



نقد مبانی نظری توهم سیاسی

استفاده‌ی مارکس از استعاره‌های مذهبی

تاریخ مذهب به روایت آقای دکتر گابریل !

نقش اجتماعی فلسفه

واکنش ارتجاعی در برابر تغییر جامعه

شکلگیری روشنفکران

پارادکس عقلانیت

نقد

۵

NAGHD (Kritik)

5

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

فهرست

- ۳ یادداشت ویراستار
- ش - والامنش
- ۷ نقد مبانی نظری توهم سیاسی
- توماس م • جینات
- ۳۱ استفاده‌ی مارکس از استعاره‌های مذهبی
- خسرو الوندی
- ۶۰ تاریخ مذهب به روایت آقای دکتر گابریل!
- ماکس هورکهایمر
- ۷۸ نقش اجتماعی فلسفه
- فرهاد واقف
- ۱۰۱ واکنش ارتجاعی در برابر تغییر جامعه
- آنتونیو گرامشی
- ۱۰۹ شکلگیری روشنفکران
- ولفگانگ شلوختر
- ۱۱۵ پارادکس عقلانیت



نقد - سال دوم - شماره‌ی پنجم - خرداد ماه ۱۳۷۰ - ژوئن ۱۹۹۱

ویراستار : ش - والامنش

نشانی :

Postlagerkarte
Nr. 75743 C
3000 Hannover 1
Germany

یادداشت ویراستار

اینکه هر شماره‌ی نقد يك موضوع یا زمینه‌ی محوری داشته باشد، البته بسیار خوب است و پیشنهاداتی که تا کنون از سوی علاقمندان و خوانندگان نقد طرح شده است، مد نظر ما خواهد بود. اما لازمه‌ی موفقیت در چنین کاری، وجود طیف گسترده‌ای از دست‌اندرکاران کار تئوریک و همکاری آنان با نقد است؛ بنحوی که بتوان در میان آثار متعددی که برای ارائه وجود دارند، دست به نوعی انتخاب موضوعی زد. مناسبانه ما هنوز در آن سطح نیستیم و تعداد نوشته‌هایی که در دسترس هر شماره‌ی نقد است، تنها گزینش را بر اساس غنای تئوریک و استحکام منطقی نوشته ممکن می‌کند.

از سوی دیگر خوانندگان و علاقمندان نقد، در نامه‌های متعدد خود بر لزوم طرح موضوعات معینی که مورد علاقه‌ی آنهاست و یا بنظر آنها دارای اهمیت و جایگاه ویژه‌ای است، تاکید می‌کنند. در اینکه اغلب چنان موضوعاتی مهم‌اند، گمانی نیست، اما نمی‌توان این موضوعات را به نویسندگان و همکاران نقد، سفارش داد. قاعدتا هر يك از نویسندگان قلمرو معینی برای خود دارد و از پرداختن به موضوعاتی که لزوما در حوزه‌ی کارش نیست، پرهیز می‌کند.

طبیعی است که گسترش دامنه‌ی ارتباطات نقد و جلب همکاران و نویسندگان دیگری که درگیر کار و مبارزه‌ی تئوریک بر سر مسائل مربوط به يك تئوری نقادانه و انقلابی درباره‌ی جامعه‌اند، درست‌ترین و بهترین راه برای رفع این کاستی‌هاست. اما، از آنجا که ترجمه‌ی آثار تئوریک متفکرینی که به زبانهای دیگر می‌نویسند، از جمله وظایف و برنامه‌های نقد است، امکان آن وجود دارد که این نارسایی را در هردو زمینه تا اندازه‌ای تخفیف داد. بدین

ترتیب که از یکسویا گزینش متون معینی که با بقیه‌ی مقالات نشریه نزدیک‌تری دارند، بنحوی یک موضوع محوری برای هر شماره نشریه فراهم کرد و از سوی دیگر، با انتخاب در میان ترجمه‌ها، تا حدی به خواستهای علاقمندان نقد و تاکیدشان بر پاره‌ای موضوعات معین پاسخ داد. بعلاوه، نویسندگان نقد از نکاتی که مورد تاکید خوانندگان و علاقمندان نقد قرار دارد، آگاه می‌شوند و در صورتی که این نکات با زمینه‌ی کارشان نزدیکی و ارتباطی موضوعی داشته باشد، خواهند کوشید تا آنها را موضوع نوشته‌های مستقلی قرار دهند.

یک نکته‌ی دیگر: در برخی از نامه‌هایی که دریافت می‌کنیم مطالبی پیرامون مقالات مندرج در نقد یافت می‌شود که ما تاکنون آنها را در اختیار نویسندگان و مترجمان مقالات قرار داده‌ایم. این مطالب، گاه، نه تنها ارزش انتشار عمومی دارند، بلکه می‌توانند خوانندگان را نیز در جریان انتقادات یکدیگر قرار دهند. مشکل ما اینست که نمی‌دانیم آیا حق انتشار این مطالب را داریم یا نه، و اگر آری، با چه امضاء و تحت چه نامی. بنابراین از خوانندگانی که مایل نیستند بخشهایی از نامه‌شان در نقد نقل شود، بهتر است این نکته را مورد تاکید قرار دهند. در صورتی که اینگونه نوشته‌ها در فاصله‌ی دو شماره حجم مناسبی بسا صفحات نشریه داشته باشد، می‌توانیم از این پس در هر شماره بخشی تحت عنوان "دیدگاهها" داشته باشیم.

در این شماره ش - والامنش کوشیده است در نوشته‌ای تحت عنوان "نقد مبانی نظری توهم سیاسی" با اشاره به برخی از زمینه‌های تئوریک روش‌شناسانه و شناخت‌شناسانه، به نقد و بررسی قالبها و اشکال بیانی‌ای پردازد که توهم سیاسی خود را در پوشش آنها عرضه می‌کند. بهانه‌ی این مقاله، نوشته‌ای است از بیژن حکمت در نشریه‌ی اختر (شماره هفتم) که در آن، حکمت کتاب نقد ایدئولوژی را معرفی و بررسی کرده است. در مقاله‌ی "نقد مبانی نظری ۰۰۰"، مسئله‌ی وارونگی توضیح علمی نسبت به رونسرد تاریخی پدیده، تضاد دیالکتیکی کار مشخص و کار مجرد در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و رازآمیزی ناشی از پیکریابی انتزاعات در این شیوه‌ی تولید مورد بحث قرار گرفته‌اند.

رازآمیزی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، همچنین موضوع نوشته‌ای است

از توماس جینات تحت عنوان "استفاده‌ی مارکس از استعاره‌های مذهبی"، که در این شماره آمده است. جینات در این مقاله، با استناد به گفتاوردهای مختلفی از آثار گوناگون مارکس می‌کوشد تا ثابت کند که هر گاه مارکس از استعاره‌ای مذهبی استفاده کرده است، حتما پای رازآمیزی در میان بوده است. ترجمه‌ی نوشته‌ی فوق را از متن انگلیسی کمال خسروی انجام داده‌است.

در این شماره خسروالوندی کوشیده است با نقد کتاب "جهان مذهبی ایران"، سطحی‌نگری برخی از مستشرقین متفمن را فاش سازد. بنظر او، نویسنده‌ی کتاب جهان مذهبی ایران، با آگاهی بسیار اندکی که از اوضاع و احوال تاریخی و فرهنگی و شرایط اقلیمی ایران دارد، گاه تا سطح گزارشهایی کاذب و مضحک از رویدادهای تاریخی، شرایط اجتماعی و آداب و رسوم ایرانی‌ها سقوط کرده است.

در شماره‌ی نخست نقد، ترجمه‌ی نوشته‌ی معروف ماکس هورکهایمر را تحت عنوان "تئوری سنتی و تئوری انتقادی" دیدیم. در این شماره نوشته‌ی دیگری از هورکهایمر تحت عنوان "نقش اجتماعی فلسفه" داریم. نویسنده در این مقاله، از زاویه‌ای جالب و با باریک‌بینی ویژه‌ای همانند پاناهمانندیهای علم و فلسفه را مورد بررسی قرار می‌دهد. مقاله‌ی هورکهایمر را رضا سلحشوراز متن آلمانی و با استفاده از ترجمه‌ی انگلیسی آن به فارسی برگردانده است.

در شماره‌ی سوم نقد مقاله‌ای داشتیم از امیربانی تحت عنوان "مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران". قرار بود این مقاله مقدمه‌ای باشد به سلسله بررسی‌های دیگری که در شماره‌های بعدی نقد چاپ شوند. متأسفانه، ما هنوز بخش بعدی این مقالات را از نویسنده دریافت نکرده‌ایم. در این شماره، اما، فرهاد واقف در یادداشتی انتقادی تحت عنوان "واکنش ارتجاعی در برابر تغییر جامعه" کوشیده است پایه‌های استدلال بانی در آن مقاله را مورد معاینه قرار دهد. بنظر واقف، جایگاه واکنش روحانیت نسبت به رفرم‌های ارضی شاه را نمی‌توان از زاویه‌ی "از بالا" یا "از پایین" بودن رفرم تعیین کرد. زیرا، روحانیت به مثابه‌ی نیرویی بازدارنده، مخالف هرگونه تغییر - چه

از بالا و چه انقلابی - می بود • به همین دلیل نیز، واکنش روحانیت رانمی توان معیاری برای داوری رفرم‌های ارضی شاه قرار داد •

در این شماره همچنین نوشته‌ی کوتاهی داریم از آنتونیوگرامشی پیرامون "شکلگیری روشنفکران" • گرامشی در این نوشته‌ی کوتاه که مقدمه‌ای است بر یکی از مجموعه مقالات او، کوشیده است تا مسئله‌ی تمایزگذاری بین کار فکری و کار بیدی را از نزدیک و از زاویه‌ی جالبی مورد بررسی قرار دهد • مقاله‌ی گرامشی را فرامرز از متن ایتالیایی به فارسی ترجمه کرده است •

در شماره‌ی پیش، قسمت نخست مقاله‌ی **ولفگانگ شلوختر** را تحت عنوان "پارادکس عقلانیت" دیدیم • در این شماره بخش دوم و پایانی آنرا می‌خوانیم • شلوختر در بخش اول این نوشته، به بررسی "اشکال اخلاقی مذهبی سروری بر جهان" می‌پردازد و کاتولیسیم و انواع پروتستانیسیم را در رابطه با زمینگی‌های ایدئولوژیکی که برای روابط انسانی در جهان مدرن می‌سازند مورد مطالعه قرار می‌دهد • در بخش دوم، تحت عنوان "تکامل دیالکتیکی خردگرایی سروری بر جهان: مذهب و علم"، نویسنده می‌کوشد نشان دهد که جدا شدن شناخت و تفسیر، آنها را بصورت حیطه‌های ارزشی خودمختاری درمی‌آورد و بدین ترتیب شکاف بین عقلانیت علمی و عقلانیت اخلاقی عمیق‌تر می‌شود • از نظر شلوختر "علمی که خود را بصورتی مونیستی تعبیر کند، در واقع برابر نهاد (آنتی‌تز) مذهب نیست، بلکه خود یک مذهب است" • ترجمه‌ی قسمت دوم مقاله‌ی شلوختر از متن انگلیسی آن، توسط **نادر احمدی** صورت گرفته است •

ش- والامنش

نقد مبانی نظری توهم سیاسی

در شماره‌ی هشتم نشریه‌ی "اختر" (زمستان ۶۸) بیژن حکمت در مقاله‌ای تحت عنوان "نگاهی به نقد ایدئولوژی" "کوشیده است ضمن معرفی و بررسی کتاب "نقد ایدئولوژی" ^۱ پایه‌های اصلی تحلیل در این کتاب را نیز به نقد کشد • نکاتی که حکمت در این نوشته طرح کرده است، از چارچوب نقد یک کتاب معین فراتر می‌روند و زمینه‌ی مناسبی برای بحث پیرامون مسائل هستند که به لحاظ روش‌شناسی و شناخت‌شناسی، ساز و کار جامعه‌ی بورژوایی و نقد ایدئولوژی و دولت اهمیت و افری دارند • به عبارت دیگر، بررسی انتقادات حکمت به پایه‌های اصلی تحلیل در "نقد ایدئولوژی" بستگی مناسبی برای نقد مبانی نظری توهم سیاسی است •

برای آنکه بتوانیم محورهای بحث را از نوشته‌ی حکمت استخراج کنیم، باید نخست آماج‌های انتقاد او را بدست دهیم و سپس با مروری بر سلسله‌ی انتقادات و استدلال‌های او، این محورها را به ترتیب برجسته سازیم • در کتاب "نقد ایدئولوژی"، ایدئولوژی در آغاز چنین تعریف شده است: "بیان انتزاعی پراتیک‌های اجتماعی که به خود مادیت مستقل بخشیده است" ^۲ • سپس، برای اینکه تعبیر "انتزاع استقلال یافته" به سادگی قابل لمس شود، با تسامح از مثالی فرضی استفاده شده است که به موجب آن، جایگاه یک فرد سالخورده در یک جامعه‌ی ابتدایی خیالی، می‌تواند رابطه‌ای اجتماعی پدید آورد که انتزاع از آن، و پیکر بخشیدن به این انتزاع، مثالی برای سرشت ایدئولوژی باشد • اینکه استفاده از چنین مثال فرضی‌ای در این مورد مجاز است یا نه، موضوع مورد بحث من نیست • نکته‌ی مورد تاکید من **دلیلی** است

که حکمت برای غیرمجاز دانستن استفاده از چنین مثالی آورده است، زیرا ایمن دلیل، زمینه‌ی بحثی شناخت شناسانه را می‌گشاید و بیش از آن که در خدمت نقد تحلیل‌های "نقد ایدئولوژی" قرار گیرد، ناپیگیری و تناقضات چنین نقسدی را برملا می‌کند. اعتراض حکمت اینست که: "مجموعه 'ی اساطیری از مفهوم 'مجرد' یا 'انتزاعی' کاملاً متمایز است. حال ما باید با مفهومی که خود در برش معینی از تاریخ در ذهن انسان‌ها شکل می‌گیرد، کارکرد ذهن انسان را پیش از پیدایش این مفهوم دریابیم. درست مثل اینست که ما بخواهیم با بکاربردن مفهوم کار مجرد در روند تولید و مبادله را در جامعه‌های پیش سرمایه‌داری توضیح دهیم."^۲ به عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم کارکرد ذهن انسان را در پیدایش اسطوره و مکانیسم پیدایش اسطوره‌ها را، با مفاهیمی مثل "تصور" و "انتزاع" که بعداً شکل گرفته‌اند، توضیح دهیم.

ما این بحث را تحت عنوان محور شناخت شناسی مشخص می‌کنیم.

در کتاب "نقد ایدئولوژی" برای نشان دادن رابطه‌ی جزء عینی ایدئولوژی که انتزاعی پیکر یافته است با جزء ذهنی آن، یعنی مخاطبان ایدئولوژی، از تمثیل کارکرد ارزش در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری استفاده شده است. در آنجا آمده است: "اهمیت و کارکرد جزء عینی ایدئولوژی را... می‌توان با شناخت دقیق‌تر از انتزاعات عینیت یافته و واقعی شده نشان داد. یکی از آشکارترین نمونه‌ها، واقعیت ارزش، و کارکرد آن در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است. ارزش در این شیوه‌ی تولید، به مثابه‌ی تجسم عینی کار انتزاعی (پیکریافتگی یک انتزاع) تعیین کننده‌ی رابطه‌هاست. کالا، تنها به مثابه‌ی کالبد مادی خویش (چوب، فلز، پارچه و...) عینیت ندارد، بلکه به مثابه‌ی ارزش، خود یک عینیت اجتماعی است. ارزش با حلول خود در کالا (به مثابه‌ی شیئی مادی) به کالا ارزش می‌بخشد. ارزش با بیان خود در کالا، به خود (در شکل ارزش مبادله) فعلیت می‌دهد. همانگونه که نهادهای ایدئولوژیک، با حلول خود در ذهن مخاطب، او را از آن خود می‌کنند و در بیان این تصور از سوی فرد مخاطب، به خود فعلیت می‌بخشند."^۳

حکمت چنین تعریفی را برای ایدئولوژی نامناسب می‌داند و معتقد است که "تعریف ایدئولوژی چون 'انتزاع مادیت یافته' ای که در ذهن مخاطب 'حلول' می‌کند و تشبیه آن به حلول ارزش در کالا[ما] را از توضیح

جامعه‌شناختی و روانشناختی ایدئولوژی دور می‌کند و به فضای رازآمیزتسه‌ای می‌کشاند که در آن نیروی مرموزی روان و مناسبات انسان‌ها را تعیین می‌کند."^۴ از نظر حکمت رازی در رابطه‌ی ارزش و کالا یا نهادهای ایدئولوژیک و آگاهی فرد مخاطب وجود ندارد. او سپس می‌کوشد رابطه‌ی ارزش و کالا را بدون رازآمیزی توضیح دهد. می‌پرسد: "آیا واقعا ارزش یک 'موجود عینی' است که در کالا حلول می‌کند؟" و پاسخ می‌دهد: "تا زمانی که کار و توزیع فرآورده‌ها بر اساس همدارندگی یا وحدت و یگانگی مالکیت صورت می‌گیرد، خصلت اجتماعی کار در نقشه، برنامه‌ای که اعضای همبائی‌یا "مالک خصوصی" تعیین می‌کنند شکلی بی‌میانجی دارد. در یک واحد خودبسنده‌ی دهقانی... خصلت اجتماعی کار، همان تقسیم‌کار و همکاری مولدین است، یعنی کار فردی به سبب جایگاه آن در دستگاه تولید، کار اجتماعی است و کار اجتماعی چیزی جز ارتباط متقابل این کارها و سپس همکاری نیست. کار فردی و اجتماعی با هم در رابطه‌ی جزء و کل قرار دارند نه در رابطه‌ی خاص و عام. کل، پیونداندامواره، جزءهاست و نه تجرید و جوهر مشترک آنها. به همین معنا، وحدت جزء و کل بی‌میانجی است."

جدا شدن مالکیت‌ها و مبادله به تقسیم کار جدیدی می‌انجامد که در آن خصلت اجتماعی کار بلافاصله در اندامگان تولید داده نیست. کار فردی انسان‌ها و یسا اصولاً کار مجزا در واحدهای تولیدی جداگانه تنها به میانجی مبادله خصلت اجتماعی می‌یابد و چون تقسیم کار نهاده می‌شود. این جدایی بین جزء و کل و میانجی‌دار شدن این دو باعث می‌شود تا کار اجتماعی به ارزش و محصول کار به کالا (ارزش مبادله) تبدیل شود. اینجا مکانیسم رازآمیزتسه‌ای وجود ندارد و ارزش در کالا حلول نمی‌کند. کار اجتماعی که در فرآورده تبلور یافته، شکل ارزش می‌گیرد."^۵

بدین ترتیب حکمت نه تنها تعریف ایدئولوژی را به منزله‌ی "انتزاع مادیت یافته" نمی‌پذیرد، بلکه مقایسه‌اش با ارزش و رازآمیز کردن هر دوی اینها را به دلایل فوق شگفت‌انگیز می‌بیند. با این وجود، او برای محکم‌کاری هم که شده تاکید می‌کند که حتی اگر ایدئولوژی را چون "انتزاع مادیت یافته" یا "مجرد واقعی" تعریف کنیم، باز هم گرهی از کار ماگشوده نمی‌شود. ما برای آنکه بتوانیم زمینه‌هایی کافی برای استخراج محورهای دوم و سوم بحث در دست داشته باشیم، ناگزیر این محکم‌کاری را هم نقل می‌کنیم: "تعریف ایدئولوژی چون 'مجرد واقعی' مشکلی را در شناخت

آن نمی‌گشاید. همان طور که قبلاً اشاره کردیم، در سطح بیان منطقی مطلب مارکس ضرورت پیکریابی وجوه مشترك مشخص‌ها و جزئی‌ها را در عینیت‌ی جداگانه، از تضاد جزء و کل استنتاج می‌کند. تضاد خصلت اجتماعی کار و کار فردی، یا تضاد فرد و جمع باعث می‌شود تا جنبه‌ی اجتماعی همگانه در شکل ارزش یا دولت و ایدئولوژی تبلور یابد. بازگفت دیالکتیک يك روند واقعی به معنای توضیح علمی آن نیست. وقتی ما از پژوهش‌های تجربی به دریافت رابطه‌ی درونی پدیده‌ها رسیدیم ممکن است بتوان آن را با منطق دیالکتیکی نمودار ساخت ولی این تازه اول کار است و باید از تجربیات اولیه به بازسازی 'مشخص معقول' رسید و در واقعیت تجربی عملکرد قانون‌رانشان داد. این کار در کتاب سرمایه هم ناقص ماند چه رسد به سایر آثار مارکس.^۷ حکمت با تاکید بر این که "کار فردی و اجتماعی با هم در رابطه‌ی جزء و کل قرار دارند نه در رابطه‌ی خاص و عام" و اینکه "مارکس ضرورت پیکریابی وجوه مشترك مشخص‌ها و جزئی‌ها را در عینیتی جداگانه، از تضاد جزء و کل استنتاج می‌کند"، نتیجه می‌گیرد که "جدایی بین جزء و کل و میانجی‌دار شدن ایندو باعث می‌شود تا کار اجتماعی به ارزش و محصول کار به کالا... تبدیل شود [و] اینجا مکانیسم رازآمیخته‌ای وجود ندارد."^۸ ما دلیل حکمت را محور دوم بحث، و نتیجه‌ی او را محور سوم بحث قرار می‌دهیم و این دو محور را به ترتیب "ساز و کار جامعه‌ی بورژوازی و توهم سیاسی" و "رازآمیازی سرمایه‌داری" نامگذاری می‌کنیم.

محور اول: شناخت شناسی

حکمت "بازگفت دیالکتیک يك روند واقعی" را هنوز توضیح علمی آن روند نمی‌داند و معتقد است راهی را که از بررسی تجربی پدیده‌ها تا رسیدن به مقولات مجرد پیموده شده است، باید دوباره و در جهت عکس پیمود و از تجربیات اولیه به بازسازی "مشخص معقول" رسید؛ در این صورت کار توضیح علمی کامل شده است. اینکه این درک از توضیح علمی - که حکمت آن را مستقیماً از مارکس در مقدمه به گروندریسه می‌گیرد^۸ - درست است یا نه، عجالتاً موضوع مشاجره‌ی ما نیست. مسئله اینست که اگر او چنین

تلقی‌ای را از توضیح علمی می‌پذیرد، قاعدتاً باید با ملزومات و نتایجش هم موافق باشد. ملزومات چنین درکی این است که بپذیریم روند توضیح علمی، وارونه‌ی روند حرکت حقیقی و تاریخی پدیده است؛ اگر چه که روند تاریخی و روند استدلال منطقی برهم منطبق باشند. مارکس در "روش اقتصاد سیاسی" بر آن است که روند حرکت تاریخی پدیده‌ها عموماً روندی از بسط به مرکب و از ساده به پیچیده است. در استدلال منطقی نیز چنین روندی وجود دارد. یعنی از مقدمات عام که تعیینات کمتری دارند و به این دلیل بسط یا ساده‌اند، می‌توان به نتایج مشخص‌تر، که تعیینات بیشتری دارند و به این دلیل پیچیده‌اند، رسید. بدین ترتیب این دو جریان، هر دو از ساده به مرکب می‌روند. اما اگر قرار باشد که همان پدیده‌ی تاریخی گذشته را توضیح دهیم، ناگزیریم از شکل غنا یافتگی آن در زمان حال، یعنی در زمانی که نسبت به آن پدیده متاخر است، عزیمت کنیم. در نتیجه روند توضیح علمی، وارونه‌ی روند تاریخی می‌شود. علت قضیه اینست که بسیاری از مقولات مجردی که زمانی در طول زندگی انسان طرح شده‌اند، در زمانی بعدتر، در شکل بسیار مشخص‌تر از غنای بسیار بیشتر بر خوردار شده‌اند، بطوری که با عزیمت از شکل حاضر آنها به خوبی می‌توان اشکال گذشته‌شان را توضیح داد. ادعای معروف مارکس مبنی بر اینکه آناتومی انسان کلید درک آناتومی میمون است، از همین متن گرفته شده و نتیجه‌ی همین استدلال است.

مارکس، چه در "روش اقتصاد سیاسی" و چه پیش از آن در فقر فلسفه، عدم توجه به این وارونگی را در انتقاد به پرودن برجسته‌تر هم می‌کند. پرودن از آنجا که روند تاریخی از ساده به مرکب را با روند استدلال منطقی، منطبق می‌بیند، دچار این خطا می‌شود که تحولات واقعیت را از تبدلات مقولات منطقی استنتاج کند و مثل هگل، آن طور که مارکس در نقد فلسفه‌ی حق هگل متذکر می‌شود، به جای "کشف حقیقت هستی امپیریک" به دنبال "کشف هستی امپیریک حقیقت" باشد.^۹

در همان "روش اقتصاد سیاسی"، یکی از انتقادات مارکس به هگل اینست که چرا او برای توضیح حق، از مقوله‌ی تصاحب آغاز کرده است و پس از آن مالکیت را توضیح داده است. طبیعی است که مارکس می‌پذیرد که مقوله‌ی تصاحب، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ منطقی بر مقوله‌ی

مالکیت تقدم دارد. به لحاظ تاریخی مقدم است، زیرا انسان پیش از پیدایش مالکیت، ناگزیر از تصرف در اشیاء و تصاحب آنها بوده است؛ و به لحاظ روند منطقی مقدم است، زیرا تصاحب از مالکیت عامتر است. اما به نظر مارکس، از آنجا که تصاحب در مالکیت غنای مشخصتری یافته است، توضیح علمی آن به حرکتی وارونه نیاز دارد و می‌بایست برای توضیح تصاحب از مالکیت عزیمت کرد.

مثال دیگر مارکس که برای بحث فعلی ما جالب‌تر و کاملاً مقتضی است، مثال مربوط به کار مجرد است. به نظر مارکس، مقوله‌ی کار به مثابه‌ی فعالیت مولد محصول یا مولد ثروت از زمان‌هایی بسیار دور، در ذهن بشر شکل گرفته است. به عبارت دیگر، کار در صورت بی‌تعیین خود، نسبت به انواع مشخص‌تر کار، مسلماً تقدم تاریخی دارد. اما برای آنکه انسان بتواند تصور روشن‌تر و دقیق‌تری از کار بی‌تعیین بدست آورد، لازم است که جامعه‌ی انسانی بسه چنان سطحی از گسترش ارتباطات رسیده باشد که افراد انسانی بتوانند از انواع مختلف کارهای خاص به کارهای دیگری روی آورند. به سخن دیگر، تنها در زمانی بسیار بعدتر از پیدایش مقوله‌ی کار عام است که این مقوله در واقعیت بطور کاملاً واضحی قابل تصور و لمس می‌شود و دقیقاً با عزیمت از همین شکل حاضر است که می‌توان شکل کهن آن را به لحاظ علمی توضیح داد.^{۱۰}

مارکس مثال‌های گوناگون دیگری، چه در "روش اقتصاد سیاسی" و چه در بخش "متافیزیک اقتصاد سیاسی" در فقر فلسفه ارائه می‌دهد که می‌توان به آنها مراجعه کرد و نیازی به تکرارشان نیست. به هر حال نتیجه در گروندریسه اینست: "قرار دادن مقولات اقتصادی در ترتیب و توالی تعیین کنندگی تاریخی‌شان غیرعملی و نادرست است. مسئله بر سر قرار دادن آنها در ترتیبی است که به وسیله‌ی روابطی که در جامعه‌ی بورژوازی مدرن دارند، تعیین می‌شود؛ و این ترتیب دقیقاً برعکس آن چیزی است که طبیعی جلوه می‌کند و وارونه‌ی سیر تطور تاریخی آنهاست. مسئله بر سر ترتیبی نیست که روابط اقتصادی تاریخ در توالی اشکال مختلف جامعه‌ی اختیار می‌کنند و به مراتب کمتر از آن، مسئله بر سر توالی آنها در ایده" است، چنان که پرودن در تصور مبهم و آشفته‌اش از حرکت تاریخی

دارد.^{۱۱}

حاصل این الگوی شناخت شناسانه و شیوه‌ی توضیح علمی روشی است که مارکس در ارائه‌ی کاپیتال برگزیده است و از آن به مثابه‌ی اصل توضیح علمی در همان بخش اول کاپیتال یاد می‌کند: "اندیشه درباره‌ی اشکال حیات انسان و بنابراین تحلیل علمی آن راهی اختیار می‌کند که در واقع کاملاً نقطه‌ی مقابل تکامل حقیقی این زندگی است. این تحقیق پس از وقوع (Postfestum) و بنابراین با نتایج آماده‌ای که از پروسه‌ی تکامل بدست آمده‌اند، آغاز می‌گردد."^{۱۲}

بنابراین، اگر کسی تلقی مارکس را از توضیح علمی درست نداند، لزومی هم ندارد به ملزومات و نتایج این تلقی پایبند باشد، اما کسی چون حکمت که ظاهراً مفهوم توضیح علمی را به روایت از مارکس می‌پذیرد و آن را مستقیماً نقل می‌کند، چگونه می‌تواند از این قضیه متعجب باشد که "ما خواهیم با به کار بردن مفهوم کار مجرد روند تولید و مبادله را در جامعه‌های پیش‌سرمایه‌داری توضیح دهیم."! اتفاقاً مشکلی که حکمت درباره‌ی توضیح علمی اسطوره دارد، نمونه‌ی خوبی برای کاربرد توضیح علمی به همین روایت است. او فکر می‌کند که با به کار بردن مقولاتی چون "تجريد" یا "انتزاع" نمی‌توان اسطوره را توضیح داد، چرا که در اسطوره جزء و کل جدایی‌ناپذیرند و جدا شدن جزء از کل بطور انتزاعی در دوران‌های متاخرتر، در ذهن بشر امکان‌پذیر شده است. او به نظر کاسیرر استناد می‌کند که در اسطوره، حتی آنجا که تصور اشیاء آنها را از هم مجزا نشان می‌دهد، "اسطوره بین آنها نوع ویژه‌ای از تداخل برقرار می‌کند."^{۱۳} (حکمت در استفاده از مفاهیم "جزء" و "کل" سفسطه‌ای بکار می‌برد که در محور دوم بطور مفصل به آن خواهیم پرداخت. در اینجا عجلتاً بدون نشان دادن این سفسطه هم می‌شود مشکل را حل کرد).

اولاً بنا به شیوه‌ای از توضیح علمی که مورد قبول حکمت هم هست، توضیح مقولاتی که به لحاظ تاریخی مقدم‌اند، به وسیله‌ی مقولاتی که به لحاظ تاریخی موخرند، نه تنها ممکن، بلکه اجتناب‌ناپذیر است. به علاوه، اگر چنین کاری عملی نبود، اساساً هر گونه شناختی نسبت به گذشته غیرممکن - یا دست‌کم، مضحک - می‌شد. به عبارت دیگر، دانشمند ناگزیر بود هم‌هی

دانش و امکاناتی را که ذهن بشر در طول تاریخ به دست آورده است و او نیز در حد معینی از آن برخوردار است، بطور انتزاعی کنار بگذارد و مثلاً برای توضیح اسطوره خود را به جای انسان چند هزار سال پیش بگذارد و اسطوره را تنها با اتکا به امکانات ذهنی همان بشر چند هزار سال پیش توضیح دهد. چون بنا بر سه استدلال حکمت، دانشمند - مثلاً - قرن بیستمی ما، علی القاعده هنوز حق ندارد از مفاهیمی مثل "انتزاع" و "تجرید" که هنوز در دوران اسطوره‌ای کشف نشده‌اند استفاده کند. مارکس چنین کاری را غیر عملی می‌داند. مثلاً خود حکمت نمی‌تواند در بحث پیرامون شیوهی توضیح اسطوره از مقولاتی مثل "تجرید" یا "جزء" و "کل" استفاده نکند؛ و اگر هم در این کار موفق شود، مجبور است از واژه‌ها، آواها و مفاهیمی استفاده کند که یا برای ما قابل فهمند و یا تنها به وسیله مفاهیمی که برای ما قابل فهمند - و البته بعداً پیدا شده‌اند - قابل فهم می‌شوند.

ثانیا اگر معمای اسطوره در "جدا نبودن جزء از کل" است و مثلاً "مو و ناخن حتی جدا از بدن همه انسان هستند"، آیا تصور این انتزاع در جدایی‌ناپذیری جزئی از کلی در مقوله‌ی مجرد دیگری، نهفته نیست و آیا این مقوله‌ی مجرد در شرایط تاریخی پسین‌تر، شکل مشخص‌تری نیافته است و بالاخره آیا نمی‌توان با اتکا به غنای واقعیت آن را دست‌یافتنی‌تر کرد؟ آیا سکه‌ی طلائی لیره‌ی استرلینگ یا دلار طلائی، مثال قابل فهم‌تری برای جدا نبودن جزئی از کلی از یکدیگر نیست؟ آیا در لیره‌ی استرلینگ، طلا به مثابه‌ی فلز قیمتی (یعنی جزئی) از پول به مثابه‌ی معادل عام بقیه‌ی کالاها (یعنی کلی) جدایی‌پذیر است؟ برای توضیح علمی پدیده‌ای که در آن "جزء و کل جدایی‌ناپذیرند"، آیا باید کل پیشرفت‌های ذهن بشری را کنار گذاشت و در دنیایی خیالی به دوران اسطوره‌ها سفر کرد یا نمونه‌ی حی و حاضر وحدت جزئی و کلی در عصر حاضر را نقطه‌ی عزیمت قرار داد؟ اگر کارکرد اسطوره در جدایی‌ناپذیری کل و جزء است، آنگاه آن را در تکامل یافته‌ترین شکل وحدت جزئی و کلی، یعنی واقعیت پول، بهتر می‌توان شناخت؛ اسطوره‌ی مدرنی که همه‌ی رمز و راز اسطوره را به دوش می‌کشد و برای لمس راز آمیزی آن به گفته‌ی مارکس، فی‌الواقع باید به جهان مه‌آلود مذهب گریز زد. تصور اینکه چگونه جزء در عین حال کل است، در تصور طلائی که در عین حال

پول است، آسان‌تر است. (اگر چه رابطه‌ی طلا و پول معرف رابطه‌ی جزئی و کلی است و با اسطوره تطابق کامل ندارد) و تصور حال و روز جادوگری که انسان‌های پیرامونش دریافته‌اند که در حقیقت ناخن یا مو جدا از انسان، انسان نیست، در تصور اوضاع و احوال سرمایه‌دار ورشکسته‌ای که در لحظه‌ی حقیقت بحران اقتصادی، دریافته است که پول و طلا جدایی‌پذیرند، قابل لمس‌تر است. اوراق بهادار سرمایه‌دار عصر ما، در لحظه‌ی حقیقت بحران پولی، نماد زنده‌تری از "اجی‌مچی‌لاترجی" جادوگری هستند که وردش دیگر خریدار ندارد. اگر معاصران آن جادوگر همچنان می‌پذیرفتند که مو جدا از انسان، انسان است، جهان هنوز به کام جادوگر بود و اگر سرمایه‌دار می‌توانست از شر شکل کالایی ارزش و "مخصوصاً از شر مبادله‌ناپذیری بی‌واسطه‌ی کالاها" رها شود، آنگاه جهان به کام "خرده‌بورژوازی" می‌شد که "تولید کالایی را قلمروی آزادی بشری و استقلال فردی تلقی می‌کند."^{۱۴}

محور دوم: ساز و کار جامعه‌ی بورژوازی و توهم سیاسی

حکمت برای آن که نشان دهد در کالا شدن محصول کار "مکانیسم رازآمیخته‌ای وجود ندارد" نخست می‌کوشد روند تغییر مناسبات تولیدی از اشکال پیش‌سرمایه‌دارانه به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را به روایت از کاپیتال بازگو کند و عمدتاً به بخشی از کاپیتال جلد اول اتکا می‌کند که مارکس آن را "خصلت فتیشی کالا و راز آن" نام نهاده است! در این بازگویی - که آنرا در آغاز این نوشته مشروحاً نقل کردیم، دوگونه مغالطه یا سفسطه صورت گرفته است که ناگزیریم پیش از پرداختن به نقد مبانی نظری آن، تکلیف خود را با آنها روشن کنیم. مغالطه‌ی اول مربوط است به استفاده از مفاهیم "جزء" و "کل" و القای آنها به جای مفاهیم "جزئی" و "کلی". ما برای آنکه این گونه کلمات و تشابه لفظی آنها دغدغه‌های غیر ضروری در بحث وارد نکند، و نیز برای این که بیهوده خود را به مبحث پیچیده‌ی حقیقت کل و جزء نزد فلاسفه‌ی گوناگون آلوده نکنیم - که در این بحث ضرورتی ندارد - سعی می‌کنیم با تعریف آنها - بطوری که تعریف، مورد توافق طرف بحث هم باشد - موارد استفاده را روشن کنیم و با انتخاب

واژه‌های دیگری برای این مفاهیم، از مشکل تشابه لفظی پرهیز کنیم:

منظور از "جزء" در مقابل "کل" عبارت است از پاره یا بخشی از یک پیکر واحد، بطوری که "کل" متشکل از "جزء" ها و شامل آنهاست. حکمت خود می‌گوید که "کل، پیوند اندامواره‌ی جزءهاست و نه تجرید وجوه مشترک آنها". قبول داریم. به همین دلیل از این پس به جای جزء و کل، از واژه‌های "عضو" و "مجموعه" استفاده می‌کنیم تا با جزئی و کلی اشتباه نشوند. بنابه این تعریف، هم عضو و هم مجموعه، هر دو واقعیت قائم به ذات دارند و هیچکدام انتزاعی نسبت به دیگری نیستند. مثلا دست عضوی است از بدن؛ و دست و بدن هر دو واقعیت دارند. از طرف دیگر، "جزئی" در مقابل "کلی"، عبارت است از موضوعی که دارای تعیینات مشخص است و کلی عبارت از مفهومی است که از انتزاع صفات مشترک جزئی‌ها حاصل شده است. مثلا درخت سیب در مقایسه با مفهوم درخت، جزئی است و مفهوم درخت، کلی. در این حالت، جزئی واقعی است و کلی انتزاعی. مثال دیگر: پارچه‌ی سفید و دیوار سفید و برف جزئی‌ها هستند، و سفیدی، کلی است. به همین دلیل از آنجا که جزئی، مشخص و معین و خاص است و کلی، مجرد و نامعین و عام، ما به جای واژه‌های "جزئی" و "کلی"، از کلمات "خاص" و "عام" یا گاه "مشخص" و "مجرد" استفاده می‌کنیم تا مشکل تشابه لفظی مزاحم کارمان نشود.

بر اساس این مقدمات که قاعدتا باید مورد توافق طرف بحث هم باشند، حکمت معتقد است "در یک واحد خودبسنده‌ی دهقانی... کنار فردی و اجتماعی با هم رابطه‌ی جزء و کل دارند نه رابطه‌ی خاص و عام". به دنبال جدا شدن مالکیت‌ها و گسترش مبادله "کار فردی انسان‌ها... به میانجی مبادله خصلت اجتماعی می‌یابد. این جدایی بین جزء و کلی و میانجی‌دار شدن ایندو باعث می‌شود تا کار اجتماعی به ارزش... تبدیل شود". بنابراین "مارکس ضرورت پیکریابی وجوه مشترک مشخص‌ها و جزئی‌ها را در عینیتی جداگانه، از تضاد جزء و کل استنتاج می‌کند". اگر ادعای فوق را با اصطلاحات تازه بیان کنیم می‌توانیم بگوییم که به نظر حکمت، مارکس واقعیت ارزش را به مثابه‌ی پیکریابی وجوه مشترک مشخص‌ها از تضاد عضو و مجموعه استنتاج می‌کند.

قدم ما اینست که برخلاف نظر حکمت ثابت کنیم که دست‌کم از نظر مارکس تضاد بین کار مجرد و کار مشخص و در نتیجه واقعیت ارزش از تضاد بین عام و خاص استنتاج شده است.

اینکه خاص و عام در رابطه‌ای متضاد قرار دارند، سخنی پذیرفتنی است (و بزودی بطور مشروح تری بدان خواهیم پرداخت). اما تضاد بین عضو و مجموعه را نمی‌توان به همان معنای تضاد پذیرفت. اگر تضاد را به معنای تقابل دو عنصر یا دو جوهر مستقل و واقعی بگیریم، شاید بتوان با تسامح پذیرفت که عضو و مجموعه متقابلند. اما در این معنا، خاص و عام به هیچ وجه متقابل نیستند. چرا که یکی واقعی و مشخص است و دیگری غیر واقعی و مجرد. از طرف دیگر، اگر تضاد را به معنای رابطه‌ی سلبی بین دوسر تضاد بگیریم، در آن صورت پذیرفتنی است که خاص و عام متضادند. زیرا روند نفی خاص، یعنی روند نفی تعیینات یک موضوع و حرکت به طرف کم‌تعیینی و عامیت. برعکس، نفی عام، یعنی افزودن یا بازیابی تعیینات یک موضوع و حرکت به طرف پرتعیینی مشخص‌بودگی. پس تعریف تضاد به معنای رابطه‌ی سلبی، شامل حال عام و خاص می‌شود، اما کاربرد آن درباره‌ی رابطه‌ی عضو و مجموعه بی‌معناست. نفی عضو، اثبات مجموعه نیست، نفی مجموعه هم اثبات عضو نیست. آنها هر دو واقعی‌اند.

برگردیم به توضیح واقعیت ارزش. در یک واحد تولیدی خودکفا، مثلا یک واحد خودبسنده‌ی دهقانی، افراد مختلف با انجام کارهای خاص مختلفی در مجموعه‌ی تولید شرکت می‌کنند. هر یک از این کارها، عضوی است از مجموعه‌ی کارها. روشن است. بنابراین رابطه‌ی اجتماعی کارهای خاص مختلف بدون واسطه است. به عبارت دیگر، هر کار خاص یا فردی در عین حال کاری اجتماعی هم هست، بدین معنی که سرشت اجتماعی کار از کارهای خاص جدا نشده است. مسلم است که می‌توانیم بگوییم که در چنین شرایطی رابطه‌ی عضو با مجموعه رابطه‌ای بی‌میانجی است. اما فایده‌ی این حرف در استدلال ما، یا اصولا، چیست؟ رابطه‌ی هر عضوی با مجموعه‌اش رابطه‌ای بی‌میانجی است. مسئله‌ی مهم اینست که رابطه‌ی هر عضو با عضو دیگر، یعنی رابطه‌ی اجتماعی بین افراد بی‌میانجی است. (البته فراموش نباید کرد که این مثال اختیاری و اغراق در تعاریف آن، برای روشن شدن مسئله است،

وگرنه بطور واقعی در روابط پیش سرمایه‌داری نیز روابط افراد، بطور مطلق بی‌میانجی نیست. بگذریم (۱۵). به عبارت دیگر، از آنجا که سرشت اجتماعی کار بطور بلاواسطه در کار فردی حاضر است، اعضا با هم کار جمعی واحدی را انجام می‌دهند و بدون واسطه در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند.

اکنون حالتی را در نظر بگیریم که هر یک از این افراد، بطور جداگانه و در واحد تولیدی مستقلی تولید می‌کنند. کفاش و خیاط و بافنده هر کدام کار خاصی دارند و مستقل از یکدیگر محصولات خاص خود را تولید می‌کنند. اکنون اگر قرار باشد این افراد با هم در ارتباط قرار گیرند، ناگزیرند محصولاتشان را مبادله کنند و برای اینکه بتوانند مبادله کنند به معیار و محکی نیاز دارند که به مثابه واحد اجتماعی معیار سنجش محصولاتشان باشد. به نظر مارکس این معیار اجتماعی واحد (gesellschaftliche Einheit) کار مجرد (abstrakte Arbeit) است. کار مجردی که با انتزاع از تعیینات گوناگون انواع کارهای مشخص شکل گرفته است. در حالت اخیر، از آنجا که فاعلین کارهای خاص مختلف، بطور بلاواسطه با هم رابطه‌ی اجتماعی ندارند، سرشت اجتماعی کار بطور بلاواسطه در کار فردی‌شان حاضر نیست و برای آنکه با هم رابطه‌ی اجتماعی برقرار کنند، ناگزیرند از کانال مبادله بگذرند، یعنی به واسطه‌ی سرشت اجتماعی کارشان که حالا به صورت کار مجرد از آنها جدا شده است، مرتبط شوند: رابطه‌ی انسانی که به شکل رابطه‌ی بین اشیاء درآمده است.

در اینجا رابطه‌ی بین هر یک از انواع کار با کار مجرد، رابطه‌ی عضو و مجموعه نیست، بلکه دقیقاً، و بنا بر تعریف، رابطه‌ی بین خاص و عام است؛ و اگر تضادی هست، که هست، بین خاص و عام است نه عضو و مجموعه. کار خاص با نفی تعییناتش می‌تواند به کار عام (و شکل واقعی‌اش: معادل عام) بدل شود.

مغالطه یا سفسطه‌ی دوم حکمت در اینجا وارد کار می‌شود. مسبب این مغالطه مفهوم "کار اجتماعی" است. معلوم نیست که منظور از "کار اجتماعی" چیست. آیا مجموعه‌ی کارهاست یا سرشت اجتماعی کار. اگر منظور مجموعه‌ی کارهاست، که با کارهای خاص به مثابه‌ی اعضایش تضادی ندارد، و اگر منظور سرشت اجتماعی کار است، آنگاه تنها به مثابه‌ی عام

انتزاعی می‌تواند در برابر خاص مشخص قرار گیرد. حکمت می‌گوید بدنبال جدا شدن کارهای خاص از یکدیگر و وساطت مبادله، "کار اجتماعی بی‌ارزش تبدیل می‌شود." چنین تعبیری در نزد مارکس نمی‌تواند معنایی داشته باشد و تنها بازی ساده‌ای با کلمات است. آنچه به ارزش تبدیل می‌شود سرشت اجتماعی کار است که در کار انتزاعی یا کار مجرد بشری بیان شده است.

پیش از آن که به ارزیابی پی‌آمدها و ریشه‌های چنین درکی بپردازیم و برای آنکه جای ابهامی در روایت مارکس از این روند باقی نگذاریم، بی‌فایده نیست اگر قضیه را بطور خلاصه مستقیماً از دید مارکس ببینیم.

نخست سه نمونه از گروندریسه: مارکس در بحث پیرامون وارونگی روند توضیح علمی نسبت به روند تاریخی واقعی، کار مجرد را مثال می‌زند. به نظر او، آدام اسمیت با "کنار گذاشتن همه‌ی تعیینات فعالیت ایجادکننده‌ی ثروت گام بزرگی به پیش برمی‌دارد و برخلاف فیزیوکرات‌ها که تنها کشاورزی را خالق ثروت می‌دانستند، کار صرف، یا کار مجرد را که کارخانه‌ای است، نه بازرگانی و نه کشاورزی، و در عین حال هم این و هم آن و هم دیگری است" (۱۶). مولد ثروت قلمداد می‌کند. مارکس در این متن، از "عامیت انتزاعی" (abstrakte Allgemeinheit) کار ثروت‌آفرین سخن می‌گوید و به روشنی آن را از مجموعه‌ی کلیت انواع واقعی کار (Totalität wirklicher Arbeiten) جدا می‌کند. بدین ترتیب هیچ جای تردیدی باقی نمی‌ماند که آنچه رابطه‌ی کالاها یا مبادله را وساطت می‌کند، یعنی ارزش، سرشت اجتماعی کار و واسطه‌های انتزاعی است که عینیت یافته است. بکار بردن اصطلاح غریب "کار اجتماعی"، جز اغتشاش سودی ندارد. "فرایند وساطت بین مبادله‌کنندگان، یک رابطه‌ی انسانی نیست، بلکه رابطه‌ی انتزاعی مالکیت خصوصی است و بیان این رابطه‌ی انتزاعی، ارزش است. که وجود واقعی‌اش به مثابه‌ی ارزش، پول است" (۱۷). در ضمن برای اینکه شبهه‌ای برجای نماند که کارکرد ارزش دقیقاً چون انتزاعی پیکریافته است، مارکس آن را با اشکال انتزاع ذهنی نیز مقایسه می‌کند: "روی کاغذ و در ذهن، دگرذیسی کالاها به وسیله‌ی انتزاع صرف پیش می‌رود، اما در فرایند واقعی مبادله، بی‌واسطه‌ی عام واقعی مورد نیاز است. این انتزاع به نوبه‌ی خود می‌بایست

[در پول] شیئیت یا عینیت یابد.^{۱۸} دوم در کاپیتال: "۰۰۰ با زائل شدن صفت مفید محصول کار خاصیت مفید کارهایی که این محصول معرف آنست، زائل می‌گردد و بنابراین اشکال مختلف مشخص این کارها نیز ناپدید می‌گردد. ۰۰۰ همه‌ی این کارها، به کار همانند انسانی، به کار مجرد بشری تبدیل می‌گردد. ۰۰۰ از محصولات کار چیز دیگری جز این عینیت شبیح مانند (gespenstige Gegenständlichkeit)، جز این کار ساده‌ی منعقد شده و بی‌تمایز بشری ۰۰۰ باقی نمانده است. ۰۰۰ این اشیاء تنها معرف این هستند که در تولیدشان نیروی کار انسانی صرف شده است. ۰۰۰ اشیاء مزبور از جهت این که تبلور این جوهر مشترك اجتماعیه هستند، ارزش به شمار می‌آیند.^{۱۹} و برای اینکه در مورد ظهور ارزش در مبادله‌ی کالایی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری جای ابهامی باقی نماند و کاملاً روشن شود که قضیه منحصرأ مربوط به تضاد خاص و عام است، نه عضو و مجموعه: "بطور کلی اشیاء مصرفی به این جهت کالا می‌شوند که محصول کارهای خصوصی مستقل از یکدیگر ۰۰۰ هستند. هیئت این کارهای خصوصی مجموع کار اجتماعی را تشکیل می‌دهد. نظر به اینکه تولیدکنندگان بدواً از راه مبادله محصولات کار خویش با یکدیگر تماس اجتماعی حاصل می‌کنند، صفات اجتماعی خاص کارهای شخصی آنها نیز نخست در درون این مبادله نمودار می‌گردد. به عبارت دیگر کارهای خصوصی بدواً به وسیله‌ی روابطی که مبادله بین محصولات کار ایجاد و از همان راه بین تولیدکنندگان برقرار می‌کند به صورت حلقه‌های مجموع کار اجتماعی درمی‌آیند. بنابراین به نظر تولیدکنندگان مناسبات اجتماعی کارهای خصوصی آنها همچنان که هست جلوه می‌کند یعنی نه به مثابه‌ی مناسبات بی‌واسطه‌ی اجتماعی بین اشخاص در مورد کارهایی که خود انجام داده‌اند، بلکه مناسبات شیئی اشخاص و روابط اجتماعی اشیاء. ۰۰۰" و از آنجا که برای مبادله باید تساوی برقرار شود "تساوی کامل بین کارهای مختلف فقط در صورتی امکان‌پذیر است که از کلیه‌ی عدم تساوی‌های واقعی‌شان انتزاع شود و به صفت مشترکی که از لحاظ صرف نیروی کار انسانی یا کار مجرد بشری دارند، تحویل شوند."^{۲۱}

در جلد سوم کاپیتال، مارکس در بحث پیرامون بحران‌های پولی حتی

از قربانی شدن ارزش کالاها برای حفظ اعتبار عامیت انتزاعی ارزش سخن می‌گوید. به نظر او پول، به عنوان انتزاع استقلال یافته‌ی ارزش کالاها در برابر آنها قرار می‌گیرد. در نتیجه برای اینکه کالاها ارزشی داشته باشند باید پول ارزش داشته باشد و برای حفظ این ارزش انتزاعی، گاه لازم است که ارزش بسیاری کالاها فدا شود: "ارزش کالاها قربانی می‌شود یا این قصد که وجود انتزاعی و موهوم یا خیالی (fantastic) و مستقل این ارزش در شکل پول ایمن باقی بماند."^{۲۲}

اگر مجموعه‌ی دلایل و شواهدی که تاکنون آوردیم مستحکم و مستند باشند، دست بالا ثابت می‌کنند که مارکس واقعیت ارزش را از تضاد بین انواع کارهای مشخص و کار مجرد، یعنی تضاد خاص و عام استنتاج کرده است و نه از تضاد بین عضو (جزء) و مجموعه (کل). اما برای ما مهم این است که ببینیم پی‌آمدهای تفاوت این دو نوع درک یا برداشت چیستند. به عبارت دیگر، دعوا بر سر حل و فصل معضلات به اصطلاح فلسفی نیست، بلکه بر سر نتایجی است که این دو برداشت در شناخت و نقد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بیار می‌آورند، و یا بهتر، مشاخره بر سر مواضعی سیاسی است که در قالب این مقولات و مفاهیم بیان شده‌اند. به نظر من بسیار بعید است که حکمت در فهم اینگونه مقولات دچار اشتباه شده باشد و استنتاجاتش از کاستی معرفتی نسبت به درک مارکس سرچشمه گرفته باشند. خواهی‌م دید که نتایج سیاسی او، ناگزیرند که بر چنین درکی استوار باشند.

پی‌آمد اول: اگر بپذیریم که مارکس واقعیت ارزش را از تضاد عضو و مجموعه استنتاج کرده است، معنی‌اش اینست که تضاد کار خاص یا مشخص با کار عام و مجرد، تضادی است بین عضو یک مجموعه با آن مجموعه. به عبارت دیگر، در اینجا کار مجرد هم معنا یا جایگزین مجموع کارها شده است. چنین تعریفی ناظر بر این است که مجموعه‌ی کارهای مولد در یک جامعه‌ی معین برابر است با مجموع کارهای مولد که بطور جداگانه صورت گرفته‌اند. اما فایده‌ی این تعریف چیست؟ گیریم هم که چنین باشد، ویژگی مشخصی برای هیچ جامعه‌ی معینی نیست. در هر شکلی از جامعه، مجموعه‌ی کارها برابر با مجموع کارهاست. آیا همه‌ی تلاش مارکس برای نشان دادن ویژگی منحصر بفرد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، اثبات این همانگویی عام

بوده است؟ حاصل استدلال حکمت، حداکثر اثبات دیدگاهی است که به قدمت چند هزار ساله‌ی ارزش قائل است و مرز شاخص تولید سرمایه‌داری با دیگر شیوه‌های تولید را مخدوش می‌کند؛ همه‌ی تلاش مارکس اینست که ثابت کند چگونه در یک شکل منحصر بفرد از تولید اجتماعی، سرشت اجتماعی کارهای جداگانه‌ی فردی، به مثابه‌ی انتزاعی از آنها جدا می‌شود، بخود واقعییت مستقل می‌بخشد، خود را به مثابه‌ی ناظم و تعیین کننده‌ی مناسبات آنها در برابر آنها قرار می‌دهد و باعث می‌شود که رابطه‌ی بین اشخاص به رابطه‌ی بین اشیاء مبدل شود.

پی‌آمد دوم: هدف مارکس روشن است. از نظر او کار مشخص در برابر کار مجرد قرار می‌گیرد. کار مجرد در ارزش واقعییت می‌یابد و واقعییت ارزش، سرمایه است. در نتیجه رابطه‌ی بین کار مشخص و کار مجرد، رابطه‌ی بین کار و سرمایه، رابطه‌ای مبتنی بر تضاد دیالکتیکی خاص و عام است. به عبارت دیگر، سرمایه (یا ارزش) به مثابه‌ی انتزاعی واقعییت یافته یا پیکریافته، در برابر کار قرار می‌گیرد و رابطه‌ی آندو، نه تقابلی واقعی، بلکه تضادی دیالکتیکی است که در ظاهر تقابلی واقعی بروز کرده است. بنابراین برای مارکس، رابطه‌ی بین کار و سرمایه، تقابل دو قطب متکی به خویش یا قائم بذات نیست. کار، واقعی است و سرمایه، انتزاعی است. نسبت به کار، که در تولید سرمایه‌داری به خود واقعییت بخشیده است: "سرمایه تنها به مثابه‌ی غیر - کار (یا نه - کار non-labour) سرمایه است، آنها در رابطه‌ای متناقض"^{۲۳} حال اگر این رابطه را با تعبیر حکمت بینیم، رابطه‌ی کار با سرمایه، به رابطه‌ی بین عضو و مجموعه بدل می‌شود و بنا به تعریف، در رابطه (یا تقابل) عضو و مجموعه، هر دو واقعی و هر دو قائم بذات اند، هیچیک انتزاعی نسبت به دیگری نیست، هر یک منشأ واقعی و واقعییت تاریخی مستقل خود را دارد. می‌بینیم که حاصل برداشت حکمت، بصراحت چیزی جز این نیست که واقعییت ارزش، ناشی از "تضاد بین دو عنصر واقعی کار (= عضو) و سرمایه (= مجموعه) است، و از آنجا که در هر شکلی از تولید، همواره انواع کارهای فردی در برابر کل کارها قرار می‌گیرند، نوعی از وساطت بین آنها ضرورت پیدا می‌کند که تنها به نسبت انواع مختلف تولید، شکلی تغییر می‌کند. در یک کلام، رابطه‌ی کار و سرمایه، در این معنا

تکامل یافته‌ترین شکل رابطه‌ی کارکن و کارفرماست و هرگونه تغییری در این شکل، نمی‌تواند نافی ذات آن، یعنی رابطه‌ی تبعیت کار از سرمایه (کارکن از کارفرما) باشد.

انتساب چنین استنباطی به حکمت، تنها بر پایه‌ی تحلیلی و از "تضاد جزء و کل" نیست. او در این تحلیل تا سرحد استنتاج نتایج سیاسی مشخص پیگیر است و نتایج سیاسی او را می‌توان، شاهدی روشن برای این انتساب تلقی کرد. حکمت نویسنده‌ی کتاب "نقد ایدئولوژی" را متهم می‌کند به اینکه برای او "ولایت فقیه، دیکتاتوری محمد رضا شاه‌ی و جمهوری پارلمانی همه صور گوناگون حاکمیت بورژوازی هستند و مسئله بر سر برانداختن این حاکمیت و انقراض دولت است، و نه تغییر شکل آن"^{۲۴} (اینکه این شیوه از داوری درست یا نه، موضوع بحث فعلی نیست. همینقدر می‌توان گفت که این انواع دولت، به مثابه‌ی نوع دولت بورژوازی، و از زاویه‌ی معرفی رابطه‌ی سلطه در آنها تفاوتی ندارند، اما از اینجا چطور می‌شود نویسنده را متهم کرد به اینکه اصولاً بین آنها تفاوتی قائل نیست؛ و متعاقباً دشنام‌های سیاسی رایج در بین متولیان امام‌زاده‌ی "حقوق بشر" رانثار او کرد، نه برای عقل سلیم روشن است و نه از کسی که کوشیده است به متانت بحثی منطقی و معقول وفادار بماند، پذیرفتنی است). اما مسئله اینها نیست، بلکه اینست که حکمت چیزی جز تغییر اشکال دولت را، و جاودانگی خود دولت، یعنی تداوم رابطه‌ی سلطه در اشکال گوناگون را نمی‌تواند به تصور درآورد.

دلایل حکمت برای جاودانگی محتوا یا ذات تغییرناپذیر دولت هم دقیقاً مبتنی بر همان سفسطه‌ای است که دلایل مربوط به واقعییت ارزش از دید او بر آن استوارند. آنجا، بین مفاهیم جزء و کل و مفاهیم "جزئی" و "کلی" مغالطه می‌شود تا جاودانگی تبعیت کار از سرمایه (در اشکال مختلف) تضمین شود و اینجا، مغالطه بین مفاهیم فرد و جمع و "منافع فردی" و "منافع جمعی" این نقش را بعهده می‌گیرد. در اینجا نیز، رابطه‌ی فرد و جمع، رابطه‌ی عضو و مجموعه است، رابطه‌ای متشکل از دوسر یا دو قطب واقعی. در حالیکه رابطه‌ی منافع فرد و منافع جمعی، رابطه‌ی یک سر واقعی و انتزاعی از آن است. دولت هیئت پیکریافته‌ی سر انتزاعی این رابطه

است، و از تضاد بین خاص و عام نتیجه می‌شود، نه عضو و مجموعه.^{۲۴}

بنابراین، این دو درک یا برداشت، اینجا از هم جدا می‌شوند. برای مارکس تضاد کار و سرمایه، تضاد خاص و عام است. نفی انتزاع پیکریافته و نفی ارزش، به معنی امحای سرمایه است و نفی انتزاع پیکریافته را بابط اجتماعی، به منزله‌ی زوال دولت است. برای حکمت "تضاد" کار و سرمایه، تضاد جزء و کل است و حرفی از نفی ارزش نمی‌تواند در میان باشد. آنچه هست تداوم هستی ارزش با کارکردی تغییر شکل یافته و تداوم هستی دولت در شکلی تازه است.

برداشت اول، واقعیت قائم بذات سرمایه و دولت را انکار می‌کند و برداشت دوم انتزاع پیکریافته را به منزله‌ی واقعیت قائم بذات می‌پذیرد. اولی مبتنی است بر نقد اقتصاد سیاسی و نقد دولت و ایدئولوژی؛ و دومی استوار است بر توهم سیاسی.

محور سوم: رازآمیزی سرمایه‌داری

حکمت در نوشته‌ای که بهانه‌ی بحث ماست اصرار دارد که در فرآیند شکل‌گیری واقعیت ارزش "مکانیسم رازآمیزته‌ای" وجود ندارد؛ و از اینکه از تعبیری مثل "حلول" ارزش در کالا استفاده شود، در شگفتی فرو می‌رود. این شگفتی را می‌توان چند گونه تعبیر کرد و می‌توان درباره‌ی هر تعبیر جستجو نمود که آیا حکمت در اینکار حق دارد یا نه.

الف - شگفتی می‌تواند متکی به این ادعا باشد که استفاده از تعبیری مثل حلول ارزش، با شیوه‌ی نگارش و ارائه‌ی مارکس بیگانه‌اند. چنین ادعایی بجا نیست. مارکس خود در بخش اول کاپیتال و بویژه در بخش مربوط به "خلصلت فیزیکی کالا و راز آن" بارها و بارها سرمایه رازآمیز بودن رابطه‌ی ارزش با کالاها، رابطه‌ی کار مجرد با انواع کار مشخص و رابطه‌ی ارزش و ارزش مصرف اشاره می‌کند. مارکس بارها برای نشان دادن رازوارگی این رابطه، رابطه‌ای که در آن ساخته‌های کار انسان حاکم بر سرنوشت و اراده‌ی او می‌شود، آنرا با مذهب مقایسه می‌کند. از نظر او نظیر رابطه‌ی ارزشی محصولات کار را که در آن، مناسبات اجتماعی انسانها به شکل

"وهم‌انگیز رابطه‌ی بین اشیا، جلوه می‌کند" باید در "مناطق مه‌آلود جهان مذهبی" جستجو کرد؛ و دقیقاً بدلیل تشابهی که بین زندگی استقلال یافته‌ی محصولات ذهن انسان در جهان مذهبی، با هستی استقلال یافته‌ی ارزش در جهان کالاها وجود دارد، از آن تحت نام فتیسیسم یاد می‌کند.^{۲۵} در زبان مارکس، و دقیقاً بر مبنای این تلقی از رازآمیزی رابطه‌ی ارزشی، هیچ مانعی وجود ندارد که از حلول و تجسم اجتماعی کار انسانی سخنی بمیان آید. بنظر او، و در زبان او، شکل طبیعی کالایی که در جهان کالاها، نقش معادل عام را بعهده گرفته است، ارزش‌نمای جهان کالاهاست و "صورت جسمانی آن به منزله‌ی حلول (Inkarnation) مرئی و تجسم عمومی اجتماعی کار انسانی است." ^{۲۶}

نوشته‌ی مارکس تحت عنوان "درباره‌ی مسئله‌ی یهود" سرشار از اینگونه استعاره‌ها، بویژه در ارتباط با توضیح توهم سیاسی است.^{۲۷} مسئله بر سر نمایش رازآمیز امر غیر رازآمیز نیست، بلکه دست یافتنی و ملموس کردن امری رازآمیز به کمک استعاره‌های مذهبی است.

ب - شگفتی می‌تواند دلیل یا منشاء دیگری داشته باشد، اینکه: مارکس راز سرمایه‌داری را فاش کرده و معمای آنرا گشوده است و بنابراین معمای حل شده واجد رازی نیست. با اینکه بعید بنظر می‌رسد انتقاد حکمت از "بیان رازآمیز" مبتنی بر این دلیل باشد. زیرا او کار مارکس را ناقص می‌داند، اما می‌توان این دلیل را پذیرفت. چون، کسی که علت کسوف را خشم خدایان می‌داند، در کسوف رازی نمی‌بیند. هم به خدایانش ایمان دارد و هم خشمشان را طبیعی تلقی می‌کند. کسی هم که علت کسوف را با حرکت ماه به دور زمین و حرکت زمین به دور خورشید توضیح می‌دهد، در کسوف رازی نمی‌بیند، تنها زمانی که دومی جهان اولی را رازآمیز بنامد و پسا در راه فاش ساختن این رازآمیزی و علل و اسبابش بگذارد، اولی فغان برمی‌دارد که رازی در میان نیست و حقیقت جهان همین است: بگذارید بر پشت بامها طبل بکوبیم!

آنچه مارکس در سرمایه‌داری رازآمیز تلقی می‌کند و می‌کوشد با استفاده از استعاره‌های مذهبی دست یافتنی‌اش کند، پیکریابی و تجسد انتزاعات است. به همین دلیل بر آن است که وقتی زندگی اجتماعی انسان صحنه‌ی فعالیت مردمی‌آزاد باشد که حیاتشان را بر اساس تشریک مساعی و نظارت

آگاهانه و نقشه‌مند پیش می‌برند، جریان زندگی "نقاب رازآمیز و مه‌آلودی" را که بر چهره‌ی خویش دارد کنار می‌زند.^{۲۸} و این "جنبه‌ی عرفانی و پراسرار دنیسای کالا [و] کلیه‌ی این ظواهر سحر و جادو، که بر اساس آن تولید کالا محصولات کار را با پرده‌ای از ابر پوشانیده‌است، بر طرف خواهد شد."^{۲۹}

کسی که در پیکریابی انتزاعات چیز شگفت و رازآمیزی نمی‌بیند و با اساسا ارزش را پیکریابی انتزاع روابط اجتماعی تلقی نمی‌کند و برایش هستی واقعی و تاریخی قائم بذات قائل است، حق دارد که در این قضیه رازی نبیند، و طبیعی است که بر ایمان خویش به خشم خدایان در واقعه‌ی کسوف استوار بماند.^{۳۰} پیرایشگران سرمایه‌داری همچون مصلحان دین‌اند. آنها به مقتضای شرایط تاریخی، تغییر چهره‌ی جهان مذهبی خویش را می‌پذیرند، اما هرگز تن به ارتداد و کفر انکار این جهان نمی‌دهند.

موخره

حکمت معتقد است که در توضیح علمی باید با حرکت از تجربیات اولیه و بازسازی "مشخص معقول" عملکرد قانون را در واقعیت تجربی نشان داد و بر آنست که کار مارکس در این زمینه، حتی در کتاب سرمایه هم "ناقص ماند".^{۳۱} می‌توان "ناقص ماندن" کار مارکس را اینگونه تعبیر کرد که عمرش برای انجام برنامه‌هایی که در پیش داشت کفاف نکرد. اما چنین تعبیری از منظور حکمت بسیار خوشبینانه است. زیرا از دید او "سرمایه را می‌توان ارزشی خود-فزاینده تعریف نمود.^{۳۲} ولی چنین تعریفی هنوز بمعنای بازسازی بخرد واقعیت در مفاهیم نیست. بدون تعیین شرایط و روند ارزش‌افزایی سرمایه در تولید و گردش و نمودار ساختن آن چون جزئی از مفهوم، مفهوم عام فقط تعیینی بازتافته است و بدرد توضیح واقعیت نمی‌خورد.^{۳۳} بیشتر بنظر می‌رسد که اشاره حکمت به رابطه‌ی تحلیل سرمایه‌ی عام با فرض برابر بودن ارزش‌ها و قیمت‌ها، و تحلیل واقعیت تجربی و روزمره‌ی سرمایه‌داری باشد؛ انتقادی که سابقه‌اش دست کم به نقد باوم باورک^{۳۴} به مارکس برمی‌گردد. از همین رو، اشاره به این نکته خالی از فایده نیست که همه‌ی تلاش‌هایی که زمانی برای پاسخ دادن به نقد باوم باورک صورت گرفته - از بورتکیویچ^{۳۵} گرفته تا رزا لوگزامبورگ^{۳۶} - و با همه‌ی دامنه‌ی

تأثیری که این تلاش‌ها داشت - از سوئیزی^{۳۷} گرفته تا مارکسیست ارتدکسی چون ارنست مندل^{۳۸}، از آنرو با شکست مواجه شد که در تئوری ارزش مارکس، تنها رابطه‌ی کمی تناسب ارزش (یا قیمت) کالاها را می‌دید و فراموش می‌کرد که جنبه‌ی کیفی تئوری ارزش، یعنی مسئله‌ی فتیشیسم کالا، بخشی جدایی‌ناپذیر از این تئوری است. بقول لوچوکولتی، و بدرستی هم، "همه‌ی استدلالی که با بورتکیویچ آغاز شد و بوسیله‌ی سراقا به انجام رسید، بی‌ربط" بود، زیرا پول را با درک ریکاردویی همچون یک "شمارشگر" تلقی می‌کرد و درک مارکس را از پول، به منزله‌ی موجودیت واقعی انتزاعی پیکریافته، با درک ریکاردو از آن یکسان می‌دید.^{۳۹} از همین رو، تلاش‌های تازه‌ای که برای حل این معضل صورت گرفته‌است^{۴۰}، بگمان من از آنرو موفق بوده‌است که تئوری تبدیل ارزش به قیمت را دقیقاً بنا بر منطق کاپیتال و بنا بر درک مارکس از کار مجرد و ارزش، بازسازی کرده‌است.

یادداشت ها :

- ۱- ش - والامنش؛ نقد ایدئولوژی، انتشارات آرش، سوئد ۱۹۸۸.
- ۲- همانجا، ص ۲۱۷.
- ۳- بیژن حکمت؛ "نگاهی به نقد ایدئولوژی"، اختر، دفتر هشتم، زمستان ۶۸، ص ۱۰۷.
- ۴- نقد ایدئولوژی، ص ۲ - ۲۲۱.
- ۵- اختر، ص ۱۱۰.
- ۶- اختر، ص ۱۱۱.
- ۷- همانجا، ص ۱۱۵.
- ۸- مارکس در گروندریسه می نویسد: "تعیینات انتزاعی به بازتولید امر مشخص راه می برند" " روش فرا رفتن از مجرد به مشخص، تنها شیوهی اندیشه است برای اینکه امر مشخص را دریابد و آنرا به مثابهی مشخص معقول یا مینوی بازتولید کند." "اما این بهیچ وجه به معنای تعیین روند تکوین خود واقعیت مشخص نیست." در:
- Marx; Zu den "Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie" MEW, Bd.42, Dietz Verlag, Berlin 1983, S.35.
- Marx; Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313), MEW, Bd.1, Dietz Verlag, Berlin 1972, S.98.
- ۱۰- مارکس: "کار مقوله‌ی خیلی ساده‌ای بنظر می‌رسد. فکر کار بطور کلی... نیسز بسیار کهن است. با اینهمه کار از نظر اقتصادی با همه‌ی سادگی‌اش، مقوله‌ی جدیدی است. همچنانکه مناسبات ایجاد کننده‌ی این تجرید ساده نیز مقولات جدیدی هستند." "بسیط ترین مقوله‌ی مجرد که اقتصاد سیاسی نوین در راس مباحث خود قرار می‌دهد [یعنی کار بطور کلی] و بیانگر مناسبات کهن بسیار معتبر در همه‌ی اشکال جامعه است، حقیقت عملی خود را به عنوان مقوله‌ای مجرد، به صورت مقوله‌ای اقتصادی در جدیدترین جامعه بدست می‌آورد." "این مثال در مورد کار به نحو تکان دهنده‌ای نشان می‌دهد که انتزاعی‌ترین مقولات، با وجود اعتبار کلی‌شان، در همه‌ی ادوار [تاریخ] کما خود نتیجه‌ی انتزاعی بودن آنهاست، هر قدر هم که انتزاعی باشند، باز هم محصول شرایط تاریخی‌اند و تنها در درون شرایط تاریخی خود اعتبار کامل دارند." (در گروندریسه، ترجمه‌ی فارسی، باقر پرهام و احمد تدین، جلد اول، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۳، صص ۳۲ - ۳۱).
- 11-Marx; Grundrisse, MEW, 42, S.41.
- ۱۲- مارکس؛ کاپیتال، جلد اول، ترجمه‌ی فارسی: ایرج اسکندری، ص ۱۰۶.
- ۱۳- اختر، ص ۱۰۷.
- ۱۴- مارکس؛ کاپیتال، جلد اول، فارسی، ص ۱۰۱.
- ۱۵- مارکس: "در مورد مناسبات صرفا شخصی فئودالی هم نباید فراموش کرد که شخصی بودن آنها توهمی بیش نبود، زیرا این مناسبات هم بجای خود مناسباتی شیئیت یافته و مستقل از افراد بودند و توسعه‌ی روابط مالکیت زمین بر اساس روابط صرفا نظامی حاکمی از همین پدیده‌است؛ گیر م آن رابطه‌ی عینی [یعنی روابط صرفا نظامی] که مناسبات شخصی فئودالی برپایه‌ی آنها فرو می‌ریزند از آنجا که خود خمیصه‌ای محدود و طبیعی دارد رابطه‌ای شخصی می‌نماید در حالی که در جهان جدید [دیگر توهم‌ها از بین می‌رود و] مناسبات شخصی رک و راست از مناسبات تولیدی و مبادله‌ای نشات می‌گیرند." (در: گروندریسه، ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۴)
- 16- Marx; Grundrisse, MEW, 42, S.38.
- 17- Marx; Grundrisse, in: Rosdolsky; The Making of Marx's Capital Pluto Press, London p.127.
- 18- Ibid., p.112.
- ۱۹- مارکس؛ کاپیتال، جلد اول، صص ۷۹-۸۰، متن آلمانی، ص ۵۲.
- مارکس می‌نویسد: "یک محصول یا مال فقط از آنجهت ارزش دارد که کار مجرد انسانی در آن شیئیت یافته (vergegenständlicht) یا مادیت یافته (materialisiert) است." (در: MEW, 23, S.53)
- و: "کالاها فقط از آنجهت عینیت ارزشی دارند که بیان همان واحد اجتماعی، یعنی کار انسانی، هستند." (همانجا، ص ۶۲)
- ۲۰- مارکس؛ کاپیتال، جلد اول، ص ۱۰۴، متن آلمانی، جلد ۲۳ مجموعه‌ی آثار، ص ۸۷.
- ۲۱- همانجا، ص ۱۰۵، متن آلمانی، ص ۸۷.
- 22-Marx; Capital, vol. III, Penguin Books Ltd., 1981, p.516.
- 23-Marx; Grundrisse, in: Rosdolsky, op. cit., p.200.
- مارکس در گروندریسه می‌نویسد: "سرمایه، یک تضاد زنده است." (در: رسدلسکی ص ۳۲۴) و در تئوریه‌ی ارزش اضافه، جلد دوم می‌نویسد: "روابط اقتصادی... شامل تضاداند و وحدت ضدین هستند." (در: رسدلسکی، ص ۳۲۳)
- ۲۴- اختر، ص ۱۱۸.
- ۲۵- مارکس؛ کاپیتال، جلد اول، ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۴.
- ۲۶- همانجا، ص ۱۰۰.
- جالب توجه است که مارکس از واژه‌ی Inkarnation استفاده می‌کند که به معنی حلول

یا جسمیت یافتن يك جوهر روحانی یا خدایی در پیکر انسان است. مثل حلول روح القدس در عیسی.

۲۷- نگاه کنید به مقاله‌ی "استفاده‌ی مارکس از استعاره‌های مذهبی" در همین شماره‌ی نقد.

۲۸- کاپیتال، جلد اول، فارسی، ص ۱۰۹.

۲۹- همانجا، ص ۱۰۶.

۳۰- اختر، ص ۱۱۷.

31-Eugen von Böhm Bauwerk; *Karl Marx and The Close of His system*, New York 1949.

32-von Bortkiewicz; "On The Correction of Marx's Fundamental Theoretical Construction in The Third Volume of Capital", Germany 1907.

33-Rosa Luxemburg; *The Accumulation of Capital*, Routledge & Kegan Paul, London 1971.

34-Paul Sweezy; *The Theory of Capitalist Development*, Monthly Review Press, New York 1968.

(ترجمه‌ی فارسی: حیدر ماسالی، انتشارات تکاپو و انتشارات دامون، تهران ۱۳۵۸)

۳۵- مندل در کتاب "سرمایه‌داری متاخر" مدل سه‌بخشی بازتولید سرمایه را می‌پذیرد و در مقاله‌ی زیر، از این بابت بخود انتقاد می‌کند:

Mandel; "Gold, Money and The Transformation Problem", in: *Ricardo, Marx, Sraffa*, Verso, 1984.

۳۶- لوچوکولتی؛ "مارکسیسم و دیالکتیک"، در: *مارکسیسم و دیالکتیک*، انتشارات نقد، هانور، ۱۹۹۰، ص ۴۳.

۳۷- برای نمونه مقاله‌ی زیر:

Anwar Shaikh; "Marx's Theory of Value and The 'Transformation Problem'", in: *Subtle Anatomy of Capitalism*, 1977.

توماس م. جینات

Thomas M. Jeannot

Marx's Use of Religious Metaphors

استفاده‌ی مارکس از استعاره‌های مذهبی

هدف من در این مقاله اینست که: (۱) "جنین‌شناسی" نقد مارکسیستی را در بطن نقد دین‌شناسانه‌ی (تئولوژیک) ی هگلی‌های جوان قرار دهم؛ (۲) نشان دهم که گسست مارکس از هگلی‌های جوان، گسستی از شیوه‌ی تولید تئوری‌پردازی تئولوژیک (دین‌شناسانه‌ی) آنها بود؛ (۳) نشان دهم که مارکس پس از گسست از هگلی‌های جوان، به مذهب و تئولوژی تنها در قالب استعاره‌ها می‌پرداخت؛ و بدین ترتیب ثابت کنم که: (۴) کارکرد استعاره‌ای مذهب و تئولوژی در نقد بلوغ یافته‌ی مارکس نشانی بود برای تاکید بر حضور و تداوم راز آمیزی؛ (۵) راز آمیزی تئوریک عبارتست از معرفی يك موضوع یا مبحث بگونه‌ای یکجانبه، انتزاعی، "انجهانی" و در شکل منفک و بریده شده از پراتیک‌های "انجهانی"؛ (۶) آگاهی رازواره‌شده‌ی اقتصاد سیاسی بورژوازی بازتابی از راز آمیزی مشخص و مادی روابط اقتصادی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است، "فرم‌اسیون اجتماعی‌ایکه در آن، هنوز انسان بجای تسلط داشتن بر جریان تولید، خود مقهور آنست" ۱

I

يك راه توضیح گسست مارکس از جمع هگلی‌های جوان همتای خود، اینست که او به این فکر افتاد که شکل "تئولوژیک" نقد آنها با کاهلی و تعلل خویش، فرصت را از دست داده است. مارکس اندیشید که هگل‌گرایی آنها، به منزله‌ی يك تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه، علل ریشه‌ای بحران اجتماعی عصر

و جامعه‌ی خود را - یعنی موقعیت دولتهای آلمانی در فاصله‌ی مرگهگل تا انقلاب ۱۸۴۸ را که بلحاظ اقتصادی و سیاسی عقب مانده و بلحاظ فلسفی پیشناز بودند - بدرستی در نمی‌یابد. رادیکال‌های مابعد هگلی، بحرانی اجتماعی‌ای را که بدانها رخ می‌کرد در قالب اصطلاحات هگلی می‌ریختند: اگر چه هگل پیروزی عقل را پیش‌گویی کرده بود، اما ایده‌آل عقلایی او جامعه‌ی عمل بخود نپوشیده بود. وظیفه‌ای که در برابر نقد اجتماعی قرار داشت - اگر می‌خواست تا قلب قضیه پیش رود - این بود که توضیح بدهد چرا چنین است. برای طرح درست مسئله‌ی بنیادی لازم بود که شکل بنیادی نقد تکامل و تحول یابد. این وظیفه‌ای بود که مارکس در "مقدمه" ی خود به "نقد فلسفه‌ی حق هگل" ^۲ که در ۱۸۴۴ در سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی انتشار یافت، در مقابل خویش نهاد و نخست در آنجا بود که مارکس با علل وجودی پرولتاریا برخورد کرد. آیا معضل اجتماعی اصلی بیگانگی مذهبی بود، در این صورت کلید حل معما در دستمان بی‌خدایی (آته‌ایسم) فوئرباخ قرار داشت. آیا مشکل اصلی سرشت دین‌سالارانه‌ی دولت بود؟ در این صورت دفاع برونوباوئر از دولت غیرمذهبی (سکولار) کلید معما بود. آیا مشکل، حکومت جبارانه‌ی انتزاعات بر زندگی همگن افراد بود؟ در این صورت خود-محوری و آنارشی اشتیرنر (Stirner)، حل معما را در اختیار داشت. و بالاخره آیا شالوده‌ی خردگریزی یا ناعقلانیت اصلی اجتماعی را چیزی نمی‌ساخت که خود سرشتی اقتصادی داشت؟ پاسخ مثبت مارکس به این پرسش، موجب چرخش او به سوی نقد اقتصاد سیاسی به مثابه‌ی کار عمده‌ی زندگی‌اش بود.

همین مسئله را از زاویه‌ی دیگری ببینیم. همه‌ی هگلی‌های جوان در جستجوی راز رهایی انسان و آزادی‌اش از قدرت‌های بیگانه‌ای بودند که به واسطه‌ی آنها، انسان حاکمیت بر سر نوشت خویش را از دست داده بود. نقد هگلی‌های جوان با کتاب دیوید اشتراوس تحت عنوان "زندگی مسیح" در ۱۸۳۵ آغاز شد. مشاجراتی که این نقد در آن درگیر شد، ریشه و منشأ مذهبی داشت و حتی در پرسر و صداترین و خشن‌ترین حملاتش علیه مذهب، این رنگ مذهبی‌را تا به آخر حفظ کرد. به همین دلیل بود که مارکس فکر می‌کرد که هگلی‌های چپ به حد کفایت رادیکال نیستند. این نکته را مارکس در دست‌نوشته‌های پارسیس در مبحث "مالکیت خصوصی و کمونیسم" چنین بیان کرد: "کمونیسم از همان

جایی می‌آغازد که آته‌ایسم، اما آته‌ایسم در ابتدایش هنوز از کمونیسم بودن دور است؛ در واقع آته‌ایسم هنوز عمدتاً يك انتزاع است ^۳ و از آن رو که آته‌ایسم "هنوز عمدتاً يك انتزاع است" مارکس بر آن بود که ادعای آته‌ایسم قادر نیست با شرایط مادی و مشخص مسئله درگیر شود. فی‌الواقع استدلال مارکس در همسان دست‌نوشته‌ها اینست که بحث بر سر خدا، بحثی است عملاً بی‌ربط. او این بحث را انحرافی می‌داند از آن میدان‌نبرد واقعی که در انتظار انسان اروپایی است: نبرد بر سر ساختمان سوسیالیسم.

از آنجا که واقعیت وجودی انسان و طبیعت - یعنی وجود انسان برای انسان به عنوان وجود طبیعت و طبیعت برای انسان به عنوان وجود انسان - عملی، محسوس و مشهود گردیده است، جستجو برای یافتن موجودی بیگانه، موجودی در وراء طبیعت و انسان (جستجویی که اقراری آشکار به عدم واقعیت انسان و طبیعت است) در عمل غیرممکن شده است. آته‌ایسم به عنوان منکر این عدم واقعیت، دیگر بی‌معنی خواهد بود. زیرا آته‌ایسم، نفی خدا است و توسط این نفی موجودیت انسان را تایید می‌کند. سوسیالیسم به عنوان سوسیالیسم دیگر به چنان واسطه‌ای نیاز ندارد، سوسیالیسم از آگاهی عملاً و نظراً محسوس انسان و طبیعت به عنوان موجوداتی ذاتی، آغاز می‌کند. سوسیالیسم خودآگاهی مثبت انسان است و دیگر خودآگاهی‌ای کسب شده به واسطه‌ی نفی دین، نیست. ^۴

در این گفتاورد، و در سراسر این اثر، مارکس درس‌هایی را که از مطالعه‌ی روش هگل آموخته است، به کار می‌برد. مادام که بی‌خدایی (آته‌ایسم) تنها آنتی‌تیز خداگروی (ته‌ایسم) است، با پذیرش اصطلاحات اساساً تئولوژیکی ته‌ایسم وارد بحث می‌شود؛ و مادام که به جای بی‌ربط دانستن آن اصطلاحات، مشروعیت‌شان را می‌پذیرد، در قفس پیش‌شرط‌ها و مقدمات منطقی مذهب اسیر می‌ماند. به تعبیر هگلی، آته‌ایسم نمی‌تواند از چشم‌انداز مذهب‌سیر تراگذرد (aufheben) و بنابراین قادر نخواهد بود به دیدگاهی اصالتاً بالاتر

دست یابد و از آنجا به تحلیل مشکل واقعی بپردازد.

از سوی دیگر مارکس فکر می‌کند که روش نقد تاریخا ماتریالیستی خودش بدان سکویی خواهد رسید که از فراز آن بتوان به آزادی جامعه‌ای که همه‌ی رادیکال‌های آلمانی هنوز در بندش می‌دانند، دست یافت. درک ماتریالیستی تاریخ - یعنی دیدگاهی که اصل محرک همه‌ی تطور تاریخی را اساسا اقتصادی می‌داند و بیشتر از آنکه داعیه‌ی جهان‌شناسانه داشته باشد، مسئله را اجتماعی تاریخی می‌بیند - حاصل سازنده‌ی نقد مارکس به هگل و همکاران هگل‌گرای خویش است. از این دیدگاه تقیدعملی‌انسان به قدرتهای بیگانه در سرمایه‌داری رقابت آزاد قرن نوزدهمی تنها تقیدی فرعا مذهبی یا سیاسی است و محور اصلی آن را سازمان اجتماعی روابط تولید می‌سازد. منشاء و نقد مارکسیستی را باید در گذار مارکس از "پالایش فویرباخی"^۵ هگلیان چپ پیدا کرد. نقد هگلیان چپ از نقطه‌ی عزیمتی تئولوژیک آغاز کرد، اما در برابر دولتی که مذهبی - استقرار یافته داشت، یعنی در پروس سلسله‌ی هوهن زولرن، به سرعت رنگی سیاسی بخودگرفت. مارکس به زودی دریافت که حتی نقد سیاسی همتایانش در میان هگلی‌های چپ، شکل تئولوژیک خود را حفظ می‌کند. او دریافت که نقد هگلیان چپ مسائل سیاسی را به مثابه‌ی مسئله‌ای مذهبی تلقی می‌کند و از آنها درکی غلط دارد، شیوه‌ی برخوردش به این مسائل انتزاعی و یکجانبه است، و بنابراین به عنوان یک برنامه‌ی انتقادی در اساس و ریشه ناقص است. اینها اتهاماتی است که مارکس علیه همفکر سابقش **برونو باوئر**، در رساله‌ی "در باره‌ی مسئله‌ی یهود" اقامه می‌کند. از نظر مارکس، اهمیت مسئله‌ی رهایی یهودیان در دولتی دین‌سالار در این بود که این مسئله‌ی آنتاگونیسم نهانی و نهفته‌ی "جامعه‌ی مدنی" را متبلور می‌سازد. راه حل اساسا مذهبی برونو باوئر عبارت است از مذهب‌زدایی (سکولاریزاسیون) از دولت و محکومیت همه‌جانبه‌ی کلیه‌ی قیودات مذهبی. اما:

برونو باوئر به کشاکش اینجهانی (سکولاری) ای که مسئله‌ی یهود نهایتا بدان تحویل می‌شود - یعنی رابطه‌ی بین دولت سیاسی و پیش-شرط هایش، چه پیش‌شرط‌هایی مادی باشند مثل مالکیت خصوصی و چه پیش‌شرط‌هایی معنوی باشند مثل آموزش و مذهب،

کشاکش بین منافع خصوصی و عمومی، شکاف بین دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی - نمی‌پردازد. او همه‌ی این تناقضات اینجهانی را دست‌نخورده باقی می‌گذارد، زیرا که او تنها بیان مذهبی‌شان را مورد حمله قرار می‌دهد.^۶

"برخورد یکجانبه"^۷ ی برونو باوئر در این است که او بیان مذهبی مسئله‌ی بنیادی‌ای را مورد حمله قرار می‌دهد و شرایط مادی آن را دست‌نخورده رها می‌کند.^۸ آنجا که مسئله دیگر تئولوژیک نیست. نقد باوئر هم دیگر نقادانه نیست.^۹ مارکس با تعیین هویت آنچه که بنظر او نشانه‌ی عدم کفایت برخوردار باوئر است، خود برخوردار صحیح را اینطور می‌بیند: "ما خواهیم کوشید از قالب‌بندی تئولوژیک موضوع مورد بحث بگسلیم. بیاییم برخلاف برونو باوئر، نه یک یهودی مومن روزهای شنبه، بلکه یک یهودی واقعی، دنیوی و کاملا معمولی و هرروزه را در نظر بگیریم."^{۱۰} و نه فقط یهودی هرروزه، یا مسیحی عابد، یا شهروند انتزاعی فلان دولت - چه دولتش دین‌سالار باشد و چه دنیوی -، بلکه این خود بورژوازی است که در برقراری جامعه‌ی مدنی (بورژوازی)، عمدتا با روابط اقتصادی‌اش تعریف می‌شود. "خدای زمینی" اش "پول" است.^{۱۱} مارکس در این تحلیل اولیه - که به فرمول‌بندی بلوغ یافته‌اش از تئوری ارزش، مقدم است اما نزدیکی ذهنی بسیاری با آن دارد - بر آنست که تنها قدرت بیگانه که عملا بر مراودات روزمره‌ی انسان حکم می‌راند، پول است: خدایی بیشتر اینجهانی تا آنجهانی. بنابراین غلبه بر شکل اصلی بیگانگی بشر همانا غلبه بر قدرت این خدای دنیوی است.^{۱۲} و مارکس از اینجا نتیجه می‌گیرد که رهایی سیاسی هر قدر که پیشرفته باشد^{۱۳}، هنوز هم که به معنای رهایی انسانی نیست.

مارکس از همان زمانی که نقد فلسفه‌ی حق را نوشت (۱۸۴۳) دریافت که مسئله‌ی پایه‌ای، مسئله‌ای اقتصادی است. مارکس در این باره که کانون مسئله در جامعه‌ی مدنی، یعنی در صحنه‌ی جنگ همه علیه همه واقع است، با هگل توافق دارد.^{۱۴} هر طرحی که ساختار بنیادی جامعه‌ی مدنی را دست‌نخورده رها کند، یک جانبه، ناقص و انتزاعی خواهد بود. کار مارکس درباره‌ی مسئله‌ی یهود به پژوهش‌های بعدی‌اش جهت داد و بر مسائل انتقادی راستینی پرتو افکند:

"مسئله‌ی رابطه‌ی رهایی سیاسی با مذهب برای ما به مسئله‌ی رابطه‌ی رهایی سیاسی با رهایی انسانی بدل می‌شود."^{۱۳} همچنین، "هر رهایی عبارتست از بازیافت جهان انسانی و رابطه‌ی بین خود انسان‌ها."^{۱۴} بنابراین، مسئله‌ی یهود به جدا کردن مسائل اصلی از تئولوژی جامه‌ی عمل پوشاند و امکان بازتعریف اصطلاحات مربوط به مسائل اجتماعی و طرحی برای حل آنها را فراهم آورد. مارکس، برخلاف همتایانش در بین هگلی‌های جوان از جمله فویرباخ و برونو باوئر، یک متفکر تئولوژیک صرف نیست: او هرگز رساله‌ای درباره‌ی مذهب ننوشت و به سرعت از علاقه به مذهب و مسائل تئولوژیک به خاطر خود آنها، دست شست. اینگونه مسائل تنها بر سر راه علاقه‌ی پیگیر او به تکامل یک تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه قرار داشتند. بنابراین مارکس برخلاف هگلیان چپ پیش از او که به نقد مذهب پرداخته بودند، در آغاز "مقدمه"ی معروف سال ۱۸۴۴ خود، تنها به این دلیل آنها را مورد اشاره قرار می‌دهد که بر بی‌ربط بودن نهایی‌شان تاکید کند و در مقابل خود وظیفه‌ی "نقد غیرمذهبی" را برعهده گیرد.^{۱۵}

II

مارکس با فویرباخ در این باره که کلید حل مسئله‌ی اجتماعی آتئیسم است، موافق نیست. اما با خصلت‌بندی فویرباخ از تفکر مذهبی به مثابه‌ی تفکری رازآمیز شده و بیگانه‌شده توافق دارد. فویرباخ با وارد کردن میراث ماتریالیسم انگلیسی و فرانسوی به فلسفه‌ی کلاسیک آلمان نه تنها از هگل، بلکه از محفل باوئر در برلین نیز برید (مارکس در مقاله‌ی ژانویه‌ی ۱۸۴۲ خود تحت عنوان "لوتر به منزله‌ی داور بین اشتراوس و فویرباخ با امضای مستعار" یسک غیربرلینی*^{۱۶}، این محفل را که محفل "آزادها" نام دارد، رد می‌کند) باوئر و همفکرانش

* در شماره‌های نوامبر و ژانویه‌ی سال ۱۸۴۱ نشریه‌ی هگلی‌های جوان بنام "سالنامه‌ی آلمانی علم‌و‌هنر" مقالاتی انتشار یافت با امضای "یک برلینی" نویسنده در این مقالات سعی داشت تمایز بین دیدگاه‌های اشتراوس و فویرباخ را انکار کند. مارکس، مقاله‌ی فوق را برای تاکید بر وجود این اختلافات نوشت و در مقابل، به طنز آن را "یک غیربرلینی" امضاء کرد - م

فکر می‌کردند که با تدوین "نقد انتقادی" انگشت‌نمایشان (که بعد مورد فحاشی شدید مارکس در خانواده‌ی مقدس واقع شد) کاربردهای رادیکالی را از ایده‌آلیسم هگلی بیرون کشیده‌اند: اگر تاریخ داستان تکوین آگاهی است، پس رسالتش در تبدیل آگاهی تحقق می‌یابد؛ بنابراین اسم شب و راز هگلیان جوان واژه نقد بود. اما همان‌گونه که انگلس در "لودویک فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی" (۱۸۸۸) نوشت، "آنگاه کتاب جوهر مسیحیت فویرباخ درآمد ۰۰۰ و ما همه یکباره فویرباخی شدیم."^{۱۷}

اثر فویرباخ با رخنه در جنبش هگلی‌های جوان آن را متلاشی کرد. این اثر در آغاز با همان روحیه‌ای پذیرفته شد که اثر خود باوئر بنام پوزان (Posaune) - قطعه‌ای طنزآمیز با نام مستعار، که هدفش بیرون کشیدن و برجسته کردن سرشت انقلابی هگل‌گرایی بود - با آن روبرو شده بود. امس فویرباخ پیش از آنکه بخواهد هگل‌گرایی اصیل را تکامل بخشد، برگشت از هگل پافشاری داشت و آنقدر از بدفهمی اثرش رنجیده و خشمگین بود که در سال ۱۸۴۳ اعلام کرد: "فلسفه‌ی مذهب من آنقدر اندک تکاملی از فلسفه‌ی مذهب هگل است ۰۰۰ که می‌توان گفت منشاء آن، تقابل با هگل است و تنها در پرتو این تقابل است که می‌توان آن را فهمید ۰۰۰"^{۱۸} فویرباخ هم‌اوردطلبی را آغاز کرد: یا ایده‌آلیسم، یا ماتریالیسم. (در این پهنه، انگلس تا پایان راه‌آورا پیمود، اگر چه که او عاقبت کمتر خوشی داشت.) اما مارکس ثابت کرد که متفکری دیالکتیکی‌تر است. او قادر بود از هر دو جریان یا هر دو از دو گناه هگلی‌های جوان - که در "مقدمه" آنها را "حزب سیاسی نظری" و "حزب سیاسی عملی" می‌نامد^{۱۹} - جنبه‌ها و جلوه‌هایی را در تدوین سنتز بی‌سابقه‌ی خود جذب کند. بلحاظ شماتیک، باوئر و همفکرانش مفهوم تبدیل انتقادی امرواق به امر عقلایی را، از طریق پیشبرد آگاهی، برجسته کرده بودند، در حالی که سهم فویرباخ تاکید بر این دیدگاه بود که جریان تکامل آگاهانه باید از طریق اختیار نقطه‌ی عزیمتی حسی-تجربی و مشخص، بلحاظ مادی مستدل و پایه‌ریزی شود. ماتریالیسم تاریخی - نامی که نهایتاً تلقی فلسفی مارکس بخود گرفت - به هر دو این دیدگاهها نیاز داشت. از چشم‌انداز این طرز تلقی است که می‌توان با تکیه بر تزه‌های مارکس درباره‌ی فویرباخ گفت که فویرباخ نتوانست به حد کافی در برنامه‌ی انتقادی خویش به پیش رود. انگلس که البته به نحو دیگری

قصد توجیه و دفاع از او را دارد، این نقطه‌ی توقف را "کیش انسان انتزاعی" و "بیک" "مذهب جدید" می‌نامد. او در قطعه‌ای پیرامون اهمیت نخستین تز مارکس در باره‌ی فویرباخ می‌نویسد که فویرباخ "در نیمه‌ی راه متوقف شد"، "نیمه‌ی پایینی او ماتریالیست و نیمه‌ی بالایی‌اش ایده‌آلیست بود".^{۲۱} این که به کدام معنا - ی البته طنزآمیز - فویرباخ می‌تواند بیک "ایده‌آلیست" باشد در تز نخستین مارکس درباره‌ی فویرباخ روشن می‌شود:

کاستی اصلی همه‌ی ماتریالیسم تاکنونی (شامل ماتریالیسم فویرباخ نیز) اینست که در آن، برابر ایستا، واقعیت و حسیت تنها در قالب شیء، یا در شکل شهود فهمیده می‌شود؛ نه به مثابه‌ی فعالیت محسوس انسانی، یعنی پراتیک؛ و نه بگونه‌ای متکی بر سوژه. به همین دلیل، جنبه‌ی عملی بگونه‌ای انتزاعی - و در تقابل با ماتریالیسم - به وسیله‌ی ایده‌آلیسم گسترش می‌یابد، ایده‌آلیسمی که مسلما، فعالیت محسوس و واقعی را بخودی خود به رسمیت نمی‌شناسد. فویرباخ خواهان موضوعاتی محسوس است، موضوعاتی که از موضوعات اندیشه‌ای واقعا قابل تمیز باشند؛ اما او خود فعالیت انسانی را به مثابه‌ی فعالیت عینی نمی‌فهمد. از این رو، او در کتاب "جوهر مسیحیت" تنها کنش تئوریک را به مثابه‌ی کنش انسانی ناب می‌پذیرد، در حالی که در این کتاب پراتیک تنها در شکل پدیداری کثیف یهودی‌وارش دریافت و تثبیت می‌شود. به همین دلیل او معنای فعالیت "انقلابی"، "پراتیکی - انتقادی" را در نمی‌یابد.^{۲۲}

مارکس، با طنز، روحیه‌ی حاکم بر گرایش عملی در میان هگل‌پان جوان را متهم می‌کند به اینکه به اندازه‌ی کافی عملی نیست. این نقش عملی را فویرباخ بر عهده دارد، زیرا او آگاهانه با هگل‌گرایی، که در زمان او با "فلسفه" و "تئوری" می‌ورزد، تقلیل می‌یابد. مارکس با این نفی یا تراگذری از فلسفه موافق است، مترادف است، مخالفت می‌ورزد. اما فویرباخ نیز به جای آنکه به تبدیل انقلابی و اصیل در هگل‌گرایی جامه‌ی عمل بپوشاند، با آویختن به نقطه‌ی مقابل آن، یازدهم بی‌پرده و صریح می‌گوید. بنابراین مسئله این نیست که نقد اجتماعی یعنی به روایت خودش از ماتریالیسم، که در تحلیل نهایی فقط "گرایش رادیکال باید از نقد تئوریک صرف فراتر رود و به پراتیک فرا رود، بلکه

تئوریک" دیگری است، صرفا با هگل‌گرایی مخالفت می‌کند.

نقد فویرباخ از سوی مارکس که در تره‌ایش بطور بریده‌بریده و سردستی آمده است، قبلا در زمان نوشتن "مقدمه" پخته شده بود. در بخشی از این نقد، با اینکه نامی از فویرباخ برده نمی‌شود، اما مسلما نمی‌تواند کس دیگری جز فویرباخ منظور نظر باشد.^{۲۳} مارکس می‌نویسد:

از اینجاست که حزب سیاسی عملی در آلمان، به حق خواستار نفی فلسفه است؛ [اما] عدم حقانیت این حزب در خود خواستگارش نیست، بلکه در درج‌ازدن در خواسته‌ای است که نه بطور جدی اجرائش می‌کند و نه می‌تواند بکند. این حزب معتقد است که برای تحقق بخشیدن به این نفی، کافی است که رویش را از فلسفه بگرداند، آن را نادیده بگیرد و با چند عبارت بی‌معنی و خشم‌آمیز، زیر لب بفرد محدودیت افق دید این حزب، فلسفه را در محدوده‌ی واقعیت آلمان در شمار نمی‌آورد، یا حتی آن را در بستر پراتیک آلمانی و تئوری‌های خادم آن تصور نمی‌کند. شما بر آنید که آدمی باید نطفه‌ی زنده‌ی واقعی را نقطه‌ی عزیمت قرار دهد، اما فراموش می‌کنید که نطفه‌ی زنده‌ی واقعی خلق آلمان، تاکنون در مغزها و در حصار جمجمه‌ها رشدی نابهنجار کرده است. در بیک کلام، شما نمی‌توانید از فلسفه تراگذرید، بدون آن که آن را متحقق کنید...

همین عدم حقانیت را، تنها در شکلی وارونه، حزب سیاسی نظری دارد، حزبی که از فلسفه منشاء می‌گیرد. این حزب بر این باور است که می‌تواند فلسفه را متحقق کند، بی‌آنکه از آن تراگذرد.^{۲۴}

"نفی فلسفه" به مخالفت با هگل، یعنی همان چیزی که فویرباخ بر آن اصرار می‌ورزد، تقلیل می‌یابد. مارکس با این نفی یا تراگذری از فلسفه موافق است، همانطور که اینجا در نقد "حزب نظری" بدان اشاره می‌کند و بعدا در تفسیر و اصیل در هگل‌گرایی جامه‌ی عمل بپوشاند، با آویختن به نقطه‌ی مقابل آن، یازدهم بی‌پرده و صریح می‌گوید. بنابراین مسئله این نیست که نقد اجتماعی یعنی به روایت خودش از ماتریالیسم، که در تحلیل نهایی فقط "گرایش رادیکال باید از نقد تئوریک صرف فراتر رود و به پراتیک فرا رود، بلکه

مسئله عبارت از چگونگی تحقق این حرکت است. این حرکت نمی‌تواند با رویگردانی از فلسفه، نادیده گرفتن آن و گفتن چند عبارت بی‌معنی و خشم‌آمیز "بخود جامه‌ی عمل بپوشد، بلکه از نظر مارکس، این عمل باید از طریق جریان مضاعف تصرفی انتقادی - در مورد مفروض در آن زمان، یعنی در هگل‌گرایی - صورت پذیرد. این که تصور مارکس تاچه درجه‌ای ناشی از این تصرف انتقادی است، از اظهارات مارکس در "پسگفتار" بر چاپ دوم کاپیتال (۱۸۷۳) می‌تواند معلوم شود: او می‌گوید: "بنابراین من خود را آشکارا شاگرد آن متفکر بزرگ می‌دانم." اما نوع مناسب و درخور نقد، نوعی درونی است؛ کلید نقد مارکس به هگل را می‌توان در دستنوشته‌ها در بخش "نقد دیالکتیک هگلی و فلسفه بطور کلی" یافت، یعنی در جایی که هدف مارکس اینست که با نقد از درون، موضعی را که هگل در پدیدارشناسی ذهن اختیار کرده است، ویران کند. تراگذاری از فلسفه (یا به عبارت دیگر، تراگذشتن از هگل) همچنین به معنی فعلیت بخشیدن به فلسفه است. بنا به داوری مارکس، هردو جریان درون هگلی‌های جوان شکست می‌خورند، زیرا آنها یکجانبه‌اند و با تمرکز و تاکید بر تنها یک جنبه از حرکت مضاعف مورد نیاز، جنبه‌ی دیگر و توأمان پیوسته‌ی آن را، طرد می‌کنند. اینها ملاحظات است که در پس برداشت مارکس از پراکسیس به منزله‌ی وحدت تئوری و پراتیک وجود دارد.

اما درعین حال، باید توجه داشت که شیوه‌ی مورد استفاده‌ی مارکس در نقد فویرباخ و حزب (یا گرایش) عملی، طنزآمیز است: پیروان فویرباخ دقیقا به این دلیل که نمی‌توانند راه نقد تئوریک را تا به آخر ببینند، واقعا غیرعملی هستند. "کیش انسان انتزاعی" فویرباخ از درک "جنبه‌ی فعال" برای ناتورالیسمی (طبیعت‌گرایی) ژرفارو ناتوان است، و به همین جهت قلمرو فعالیت عملی و مبدل سازنده، یا جریان تطور ذهنیت انسانی را به ایده‌آلیسم مابعد کانتی واگذار می‌کند. بنا به گفته‌ی مارکس در تزه‌های نهم و دهم، "مذهب جدید" عشق، ساختار جامعه‌ی بورژوازی یا صحنه‌ی روابط اقتصادی را دست‌نخورده رها می‌کند. "بالاترین فرازی که ماتریالیسم نگرورز - یعنی ماتریالیسمی که حسیت را به مثابه‌ی فعالیت پراتیکی درک نمی‌کند - بدان دست می‌یابد، عبارت است از نگرش افراد منفرد و نگرش جامعه‌ی بورژوازی" اشتباه یا ناتوانی فویرباخ را از دید مارکس می‌توان اینطور نیز

بیان کرد: فویرباخ انسان را همچنان بطور مجرد و غیرتاریخی می‌بیند و اگرچه "ذات مذهب را در ذات انسانی حل می‌کند" (تذ ششم) اما "در نمی‌یابد که 'جان مذهبی' خود 'نه' ذاتی 'غیرتاریخی، بلکه' محصولی اجتماعی است و فرد انتزاعی‌ای که مورد تحلیل اوست، به شکل اجتماعی معینی تعلق دارد." (تذ هفتم) فویرباخ با تصور انسان به مثابه‌ی موجودی دارنده‌ی ذاتی صرفا مینوی یا انتزاعی - یعنی به مثابه‌ی "انسان نوعی" - نمی‌تواند انسان‌ها را در روابط تاریخی، اجتماعی و عملی‌شان درک کند. نتیجه‌ی این شیوه‌ی انتقاد به فویرباخ برای مارکس اینست که "نگرگاه ماتریالیسم کهن جامعه‌ی بورژوازی است؛ نگرگاه ماتریالیسم نوین، جامعه‌ی بشری یا بشریت اجتماعی [شده] است." (تذ دهم)^{۲۹}

نقد فویرباخ، نکته‌ی تازه‌ای نیست که از سوی مارکس در تزه‌ها طرح شده باشد. او از پیش، در "مقدمه" نکته‌ی کلیدی را طرح کرده بود: "انسان موجودی انتزاعی نیست که در بیرون جهان خیمه زده باشد. انسان، [یعنی] جهان انسان؛" به عبارت دیگر، انسان به معنی صحنه‌ی روابط اجتماعی مشخص و تاریخی معین خویش است.^{۳۰} بنابراین برخورد انتقادی مارکس، متساویا به هر دو جریان یا هردو اردوگاه هگلی‌های جوان، حاکی از اینست که آنها در چارچوب مدلی انتزاعی یا بیگانه شده از تفکر محبوس مانده‌اند. جالب این که مارکس تشخیص این نوع تفکر را از خود هگل آموخت، یعنی کسی که این نوع تفکر را مثلا در بخش "علیه فرمالیسم شماتیک کننده" در "پیشگفتار" پدیدارشناسی، یا در بخش مربوط به "نیرو و فهم" مورد انتقاد قرار داده بود.^{۳۱} به گفته‌ی وایتهد، هردو اردوگاه دچار سفسطه‌ی "مشخص‌بودگی نابجا یا بداستقرار یافته" هستند: باوئر و همفکرانش "آگاهی" را جدای از شرایط مادی تکوینش مورد توجه قرار داده‌اند و از این رو آن را رازآمیز یا بتواره کرده‌اند؛ فویرباخ، با این که "احساس یا جان مذهبی" را از جامعه‌ی بیگانه‌شده‌اش، در هیات پرستش موجودی بیگانه، درآورد، اما با برخورد انتزاعی به آن، یا با پرداختن به آن جدا از شرایط مشخص تاریخی و اجتماعی‌اش، یعنی نه به عنوان چیزی که "خود محصولی اجتماعی است"، "جان مذهبی" را رازآمیز یا بتواره کرده‌است. سفسطه‌ی تفکر انتزاعی، شاخص شیوه‌ای غیرپراتیکی از تئوری‌پردازی و نیز شیوه‌ی تئوریکی نامکفی از پراتیک، هردوست. به داوری مارکس، ارتکاب این

و اگر گفتاورد فوق، ما را به یاد یازدهمین تز درباره‌ی فویرباخ بیندازد، یعنی جایی که مارکس اساساً همان نکته را مورد نظر دارد، آنگاه می‌بینیم، همانطور است که باید باشد.

ماتریالیسم فویرباخ "انتزاعی" است یا "مشخص بودن را در جای نادرستی می‌گذارد"، از این طریق که قادر نیست "پیش شرط‌ها یا مقدمات واقعی" را، که نقطه‌ی عزیمت ماتریالیسم تاریخی مارکس‌اند، اختیار کند. مارکس مقدمات خود را در **ایدئولوژی آلمانی** اینطور بیان می‌کند:

مقدماتی که ما از آنها آغاز می‌کنیم، دلخواه و جزمی نیستند، بلکه مقدماتی واقعی هستند که انتزاع از آنها، فقط در عالم خیال و تصور می‌تواند صورت بگیرد. این مقدمات عبارتند از افراد واقعی، اعمالشان و شرایط مادی زندگی‌شان، چه شرایطی که هم‌اکنون وجود دارند و چه شرایطی که به توسط فعالیت‌شان تولید می‌شوند.^{۳۴}

یا جای دیگری، مارکس دیدگاهش را اینطور تشریح می‌کند:

این نحوه‌ی برخورد با موضوع، فاقد مقدمات نیست، بلکه با مقدمات واقعی شروع می‌شود و حتی برای یک لحظه آنها را ترک نمی‌کند. این مقدمات انسان‌ها، نه در تجرد و جزمیت خیالی، بلکه در فراگرد تکامل واقعی و از لحاظ تجربی محسوس خود، تحت شرایطی معین هستند. به مجرد آنکه این فراگرد فعال زندگی برنموده شود، تاریخ دیگر مجموعه‌ای از واقعیات یا داده‌های مرده - آنطور که تجربه‌گرایان (که خود هنوز انتزاعی‌اند) می‌پندارند -، یا فعالیت خیالی موضوعات خیالی - آنطور که ایده‌آلیست‌ها فکر می‌کنند - نخواهد بود.^{۳۵}

در این گفتاورد، مارکس به شکلی از تجربه‌گرایی اشاره می‌کند که "هنوز تفسیر می‌کند. اما نقد مارکس علیه تعبیر فویرباخی از ماتریالیسم نیز هست، انتزاعی" است، زیرا "واقعیات مرده" را جدا از "فراگرد فعال زندگی"

سفسطه به ناگزیر به رازآمیزی واقعیت راه می‌برد. اما نمونه یا مدلی از رازآمیزی که مورد نظر مارکس است، تئولوژی می‌باشد. بنابراین، اگر چه او هیچ علاقه‌ی خاصی به مباحث مذهبی یا تئولوژیک بخودی خود (یا به خاطر خود آنها) ندارد، اما تئولوژی در سراسر اثرش به مثابه‌ی استعاره‌ای برای [نشان دادن] رازآمیزی نقش بازی می‌کند؛ و هدف خود او از برنامه‌ی انتقادی‌اش، رازآمیزی زدایی است. استفاده از تئولوژی به عنوان استعاره‌ای برای رازآمیزی، پیوند نزدیکی دارد با درک ویژه‌ی مارکس از "ایده‌آلیسم"، درکی که آنقدر ویژه‌ست که نه تنها فلسفه‌ی نظری هگل و ایده‌آلیسم سوپژکتیو باوئر و همفکرانش، بلکه ماتریالیسم فویرباخ و برخی اشکال پراتیک علوم طبیعی را نیز دربرگیرد.^{۳۶} در نزد مارکس، "ایده‌آلیسم" مترادف یا هم‌ارز است با "دوئالیسم" (ثنویت‌گرایی) و "دوئالیسم" حاصل خصلت‌نمای مدل تفکر انتزاعی یا بیگانه‌شده است. چنین تفکری بیش از آن که تناقضات یا تقابلات قطبی را حل کند، آنها را رازآمیز می‌کند. مثلاً نگاه کنید به این قطعه از **دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی** مارکس:

فقط زمینه‌ی اجتماعی است که در آن ذهن‌گرایی و عین‌گرایی، روح‌گرایی و ماده‌گرایی، فعالیت و انفعال، از تناقض بازمی‌ایستند، و لذا هستی‌شان به عنوان چنین تناقضاتی به‌تمام می‌رسد. حل تناقضات تئوریک فقط به شیوه‌ای عملی، یعنی با انرژی عملی انسان، امکان‌پذیر است. لذا حل این تناقضات به هیچ وجه فقط مسئله‌ی معرفتی نیست، بلکه مسئله‌ی واقعی زندگی است، و این که فلسفه قادر به حل آن نشد، دقیقاً به این دلیل است که مسئله را فقط به عنوان وظیفه‌ای تئوریک می‌دید.^{۳۷}

لبه‌ی تیز نقد مارکس به حل "صرفاً تئوریک" تناقضات می‌تواند علیه هگل تلقی شود، به ویژه از آن رو که مارکس هگل را، نهایتاً، به منزله‌ی یک "هگلی

قدیمی" می‌خواند و صرفاً آنچه را که در زمانه و محیط زیست او رخ داده‌بود، در این گفتاورد، مارکس به شکلی از تجربه‌گرایی اشاره می‌کند که "هنوز تفسیر می‌کند. اما نقد مارکس علیه تعبیر فویرباخی از ماتریالیسم نیز هست، انتزاعی" است، زیرا "واقعیات مرده" را جدا از "فراگرد فعال زندگی"

می‌بیند. این شکل از تجربه‌گرایی به مثابه‌ی یک روش غیرتاریخی، "انتزاعی" است، زیرا "دوئالیستی" است؛ به عبارت دیگر روش فوق بر تنازع بی‌سند "واقعیات مرده" ی گذشته و "فراگرد فعال زندگی" در زمان حال، تکیه می‌کند. به همین ترتیب، در دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی نیز، آنجا که مارکس بطور مختصر مدل معینی از علوم طبیعی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، می‌بینیم نقد او متکی است بر این ادعا که مدل مذکور آنچه را که مارکس "جوهر بشری طبیعت" می‌نامد، بطور انتزاعی از "جوهر طبیعی انسان" جدا یا بیگانه می‌کند.^{۳۶} مارکس سپس استدلال می‌کند که "علم طبیعی" در غلبه بر این تنازع "گرایش انتزاعاً مادی - یابستر است بگوئیم: ایده‌آلیستی - اش را از دست خواهد داد و به مبنای علمی انسانی تبدیل خواهد شد؛ درست همانطور که از هم اکنون - گرچه به شکلی بیگانه - به مبنای زندگی بالفعل انسان [از طریق طبیعت] بدل شده است.^{۳۷} مسئله اینجا ارزیابی قدرت نقد مارکس نیست، بلکه توجه به کاربرد واژه‌ی "ایده‌آلیسم" نزد اوست که نه تنها ایده‌آلیسم آشکار هگلی و غیره را، بلکه "ایده‌آلیسم ماتریالیسم انتزاعی" - که ماتریالیسم فویرباخی یک نمونه‌ی آن است - را نیز در بر می‌گیرد.^{۳۸} بدین ترتیب مارکس موضعش را نسبت به فویرباخ اینطور خلاصه می‌کند: "مادام که فویرباخ ماتریالیست است به تاریخ نمی‌پردازد و آنگاه که به تاریخ می‌پردازد، ماتریالیست نیست. نزد او ماتریالیسم و تاریخ راه‌های جداگانه‌ای را می‌پویند."^{۳۸} در یک کلام، فویرباخ قادر نیست بلحاظ تاریخی ماتریالیست باشد؛ او "به ایده‌آلیسم بازگشت می‌کند."^{۳۹} به تعبیر دیگر، او نمی‌تواند به تعبیر مارکسی ناتوریالیست (طبیعت‌گرا) باشد، تعبیری که مارکس در دست‌نوشته‌ها در متن مربوط به نقد هگل چنین خلاصه‌اش می‌کند: "ناتوریالیسم پی‌گیر و منسجم یا اومانیزم (انسان‌گرایی)، هم از ایده‌آلیسم و هم از ماتریالیسم متمایز بوده و در عین حال حقیقت متحدکننده‌ی هر دوست. تنها ناتوریالیسم قادر به فهم عمل تاریخ جهانی است."^{۴۰} زیرا "انسان مستقیماً موجودی طبیعی است." بعدها مارکس از این که موضع خویش را "ناتوریالیسم پی‌گیر و منسجم یا اومانیزم" بنامد، کمابیش دست می‌کشد، اما این بدان معنا نیست که مارکس دیدگاهی را که در اینجا فرموله کرده است، رد می‌کند، بلکه ویژه اگر این امر چنین تعبیر شود که گویی مارکس زمینه‌ای را که در نخستین آماج‌ها به یکدیگر است. ما می‌توانیم با دست‌نوشته‌ها آغاز کنیم. مارکس آنجا نیز درباره‌ی فویرباخ بدست آورده است، رها می‌کند، زمینه‌ای که او حرکت

فلسفی بنیادی‌اش، یعنی طبیعی‌سازی یا رازآمیزی‌زدایی از دیالکتیک هگل، را در آن مقوله‌بندی کرده بود.

تاکنون دیدیم که تعریف مارکس از "ایده‌آلیسم" هم هگل را در بر می‌گیرد و هم فویرباخ را؛^{۴۱} ایده‌آلیسم از دید او نتیجه‌ی سفسطه‌ی تفکر انتزاعی است و به واسطه‌ی یکجانبه بودنش قادر به حل تناقضات آشکار نمی‌شود. این یکجانبگی نخست در تقابل یکجانبه بین "تفکر انتزاعی" و "ادراک حسی" یا "فعالیت محسوس انسانی" وجود دارد. دوم، تقابل یکجانبه بین تئوری و پراتیک؛ و آنطور که ترهای مارکس وسیعاً آشکار می‌کنند، یکجانبگی دوم بلحاظ مفهومی از یکجانبگی اول ناشی می‌شود. از دیدگاه مارکس، هگل تئوری و پراتیک را بطور یکجانبه در مقابل هم قرار می‌دهد، در حالی که او (مارکس) فکر می‌کند که "حل تقابلات تئوریک تنها به شیوه‌ای عملی ممکن است" و این که "فلسفه" نمی‌تواند "مسائل واقعی زندگی" را حل کند، "دقیقاً به این دلیل که فلسفه این مسائل را صرفاً به منزله‌ی مسائلی تئوریک تلقی می‌کند." اما پراتیک ضد هگلی یا ضد تئوریک نیز، که به نظر مارکس از موضع فویرباخی سرچشمه می‌گیرد، "ایده‌آلیست" یا "دوئالیست" است، زیرا از درک تئوریک تاریخ عاجز است (کاری که هگل به نحو درخشانی از پس آن برآمد و به همین دلیل مارکس از جانب خود مدعی می‌شود که هگل "نخستین کسی بود که آن [یعنی، اشکال عمومی حرکت دیالکتیک] را به شیوه‌ای جامع و آگاهانه معرفی کرد."^{۴۱})

III

نتیجه بحث ما اینست که اصطلاحات مختلفی در واژگان مارکس، دارای پیوندی بسیار نزدیک و معنایی همانند هستند: "تفکر انتزاعی"، "تفکر بیگانه شده"، "رازآمیزی"، "دوئالیسم" و "ایده‌آلیسم". اینها آماج‌های نقد مارکس به هگل و هگلیان جوان و نیز نقد او به اقتصاد سیاسی کلاسیک هستند. مارکس از زمانی که مارکس در "مقدمه" چرخش خود به سوی "نقد غیرمذهبی" را اعلام می‌کند، وظیفه‌ی استعاره‌های تئولوژیک و مذهبی در آثار او، پیوندزدن این آماج‌ها به یکدیگر است. ما می‌توانیم با دست‌نوشته‌ها آغاز کنیم. مارکس آنجا اعلام می‌کند که پژوهش‌های خود او (درباره‌ی "کار بیگانه") "از واقعیت

۴۲

اقتصادی زمان حال منشاء می‌گیرند.^{۴۲}

مارکس در این متن، تجربه‌گرایی خود - یعنی تاکیدش بر لزوم حرکت کردن از نقطه‌ی عزیمتی مشخص، یا عزیمت از واقعیت‌های اقتصادی زمان حال - را در برابر خیال‌بافی‌های مربوط به "حالت طبیعی امور" که به نظر او در بیمن اقتصاددانان سیاسی به اصلی منجمد بدل شده است، می‌گذارد. این گونه - خیال‌پردازی‌ها، علاوه بر تلقی واقعیات اقتصادی به منزله‌ی اموری طبیعی و مفروض، و نه به عنوان واقعیاتی تاریخی مشروط، موضوع و نکته‌ی مورد مشاجره‌را مفروض و مسلم می‌پندارند.

اجازه بدهید برغم اقتصاددانان سیاسی، کار توضیح را از شرایط خیالی آغازین شروع نکنیم. چنین آغازی هیچ چیز را توضیح نمی‌دهد. این کار فقط مسئله را به دور دست‌های تیره و مه‌آلود می‌برد. تئولوژی به همان روش، منشاء پلیدی را با هبوط آدم توضیح می‌دهد؛ بدین معنی، آنچه را که قاعدتا باید توضیح دهد به عنوان واقعیاتی تاریخی می‌پذیرد.^{۴۳}

در اینجا مارکس را آزمیزی واقعیت اقتصادی از سوی اقتصاددانان سیاسی را از طریق مقایسه‌ی آن با الهیات (تئولوژی) توضیح می‌دهد؛ و در سراسر این اثر از استعاره‌ی "تئولوژی" برای نمایش اقتصاد سیاسی سود می‌جوید. فی‌الواقع مارکس در بخش پایانی جلد نخست کاپیتال (فصل هشتم: آنچه انباشت بدوی خوانده شده است)، یعنی اثری که شاهکار اوست و نقش رُمی معناشناسانه دارد که همه‌ی راه‌های تفسیر آثار مارکس باید بناگزیر بدان ختم شوند، بساز به همان استعاره‌ای که در دست‌نوشته‌ها استفاده کرده است باز می‌گردد تا "راز انباشت بدوی" (فصل ۲۶) را برملا سازد. در اثر مارکس، هرچاکه "رازی" درکار است، معمای حل نشده‌ای وجود دارد و یا پیچیدگی و ابهامی به چشم می‌خورد، حتما پای یک راز آزمیزی در میان است. بنابراین مارکس برای آن که ما را با "راز" انباشت بدوی آشنا سازد، می‌نویسد:

ارزش نیز با تولید سرمایه‌داری ملازمه دارد و اما تولید سرمایه‌داری هم به نوبه‌ی خود مستلزم آنست که قبلا مقادیر بزرگی از سرمایه و نیروی کار در دست تولیدکنندگان کالا گرد آمده باشد. بدین سان مجموع این حرکت بصورت دور باطلی جلوه می‌کند و فقط در صورتی می‌توان از آن بیرون آمد که انباشتی پیش از انباشت سرمایه‌داری يك انباشت "بدوی" (یا به قول آدام اسمیت يك "انباشت قبلی")، فرض شود، یعنی انباشتی که معلول شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری نیست، بلکه مبدا حرکت آنست.

در علم اقتصاد انباشت بدوی همان نقشی را ایفا می‌کند که نخستین گناه در تئولوژی عهده‌دار آنست. حضرت آدم گازی به سبب زدواز آنجا معصیت دامن‌گیر تمام نوع بشر شد. منشاء این انباشت نیز با نقل داستانی از آزمندی گذشته ایضاح می‌شود. در زمانی قدیم که مدت‌هاست سپری شده، يك عده افراد زبده و برگزیده وجود داشته‌اند اندک‌کوشا و هوشمند و پیش از هر چیز صرفه‌جو و اندوختگر بوده‌اند و از سوی دیگر جماعت فرومایگان تن‌پروری می‌زیسته‌اند که دارو ندار خود را در خوشگذرانی و عیاشی تلف می‌کرده‌اند. در واقع اگر افسانه‌ی متالهین (تئولوگ‌ها) درباره‌ی معصیت آدم این‌قصه را نقل می‌کند که از چه روبنی‌آدم به ملعنت گرفتار آمد و محکوم بدان گردید که با عرق جبین خویش نان بخورد، داستان معصیت اقتصادی این مطلب را روشن می‌سازد که چرا کسانی یافت می‌شوند که به هیچ وجه احتیاجی هم به اجراء این حکم الهی ندارند. به هر جهت، اینطور درآمد که گروه اول ثروت اندوخت و جماعت دوم سرانجام چیزی جز پوست خود برای فروش نداشت. باری از تاریخ این‌گنا هست که فقر توده‌ی عظیم آغاز می‌شود، توده‌ای که با وجود تمام کار و کوشش هیچ‌گاه جز تن خود برای فروش ندارد و از همین تاریخ است که صبح دولت عده‌ی قلیلی می‌دمد و با آنکه این گروه مدتهاست دست بکار نمی‌زند، مستمر ابرمال و منالشان افزوده می‌شود.^{۴۴}

انباشت سرمایه خود مستلزم وجود اضافه ارزش است و اضافه‌ی ارزش خود و با مبالغه‌ای کنایه‌آمیز، بسا

قلمموی درکی خیالی که اسمیت از منشاء سرمایه دارد، بر او رنگ سیاه می‌زند. "آنچه انباشت بدوی نامیده شده است" دقیقاً همان نوع تصویری است که با "راندن مسئله به دور دست‌های تیره و مه‌آلود"، بیشتر از آن که توضیح دهد، آن را رازآمیز می‌کند. مارکس ادامه می‌دهد و به ما می‌گوید که حقیقت اینست که:

این نکته مسلم است که در تاریخ واقعی، تجاوز، استیلا، قتل و غارت و خلاصه اعمال زور و فشار نقش بزرگی ایفا می‌کنند. در علم اقتصاد دلپذیر، تغزل مهرآمیز همیشه تفوق داشته است. "کار" همواره یگانه وسایل توانگر شدن بشمار آمده‌اند، ولی البته به استثناء "سال جاری". در حقیقت اسلوب‌های انباشت بدوی به همه چیز شباهت داشته‌اند جز به مهرورزی و تغزل.^{۴۵}

ویران کردن اسطوره‌ی انباشت بدوی از سوی مارکس جالب توجه است، نخست به واسطه‌ی وضوح و روشنی‌اش، دوم بخاطر راهگشایی شجاعانه‌ای که در آن کارکرد استعاره‌های مذهبی و تئولوژیک در دیسکورس او آشکار می‌شود. و در کاپیتال که استعاره همواره با طنز همراه است، قدرشناسی از قدرت پرده‌ری طنز - و سوم به خاطر خویشاوندی بسیار نزدیکش با دستنوشته‌ها که بیش از دو دهه پیش از کاپیتال نوشته شده است. اگر چه مارکس در اینجا از استعاره‌ی تئولوژی برای نشان دادن آنچه او "قصه‌ای کودکانه برای همه"^{۴۶} می‌نامد، استفاده می‌کند، اما او دزغین حال کاملاً قادر است که استعاره‌ی مذکور را برای اهدافی پیچیده‌تر نیز به کار برد. مارکس مثلاً در بخش "متافیزیک اقتصاد سیاسی" در فقر فلسفه می‌نویسد:

اقتصادیون طرز کار خاصی دارند. از نظر آنها فقط دو نوع سازمان وجود دارد: مصنوعی و طبیعی. سازمان‌های فئودالی-مصنوعی هستند و سازمان‌های بورژوازی، طبیعی هستند. آنها از این بابت شبیه تئولوگ‌ها (علمای دینی) هستند که از نظر آنها دو نوع دین وجود دارد، هر دینی که مربوط به خودشان نباشد، ساخته و پرداخته‌ی انسان است، در حالی که دین خودشان

یک وحی الهی است. اگر اقتصادیون می‌گویند که مناسبات کنونی - یعنی مناسبات تولید بورژوازی - طبیعی هستند، منظورشان این است که اینها مناسباتی هستند که به وجود آمدن ثروت و توسعه‌ی نیروهای مولده در آنها بر حسب قوانین طبیعی صورت می‌گیرند. پس این مناسبات، قوانین طبیعی‌ای هستند که حتی به تاثیر زمان هم وابستگی ندارند. اینها قوانین ابدی‌ای هستند که همواره بر جامعه حکومت کرده‌اند. پس تاریخی وجود داشته است که البته حالا دیگر وجود ندارد، تاریخی وجود داشته است، زیرا ضوابط فئودالی برقرار بوده‌اند و در این ضوابط فئودالی، مناسبات تولیدی‌ای وجود داشته است که با مناسبات تولیدی جامعه‌ی بورژوازی، کاملاً تفاوت دارد، یعنی چیزی که اقتصادیون می‌خواهند به عنوان امری طبیعی و نتیجتاً ابدی، تلقی نمایند.^{۴۷}

برخورد "تئولوژیک" به واقعیات، شرایط و روابط تاریخی، به معنای تلقی کردن آنها به مثابه‌ی اموری طبیعی، مفروض، ازلی و انکارناپذیر است. اما از آنجا که به نظر مارکس اینها به هیچ وجه چنین اموری نیستند، تلقی کردن آنها بدین مثابه، یک اشتباه و یک کاذب‌سازی است. هنگامی که اقتصاددانان سیاسی چنین خطایی را مرتکب می‌شوند و به همان میزان که در این راستا پیش می‌رود، پژوهش‌هایشان از علم فاصله می‌گیرد و به سوی ایدئولوژی می‌گراید.^{۴۸} ماتریالیسم تاریخی، با آنکه از مقدماتی تجربی و مشخص آغاز می‌کند، اما حکومت قوانین یکسان - مثلاً فیزیک نیوتونی - را بر واقعیات تاریخی نمی‌پذیرد و یا آنها را به مثابه‌ی حقایقی ازلی و ابدی تلقی نمی‌کند. مارکس به جای توضیح شرایط تاریخی به وسیله‌ی مدل‌های مفهومی غیرتجربی یا پیشا (مثلاً نزد لاک و همفکرانش که به "حالت طبیعی امور" تکیه می‌کنند، یا مثل پرودن که به قول مارکس بر سه‌گانه‌های پوچ "هگلی" استناد می‌کند)، همانطور که در دستنوشته‌ها در بخش "کار بیگانه" دیدیم، بر حرکت از "واقعیت اقتصادی زمان حال" اصرار می‌ورزد.

نقد مارکس به درک "تئولوژیک" یا رازآمیزکننده‌ی اقتصاد سیاسی در "مقدمه" به گروندریسه بیشترین وضوح متدولوژیک را دارد. عنوان بخش

نخست "افراد مستقل، ایده‌های قرن هیجدهمی" است و به روسو، اسمیت، ریکاردو، باستیا، کاری، پرودن و دیگرانی از این قبیل می‌پردازد.

پرودن حتی به خیال خود خواسته است از یک پدیده‌ی اقتصادی که وی از سرچشمه‌ی تاریخی آن بی‌اطلاع است، تحلیلی تاریخی-فلسفی ارائه دهد، و برای این کار به اساطیر روی آورده است؛ به عقیده‌ی او، فکر، پیش از آنکه در جهان واقعی پدیدار شود، به صورت ساخته و پرداخته‌اش، به ذهن آدم یا پرومته‌ی خنجر می‌کند. راستی که هیچ چیز ملال‌آورتر و خسته‌کننده‌تر از توضیح واضح و خیاالی بافانه نیست.^{۴۹}

عنوان بخش دوم "جاودانه کردن روابط تاریخی تولید ۰۰۰" است و مارکس در آنجا با اشاره به جان استوارت میل قصد دارد نشان دهد که او همان سفسطه‌ای را مرتکب می‌شود که مارکس دست‌کم از زمان دست‌نوشته‌ها کوشیده است آن را برجسته و نقد کند. مارکس می‌نویسد: هدف اقتصاددانان

۰۰۰. مثلا جان استوارت میل، این است که نشان دهد که تولید برخلاف توزیع، تابع قوانین ابدی طبیعت و مستقل از تاریخ است و از همین جا مناسبات بورژوازی به مثابه‌ی قوانین طبیعی منسوخ نشدنی یک جامعه‌ی انتزاعی، در ذهن افراد القا می‌شود. این هدف کم‌وبیش آگاهانه‌ی تمامی این تردستی‌هاست. در توزیع برعکس، آدم‌ها آزادند هر جور که دلشان بخواهد عمل کنند. بدین‌سان تولید و توزیع و مناسبات واقعی آنها، بار دیگر به نحو ناشیانه‌ای از هم جدا می‌شود، در حالی که، به رغم تفاوت شیوه‌های توزیع در مراتب گوناگون تحول اجتماعی، در مورد توزیع هم، مانند تولید امکان بیرون کشیدن خصلت‌های مشترک در هر دوره‌ای وجود دارد و همین است که به بعضی‌ها بهانه می‌دهد تا همه‌ی تفاوت‌های تاریخی را نادیده گرفته و از قوانین بشر بطور کلی سخن بگویند.^{۵۰}

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت اینست که مارکس مدافع این دیدگاه نیست که ما حق نداریم اظهارات انسان‌شناسانه‌ی عام بکنیم، حتی قبول نداریم که چنین اظهاراتی حتما "تئولوژیک" باشند. فی‌الواقع مارکس خود همواره چنین اظهاراتی کرده است (مثلا، تنها چند پاراگراف پیش از گفتاوردی که در فوق دیدیم، اومدعی می‌شود که: "انسان به معنای کامل کلمه یک حیوان سیاسی است."^{۵۱}

مسئله اینست که مقولات بنیادی خود مارکس بین دو سطح از انتزاع، یعنی بین سطح بلحاظ انسان‌شناسانه عام، و سطح بلحاظ تاریخی معین، بطور دیالکتیکی عمل می‌کنند، اما سفسطه‌ی خاصی که مارکس قصد شناسایی آن و رازآمیزی زدایی از آن را دارد "تاریخ‌زدایی" یا "جاودانه‌سازی" شرایط زیست بشر است، عملی که به دنبال آن، شرایط تجربی موجود در زمان حال تابع "قوانین طبیعی ابدی مستقل از تاریخ" و بنابراین، "غیرقابل نقض" می‌شوند. بنا بر آخرین ارزیابی مارکس از فویرباخ، در اینجا پای "ایده‌آلیسم" به مثابه‌ی "تاریخیت‌زدایی" به میان می‌آید. همچنین با "جداسازی ناشیانه‌ی تولید و توزیع" و استقرار تقابلی ثابت و مرده، به جای برقراری رابطه‌ی دیالکتیکی بین دو سطح از تجرید، "دوئالیسم" نقش خود را ایفا می‌کند. حرکات ایده‌آلیسم و دوئالیسم به رازآمیزی‌سازی‌ای راه‌می‌برند که بوسیله‌ی آن "مناسبات بورژوازی" می‌توانند به مثابه‌ی مذهبی حقیقی "در ذهن افراد القا" و متمرکز شوند.

در عین حال، رازآمیزی که مارکس قصد تعیین هویت آن را دارد، در مشروعیت‌بخشی به شرایط اقتصادی موجود نقش ایدئولوژیک واضحی ایفا می‌کند. اگر قوانین طبیعی ابدی بر اقتصاد سیاسی حاکم بودند، در آن صورت تنها شیوه‌ی صحیح عمل بر طبق آنها، سکوت و تسلیم بود، نه پراکسیس انقلابی. در مقابل، نظر مارکس اینست که اگر یک شیوه‌ی تولید تنها بگونه‌ای تاریخی، مشروط و معین ظهور می‌کند و ظهوری طبیعی، ازلی یا شاید الهی ندارد، پس در اساس باید موضوع تبدیل تاریخی و آگاهانه و کنترل جمعی و مشترک انسان‌ها باشد؛ و این دیدگاه بنیاد اساسی فراخوان مارکس به پراکسیس در تریازدهم درباره‌ی فویرباخ و در جاهای دیگر است.

به عنوان آخرین نمونه از استفاده‌ی مارکس از استعاره‌های "تئولوژی" برای نقد ابعاد ایدئولوژیک و رازآمیز کننده‌ی اقتصاد سیاسی، می‌توانیم به بخش مربوط به "فتیشیسم کالایی و راز آن" در بخش آغازین کاپیتال جلد اول

نگاه کنیم:

راست است که اقتصاد سیاسی ارزش و قدر ارزش را ولو بطور ناقص تحلیل کرده و از خلال این اشکال به محتوی نهانی آن پی برده است. ولی هیچ‌گاه از خود نپرسیده است که چرا این محتوی بدین شکل درمی‌آید و نیز چرا در مقدار ارزشی حاصل‌کار، کار به وسیله‌ی ارزش و اندازه‌ی کار به وسیله‌ی مدتی از زمان کار نمایش داده می‌شود. چنین فرمول‌هایی که بر پیشانی‌شان بستگی آنها، فرم‌اسیون اجتماعی‌ای نقش شده که در آن هنوز انسان، به جای تسلط داشتن بر جریان تولید خود مقهور آنست، در ضمیر بورژوازی اقتصاددانان سیاسی، حتی به درجه‌ی کار بارآور و ضرورت طبیعی و بدیهی پیدا می‌کنند. بنابراین اقتصاد سیاسی با اشکال سازمان تولید اجتماعی قبل از بورژوازی همان نوع رفتار می‌کند که آباء کلیسا نسبت به مذاهب قبل از ظهور عیسویت روا می‌داشته‌اند.^{۵۲}

در اینجا مارکس تایید می‌کند که اقتصاد سیاسی به درستی تابعیت کار بسره سرمایه را به مثابه‌ی واقعیت مرکزی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری دریافته‌است، اما نتوانسته است این واقعیت را بلحاظ تاریخی دریابد. ناتوانی در درک جنبه تاریخی، که به نظر مارکس اقتصاد سیاسی را بطور کلی بدانجا می‌رساند که سرمایه‌داری را به مثابه‌ی "ضرورتی طبیعی و بدیهی" تلقی کند، باعث می‌شود که اقتصاد سیاسی در رابطه با سرمایه‌داری نقش کشیش را به عهده بگیرد. این گفتاورد و قطعه‌ای که از گروندریسه نقد کردیم مبتنی‌اند بر تمایز بین دو سطح از تجرید که مارکس معتقد است اقتصاد سیاسی به طرزی خصلت‌ناقص در هم‌سازی و رازآمیزسازی آنها را دارد. مارکس بین شکل خاص کار مولسدر در "فرم‌اسیون اجتماعی که در آن انسان مقهور جریان تولید است"، "سرمایه‌داری، بین اقتصاد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری که به سوی "ارزش" جهت یافته است و ضرورت انسان‌شناسانه‌ی خود کار مولد، تمایز قابل می‌شود. (درست همانطور که باید بین کار بخودی خود و کالا شدن کار در دوران سرمایه‌داری،

یا بین ثروت بخودی خود و "ارزش" تمایز قائل شد). جای دیگر مارکس ضمن انتقاد از بنتام، بین "کار بشری بطور کلی" و "کار بشری در شکل دگرگون شده‌اش در هر دوران" فرق می‌گذارد. ("بنتام وارد این مباحث نمی‌شود و با خشکی ساده‌لوحانه‌ای، بورژوازی جدید به ویژه بورژوازی انگلیسی را به مثابه‌ی نمونه‌ی انسان عادی معرفی می‌کند. هر آنچه برای این نمونه‌ی انسان عادی و جهان وی مفید است، بخودی خود و فی‌نفسه سودمند است."^{۵۳} هر شکل تاریخی مشخص - که در آن ملزومات عام انسانی برای سازمان دادن تولید به ناگزیر موجودند - محتوایی ویژه دارد که مارکس آن را "نهان شده در این شکل" می‌نامد. از لحاظ شکل، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مبتنی است بر کالا شدن کار، و این واقعیت اقتصادی زمان حال "دقیق و مشخصی بود که مارکس در "کار بیگانه" در دست‌نوشته‌ها بر عزیمت از آن اصرار می‌ورزید. محتوای نهفته در این شکل، عبارت است از بیگانگی، انسان‌زدایی و استثمار واقعی کارگرانی که مجبورند اختیارشان را بر ظرفیت‌های حیاتی خویش برای کار، در مبادله‌ی آن با مزد، از دست بدهند. می‌توان پرسید: چرا این محتوا چنان شکلی به خود گرفته است؟ این پرسشی تاریخی است؟ و مارکس معتقد است که اقتصاددانان کلاسیک "هرگز این پرسش را طرح نکرده‌اند." در عوض گرایش آنان همیشه این بوده است که تمایز و رابطه‌ی دیالکتیکی بین ملزومات انسانی عام برای تولید شرایط مادی زیست از یک سو، و شیوه‌های تاریخی دگرگون شده و معینی برای تامین و ارضاء این ملزومات از سوی دیگر، را از میان بردارند یا بهم بریزند. به عبارت دیگر، گرایش همیشه در جهت یکسان کردن آنها بر اساس شق دوم بوده است. حاصل اینکه، اقتصاد سیاسی با اشکال دیگر سازمان اجتماعی تولید "عمدتاً همان نوع رفتار می‌کند که آباء کلیسا نسبت به مذاهب قبل از ظهور عیسویت روا می‌داشته‌اند." بنابراین هدف مارکس از نقد اقتصاد سیاسی عبارت است از رازآمیزی‌زدایی از ابعاد "تئولوژیک" شیوه‌ی معرفی آنها که شدیداً سرشت تاریخی معین شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را نقض می‌کند.

به عنوان کار تئوریک که گویی به خاطر نفس خویش انجام گرفته، ندارد. بلکه به نظر او، این سنت فکری ابعاد علمی اصیل و نیز ایدئولوژیکی دارد که شکل واقعی، اما رازآمیز شده‌ی شرایط تولید سرمایه‌داری را، واقعا منعکس می‌کنند. در این شیوه‌ی تولید "فتیشیسم کالا" آشکارا قابل لمس است و پول همچون "خدایی زمینی" حکمروایی می‌کند. در میان آنچه که مارکس امری آشکار تلقی می‌کند، یعنی واقعیت زمینی مسئله، می‌توان دید که آنچه مارکس در "درباره‌ی مسئله‌ی یهود" گمانه می‌زند، در کاپیتال نیز حفظ شده است: "جامعه‌ی باستانی" خدای زمینی جامعه‌ی جدید را "به منزله‌ی عامل مخرب نظام اقتصادی و اخلاقی" محکوم می‌کرد. اما "جامعه‌ی جدید که در عین خردسالی گیسوان پلوتوس را گرفته و از اعماق زمین بیرون می‌کشد، گرال* مقدس زرین را به مثابه‌ی تجسم خیره‌کننده‌ی اساس زندگی خویش ستایش می‌کند."^{۵۴} تقدس دنیوی خدای زمینی موجب شکل‌گیری و قوام چیزی شده است که به نظر مارکس اساسی‌ترین بیگانگی یا بندگی در برابر قدرتی بیگانه است؛ یعنی "فرم‌اسیون اجتماعی‌ای که در آن هنوز انسان به جای تسلط داشتن بر جریان تولید خود"، یعنی به جای "بازیابی جهانی انسانی" که در آن انسان مسلط بر محصول دست خویش باشد، "مقهور آنست". سرمایه "یا" ارزش خودافزا "در نیای جدید، مترادفی واقعی است برای مقوله‌ی "روح یا ذهن" ایده‌آلیزه شده‌ی هگل. به عبارت دیگر سرمایه "سوژه" واقعی، اما رازآمیز شده‌ی فرآیند تولید است که سوژکتیویته‌ی مشخص، کیفیت حیاتی آگاهی، تخیل و اراده‌ی عاملین انسانی را - که خود فرآیند تولید را تشکیل می‌دهند - به خدمت خویش درآورده است. کاپیتال بازسازی انتقادی اقتصاد سیاسی است که هم در نقطه‌ی عزیمت آن، یعنی تئوری ارزش کار، شریک است و هم آن را تنقیح می‌کند. مارکس معتقد است که تعقیب پیگیرانه‌ی دلالات این تئوری، می‌تواند معمای حل‌ناشدنی ارزش‌افزا را - که استخراج آن بر کل پروسه حکم می‌راند و آن را برمی‌انگیزاند، چنان که

* گرال یا گرال مقدس: ظرفی از باقوت که بنا به روایت مسیحیان عیسی مسیح آخرین طعام خود را در آن صرف کرده و سپس هنگامی که یکی از سربازان رومی با نیزه پهلوی او را درید، یوسف اریمایی خون وی را در آن ظرف گردآورد. بنا بر مذهب مسیح این خون اساس زندگی نوع بشر است. (توضیح از ترجمه‌ی فارسی کاپیتال، ص ۱۴۹ - م)

گویی عاملی خودمختار است که با شقاوتی الهی در جهان عمل می‌کند - حل کند. مارکس به دنبال کشف این راه حل، "فرمول عمومی سرمایه" را می‌سازد. فرمول عمومی، برخلاف فرمولی که ما در بخش گذشته دیدیم، وهم یا خیالی در ذهن اقتصاددانان نیست، بلکه به نظر مارکس، خلاصه‌ای از منطق، روند و هدف شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است. هدف سوژکتیو سرمایه‌دار "جریان توقف‌ناپذیر تولید سود" است، اما سرمایه‌دار در تعقیب این هدف، بیشتر معرف جریانی عینی است که بیرون از اختیار اوست تا فرماندهی آن. فی الواقع جریان مذکور بسر او فرمان می‌راند. فرمول فوق‌الذکر به قرار زیر است:

" $M-C-M'$ " (که در آن، پول $M = C$ ، کالا $C = M'$ و $M' = M + \Delta M$ ، و بیان پولی اضافه ارزش Δ) به نظر مارکس، مقابله با اقتصاد سیاسی، یعنی برخورد منسجم به M' ، که با مقدمات آغازین و اصلی تئوری ارزش کار سازگار باشد. M' به مثابه‌ی هدف روند [تولید]، دارای استقلال معین است؛ از آنجا که پول معادل عام همه‌ی کالاهاست، "همواره از شکلی به شکل دیگر می‌گذرد بدون این که خویشتن را طی این عزیمت گم کند و بدین طریق به سوژه‌ی خودکار یسنا خودمختاری مبدل می‌شود"^{۵۵} و به عنوان یک "سوژه‌ی خودمختار" به نظر می‌آید که "خودافزاست"،

ارزش سوژه‌ی پروسه‌ای قرار می‌گیرد، که در درون آن با تبادل مستمر اشکال پول و کالا، مقدار خود ارزش تغییر می‌کند، به مثابه‌ی اضافه ارزش از خودش به مثابه‌ی ارزش بدوی جدا می‌شود و خود بخود ارزش‌افزا می‌گردد. زیرا حرکتی که به وسیله‌ی آن ارزش، اضافه ارزش کسب می‌کند، حرکت خود ارزش و ارزش‌افزایی خود اوست و بنابراین خود - ارزش‌زایی است. وی این خاصیت سحرآمیز ارزش‌آفرینی را از آنجا بدست آورده که خود ارزش‌است و بی‌چگونه می‌کند و یا لا اقل تخم‌طلایی می‌گذارد. پروسه‌ی ارزش‌افزایی است. سرمایه‌دار می‌داند که همیشه کالاها، هر قدر پلید به نظر برسند و بدبو باشند، روحا و حقیقتا پول و معنا به‌بودیان ختنه شده‌ای هستند و به همین سبب برای اینکه از پول بتوان پول بیشتری درآورد،

وسيله‌ی معجزه‌آسايی بشمار می‌روند.^{۵۶}

ما با مواجهه با زبان مذهبی این گفتاور پی می‌بریم که راز آمیزی‌ای وجود دارد، و تنها در این مورد خاص، راز آمیزی مذکور بیش از آنکه بازتابی ایدئولوژیک باشد، روندی واقعی است. زبان مذهبی‌ای که مارکس در اینجا به کار گرفته، نسبتاً معتدل است:

از این هم بالاتر. به جای آن که [ارزش] معرف مناسبات کالایی باشد، می‌توان گفت اکنون ارزش با خود بنفسه مناسبات خصوصی برقرار می‌کند. به مثابه‌ی ارزش بدوی وی از خودش به مثابه‌ی ارزش اضافه متمایز می‌گردد، همچنان که خداوند پدر به مثابه‌ی خداوند پسر از خویش متفاوت می‌شود با این که هر دو هم‌سن‌اند و در واقع يك شخصیت را تشکیل می‌دهند.^{۵۷}

این والاترین استعاره‌ای است که در دسترس مسیحیت غربی قرار دارد: مارکس فرآیند ارزش‌افزایی را به تثلیث تشبیه می‌کند. بعلاوه این تثلیث، استعاره‌ای مذهبی نیست که نشانگر تمهیدات "تئولوژیک" یا راز آمیزکننده و ایدئولوژیک اقتصاددانان سیاسی باشد، بلکه استعاره‌ی مذهبی محوری‌ای است که هم‌سایه استعاره‌های تئولوژیک دیگر، نهایتاً حول آن متمرکز می‌شوند. اگر اقتصاد سیاسی راهی "تئولوژیک" را می‌پیماید، اما مسیر مذکور را به تعبیری کسسه هگلی‌های جوان برگزیدند، در پیش نمی‌گیرد. تا آنجا که به نظر مارکس مربوط می‌شود، هگلی‌های جوان با واقعیت تماسی نداشتند. اما مارکس معتقد است که موضوع اقتصاد سیاسی، واقعیت بنیادی زندگی اجتماعی است. آن واقعیت، همچون تثلیث قدرتمند و خودمدار به نظر می‌رسد، پس وظیفه‌ی مارکس برده‌برداشتن از چهره آن تحت نام "نقد غیر مذهبی"، رویهم‌رفته می‌تواند نوعی نقد تئولوژیک باشد.

ترجمه: کمال خسروی

* مشخصات کامل مقاله‌ی فوق به قرار زیر است:

Thomas M. Jeannot; "Marx's Use of Religious Metaphors", in: *International Philosophical Quarterly*, June 1990, vol. xxx, No. 2.

یادداشت‌ها:

1-Karl Marx; *Capital: A Critique of Political Economy*, I, trans. Ben Fowkes (New York: Random House, 1971), pp. 174-75.

[ترجمه‌ی فارسی، ایرج اسکندری، انتشارات حزب توده‌ی ایران، ص ۱۱۰]

۲- گفتاوردهایی که از این اثر و دیگر آثار اولیه‌ی مارکس، به جز **دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی**، در این مقاله مورد اشاره قرار می‌گیرند، همه از نوشته‌ی زیر برگرفته شده‌اند و از این پس به اختصار WYM می‌نامیم.

Lyod D. Easton and Kurt H. Guddet, ed., *Writings of The Young Marx on Philosophy and Society* (Garden City, NY: Doubleday, 1967).

همچنین در مقاله، به اثر مارکس، "نقد فلسفه‌ی حق هگل - مقدمه"، تحت عنوان "مقدمه" اشاره شده است.

3-Karl Marx; *Economic and Philosophic Manuscript of 1844*, trans. Martin Milligan (New York: International Publishers, 1964), p. 136.

از این پس به اختصار: EPM

[ترجمه‌ی فارسی، محمد رضا-ج و نهال، انتشارات انجمن آزادی، ص ۹۰]

4-Ibid., p. 145. [ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۰]

5-Marx; WYM, p. 95. [ترجمه‌ی فارسی، نادر ثانی، انتشارات به‌رنگ، ص ۲۰]

6-Ibid., p. 226.

7-Ibid., p. 220. [ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۷]

8-Ibid., p. 222. [ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۰]

9-Ibid., p. 243. [ترجمه‌ی فارسی، ص ۶۴]

10-Ibid. [همانجا]

11-Ibid., p. 227. [ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۱]

12-Ibid., pp. 179, 227, and in *Capital*, e.g., p. 477

13-Ibid., p. 223 [ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۲]

14-Ibid., p. 241. [ترجمه‌ی فارسی، ص ۵۹]

15-Ibid., p. 250 [ترجمه‌ی فارسی، ص ۲]

16-Ibid., pp. 93-95.

17-Frederick Engels; *Ludwig Feuerbach and The Outcome of Classical German Philosophy*, ed. C.P. Dutt (New York, International Pub-

- از این پس: LF
 [ترجمه فارسی، اداره‌ی نشریات زبانهای خارجی مسکو، ص ۲۱]
 18-Feuerbach, "Zur Beurteilung des Wesens des Christentum", in: **Kleine philosophische Schriften**, ed. Max Gustav Lange (Leipzig: Felix Meiner, 1950), p. 34. Quoted in David McLellan; **The Young Hegelians and Karl Marx** (New York: Frederick A. Praeger, 1969), p. 94.
 در بحث پیرامون انشعاب در هگلیمان چپ، کتاب مک‌للان منبع اصلی مراجعه‌ی من است. نگاه کنید به صفحات ۸۰، ۹۴ - ۹۳ و ۱۲۹ همان کتاب.
- 19-Marx; **WYM**, pp. 225-56 [ترجمه فارسی، ص ۱۷]
 20-Engels; LF, p. 41. [ترجمه فارسی، ص ۵۳]
 21-Ibid., p. 42. [ترجمه فارسی، ص ۵۴]
 22-Marx; **WYM**, pp. 400-401 [ترجمه فارسی، رضا سلحشور، نقد، ۲، صص ۲۸-۲۹]
 ۲۲. برای تایید این نظر نگاه کنید به:
 D. McLellan; **Karl Marx: His Life and Thought** (New York: Harper & Row, 1973), p. 91.
 24-Marx; **WYM**, p. 256 [ترجمه فارسی، رضا سلحشور، انتشارات نقد، صص ۱۷-۱۸]
 25-Marx; **Capital**, pp. 102-103 [ترجمه فارسی، ص ۶۰]
 26-Marx; **WYM**, p. 402. [ترجمه فارسی، ص ۳۲]
 27-Ibid. [ترجمه فارسی، ص ۳۱]
 28-Ibid. [ترجمه فارسی، ص ۳۱]
 29-Ibid. [ترجمه فارسی، ص ۳۲]
 30-Ibid., p. 250 [ترجمه فارسی، ص ۳]
 31-Hegel; **Phenomenology of Spirit**, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford Univ. Press, 1977) pp. 29-30, 79-103.
 32-Marx; **EPM**, pp. 142-143. [ترجمه فارسی، ص ۹۷]
 33-Ibid., pp. 141-142. [ترجمه فارسی، ص ۹۶]
 34-Marx; **WYM**, pp. 408-409. [ترجمه فارسی، زوبین قهرمان، ص ۲۴]
 35-Ibid., p. 415. [ترجمه فارسی، ص ۳۱]
 36-Marx; **EPM**, p. 143. [ترجمه فارسی، ص ۹۷]
 37-Ibid. [ترجمه فارسی، ص ۹۷]
 38-Marx; **WYM**, p. 419. [ترجمه فارسی، ص ۳۷]
 39-Ibid. [ترجمه فارسی، ص ۳۶]

- 40-Marx; **EPM**, p. 181. [ترجمه فارسی، ص ۱۳۶]
 41-Marx; **Capital**, p. 103. [ترجمه فارسی، ص ۶۰]
 42-Marx; **EPM**, p. 107. [ترجمه فارسی، ص ۵۷]
 43-Ibid. [ترجمه فارسی، ص ۵۶]
 44-Marx; **Capital**, pp. 873-74 [ترجمه فارسی، ص ۶۴۷]
 45-Ibid., p. 874. [همانجا]
 46-Ibid., [همانجا]
 47-Marx; **Poverty of Philosophy**, trans. unnamed (New York: International Publishers, 1963), pp. 120-21. [ترجمه فارسی، انتشارات سوسیالیزم ۱۱۸، ص ۱۱۸]
 ۴۸ - اشاره‌ی من به دو بحث درباره‌ی "ایدئولوژی" است که ابعاد ایده‌آلیستی و توجیه‌گرانه "ایدئولوژی" را برجسته کرده‌اند:
 in: Raymond Williams; **Marxism and Literatur** (New York: Oxford Univ Press, 1977), pp. 55071 and Bhikhu Parekh; **Marx's Theory of Ideology** (Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1982).
 49-Marx; **Grundrisse**; trans. Martin Nicolaus (New York: Random House, 1973), pp. 84-85. [ترجمه فارسی، باقر پیرهام، احمدتدین، انتشارات آگاه، ص ۸]
 50-Ibid., p. 87. [ترجمه فارسی، ص ۱۰]
 51-Ibid., p. 84. [ترجمه فارسی، ص ۷]
 52-Marx; **Capital**, pp. 173-75. [ترجمه فارسی، ص ۱۰۹]
 53-Ibid., p. 759, n. 51. [ترجمه فارسی، ص ۵۵۱]
 54-Ibid., p. 230. [ترجمه فارسی، ص ۱۴۹]
 55-Ibid., p. 225. [ترجمه فارسی، ص ۱۶۸]
 56-Ibid. [ترجمه فارسی، ص ۱۶۸]
 57-Ibid., p. 256. [ترجمه فارسی، ص ۱۶۹]

نقد کتاب

تاریخ مذهب به روایت
آقای دکتر گابریل !

* جهان مذهبی ایران

* نوشته : آلفونس گابریل

* ترجمه : ابوالحسن محمدی

* چاپ دوم، انتشارات رهیاب، کلن ۱۳۶۹

کتاب "جهان مذهبی ایران" در شرایطی از پرفروش‌ترین کتب سال ۶۹ بوده است که نوشته‌های بالنسبه با ارزش چاپ شده به زبان فارسی در این سال با اقبال چندانی روبرو نبوده‌اند. شاید از علل روی‌آوری مشتاقانه به این کتاب، فهرست ظاهر فریب آن باشد؛ شاید هم مطالب آن درباره‌ی گذشته، فکری ایرانیان و جانبداری تحریف‌آمیز مولف از زرتشت و انتساب مظاهر نیک و ۰۰۰ به او، پناهی بوده باشد برای برخی از ایرانیان مقیم خارج که می‌کوشند احساس تحقیر شدگی ناشی از فقدان یک هویت ملی احترام‌آمیز را - که نتیجه‌ی حکومت‌های منفور شاه و جمهوری اسلامی است - با هویت کاذب و موهوم اجتماعی - تاریخی عهد باستان و قرون گذشته التیام بخشند.

عنوان پرطمطراق این کتاب و بررسی‌های تحریف‌آمیز، سطحی‌نگرانه، بازاری‌پسند و گاه مضحک آن، ضرورت یک بازنگری جدی به آنرا ایجاب می‌کند. امروزه بررسی‌های تاریخی پیرامون جامعه‌ی ایران، شرق بطور کلی و نقش مذهب در جوامع شرقی، اهمیت بسزایی یافته‌اند. از همین رو، باید بی‌شک از پیش هوشیار بود تا علاقه به شناخت گذشته‌ی تاریخی ایران و نقش مذهب

در آن، دستمایه و قربانی خیالبافی‌های مستشرقین متفنن نگردد. نویسنده "جهان مذهبی ایران" در صفحه‌ی اول این کتاب (که معلوم نیست مقدمه‌ی ناشر است یا مترجم) چنین معرفی می‌شود: پزشکی اتریشی که در دانشکده‌ی اقتصاد وین در سمت استادی معاملات بازرگانی بین‌المللی تدریس کرده، "بخاطر کارهای پژوهشی ارزنده" اش مدال "فرانس فون هساور" گرفته و "در هنگام انجام خدمات پزشکی در خارج از اتریش تمایل و دلبستگی زیادی به مسائل و علوم طبیعی پیدا کرده و نخست آغاز به بررسی و مطالعه‌ی گسترده و ژرفی در تمدن و وضع جغرافیایی ایران نموده است."! در پیشگفتار کتاب، بقلم خود نویسنده نیز علاوه بر اشاره به "دلبستگی و تمایل" مولف به انتشار این کتاب از اثر دیگر نویسنده تحت نام "تأثیر مذاهب در وضع جغرافیایی کشور" یاد می‌شود. اسم عجیب این کتاب می‌تواند اشتباه مترجم باشد، اما با مطالعه‌ی "جهان مذهبی ایران" می‌توان دریافت که چنین عنوانی از نویسنده بعید نیست، زیرا او همواره مرتکب اشتباهات فاحشی در زمینه‌ی مسائل و رویدادهای تاریخی می‌گردد و آشنایی بسیار ناچیزی با اوضاع جغرافیایی و موقعیت اقلیمی و احوال سیاسی - فرهنگی و اجتماعی ایران دارد. در سر اسر کتاب تنها یک بار به حکومت صفویه به عنوان حکومت مذهبی اشاره می‌شود و دیگر صحبتی از حکومت‌های مذهبی به میان نمی‌آید. حتی اشاره‌ای به انواع رنگارنگ تنوع‌گرایی مشنوم، از قبیل حکومت غزنویان، سلجوقیان و قاجاریه در ایران در کتاب دیده نمی‌شود. در این مرحله آقای دکتر گابریل با آقای دکتر علی شریعتی و آقای مرتضی مطهری و نظریه پردازان ارتجاعی از امثال مجاهدین خلق که در آرزوی تحقق یک حکومت مذهبی دیگر در ایران هستند با هم برابرند. جنبش‌های فکری تاریخ ایران نیز بنا بر تمایل و علاقه نویسنده‌ی کتاب یا به مذهب تقلیل پیدا می‌کنند یا اساساً از صفحه‌ی تاریخ زوده می‌شوند. اما در این بررسی، از نشان دادن پریشان‌گویی‌های حاشیه‌ای و جزئی، تا آنجا که امکان داشته باشد پرهیز کرده و تنها به بعضی نکات اساسی می‌پردازیم.

کتاب با یک تعریف کلیشه‌ای و شاعرانه‌ی مستشرقانه‌ی ماب تحت عنوان "دگرگونی‌های عقیدتی در ایران" با استخراج غریبی شروع می‌شود، مثل: "در حالیکه ایران یک کشور اسلامی است، تازه وارد در همه جا با اقلیت‌های مذهبی روبرو می‌شود که مذهب و آداب و رسوم مذهبی از زمان پیش از اسلام را حفظ

کرده و همچنین دوران اسلامی را هم دارمی باشد (ص ۹۰۰) محقق با ایران را ندیده است و یا اینکه با کشف و شهود باطنی از شکل و قیافه‌ی مردم می‌توانسته است دریابد که اقلیت‌های مذهبی‌ای که توانسته‌اند مذاهب و آداب و رسوم مذهبی پیش از اسلام را حفظ کنند در ایران زندگی می‌کنند. بخش دوم با نام "فزونسی شمار مذاهب در ایران" بیشتر از اینکه به فزونسی شمار مذاهب در ایران مربوط باشد شرح ویسط زندگی و اوصاف زرتشت است. در حاشیه هم می‌توان به مطالبی از قبیل تشکیل فرقه‌ی خوارج در خاور ایران! برخورد، فرقه‌ای که نویسنده آنها را نمی‌تواند "شیعه بشمار آورد"، وگرنه باید قتل علی را به گردن يك فرقه‌ی شیعه بیندازد.

بخش سوم و چهارم به نامهای "پرستش ارواح و خدایان ماقبل تاریخ" و "مذاهب ایلامی‌ها" شرح تخیلات و رویاهای نویسنده است. به عنوان نمونه، او می‌نویسد: "در این هنگام شاه و کشیش اعظم از دیگران جدا شده به معبد می‌رفتند. کاشی‌های عالی در دیوار با رنگ‌های بی‌مانند در پرتو خورشید جلوه‌ی خیره‌کننده و ویژه به پرستشگاه می‌داد. کشیش اعظم در معبد را باز می‌کرد و شاه در برابر خدا قرار می‌گرفت. این مراسم و تشریفات آنچنان با جلال و شکوه بوده که قلم از شرح آن عاجز است." (ص ۳۱). کسانی که از تاریخ ملت‌های خاورمیانه اندک اطلاعی دارند، می‌دانند که اولاً کاشی‌کاری متعلق به قرن‌های اسلامی و آنهم فقط متعلق به يك رشته بناهای ویژه در ایران مرکزی است، نه در ایلام با هوای گرم تبتدار. ثانیاً کشیش نام اختصاصی روحانیون مسیحی است و نه تمام مذاهبی که نویسنده از آنها صحبت می‌کند. وانگهی لازم نیست آدم دامنه‌ی خیالپردازی را آنچنان گسترش دهد که قلم از شرحش عاجز بماند! عین همین خیالپردازی در باراگراف قبلی همین صفحه هم دیده می‌شود: "شاه با خانواده‌ی سلطنتی، روحانیون، طبقات اشراف و صاحب منصبان در کالسکه‌های آراسته به زینت‌آلات خیره‌کننده گوناگون به دروازه‌ی شاهی (بزرگترین دروازه) دربر جنوب خاوری قلعه درآمده."

در هیچ‌کجای تاریخ دنیای باستان ایلام از طبقات و اشراف و شاه و صاحب‌منصبان و کالسکه‌های آراسته صحبتی در میان نیست. بین‌النهرین و ایلام در تاریخ مورد نظر دکتر هنوز به دوره‌ی طبقات و اشراف نرسیده و جالب است که

هنوز کالسکه در این زمان وجود ندارد و در زمان‌های متاخرتر است که گردونه‌های دواسبه‌ی جنگی در آشور بوجود می‌آید.

بخش پنجم بنام "اعتقادات و باورهای مافوق‌الطبیعه‌ی اقوام هندو آریایی" طبق معمول نویسنده با گمان و حدس شروع شده و دقایق مضحکی به منظور تفرج خاطر خوانندگان ارائه می‌کند، مثل: "ایرانیان میترا را آناهیتا خدای غیر ایرانی رودخانه‌ها دانسته و ستایش می‌کردند. بی‌گمان آناهیتا (ناهِید) در دوران ماقبل تاریخ هم بوده و شاید اسم و شغل دیگری داشته است." (ص ۳۶) احتیاجی به توضیح نیست که آناهیتا (ناهِید) نام ستاره‌ایست که در فرهنگ نجومی فارسی خنیاگر فلک است و انگهی اگر "بی‌گمان آناهیتا در دوران ماقبل تاریخ اسم و شغل دیگری داشته است" حتماً خدای دیگری بوده و ضرورتی نداشته که همان آناهیتا با همان شغل باشد! او در صفحه‌ی بعد ادامه می‌دهد: "ارواح پاک و نیک در خاور منزل داشتند، ۰۰۰ جای ارواح بد و پلیید در باختر بوده است. برای هندی‌ها کوه هیمالیا ۰۰۰ و برای ایرانی‌ها کوه البرز ۰۰۰ تهدیدآمیز و هیولای وحشتناکی بوده." (ص ۳۷) این توضیحات به منظور نشان دادن البرز بمنزله‌ی جایگاه بدی و پلییدی آمده است. مولف اگر کوچکتر بسن آشنایی با تاریخ اساطیری ایران می‌داشت چنین اظهاری نمی‌کرد، زیرا در تاریخ اساطیری و تاریخ حماسی ایران، البرز کوهی مقدس و قابل احترام است، دو رویداد مهم اسطوره‌ای - حماسی (تیسرآرش و پرورش زال) در البرز کوه واقع شده است. البته در جاهای دیگر نویسنده در تناقض آشکار با اظهارات قبلی‌اش به مقدس بودن البرز اشاره خواهد کرد. آخر این بخش شاهد بی‌خبری کامل او از حال و روزگار "پیر"ها، یا بزرگان صاحب کرامت صوفیه در کوه‌های ایران است: از پاره‌ای "از رسوم و عاداتی" که نزد دو ملت ایران و هند بجای مانده، یکی هم "گرامیداشت مقدسین و پارسایان بی‌غول‌نشین کوه‌هاست. مومنین منزوی و ریاضت‌کش کناره‌جوی که در بلندی‌های هیمالیا هستند که افراد با ایمان و جویندگان حقیقت به زیارت آنها می‌روند، همانند ایران که شمار زیادی (پیر) که در کوه‌ها هستند و زیارت آنها در سیستم مذهب شیعه سازمان یافته است (ص ۳۸)."

در "سیستم مذهب شیعه" بطور واقعی "پیر" نجس و کافر محسوب می‌شود و بارها "پیر" و مرشد و ریاضت‌کش مورد لعن و طعن و شکنجه

و آزار "سیستم مذهب شیعه" واقع شده‌اند. کم‌نبوده‌اند "پیران" صاحب‌نامی که حلق آویز یا شمع آجین شده باشند. (مثل حسین منصور حلاج و عین‌القضاة همدانی) و یا از دست ظلم و جور "سیستم مذهب شیعه" پیری و مرشدی خودشان را کتمان نکرده باشند.

بخش ششم تحت عنوان "تعلیمات پیشین زرتشت و آنگونه که امروز هست" با یک مقدمه آغاز شده و در همان مقدمه نویسنده معتقد است: "تاریخ پیروان مذهب زرتشت هنوز خیلی تاریک است!" از فحوای جمله نمی‌توان فهمید منظور از تاریخ پیروان چیست. آیا منظور تاریخ زندگی آنهاست یا تاریخ تحولات فکری در مذهب؟ قسمت دوم عبارت مبنی بر اینکه "بعضی وقت‌ها آنها برای چند سال از دیدگاه ما ناپدید می‌شوند" (ص ۳۹) مشکل را دوجندان می‌کند. اصلاً روشن نیست چرا پیروان یک مذهب رسمی باید برای چند سال از دیدگاه ما ناپدید شوند. بسیاری از سهام تجاری، بخشی از سرمایه‌ی بانکی، یک سهم عمده از صنعت هند و یک بخش بالنسبه عمده از سهام ارضی در ایران متعلق به زرتشتیان است، اما مولف مدعی است که پیروان زرتشت با چنین سهمی از الیگارشی، بعضی وقت‌ها برای چند سال ناپدید می‌شوند. در ادامه‌ی این بخش می‌خوانیم: "اصلاحات و رفرم‌های سودمند دانشمندان‌ی زرتشت در بافت‌های اجتماع‌ی ایران باستان دگرگونی‌های ژرفی پدید آورد. در این هنگام زرتشت تعلیمات خود را بر پایه‌ی اصلاحات جامعه و اصول اخلاقی و انسانی خیلی عالی جهانی به مرحله‌ی اجرا درآورد." (ص ۴۱) شك نیست که آنچه امروزه بصورت عتیقه‌شناسی و بمنظور تطهیر زیباشناسانه، آیین زرتشت نامیده می‌شود آیین سلطنتی را از مذهب شیعه و حکومت ضدیشری جمهوری اسلامی و سلطه‌گری اسلام "طلایی" عربستان سعودی بر سر چاه‌های نفت خیلی زیباتر بنظر می‌رساند. اما مذهب زرتشت نیز شبیه تمامی مذاهب معتقد به خدا، مکمل حکومت طبقاتی و تثبیت سلطه‌گری اغنیا بر تهیدستان است و خود موجب فقر و خانه‌خرابی میلیون‌ها برده، سرف و تهیدستان جامعه و پایه‌ی هژمونی شاهان آریایی بر ملت‌های دیگر خاورمیانه گردیده است.

در تاریخ اساطیری و تاریخ حماسی، زرتشت از سوی منفورترین شاه زمانه (گشناسب)، شاه پدرکش و فرزندکش پذیرفته شده و مورد اکرام و گرامیداشت او قرار می‌گیرد. در هردو تاریخ (حماسی و اسطوره)، زرتشت گذشته از جلب

حمایت عظیم‌ترین قدرت زمانه که در عین حال مطرودترین قدرت نیز هست، یک پهلوان مقدس روئین‌تن - اسفندیار زخم‌ناپذیر - نیز به منظور ترویج و تبلیغ اختصاصی آیین خودش پرورش می‌دهد. اضافه بر اینها در هیچکدام از مستندات تاریخی دیده نشده است که مردم فقیر و پریشان ایران از حکومت‌های حامی دین زرتشت در برابر هجوم فاتحین مهاجم دفاعی کرده باشند. انقراض هخامنشیان و ساسانیان دقیقاً حاکی از تنفر مردم ایران از نظام حکومتی این دو سلسله‌ی ارتجاعی و مذهب پشتیبان آنها و دستگاه روحانیت فاسد و ستمگر آن است. سلسله‌ی دیگری هم که برای بنیان قدرت خود احتیاج به نیروی معنوی دارد - بلاش اشکانی -، به منظور جلب حمایت و پشتیبانی دستگاه روحانیت با التفات نسبت به دین زرتشت، در بین اشراف و روحانیون برای خود پایگاهی بوجود می‌آورد. نویسنده از اظهار نظرهای شگفتی از این دست نیز پرهیز ندارد: "در تمام دوران تاریخ هرگز دیده نشده که یک زرتشتی مورد ستم و تجاوز زرتشتی دیگری قرار گرفته باشد" (ص ۵۰) سراسر تاریخ باستانی ایران، سراسر ستم و تجاوز است؛ به نظر نویسنده شاید در این تاریخ نه شاهان و امرا فرماندهان لشکر و ساتراپ‌ها زرتشتی بوده‌اند و نه کارگران مزارع و بردگان و سرف‌هایی که جاده شاهی سراسری، کاروانسراهای بی‌حد و شمار، کاخ و کوشک‌های عظیم سر به فلک کشیده را می‌ساخته‌اند، و نه حتی هیچیک از شورشیان قتل‌عام شده زرتشتی بوده‌اند.

بخش هفتم با نام "ادیان از میان رفته و فراموش شده" شرح ظاهر مانویه و مزدکیه است. در مقدمه‌ی این بخش مطلب جالبی دیده نمی‌شود، در قسمت‌های دیگر این بخش نیز مطالب طبق معمول سراسر کتاب تکراری است، تنها گفت و شنود بهرام و مانی به نقل از نویسنده خالی از لطف نیست: "در نوشته‌ی دستی که در ترکستان خاوری پیدا شده به روبرو شدن مانی با بهرام" اشاره می‌شود. مانی در این نوشته می‌گوید: "من هیچ کار بدی نکرده تنها کارهای نیک انجام داده‌ام، کم نیست شمار کسانی که من تسبب آنها را بریده بیماریشان را درمان کرده‌ام و شمار زیادی که نزدیک به مسردن بودند به زندگیشان برگردانده‌ام. شاه دستور بررسی می‌دهد. سپس به این باور که مانی رسول و فرستاده‌ی شیطان است فرمان کشتن او را می‌دهد." (ص ۵۹) موضوع غیرعادی در گفتاورد فوق اینست که شاه از روی باور که مانی فرستاده

شیطان باشد فرمان کشتن او را می‌دهد و از مخالفت مانی با حکومت بهرام و دستگاه روحانیت حاکمه خبری نیست. اظهارات نویسنده در جای دیگر در مورد مانی معقول‌تر بنظر می‌رسد: "مانی يك فرد معمولی برخاسته از میان توده‌ی مردم نبود، بلکه دانشمندی بود با این باور که پایه‌گذار هر مذهبی تعلیمات خود را خودنوشته و روش آن را تعیین نماید." (ص ۶۰)

نویسنده سیستم معابد مذهبی مانوی را چنین توضیح می‌دهد: "کلیساهای مانوی توسط يك سرپرست، يك بازرس، شماری اسقف و چندکشیش اداره می‌شد." (ص ۶۱) مانویت به نقل از کتاب "جهان مذهبی ۰۰۰" حتی دارای روز یکشنبه، تعطیلی هفتگی مسیحیان و رهبانیت مسیحی نیز می‌شود (ص ۶۲). استنتاج آخر در مورد مانی با احکام قبلی نویسنده تناقض کامل دارد. قبلاً به نظر نویسنده همه جا روحانیون و کشیش‌ها (منظور مغ‌های زرتشتی است) و دربار مخالف مانی هستند اما مردم موافق و طرفدار او. اما آخرین حکمی که راجع به مانی صادر می‌کند اینست: "۰۰۰ بویژه در ایران که احترام همگانی به روحانیون و کشیش‌ها [مغ‌های زرتشتی] و پیروی از دستورات آنها اجباری بود سبب ناخرسندی زیاد مردم از آنها گردیده و باعث مبارزه‌ی گسترده‌ی مردم بر علیه مذهبیون [منظور مانویان] گردید." (ص ۶۲)

در آخر این بخش مزدک بدین شرح معرفی می‌شود: "دویست سال پس از کشته شدن مانی شخص سخنوری به نام مزدک در دربار قباد از سلسله‌ی ساسانی پدید آمد. ۰۰۰ ایده‌ی انقلابی و دگرگونی پایه‌های اجتماعی که پیامبر تازه در زمانی پانصد سال پس از مسیح تبلیغ می‌کرد بایستی يك باور جنون‌آمیز جلوه کرده باشد." (ص ۶۳) انگیزه‌ی گرایش زیاد مردم به آیین مزدک در این بود که سیستم اشتراکی او برابری برای همگان، بخش و بخش‌داری در جهان بگونه‌ی یکسان در میان همه را نوید می‌داد (بنا به نوشته‌ی مخالفین) این اشتراک‌داری در حدود تصرف و تصاحب زن نیز گسترش می‌یافته ۰۰۰ (ص ۶۲) و "در نتیجه همراهی قباد با مزدک، جنبش‌اودرمیان توده‌های مردم گسترش یافته و پیروان زیادی پیدا کرده بود اما مخالفین بیمناک قباد را سرنگون کردند" و "ملت آزاد ایران که در نتیجه‌ی اوضاع نامساعد به پایه برده و نیمه‌برده کاهش یافته بود سر به شورش برداشته و آشوب بزرگی برپا ساخت، خواست آنان برای اشتراکی شدن زنان، قیامی

بود بر علیه حرمسراهای بیشماری که اشراف و خوانین داشتند." (ص ۶۳) از مقایسه‌ی همین چند عبارت می‌توان گیج‌سری و سردرگمی نویسنده را درباره‌ی احکامی که صادر می‌کند دریافت. ادعای "جنون‌آمیز جلوه کردن باور مزدک" با نتایج متناقضی از قبیل "گرایش زیاد مردم و گسترش جنبش مزدک در میان توده‌ها" و "ملت آزاد ایران در حمایت از مزدک آشوب بزرگی برپا ساخت ۰۰۰" برای نویسنده يك راستای پرتناقض است که ضمن آن نویسنده برخلاف عقیده و میل خود مزدک را "برآورنده‌ی خواست‌ها و آرمان‌های اکثریت مردم دانسته" و به همین دلیل هم مردم آنرا [تفکر مزدک] را رها نمی‌کرده‌اند. "شاهکار نویسنده اما در این اظهار است: "می‌توان چنین گمان کرد که اندیشه‌ی اصلاحات ارضی شاه در ایران از تعلیمات مزدک مایه می‌گیرد و ممکن است به این وسیله (خواست خدا) که برابری و پخش یکسان و عادلانه‌ی نیازهای زندگی میان همه‌ی مردم است و اعمال شیطانی مانع اجرای آن است، به واقعیت نزدیک شود." (ص ۶۴) آخرین جمله شاهکار را تکمیل می‌کند: "از تعلیمات مزدک نشانی خیلی کم در نزد شمار اندکی زرتشتیان بجا مانده است" (همانجا) از این جمله باید نتیجه گرفت که دشمنان اصلی مزدکیان هنوز هم به احترام مزدک تعلیمات او را حفظ کرده باشند. با وجود تناقضات و درهم‌انداختن و رویا پروری تنها اظهار نظر معقولی که در سراسر کتاب دیده می‌شود این عبارت است: "تعلیمات اشتراکی مزدک که در دل مرده و در زندگی ناامید از آینده بهتر مردم، روشنایی امیدبخشی انداخته بود، با داشتن باورهای مذهبی راستین با کمونیسم مدرن امروزه تفاوت فاحشی دارد، گمان می‌رود که مزدک مرد مذهبی و مقدسی بوده است زیرا مسلک خود را براساس آیین مذهبی زرتشت و مانسی بنا نهاده است." (ص ۶۳)

این پریشان‌گویی به بخش هشتم "دین اسلام بر ایران چیره می‌شود" انتقال پیدا کرده و چنین ادامه می‌یابد: "در اسلام طبقه‌ی ویژه برای روحانیون نیست و اصولاً وجود واسطه بین مردم و خدا برای مسلمان مفهومی ندارد و گروه ویژه نمی‌تواند بعنوان طبقه روحانی وجود داشته باشد زیرا این مذهب اعمال اسرارآمیز و تقدیس و غیره ندارد." (ص ۶۷) حتی نگاهی گذری به قرآن، تفاسیر، احادیث، احکام اسلام، اصل هی‌رارشیک آن را در آیه‌ی "اطیعواالله، الطیعوا الرسول و اولی الامر منکم" عیان می‌سازد. آیات واحادیث صریح

در دعوت بردگان به اطاعت از صاحبان خود، ساختار واقعی جامعه‌ی مطلوب اسلام را بخوبی نشان می‌دهد، باافاضه سیستم تفسیر و حدیث و اخبار و کشف شهود و کرامات و معجزات و ۰۰۰ که در سراسر ممالک اسلامی از زمان ظهور محمد بنا شده است، احکام "محقق تئولوگ" ما را در زمینه‌ی فقدان "طبقه‌ی ویژه برای روحانیون" به مسخره می‌گیرد.

در بخش نهم، تحت عنوان "سرنوشت اسلام عربی در ایران" نویسنده در برابر صفوف سینه‌زنی روز عاشورا، معلوم نیست از شوق و هیجان یا از ترس و اضطراب حتی صحنه‌ها را عوضی می‌بیند و اظهارات فی الواقع مضحک می‌کند. مثلاً: "جلوی دسته‌ها [دسته‌های سینه‌زنی منظور است] مادرانی که بچه‌های شیرخوار در آغوش دارند حرکت می‌کنند، در ۴۵ سال پیش ما مادرانی را دیدیم که بچه‌های خود را بگونه سهمناک و رقت‌انگیزی درآورده بودند. از زخم‌هایی که به آنها زده بودند خون زیادی می‌ریخت و لباس‌های سفید کوچکشان بخون آغشته و سرخ بود." (ص ۷۴) نویسنده آنقدر از ماجرا بی‌خبر است که نمی‌تواند بفهمد آن بچه‌های شیرخوار شبیه‌های علی اصغر (پسران‌های نمایشی) پسر حسین و آن لباس‌های گلگون شده نیز نذری هستند که بعداً به بچه‌های فقرا بخشیده خواهند شد و قبلاً با مواد رنگی سرخ شده‌اند. این پرت و پلاها در صفحه‌ی ۷۵ بامزه‌تر می‌شوند: "آواز ظریف کودک کوچک (نوه امام حسین)!" [که لباس خون‌آلود پدر بزرگ خود را به مردم‌نشان می‌دهد ۰۰۰ و ۰۰۰ حسین مظلوم، حسن بیدست! *] عباراتی دال بر نوه داشتن امام حسین و حسن بیدست نشانه کمال بی‌توجهی محقق مذهب شناس است.

ادامه اظهارات نویسنده در عبارت: "۰۰۰ از آنجا که ایرانیان از زمان گذشته همواره هواخواه پادشاهی بودند!" [۰۰۰ خون شاهان ساسانی در رگ‌های اولاد علی جاری است و بنا بر این داستان امام حسین با دختر یزدگرد سوم پادشاه ناکام ساسانی شهربانو ازدواج کرده بود، شهربانو پس از کشته شدن شوهرش (امام حسین) فرار کرده و در کوه‌های جنوبی تهران غیب شده، این کوه هنوز هم بی‌بی شهربانو نامیده می‌شود، باور کردن مردم به این داستان که

* تنها موردی که مترجم خطای متن را توضیح می‌دهد اینجاست: "احتمالاً اشتباه شده و منظور عباس بیدست می‌باشد - م"

اصل و نسب اعقاب حسین از خانواده ساسانیان می‌باشد نقش مهمی در وفاداری مردم نسبت به اولاد علی داشته است." (ص ۷۶) نویسنده سرعت فراموش کرده است که علت پیروزی اسلام عربی در ایران بنا به ادعای خودش "تنفر مردم از شاهان ساسانی و روحانیون زرتشتی" بوده است اولاً و در ثانی مردم ایران و خود علی در زمان خلافت عمر باید با علم غیب می‌فهمیده‌اند که بعدها از اولاد علی به مادری بی‌بی شهربانو اصل و نسبی بوجود می‌آید که "خون شاهان ساسانی در رگ‌های آنها جاری است" تازه اگر این سرهم‌بندی کردن درست باشد در همان روز عاشورای معروف، علی اکبر و علی اصغر که به فرض نویسنده از خون شاهان ساسانی هستند هر دو کشته می‌شوند و دیگر از اعقاب شاهان ساسانی کسی باقی نمی‌ماند تا فرض و پندارهای نویسنده را متحقق کند! بهر حال دلیل نویسنده سلطنت طلبی مذهبی ایرانیان است: "استقبال از جشن‌های ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی ۰۰۰ بازتاب خواست آگاهانه ملت از این تمایل بود." (ص ۷۸)

نویسنده تا اینجا از یکی از مهمترین نهضت‌های اجتماعی - ایدئولوژیک در سده‌های ماقبل میانه‌ی ایران (قیام بردگان) نیز سخنی به میان نمی‌آورد. از این نهضت که تحت رهبری فرقه‌ی پراقتدار قرامطه تا تشکیل دولت بحرین پیش می‌رود و رهبران ایدئولوژیک از قبیل حسین منصور و سعید جنابی دارد در کتاب خبری نیست. از فرقه‌ی راوندیه نیز صحبتی نیست و از جنبش فکری به‌آفریدزونی و ساخت ایدئولوژیک این اولین آتیه‌یست دوره اسلامی حرفی به میان نمی‌آید. در بخشی که تحت عنوان "ترور اسمعیلیه - پیروان حسن صباح" مورد بررسی قرار خواهد گرفت، معلوم می‌شود که نویسنده‌ی کتاب "جهان مذهبی ایران" با چه خصومتی به نهضت‌های اجتماعی مبتنی بر تحولات فکری نگاه می‌کند. تحریف و جعل در بخش مربوط به اسمعیلیه آنچنان شدت دارد که انتظار اشاره‌ای هر چند ناچیز به نهضت قرامطه بسیار بیهوده است، نتیجتاً در بوته‌ی اجمال ماندن نهضت سرخ جامگان (خرم‌دینان و به‌دینان) بسیار طبیعی است و انتظار اشاره‌ای اگر چند بسیار گذرا به ظهور فلاسفه‌ی وحدت وجودی و شکاکان نیز عبث می‌باشد. در جایی که اسمعیلیه تا حد یک جمع "تروریست شرارت‌بار آدمکش" تقلیل جایگاه تاریخی می‌دهد، تصادفی نیست که از جنبش سرخ خرم‌دینان که ستون فقرات اصلی عناصر انسانی‌اش را بردگان و رعایا و روستاییان بی‌زمین و اسیرای

فراری تشکیل می‌داده، صحبتی به میان نیاید.

شرح فرقه‌ی اسمعیلیه با داستان تخیلی و مونوگرافیک نویسنده در راه قزوین- الموت شروع می‌شود. آنچه که برای توضیح موقعیت جغرافیایی منطقه‌ی الموت در این کتاب نوشته شده، مانند بقیه‌ی تحقیقات پیرامون زندگی فرقه‌ی اسمعیلیه و رهبران‌ش بی‌ربط است. راقم این سطور، دوبار منطقه را با دقت دیده است و کوچکترین نشانی از جایی که به شعر "لیریک" آقای گابریل شباهت داشته باشد نیافته است. منطقه‌ی رودبار الموت از روستای شهرک و معلم‌کلايه تا قلعه گازرخان - قلعه‌ی اصلی حسن صباح - و ده مسکونی سینه‌کش کوه که دست‌کم تا سال ۱۹۷۶ نیز مسکونی بود، کمترین مشابهتی با کاخی که توصیف آن به قلم مولف در کتاب "جهان مذهبی ۰۰۰" آمده است، ندارد. توصیف کاخ (منظور قلعه‌های نظامی اسمعیلیه) در کتاب چنین است: "یک کاخ ویران کنونی در گذشته به راه رسیدن به کاخ مسلط بوده است، گل‌های خوشبوی زیاد رز و بوته‌های گل یاسمن همه جا را پوشانده است." (ص ۸۴) نظر نویسنده درباره‌ی ساختن تشکیلاتی اسماعیلیه تحریف‌آمیز و جعل تاریخ است: "۰۰۰ دسته‌های پایین بنام فداییان بودند که سپس حشیشیون نامیده شدند، این نام شاید بدان سبب باشد که برای آنکه افراد کامل‌آزیر فرمان‌رهران باشند، آنها را با دادن مواد مخدر به این سوی می‌کشاندند." (ص ۸۵) "فداییان که در آغاز کار در راه شهیدشدن دست به آدمکشی می‌زدند، رفته‌رفته از راه خود منحرف شده پیشه‌ی ترور در پیش گرفته و آدمکش‌های حرفه‌ای شدند." (ص ۸۶) "بنا بر داستانی، پیرکوه‌ها در مقر فرمانروایی خود باغ سحرآمیز و افسانه‌واری ساخته بود که در جوهای آب آن: شیر، عسل، شراب و آب روان بود، خانه‌ی مجللی آراسته به همه‌گونه وسایل شادمانی و خوشگذرانی با خوردنی و آشامیدنی‌های گوناگون و از سوی دختران خوشگل و دلربا چون حوریان بهشتی از میهمانان پذیرایی می‌شد و گروهی خواننده و نوازنده و رقص تماشاچیان را سرگرم می‌کردند، چنین بساطی برای پیروان باایمان نمونه‌ای بود از آنچه در بهشت انتظار آنرا دارند. شماری از جوانان نیرومند که حسن صباح را با دیده‌ی یک فرد مقدس می‌نگریستند و برای او جان خود را فدا می‌کردند، برگزیده شده بودند که

داده به حال تخدیر درمی‌آوردند و سپس به آن باغ افسانه وار و آن خانه‌ی فرحبخش وارد می‌کردند. هنگامی که حسن صباح برای کشتن مخالفی به کسی نیاز داشت یکی از این جوانان گولخورده و اغفال شده را مامور انجام چنین کاری می‌کردند و به آنها وعده داده می‌شد که در صورت به انجام رساندن درست ماموریت مطابق خواست پیشوا، آنها به آن باغ بهشتی برگشته و برای همیشه آنجا خواهند بسود. اینها در اندوه دیوانه‌وار از دست دادن این بهشت رویایی و در آرزوی بازگشت به آغوش آن دختران ماه‌پیکر و خوش‌ادا در آن محیط عیش و خوشگذرانی و زندگی جاویدان و بی‌غم و اندوه که به آن باور داشتند برای انجام خواست پیشوا آماده به انجام هر کار ننگین و نفرت‌انگیزی بودند." (ص ۸۶)

در جایی که قلعه‌ی نظامی الموت با "کاخی که در آن گل رز و یاسمن وجود دارد" عوضی گرفته شود، از یک تشکیلات مقتدر سیاسی که سراسر خاورمیانه از تبت تا مصر را تحت فشار اراده‌ی انقلابی خود قرار می‌دهد نیز یک عشرت‌کده مثل آنچه در توصیفات بالا آورده شد معرفی می‌شود، معلوم نیست آقای محقق اینهمه شیر و عسل و دختر خوشگل را از کجای جهان به یک دوزخ یخبندان که حتی در مرداد ماه نیز هوای سایه‌ی آن از زیر صفر هم سردتر است حاتم‌بخشی می‌کند. جعل و تحریف نظرگاه‌ها و عقاید اسمعیلیه به شیوه‌ی معمول مستشرقان بیگانه با شرق تازگی ندارد، اما جعل تاریخی عظیمی مثل ترور صلاح‌الدین ایوبی و ریشارد جنگ‌های صلیبی معلوم نیست از کجا وارد تحریفات منسوب به اسمعیلیه می‌شود؟ (ص ۸۷) در مورد نظرگاه‌ها و مبانی عقیدتی - سیاسی اسمعیلیه هیچ‌کدام جدیدی در بخش دهم وجود ندارد اما جعل و تحریفات همچنان در شرح جانشینان حسن صباح ادامه پیدا می‌کنند. نویسنده تنها در یک جا ناگزیر از اعتراف به برخی خصایل برجسته‌ی انقلابی در حسن صباح می‌شود: "پیشوای اسمعیلیه زندگی را بسیار سخت و ساده می‌گذرانید، لباس‌های خشن می‌پوشید و کمتر در میان مردم و گردهم‌آبی‌ها دیده می‌شد. در تمام دوران فرمانروایی‌اش در الموت هرگز از کاخ خود بیرون نرفته است." (ص ۸۹) اما بلافاصله در همان صفحه دوباره شروع به شرح و توصیف "باغ بهشت رویایی" در "کاخ الموت" می‌نماید. این روحیه‌ی

در بخش یازدهم مطالب قابل ملاحظه‌ای در باب "یهودیان و مسیحیان ایران" به نظر نمی‌رسد. در بخش دوازدهم تحت عنوان: "مذاهبی که از میان رفته یا در حال نابودی هستند" مسیحیان یوحناپی و آسوری‌ها (مسیحیان کاتولیک عراقی، به قول خودشان سریانی) و نسطوریان (پیروان کلیسای روم) شیطان پرستان و یزیدی‌ها که دو فرقه‌ی اخیر از دید محقق یکی گرفته می‌شوند به شیوه‌ی معمول نویسنده توضیح داده می‌شوند. در مورد محل اقامت هر چهار فرقه طبق عادت اشتباه وجود دارد. شیطان پرستان (که يك بخش از آنها ایل قلخانی هستند) کاملاً متمایز از یزیدی‌ها، از سکت‌های بی‌نام و نشان فرقه‌های مزدکی - بابکسی هستند و پراکندگی آنها در يك خط افقی از حوالی خانقین در عراق تا روستاهای بین کرمانشاه و اسدآباد و کنگاور امتداد دارد. شیطان پرستان جزو فرقه‌های شکل گرفته در قرون قبل از سده‌های میانه هستند که به دلیل قتل‌عام‌های پی‌درپی و کشته شدن پایه‌گذارانشان از اساس ایدئولوژیک آنها اطلاع مکتوب و مستندی بجا نمانده است و بعدها پیروان بسیار معدودش نیز از ترس متشرعین با جعل و تحریف بنیان‌های فکری واقعی خودشان به انواع خرافات مذهبی از نوع خرافات اسلامی مبتلا شده‌اند. اشتباه در مورد محل مسکونی یزیدی‌ها بسیار فاحش‌تر از محل زندگی فرقه‌های قبلی است. یزیدی‌ها اساساً در ایران زندگی نمی‌کنند. به قریب احتمال یزیدی‌ها بازماندگان خرم‌دینان و به‌دینان هستند که در بخش غربی و جنوب غربی محل نهضت سرخ‌جامگان در شمال شرق عراق زندگی می‌کنند. محل اصلی سکونت یزیدی‌ها در منطقه‌ی "به‌دینان" (بادینان) کردستان عراق است و جالب اینکه با وجود ملیت کرد "به‌دینی" (به‌دینی) و تابعیت عراق که بایستی اجباراً عربی بنویسند و عربی بخوانند و حرف بزنند همه‌ی آنها به زبان ترکی - زبان اصلی خرم‌دینان - نیز آشنایی کامل دارند. نامهای اماکن مربوط به یزیدی‌ها (ص ۱۰۵) که ناشی از ناآشنایی کامل نویسنده به جغرافیای منطقه است، نیز نشان‌دهنده‌ی اصل و منشأ این فرقه است. "کوه‌های سنجر" که نام غلطی است از استخراج نویسنده، نام مرکز بخش (شهر کوچکی) است در کردستان عراق به نام "کوی سنجق" بین شهرهای اربیل، سلیمانیه و رانیه و یکی از مناطق مسکونی یزیدی‌هاست. دیگری نام مرکز بخش کوچک دیگری است به نام قلعه‌ی سنجار (قلعه‌ی سنجر) که

آن نیز، منطقه‌ی کردنشین و محل مسکونی دیگر یزیدیان است. این هر دو نام‌را نویسنده به غلط کوه‌های سنجر در نزدیکی موصل نوشته است؛ نویسنده در انتساب به یزیدی‌ها از مراسمی موهوم - نام می‌برد به این ترتیب: "یزیدی‌ها آداب و مراسم دینی را تنها در انجمن مرکزی که دارند بجای می‌آورند. یزیدی‌ها هر سال در پاییز با به راه انداختن دسته و قربانی کردن و نیایش، همراه با مجسمه‌ی فلزی پرنده‌ای به نام "ملك طاووس" که بالای درفش برد می‌شود، جشن بزرگی به راه می‌اندازند." (ص ۱۰۶) تاکنون نه در کردستان ایران که مطلقاً یزیدی در آن سکونت نمی‌کند و نه در کردستان عراق و نه حتی از معدود یزیدی‌هایی که در عراق و در مراکز مسکونی خودشان شخصاً با آنها آشنا بوده‌ام راجع به این مراسم و انجمن مرکزی و ملك "طاووس" چیزی نه دیده و نه شنیده‌ام.

در بخش سیزدهم "مذاهب صلح جوی و عرفانی در حال گسترش"، پایه‌گذاران مسلک تصوف "ابوسعید"، ناصر خسرو و خیام [!] معرفی می‌شوند، در حالیکه ناصر خسرو و مروج اسماعیلی است و خیام شاعر دهری. تحریفات اصلی این بخش مربوط به باب و بهاء است. از نظر نویسنده "باب بنیان‌گذار بهائیت و ادامه مسلک شیخیه است" (ص ۱۱۵) در این مبحث از قیام دهقانان و تهیدستان شهری و روستایی از یزد تا مازندران زیر رهبری بابیه و ظهور فرماندهان انقلابی در جنگ‌های خلقی علیه حکومت مذهبی قاجاریه مثل حسین بشرویه و شیخ محمد زنجانی صحبتی به میان نمی‌آید، چون بعداً نویسنده نمی‌تواند مسلک "پاسیفیست صلح‌جوی بهائی" را ادامه و منضم به بابیه بداند. نویسنده تنها از قره‌العین (طاهره)، زن انقلابی مروج و ایدئولوگ بابی بعنوان "پیشگام جنبش زنان" نام می‌برد (ص ۱۱۹). طبق معمول نویسنده از اصول عقیدتی بابیه اطلاعی ندارد، و با وجود کودتایی که میرزا حسینعلی بهاء علیه میرزا یحیی صبح ازل آخرین رهبر بابی می‌کند و آخرین بازماندگان بابی (۱۱ نفر رهبران اصلی) در تهران توسط نظامیان دولتی قتل‌عام می‌شوند، هنوز نویسنده بهائیه را ادامه‌ی بابیه می‌داند.

بخش ماقبل آخر کتاب تحت عنوان "باورهای مذهبی از دید مردم در گذشته‌های دور و بجا مانده آثار آن در آداب و رسوم ایرانیان" با ابراز عبارات شروع می‌شود: "کسی که با فولکلورهای ایرانی سر و کار پیدا کند با

شگفتی می‌بیند که چقدر از اندیشه‌های مافوق باورهای آدمی از دوران‌های پیش از اسلام در آداب و رسوم ملت بجا مانده است. ۰۰۰ (ص ۱۲۶) و در ادامه می‌یسن تعریف، عاشورا را یکی از اعیاد ایرانیان، مثل عید نوروز معرفی می‌کند: "جشنها و عیدهایی در ایران هست که رنگ مذهبی به آن می‌دهند و بزرگترین آن جشن بهاره نوروزی است و با آنکه غیر اسلامی است ولی شیعیان و زرتشتیان آنرا بسا سرور و شادی با هم جشن می‌گیرند. پس از نوروز بزرگداشت شهادت امام حسین است که تنها شیعیان برگزار می‌نمایند. ۰۰۰ باز عید دیگری که شیعه و سنی با هم برگزار می‌کنند و به یادبود قربانی کردن ابراهیم بستگی دارد که از انجیل به اسلام وارد شده است، به یاد بزرگداشت آن واقعه روی مجسمه قوچ هـ [!]] در گورستان‌ها روغن نذری می‌ریزند" (ص ۱۲۶) سطر آخر گفتاورد فوق جالب توجه است. بسیار بعید است که حتی در یک گورستان چنین مراسم مضحکی برپا شود که روی مجسمه قوچ‌ها روغن بریزند. زیرا بر طبق شریعت اسلام مجسمه کفر است و قاعدتا در هیچ گورستانی مجسمه قوچ وجود ندارد که بر روی آن روغن نذری بریزند. اظهار نظرهای بعدی جالب‌ترند: "اجنه در صحرا و بیابان هم برای خود جایی باز کرده و در میان مردم از احترام شایسته برخوردار بودند [!] مایه شگفتی است که باورهای عقیدتی مذهبی و خرافی چگونه به دگرگونی می‌گراید مثلاً قله‌ی دماوند، بلندترین کوه‌های ایران که صدها سال جایگاه میترا (خدای آفتاب) بوده اینک کوهنوردان از رفتن به آنجا خودداری می‌کنند، زیرا گمان می‌کنند که آنجا جن وجود دارد و برای کسانی که به آنجا بروند دردسر و ناراحتی درست می‌کنند" (ص ۱۲۷) حذاق‌لدر نیم‌قرن گذشته صعود به دماوند یکی از رایج‌ترین برنامه‌ی کوهنوردان بوده و علیرغم دور بودن و صعب‌العبور بودنش، بویژه با در نظر گرفتن امکانات فنی بسیار پرخرجش، جزء پررفت و آمدترین کوه‌های البرز مرکزی می‌باشد، این بخش با اظهار نظرهای عجیب پای امام محمد غزالی را هم وارد لطیفه‌های تاریخی! می‌کند. فی‌المثل: "بگمان مردم این چشمزدها، جادو و جنبل و افسون‌ها می‌تواند جلوی هر پیش‌آمد بدی را گرفته و هر خطری را دور سازند. چشم شوری یا بدچشمی نقش ویژه دارد و عقیده به آن ژرف است. ۰۰۰ در ساختن (نظر قربانی) لوازمی به رنگ آبی بکار می‌برند، برای این کار رنگ آبی مورد توجه است. فقیه بلند پایه‌ی چون غزالی که نام او در اندیشه‌ی ایرانیان زنده و

در کشورهای باختری سرشناس بود مخترع شمار زیادی از نظر قربانی‌های جالب است. ۰ (ص ۱۲۸) اینک متفکر و پیشرو شك فلسفی که ده‌ها رساله و اثر فلسفی - کلامی دارد چه موقعی فرصت پیدا کرده "نظر قربانی" اختراع کند بسیار "جالب" تر از خود "نظر قربانی‌های" اختراعی آقای پزشک اتریشی است. ۰ جای دیگر می‌توان با اشکال قلب شده و بسیار مضحک برخی از رسوم در کتاب روبرو شد. مثلاً: "مجسمه‌ی شیر امروز هم نشانی است از نیایش در آیین برخی از مذاهب. اکنون هم زنجایی هستند که با دیدن مجسمه‌ی شیر (اگر در آرزوی داشتن دختری باشند) زیر لب اورادی خوانده و خواست خود را بیان می‌کنند و با ذکر نام خدا و مقدسین سر شیر را با روسری خود می‌پوشانند و یا اگر خواهان شوهر باشند سوار مجسمه‌ی شیر می‌شوند، بنا بر عقیده‌ی شیعیان در ایران شیر برای سنی‌ها خطرناک و لسی برای شیعیان خطری ندارد. ۰" (ص ۱۲۹) زمینه‌ی واقعی این اظهار می‌تواند رسم سوار شدن بر شیر سنگی (مثلاً در همدان: "سنگ شیر") باشد؛ اما "آرزوی دختر داشتن" و "خطرناک بودن شیر برای سنی‌ها" ! تنها می‌توانند از خیالپردازی نویسنده منشاء گرفته باشد.

آخرین بخش با آخرین لطیفه! و قالب کردن بجای واقعیت مذهب شناسی همراه است. بنابراین برای حسن ختام این نوشته، هم این لطیفه را نقل می‌کنیم و هم اشاره‌ای به واقعیت قضیه می‌نماییم. دکتر گابریل می‌نویسد: "۰۰۰ تقریباً در تمام درازی راه از مرز عراق تا اندکی پس از همدان ما در میان علی‌اللهی‌ها بودیم. ۰۰۰ علی‌اللهیان امروز بزرگترین فرقه‌ی مذهب شیعه در ایران بشمار می‌آیند. ۰۰۰ این فرقه علی را دومین کس از هفت نفری می‌دانند که ذات خداوندی در وجود آنان جلوه‌گر شده است. آنها به بازگشت روان آن ۷ تن به جهان زندگی عقیده دارند. با اینکه علی را دومین کس می‌دانند ولی به عقیده‌ی آنها ظهور تمام پیامبران چون موسی و عیسی و محمد و الهامات آنان از سوی علی بوده است. ۰۰۰ علی‌اللهی‌ها در آیین مذهبی‌شان که هرگز آشکار نمی‌کنند بایستی عشاء ربانی هم مرسوم باشد که با پخش شراب و نان برگزار می‌گردد. ۰۰۰ برخی از دانشمندان در عقیده‌ی مذهبی‌ علی‌اللهیان نشانه‌هایی از یهودیت یافته‌اند و می‌پندارند که با علی، داوود را نیز ستایش می‌کنند. ۰۰۰" (ص ۱۴۱)!

بر طبق تقسیم‌بندی پیران (رهبران) اهل حق، سلك عرفان و فرقه‌هایش

(ملاطیه، کلبیه، خاکساران و در راس آن حقیقتیه) همانند گردویی که پوست بیرونی سبزش را از آن جدا نکرده اند، می باشد. پوسته‌ی سبز بیرونی که هیچ مصرفی ندارد و تلخ و بدمزه و فاقد ارزش است و تنها دارای رنگ است مثال اهل شریعت است و همه‌ی مذهب اسلام و فرقه‌های رسمی‌اش اهل شریعتند؛ پوست چوبی قابل سوختن بمنزله‌ی اهل طریقت (فرقه‌ی دیگر صوفیه) و پوست نازکی که مثل پرده حایل پوست سخت چوبی و مغز است، نماینده‌ی اهل معرفت و مغز اصلی (اصل واقعی هسته) به مثابه‌ی اصل حقیقت (اهل حق) است. این تفرعن در بین تمامی فرقه‌ی صوفیه برخلاف ادعایشان به تواضع وجود دارد. تاریخ تقریبی شکل‌گیری اهل حق بین قرن ۹-۷ هجری است. برخلاف نظر کتاب و دیگر نظریه‌پردازان، اهل حق که خود را یاران (دوستان) خطاب می‌کنند مطلقاً شیعه نیستند. شیعه از نظر آنها اهل شریعت و "ظاهر" است، در حالی که آنها خود را "باطن" و اهل حقیقت می‌دانند. حتی کسانی که شیعه می‌شوند از نظر اهل حق مرتکب کفر شده‌اند. اهل حق ترویج و تبلیغ مذهبی ندارد و با اشکال و اکراه بسیار زیاد کسی را که بسیار شایسته باشد به میان خود قبول می‌کنند (سرسپردگی شخص بسیار شایسته در نزد اهل حق پذیرفته می‌شود) و طی مراسمی که خیلی هم پیچیده نیست با پذیرفته شدن داوطلب سرسپردگی و قبول کردن یک پیر (مرشد و رهبر اهل حق) شخص داوطلب به "جرگه‌ی" اهل حق پذیرفته می‌شود و حق مشارکت در "جمع" (نام محل گردهمایی اهل حق) را پیدا می‌کند. شیعه به روز رستاخیز و مهدی و موعود اعتقاد دارد اما اهل حق (یاران) به تناسخ "دونادون" معتقد است. بر طبق اصل "دونادون" از ازل یک دون (روح) به دون دیگر انتقال می‌یابد و ترکیه می‌شود و جرائمی باقی نمی‌ماند تا به قیامت برسد. اهل شریعت که در نظر (یاران) خشک مغز و فاسد و متعصب است افتخار دون به دون شدن را نمی‌یابد و در همان جهل شریعتمدار خود باقی می‌ماند و کيفرش همین جهل و شریعتمداری است. بنابراین نظر اهل حق اولین پایه‌گذار عرفانی که ادامه‌ی نظریاتش به تشکیل حقیقتیه و "یاران" می‌انجامد حسین منصور حلاج است و بعد شیخ شهاب‌الدین سهروردی (یحیی، صوفی شهید) و سپس داوود دیگری یادگار. شخص اخیر در جنگ‌های انقلابی بر ضد دولت فتووال - مذهب صوفیه در غرب ایران پس از سه روز جنگ - در محلی که امروز به نام این "یار"

بابا یادگار نامیده می‌شود، در نزدیکی سرپل ذهاب در یک جنگل کوهستان‌سی نزدیک تنگه‌ی ریجاب - کشته می‌شود و در همانجا مدفون است و زیارتگاه "یاران" می‌باشد. این فرقه اصل عقیدتی سیاسی خود را از بابکیان گرفته‌اند و در زندگی اشتراکی خود، که اینک تنها مراسم سفره‌ی اخوت - احتمالاً همین سفره اخوت به نظر دکتر گابریل عشاء ربانی رسیده است! - و مشارکت برابر زنان اهل حق در تدارک گسترده مراسم سفره‌ی اخوت که هفت شب ادامه دارد، از زندگی و مراسم اشتراکی یاد شده باقی مانده است. همین مراسم موجب شده است که اهل حق از نظر متشرعین به زناکار و اباحه‌گر در زن و مال متهم باشند. برخلاف نظر دکتر گابریل و اهل شریعت، اهل حق (یاران) علی‌الهی نیستند و این کلمه به مثابه‌ی توهینی به آنهاست. اهل حق اینک خرافاتی و موهوم‌پرست هستند و از اساس عقیدتی آنها که در آغاز ستیزه‌گر و معترض بوده امروز چیستی بجز پاسیفیسم و تسلیم و رضا باقی نمانده است. این فرقه از میان تهیدستان و زحمتکشان پدید آمده - در کتاب نیز در صفحه ۱۴۱ به این موضوع اشاره شده است - و به مرور زمان و در نتیجه‌ی کشتار و تعقیب و آزار دچار تغییرات نظری و عملی شدیدی شده است. برخلاف نظر دکتر گابریل، ملیت حقیقتیه تنها کرد نیست (ص ۱۰) پیروان این فرقه در آذربایجان شرقی (شاملوها) در آذربایجان غربی (گوران‌ها) که به زبان ترکی (ارن‌لر) نامیده می‌شوند. پراکندگی اهل حق تا خراسان نیز به چشم می‌خورد. امروز از بین پیرها و ورهبران (یاران) نیز کسی از ماهیت و هویت واقعی و منشاء و منبع فکری این فرقه اطلاع صحیحی ندارد. علت اصلی نیز این بوده که اغلب جنبش‌ها و حرکت‌های فکری - اجتماعی در ایران با قتل‌عام توده‌ی رهروان و کشتار پایه‌گذاران و نابودی آثار مکتوب نظری آنان همراه بوده است. رسم رایج زمانه این بوده که در زیر دار تمامی رهبران فکری - نظری جنبش‌ها آثار مکتوب آنان را نیز در زیر جنازه‌ی حلق‌آویز شده می‌سوزانده‌اند. به همین دلیل نیز جز آگاهی مستند اندکی از بسیاری از حرکت‌های اجتماعی ملت ایران در دوره‌های گذشته باقی نمانده است.

Max Horkheimer

Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie

نقش اجتماعی فلسفه

هنگامی که در يك گفتگو از مفاهیمی چون فیزیک، شیمی، امور پزشکی یا ریخ سخنی به میان می‌آید، شرکت کنندگان در گفتگو معمولاً از این مفاهیم تصور بسیار مشخصی دارند. اگر هم اختلاف نظری پیش آید، آنها می‌توانند به واژه‌نامه‌ی عادی یا يك کتاب درسی تخصصی مراجعه کنند و یا این که به راغ متخصصی کم و بیش کارآزموده و وارد در زمینه‌ی مورد نظر بروند. تعریف يك از این علوم مستقیماً از جایگاهشان در جامعه‌ی معاصر ناشی می‌شود. اگر ممکن است که در آینده هر يك از این علوم پیشرفت عظیمی داشته باشند و ر چه قابل پیش‌بینی است که برخی از آنها، مثلاً فیزیک و شیمی، روزی درهم غام شوند، اما با این وجود هیچکس واقعاً به این قضیه علاقه‌ای ندارد که ما هیم این علوم را به گونه‌ای متفاوت با آنچه امروزه با استناد به امور علمی نت چنین عناوینی رایج است، تعریف کند.

در مورد فلسفه، قضیه طور دیگری است. فرض کنیم که از يك استاد سفه می‌پرسیم فلسفه چیست. اگر بخت یار ما باشد و از قضا با شخص خاصی طرف باشیم که بطور عمومی از ارائه‌ی تعریف آگراه نداشته باشد، وقت تعریفی به ما عرضه خواهد کرد. با این وجود، اگر ما این تعریف را نپذیریم، احتمالاً به زودی درمی‌یابیم که تعریف مذکور به هیچ‌وجه مورد پذیرش صدیق همه و در همه جا نیست. ما در عین حال می‌توانیم به مراجع دیگری جعه کنیم یا حتی کتاب‌های درسی مدرن یا قدیمی‌تر را مطالعه کنیم. اما

خود را دارد و از قلمرو پژوهشی ویژه و موضوعی خاص خود برخوردار است. این درك و برداشت از فلسفه در زمان ما به ویژه از سوی ادموند هوسرل مناخس— نمایندگی شده است. اندیشمندان دیگر، مثلاً ارنست ماخ، فلسفه را به مثابه‌ی تنقیح انتقادی و سنتز علوم خاص تا رسیدن به کل و پیکره‌ای واحد می‌فهمند. راسل هم بر آن است که وظیفه‌ی فلسفه "تحلیل منطقی" ای است که "سنتز منطقی را بدنیاال دارد" (۱). او در این مورد که "فلسفه... سنتز علوم را هدف" قرار می‌دهد، کاملاً با ل. ت. هوبهاوس^۱ در توافق است (۲). این درك و برداشت از فلسفه به آگوست کنت و هربرت اسپنسر برمی‌گردد: فلسفه در نزد آنها عبارت است از کلیت دانش بشری. بنابراین بعدها، یکی فلسفه را علمی مستقل تلقی می‌کند و دیگری نظامی کمکی.

اگر چه اغلب نویسندگان آثار فلسفی بر سرشت علمی فلسفه تأکید دارند، اما هستند کسانی که اکیدا چنین سرشتی را برای فلسفه انکار می‌کنند، اینها به هیچ‌وجه جزو بدترین نویسندگان هم نیستند. در نزد شیلر [شاعر آلمانی]— کسی که شاید تلاشهای فلسفی‌اش تاثیر بیشتری از درام‌هایش داشتند— هدف فلسفه عبارت است از اینکه در اندیشه‌ها و اعمال ما نظمی زیباشناختی پدید آورد. از دید او نتایج فلسفه تنها می‌توانند با میزان و محك زیبایی سنجیده شوند. شاعران دیگر، مثلاً هولدرلین^۲ و نوالیس^۳ موضعی همانند شیلر دارند و حتی فیلسوفان نابی چون شلینگ در برخی از صورتبندی‌های خود به چنین نگرش‌ها و تفکراتی نزدیک می‌شوند. هانری برگسون نیز بر آن است که فلسفه با هنر خویشاوندی نزدیک دارد و به هر حال علم نیست.

قضیه البته به همین جا ختم نمی‌شود. نه تنها درباره‌ی سرشت عام فلسفه دیدگاهها متفاوتند، بلکه درباره‌ی محتوای آن نیز با واگراترین تصورات روبرو هستیم. در این مورد هنوز هم هستند اندیشمندانی که معتقدند فلسفه نهایتاً با عالی‌ترین مفاهیم و قوانین هستی، و در تحلیل نهایی با شناخت خداوند سروکار دارد. این دیدگاه متعلق است به مکاتب ارسطویی و نوالیس^۴.

بنا بر دیدگاه دیگری که با نظر فوق نزدیک است، فلسفه به [امور و مقولات] به اصطلاح پیشا و ماقبل تجربی می‌پردازد. الکساندر فلسفه را " مطالعه‌ی امپریک امر غیر امپریک یا ماقبل تجربی، یا مطالعه‌ی آن دسته مسائلی که در ارتباط با امر تجربی به امر ماقبل تجربی راه می‌برند "، توصیف می‌کند. (فضا، زمان و خداگان) (۳) . فلاسفه‌ی دیگری که تبارشان به حس‌گرایان انگلیسی و مکتب‌های [آلمانی] فریز^۱ و آپلت^۲ می‌رسد، فلسفه را به مثابه‌ی علم تجربیه‌ی درونی تلقی می‌کنند. از دید پوزیتیویست‌های منطقی مثل کارناپ^۳، فلسفه اساساً با مسائل زبانی سر و کار دارد و از دید ویندلبان^۴ و ریکرت^۵ - که مکتب‌شان در امریکاً هواداران فراوانی دارد - سر و کار فلسفه با ارزش‌های عام و فراگیر است و پیش از هر چیز با حقیقت، زیبایی، نیکی و تقدس .

سرانجام، همان گونه که همه می‌دانند، در رابطه با روش نیز نظر و برداشت واحدی وجود ندارد. همه‌ی نو-کانتی‌ها معتقدند که فعالیت فلسفی باید شامل تحلیل مفاهیم و تحویل آنها به عناصر نهایی شناخت باشد. برگسون و ماکس شلر^۶، " شناخت شهودی جوهر " ^۷ را تعیین‌کننده‌ترین عمل فلسفی می‌دانند. روش پدیدارشناسانه‌ی هوسرل و هایدگر، نقطه‌ی مقابل امپریوکریتیسیسم - ماسخ و آوناریوس است و منطق ریاضی راسل، وایتهد^۸ و دنباله‌روان آنها، رقیب و دشمن آشکار و علنی دیالکتیک هگلی است. از دید ویلیام جیمز شیوه‌ی فلسفیدن یک فرد بستگی دارد به شخصیت و تجربه‌اش .

ما همه‌ی این تعاریف را مورد اشاره قرار دادیم تا نشان دهیم که موقعیت فلسفه با دیگر فعالیت‌های فکری متفاوت است. نمایندگمان برجسته‌ی علوم، درباره‌ی موضوع و روش علم کم یا بیش توافق دارند. اما در فلسفه، هنگامی که مکتبی به تعارض و مقابله با مکتب دیگر برمی‌خیزد، معمولاً در این مقابله، کل طرح و نقشه‌ی مکتب مورد معارضه مدنظر است و آموزه‌های اساسی آن، در ریشه کاذب قلمداد می‌شوند. البته این موضع در همه‌ی مکاتب مشترک

1-Fries

2-Apelt

3-Carnap

4-Windelband

5-Rickert

6-Max Scheler

۷- Wesensschau - این تعبیر در پدیدارشناسی هوسرل بمعنای شناخت بلاواسطه‌ی

8-Whitehead

جوهر یک هستی در حالت پدیداری آن بکار رفته است - م

نیست. مثلاً فلسفه‌ای دیالکتیکی که نسبت به اصولش وفادار باشد، بدین سبب گرایش دارد که حقیقت نسبی مواضع منفرد را به رسمیت بشناسد و در تئوری جامع خویش ادغام کند. آموزه‌های دیگر، مثل پوزیتیویسم مدرن، انعطاف کمتری دارند و بخش بسیار بزرگی از ادبیات فلسفی را، به ویژه سیستم‌های عظیم فلسفی گذشته را، خیلی ساده از قلمرو شناخت حذف می‌کنند. در یک کلام، می‌توان این امر را پذیرفته شده تلقی کرد که وقتی کسی اصطلاح " فلسفه " را بکار می‌برد، به ندرت با مخاطبان خویش، جز بر سر تصوراتی بسیار عام و خام، توافق دارد .

علوم منفرد به مسائلی می‌پردازند که باید آنها را چاره‌کرد، زیرا این مسائل از جریان زندگی جامعه‌ی معاصر ناشی می‌شوند. چه مسائل مختلف و چه اختصاص آنها به قلمرو نظام‌های [علمی] خاص، در تحلیل نهایی از نیازهای بشریت در اشکال سازمان‌یابی گذشته و حال آن منشاء می‌گیرند. این امر، البته بدان معنا نیست که هر تلاش علمی نیاز عاجلی را ارضاء می‌کند. بسیاری از پژوهش‌ها و اقدامات علمی به نتایجی راه می‌برند که بشریت به راحتی می‌توانست از آنها چشم‌پوشی کند. علم، از زاویه‌ی کاربرد نادرست توانی که صرف همه‌ی رشته‌های فرهنگ می‌شود، یک استثناء نیست. اما توسعه‌ی نظامات [علمی] ای که ارزش آنها برای عصر کنونی تردیدبرانگیز است، نیازمند صرف بخشی از کار انسانی است و صرف این کار یکی از پیش‌شرط‌های ضروری پیشرفت علمی و تکنولوژیک است. به خاطر آوری که شاخه‌های معینی از ریاضیات که نخست چون بازی و بازیچه‌ی صرف جلوه می‌کردند، بعدها خود را به مثابه‌ی شاخه‌های سودمندبر کرسی نشانند. بنابراین چه بسیار پژوهش‌ها و اقدامات علمی وجود دارد که به فایده‌ای مستقیم و حاضر و آماده راه نمی‌برند، اما در کل از قابلیت کارایی و فایده‌رسانی برخوردارند، هر قدر که اکنون این کارایی دور از دسترس یسا نامعلوم باشد. کار دانشمند در جوهر خویش قادر است زندگی را در شکل معاصر آن غنی سازد. از همین‌رو، حوزه‌ی فعالیت او به مقدار زیادی از پیش‌ترسیم شده است و تلاش برای تغییر مرز بین شاخه‌های مختلف علوم، برای ایجاد نظامات تازه، پیشبرد آنها و تمایز نهادن یا ایجاد یگانگی بین آنها، آگاه یا ناآگاه، همواره به وسیله‌ی نیاز اجتماعی مشروط می‌شود. این نیاز همچنین، ولو بطور غیرمستقیم، در مراکز علمی و سالنهای درس دانشگاهها موثر است؛ و تاثیر آن در آزمایشگاههای شیمی و بخش‌های آمار مراکز صنعتی

بزرگ و درمانگاه‌ها نیاز به یادآوری ندارد.

فلسفه چنین میزان و راهنمایی ندارد. مسلماً بسیاری آرزوها، خواست‌ها به سوی آن نشانه رفته‌اند؛ از فلسفه انتظار می‌رود برای مسائلی که علوم برایشان اصلاً چاره‌ای نمی‌اندیشند و یا به نحو رضایت‌بخشی درمانشان نمی‌کنند، راه حل بیابد. اما پراتیک اجتماعی سنج‌های برای فلسفه عرضه نمی‌کند: فلسفه نمی‌تواند بر هیچ موفقیتی ناظر باشد یا راهبر شود. آنچه برخی فلاسفه در این زمینه برای عرضه کردن دارند، به کارایی‌هایی برمی‌گردد که بطور خاص فلسفی نیستند. مثلاً ما از کشفیات ریاضی دکارت و لایبنیتس، پژوهش‌های هیوم در روانشناسی و تئوری‌های فیزیکی ماکس پلانک داریم. اما مخالفان فلسفه می‌گویند: این‌ها، تا آنجا که ارزش دارند، فلسفه نیستند، بلکه علوم مثبت‌اند. گذشته از این دستاوردها، آنچه از سیستم آنها باقی می‌ماند، فقط خزعبلات است؛ آنچه این فلاسفه ادعا کرده‌اند، ممکن است گهگاه برانگیزاننده یا الهام‌بخش باشد، اما معمولاً خسته‌کننده و بی‌فایده است. با این وجود فیلسوفان به نوبه خود، در برابر این داورها، بی‌اعتنایی سرسختانه‌ای نشان می‌دهند. از زمان محاکمه سقراط روشن است که فیلسوفان با واقعیت، در شکلی که هر زمان هست، و بیش از آن با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، رابطه‌ای پرتنش دارند. این تنش‌گاه اوقات به شکل تعقیب آشکار آنها درمی‌آید؛ و زمانی دیگر، خود را صرفاً در این شکل بروز می‌دهد که زبانشان فهمیده نمی‌شود. آنها باید در اختفا زندگی کنند، چه بطور فیزیکی و چه به لحاظ فکری. دانشمندان هم با جامعه هم‌عصر خود درگیر شده‌اند. اما در اینجا باید به تمایز بین موضوعات علمی و فلسفی که مورد اشاره قرار گرفت بازگردیم و ورق را برگردانیم: علت تحت تعقیب قرار گرفتن این دانشمندان، معمولاً در بینش‌های فلسفی آنها نهفته بوده است، نه در تئوری‌های علمی‌شان. ژوزفیت‌های متعصبی که گالیله را تحت تعقیب قرار دادند، حاضر بودند که گالیله را در دفاع آشکار از تئوری خورشید مرکزی‌اش آزاد بگذارند، اگر، گالیله قبول می‌کرد که این تئوری را در چارچوب فلسفی فلسفی - خداشناختی قرار دهد که با عقاید آنها خوانایی داشته باشد. نباید از نظر دور داشت که آلبرتوس مگنوس پیش‌تر این تئوری را در کتاب "زوما"ی خویش مورد بحث قرار داده بود و هرگز به این دلیل مورد حمله قرار نگرفت.

به علاوه، درگیری و کشاکش بین دانشمندان و جامعه، دست‌کم در عصر ما، بر سر مفاهیم اساسی نیست، بلکه بر سر آموزه‌های فردی‌ای است که این یا آن مرجع اقتدار در این کشور و در این زمان، حاضر به مدارای با آن نیست و در کشوری دیگر و در همان زمان، یا اندکی دیرتر، نه تنها با آن مدارا می‌شود، بلکه حتی موجب جشن و سرور نیز هست.

مقاومت و اعتراض فلسفه علیه واقعیت بر اصول درونی و ذاتی آن استوار است. فلسفه بر این اصل پای می‌فشارد که اعمال و اهداف انسان نباید محصول ضرورتی کور باشد. نه مفاهیم علمی و نه شکل زندگی اجتماعی، نه شیوه تفکر حاکم و نه اخلاقیات حاکم هیچ‌کدام نباید بنا بر عادت پذیرفته شوند و به نحوی غیرانتقادی به کار بسته شوند. نیروی محرک فلسفه خود را علیه سنت و تسلیم صرف در مسائل مهم و کلیدی هستی‌سمت و سومی دهد؛ فلسفه این وظیفه‌ی ناخوشایند و دشوار را پذیرفته است که پرتوآگاهی را بر آن دسته از روابط و شیوه‌های واکنش انسانی بیافکند که چنان در اعماق ریشه دارند که طبیعتی، تغییرناپذیر و جاودانه جلوه می‌کنند. می‌توان مدعی شد که علم نیز با کشفیات و تغییرات تکنولوژیک خود، بشریت را از انجماد و تجمد در راه‌های طی شده‌ی عادت، حفظ کرده است. اگر زندگی امروز خود را با سی، چهل یا صد سال پیش مقایسه کنیم، می‌توانیم حقیقتاً بگوییم که علم عادات و خلقیات انسانی را دگرگون کرده است. نه تنها صنعت و مواد مورد نیاز انسان، بلکه هنر نیز عقلایی شده است. در این مورد ذکر یک نمونه کافی است. پیش از این، یک نویسنده مسائل انسانی‌ای را که برایش مطرح بود، به شیوه‌ای خصلت‌نما در عزلت و انزوای زندگی خصوصی‌اش بازآفرینی می‌کرد و بسا اثرهای اثر خود به مخاطبان‌ش، جهان فکری‌اش را با واقعیت درگیر می‌کرد و بدین ترتیب سهم خود را در تکامل معنوی همگانی و تکامل معنوی خویش ادا می‌نمود. امروز تولید آثار هنری و پذیرش و انتشار آنها از طریق فیلم و رادیو وسیعاً عقلایی شده است. ساختن یک فیلم نیازمند هیئت کاملی از متخصصان است و از همان آغاز، هدف فیلم هماهنگی با فلان ایده نیست، بلکه هماهنگی با دیدگاه‌های بسیار متنوع مخاطبان و با سلیقه‌ی عمومی است و این امر از پیش به وسیله‌ی همان متخصصان به دقت مورد مطالعه قرار می‌گیرد و برایش برنامه‌ریزی می‌شود. اگر یک محصول هنری اتفاقاً با مخالفت افکار عمومی

مواجه شود، معمولا علت این واقعه، در تضادی درونی و جوهری نیست که این محصول با وضع موجود دارد، بلکه ناشی از تخمین غیردقیقی است که تولیدکنندگان از واکنش مخاطبان و مطبوعات داشته‌اند. یک چیز قطعی است و آن این که: هیچ شاخه‌ای از صنعت، چه صنعت مادی و چه فکری، هرگز در وضعیت ثبات کامل نیست؛ عادات و رسوم فرصتی برای رسوب ندارند. شالوده‌های جامعه‌ی کنونی بر اثر حملات علم دستخوش دگرگونی مداوم‌اند. به ندرت فعالیت‌های در امور اقتصادی و اداری یافت می‌شود که پیشرفت نکرده باشد، ساده نشده باشد و یا بهبود نیافته باشد.

مسئله با کاوشی ژرف‌تر آشکار می‌شود که علیرغم این پدیدارها، شیوه‌ی تفکر و عمل انسان‌ها به نحوی که تصور می‌شد پیشرفت نکرده است. بر عکس، بسیاری از اعمال انسان - دست‌کم در بخش بزرگی از جهان - نسبت به دوران‌های دیگری که در آنها اعمال انسان به وسیله‌ی آگاهی زنده و فعال و ایمان برانگیخته می‌شد، وسیعا مکانیکی‌تر شده است. پیشرفت تکنولوژیک حتی به سفت‌تر شدن ملاط توهمات کهنه و ایجاد توهمات تازه یاری رسانده است، بی‌آن که خرد بتواند در برابر این فرآیند کاری انجام دهد. همیمن پراکنده ساختن و صنعتی کردن نهادهای فرهنگی باعث می‌شود که عوامل مهمی از رشد فکری دچار عقب‌ماندگی شوند و یا حتی کاملا ناپدید گردند. ایمن مسئله می‌تواند ناشی از کم‌مایگی و کم‌عمقی مضمون‌ها، ضعف ارگان‌های روشنفکرانه یا حتی ناشی از این امر باشد که برخی قابلیت‌های آفرینندگی که با فرد پیوسته‌اند، در حال ناپدید شدن هستند. پیروزی مضاعف و دوگانه‌ی علم و تکنیک در دهه‌های اخیر، چه از سوی متفکران رمانتیک و چه از جانب اندیشمندان ترقی‌خواه مورد اشاره قرار گرفته است. پل والری^۱ این موقعیت را اخیرا بطور صریح و متقن توصیف کرده است. او روایت می‌کند که چگونه زمانی که کودک بود وارد تاتر شد و در قطعه‌ای نمایشی مبتنی بر یک افسانه بازی کرد. در این قطعه، پسرکی از سوی شبی بدطینت تعقیب می‌شد، شبی که از هیچ ترفندی برای ترساندن پسرک و آزار او فروگذار نمی‌کرد. شب‌ها به محض آن که وارد بستر خود می‌شد، شب با شعله‌های جهنمی و حتی با جن و پری به او

هجوم می‌آورد؛ اتاقش ناگهان به اقیانوسی می‌مانست که تخت خوابش چون زورقی در آن شناور بود. هنوز این شبخ ناپدید نشده بود که یکی دیگر هویدا می‌شد. سرانجام ترس و وحشت تاثیر خود را بر پسرک کوچک از دست داد و وقتی دوباره نوبت حمله‌ی اشباح می‌رسید، او فریاد می‌زد: "بفرمایید، حماقت‌ها دوباره شروع شد!"^۱ والری سرآخر نتیجه می‌گیرد که روزی بشر نیز ممکن است در برابر کشفیات علم و اعجاب تکنیک، واکنشی همانند آن پسرک افسانه داشته باشد.

البته همه‌ی فیلسوفان، و ما کمتر از بقیه، با برداشت بدبینانه‌ی والسری از پیشرفت علم همداستان نیستند (و نیستیم) اما این حقیقت دارد که نه همه‌ی توانایی‌های علم بخودی خود و نه بهبود روش‌های صنعتی، هیچکدام بطور بلاواسطه به معنی پیشرفت واقعی بشریت نیستند. روشن است که انسان‌ها می‌توانند علیرغم پیشرفت علم و صنعت، از لحاظ مادی، احساسی و معنوی فقیر و ضعیف شوند. علم و تکنیک تنها عناصری از کلیت اجتماعی موجودند و کاملا ممکن است که علیرغم همه‌ی توانایی‌هایشان، عوامل دیگر، یا حتی خودکلیت اجتماعی عقب‌گرد کند؛ انسان‌ها بطور فزاینده‌ای خموده و نگون‌بخت شوند، فرد به مثابه‌ی فرد مضمحل شود و ملت‌ها به سوی مصیبت رهنمون گردند. ما این بخت را داریم که در کشوری^۲ زندگی می‌کنیم که مرزهای ملی را - کسبه می‌توانستند بهانه‌ی جنگ باشند - تا نیمی از قاره از میان برداشته است. اما در اروپا، در حالی که وسایل نقلیه سریعتر و بهتر می‌شدند، فاصله‌ها کوتاه می‌گردیدند و عادات زندگی بیش از پیش به هم همانند و نزدیک می‌شدند، دیوارهای موانع گمرکی بیشتر و بیشتر سر بر کشیدند، ملت‌ها تب‌آلوده خود را تسلیح کردند، روابط خارجی و مناسبات سیاسی داخلی هر لحظه عیان‌تر به سوی موقعیت جنگی پیش رفتند، تا بالاخره جنگ در گرفت. این موقعیت متناقض در بخش‌های دیگر جهان نیز حاکم می‌شود و هیچکس نمی‌داند که آیا، و تا کی، بقیه‌ی جهان قادر خواهد بود خود را در برابر پی‌آمدها، باهمه‌ی شدت‌شان، حفظ کند. خردگرایی در جزئیات می‌تواند به خوبی دست‌درست خردستیزی همگانی حرکت کند. رفتار افراد که در زندگی روزمره بحق معقول

۲ - باید توجه داشت که این مقاله را 1-Voilà, les bêtise qui recommencent!

هورکهايمردر ۱۹۴۰ در میانه‌ی جنگ دوم در آمریکا نوشته‌است - م

و مفید تلقی می‌شوند، می‌توانند به مثابه‌ی رفتاری مضر، و حتی ویرانگر، برای جامعه درآیند. بنابراین باید در دوران‌هایی همچون دوران ما، به خاطر داشت که بهترین نیت برای آفریدن چیزی مفید، می‌تواند نتیجه عکس به دنبال داشته باشد، صرفاً به این دلیل که این اراده، در برابر آنچه ورای مرزهای تخصص علمی‌اش، یا ورای مرزهای شغلش قرار دارد، کور است، به این دلیل که او خود را بر دم دست‌ترین چیزها متمرکز ساخته و جوهر حقیقی آنچه را که تنها در یک ارتباط وسیع‌تر می‌توان روشن کرد، بد فهمیده است. پیمان جدیدی که می‌گوید "آنها نمی‌دانند چه می‌کنند" فقط شریکان و بدکاران را دربرمی‌گیرد. اگر قرار نیست که این عبارت شامل حال کل بشریت شود، آنگاه اندیشه نباید صرفاً در محدوده‌ی علوم تخصصی و تجربیات عملی یک پیشه محدود بماند، اندیشیدنی‌کس که آن پیش‌شرط‌های مادی و فکری را که معمولاً به مثابه‌ی اموری بدیهی پذیرفته می‌شوند، مورد بازجویی قرار می‌دهد و آن روابط روزمره را که کورکورانه پدید می‌آیند و درست تلقی می‌شوند، با اهدافی انسانی می‌کاود.

اگر گفته شد که تنش بین فلسفه و واقعیت، تنشی بنیادی است و بسا دشواری‌هایی که علم‌گهگاه در زندگی اجتماعی با آن دست به گریبان می‌شود، قابل مقایسه نیست، از آن روست که در فلسفه گرایشی نهفته است که نمی‌خواهد اندیشه را در هیچ لحظه‌ای منقطع باقی گذارد و بر آن است تاهمی آن فاکتورهایی از زندگی را که غالباً به مثابه‌ی نیروهایی سرخسخت و غلبه‌ناپذیر یا قوانینی جاودانه اعتبار دارند، تحت مهاری ویژه قرار دهد. در محاکمه‌ی سقراط نیز قضیه از همین قرار بود. او در برابر این خواست که خود را به خلیقات و سنن مقرر شده‌ی الهی مقید کند و بی‌قید و شرط با اشکال زندگی سنت شده سازگار سازد، مدعی شد که آدمی باید بداند چه می‌کند و سرنوشتش را خود تعیین کند. خدای انسان در درون او خانه دارد، همانا در خردش و در اراده‌اش. امروز در فلسفه دیگر در مورد خدایان مشاجره‌ای در نمی‌گیرد، اما موقعیت جهان کمتر از آن روزگار بحرانی نیست. اگر ما هم مایل بودیم که بگوییم خرد و واقعیت با یکدیگر آشتی کرده‌اند و خودمختاری انسان در جامعه‌ی کنونی تامین شده است، آنگاه این وضع را می‌پذیرفتیم.

اما فلسفه در خود توان چنین ادعایی را نمی‌بیند؛ فلسفه هنوز از اهمیت و معنای اصیل و آغازین خود هیچ چیز را از دست نداده است.

از این لحاظ در فلسفه مباحثات - و مشاجراتی که حتی بر سر مفهومش درمی‌گرفت - به مراتب رادیکال‌تر و آشتی‌ناپذیرتر از مباحثات درون علوم پیش برده می‌شوند. فلسفه برخلاف دیگر نظامات [فکری] قلمرو فعالیت نشانه‌گذاری شده‌ای در چارچوب نظم موجود ندارد. فلسفه خود این نظم زندگی را همراه با سلسله مراتب ارزشی آن، به مثابه‌ی یک مسئله می‌نگرد. در جایی که علم می‌تواند خود را در ارتباط با داده‌های موجود قرار دهد که راه را به او نشان می‌دهند، فلسفه ناگزیر است همواره بر خود تکیه کند و به بازبینی و واری فعالیت‌های تئوریک خود باز گردد. تعریف و تعیین موضوع فلسفه، به مراتب بیشتر از آن که تعیین موضوع در علوم تخصصی در قلمرو خود این علوم است، در چارچوب برنامه‌ی فلسفه قرار دارد، حتی امروز که علوم چنین بسیار در مسائل تئوریک و متدلوزیک غرق‌اند. با آنچه درباره‌ی فلسفه گفته شد می‌توان فهمید که چرا فلسفه در زندگی اروپایی توجه و احترام بسیاری بیشتری از آمریکا نسبت به خود برانگیخته است. توسعه‌ی جغرافیایی و تکامل تاریخی موجب شدند که کشاکش‌های اجتماعی معینی - که در اروپا به واسطه‌ی روابط موجود بارها و به شدت بروز می‌کردند - در آمریکا، که برای راه‌اندازی امور کشور و انجام تکالیف روزمره تحت فشار بود، دارای اهمیت کمتری باشند. در اینجا، مسائل اساسی زندگی اجتماعی عجالتاً به شیوه‌ای عملی حل شدند و تنش‌هایی که اندیشه‌ی تئوریک را در موقعیت‌های معین اجتماعی برمی‌انگیزند، چنان اهمیتی نیافتند. در آمریکا اندیشه‌ی تئوریک معمولاً بسیار عقب‌تر از کار پی‌جویی و ثبت و انباشت واقعیات حرکت می‌کند. این که آیا چنین شیوه‌ای از فعالیت می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهایی باشد که در اینجا نیز به حق در برابر شناخت قرار می‌گیرند، مسئله‌ایست که اکنون نمی‌توانیم به بررسی آن بپردازیم.

تعاریفی که بسیاری از نویسندگان جدیدتر ارائه می‌کنند - و برخی از آنها را نیز در اینجا ذکر کردیم - به سختی می‌توانند آن وجه مشخصه‌ای را آشکار کنند که فلسفه را از کل علوم متمایز می‌سازد. به همین دلیل کم‌نیستند فیلسوفانی که به همکاران‌شان در حوزه‌های دیگر - که وضع بسیار خوبی

دارند - با دیده‌ی رشک می‌نگرند - زیرا آنها میدان عملی دقیقا حصاربندی شده و مشخص دارند و در سودمندی این میدان عمل برای جامعه نمی‌توان مناقشه کرد - این دسته از فلاسفه بشدت می‌کوشند که فلسفه را به مثابه‌ی نوعی ویژه از علم "بفروشند" یا دست‌کم نشان دهند که فلسفه برای علوم خاص بسیار مفید است - در نتیجه فلسفه در این شکل و شمایل دیگر ناقد علم و جامعه بطور کلی نیست، بلکه خدمتکار آنهاست - چنین دیدگاهی با این تز مشخص می‌شود که: اندیشه‌ای که از اشکال مسلط فعالیت علمی و بنابراین از افق جامعه‌ی کنونی فراتر رود، غیرممکن است - اندیشه باید با تواضع و حقارت تکالیفی را که بطور مداوم از نیازهای مربوط به اداره‌ی جامعه و صنعت سربر می‌آورند، بپذیرد و آنها را در اشکالی که قبول عامه یافته‌اند، انجام دهد - مسائلی از این دست که آیا محدوده‌ی این تکالیف به لحاظ شکل و محتوا در شرایط تاریخی کنونی برای بشریت سودمند است یا نه، اینکه آیا سازمان اجتماعی‌ای که منشاء و منبع پیدایش این مسائل است با بشریت خوانایی دارد یا نه، در چشمان این دسته از فلاسفه‌ی متواضع، نه علمی‌اند و نه فلسفی، بلکه مسائلی هستند مربوط به تصمیم شخصی و متکی‌اند به ارزش‌گذاری سوبژکتیو؛ آنها تابعی هستند از سلیقه و شور و شوق فرد - تنها موضوع فلسفی‌ای که در چارچوب این دیدگاه قابل پذیرش است، موضعی است منفی، بدین ترتیب که: یک فلسفه‌ی واقعی وجود ندارد و اندیشه‌ورزی سیستماتیک در لحظات تعیین‌کننده‌ی زندگی باید عقب بنشیند؛ در یک کلام، آنچه در این چارچوب پذیرفته می‌شود شک‌گرایی و پوچ‌انگاری (نیهیلیسم) فلسفی است - پیش از آن که به بحث خود ادامه دهیم در اینجا لازم است درکی را که از نقش اجتماعی فلسفه ارائه کردیم در برابر درک و برداشت دیگری از فلسفه قرار دهیم که از سوی شاخه‌های مختلف جامعه‌شناسی مدرن نمایندگی می‌شود و فلسفه را با یک کارکرد اجتماعی عام، یعنی با ایدئولوژی، برابر می‌داند (۴) - این برداشت بر آنست که اندیشه‌ورزی فلسفی، یا به عبارت صحیح‌تر - اندیشه‌ورزی به همین مثابه، بیان صرف یک موقعیت اجتماعی خاص است - هر گروه اجتماعی، به عنوان مثال یونکرهای آلمانی، دستگاهی مفهومی و روش‌ها و شیوه‌ی اندیشیدن معینی را متناسب با جایگاه خود پدید می‌آورد - زندگی یونکرها طی قرن‌ها با نظام معینی از وراثت پیوند خورده است، روابط شان با

سلسله‌های امیرانی که بدانها وابسته بودند و با زیردستان آنها، روالی پدرسالارانه به خود گرفته است - در نتیجه کل اندیشه‌ورزی شان در قالب توالی ارگانیک و نظام یافته‌ی نسل‌ها، در قالب رشدی بیولوژیک حرکت می‌کند - همه چیز از جنبه‌ی ارگانیک و بیوند طبیعی ظاهر می‌شود - بورژوازی لیبرال که خوش اقبالی و بداقبالی اش به موفقیت تجاری بسته است و به تجربه آموخته‌است که همه‌ی راه‌ها باید به مخرج مشترک پول ختم شوند، شیوه‌ی اندیشیدنی - انتزاعی‌تر و مکانیکی‌تر پدید آورده است - خصلت نمای فلسفه‌ی بورژوازی لیبرال و منش فکری اش گرایش‌های سلسله‌مراتبی نیست، بلکه گرایش‌های اعتدال‌طلبانه است - این تفسیر برای گروه‌های دیگر نیز صادق است، چه در گذشته و چه امروز - بدین ترتیب مثلا فلسفه‌ی دکارت باید از این لحاظ مورد واری قرار گیرد که آیا مفاهیمش با مفاهیم گروه‌های اشراف و ژوزوئیتی دربار، یعنی نجبیا، متناظر و مطابق است یا با مفاهیم بورژوازی پست‌تر و توده‌ها - هر طرح فکری، هر فلسفه و هر کارایی فرهنگی - به زعم این گرایش - به یک گروه اجتماعی خاص تعلق دارد، گروهی که از آن عزیمت می‌کند و وجودش به وجود آن گره خورده است - هر شکل از اندیشه، "ایدئولوژی" است -

این برداشت بی‌گمان تا درجه‌ی معینی درست است - بسیاری از ایده‌هایی که امروز شیوع دارند، اگر از نظرگاه مبنای اجتماعی شان نگریسته شوند، چیزی جز توهمات صرف نیستند - اما کافی نیست که این ایده‌ها فقط به این یا آن گروه اجتماعی نسبت دهیم، یعنی کاری که آن مکتب جامعه‌شناسی می‌کند - بلکه باید ژرف‌تر رفت و آنها را از درون آن پروسه‌ی تاریخی بیرون کشید که خود گروه‌های اجتماعی نیز به وسیله‌ی آن پروسه قابل توضیح‌اند - می‌توانیم در این مورد یک نمونه را در نظر بگیریم - در فلسفه‌ی دکارتی شیوه‌ی اندیشه‌ی مکانیکی و به ویژه شیوه‌ی تفکر ریاضی نقش مهمی ایفا می‌کند - حتی می‌توان گفت که کل این فلسفه فقط عبارت است از عمومیت بخشیدن به تفکر ریاضی - طبیعی است که می‌توانیم به جستجوی گروهی در جامعه برآیم که سرشتی متناظر یا منطبق با این شیوه‌ی برخورد داشته باشد و احتمالا می‌توانیم چنین گروهی را در زمانه‌ی دکارت هم بیابیم - اما کسار

پیچیده، و البته مکفی، این بود که سیستم تولید آن زمان را مورد مطالعه قرار می‌دادیم و نشان می‌دادیم که چگونه برای یک عضو تازه سربر آورده‌ی طبقه‌ی متوسط که می‌خواست قدرتش را در بازار رقابتی که در عین حال رواج یافته بود، تضمین و اعمال نماید، واجب و ضروری بود که در فعالیتش در تجارت و در مانوفاکتور حساب و کتاب دقیقی داشته باشد. همین امر برای آنهایی که در علم و تکنیک به اصطلاح عاملین طبقه‌ی فوق محسوب می‌شدند و کشفیات و دیگر کارهای علمی‌شان نقش چنان بزرگی در مبارزه‌ی انقطاع ناپذیر بین افراد، شهرها و ملت‌هایی که به عصر جدیدتر گام می‌نهادند بازی می‌کرد، نیز صادق بود. در نزد هم‌همی این افراد بدیهی بود که جهان را از نظرگاهی ریاضی بنگرند. و از آنجا که طبقه‌ی این افراد در جریان تحول اجتماعی به خصلت‌نمای کل جامعه بدل شد، این شیوه‌ی نگرش نیز در سرتاسر جامعه‌ی شهروندان گسترش یافت. جامعه‌شناسی نارسا و نامکفی است. ما به یک تنوری همه‌جانبه‌ی تاریخ نیاز داریم. در غیر این صورت در معرض این خطر قرار می‌گیریم که عقاید فلسفی مهم را با گروه‌هایی بی‌اهمیت، یادست‌کم غیرکلیدی، در ارتباط قرار دهیم و یا وزنه‌ی یک گروه خاص را در کل جامعه و بنابراین در کل ساخت فرهنگی به نادرستی نشانه‌زینیم. اما مشکل اساسی هنوز همین هم نیست. کاربست قالبی مفهوم ایدئولوژی بر اشکال تفکر، نهایتاً مبتنی است بر این تصور که هیچ حقیقت فلسفی و بنابراین هیچ حقیقتی برای بشریت وجود ندارد و همه چیز "وابسته به هستی" اندیشه‌است. روش‌ها و نتایج هر شیوه‌ی اندیشه متعلق‌اند به یک لایه‌ی خاص و اعتبارشان فقط برای همین لایه است. چنین دیدگاهی مثلاً به آزمون و واری عینی‌ی ایده‌های فلسفی برنمی‌آید؛ حتی پی‌جوی قابلیت کاربست عملی آنها نیست، بلکه خود را کم و بیش به امر پیچیده‌ی نسبت دادن ایده‌های فلسفی به یک گروه اجتماعی محدود می‌کند. از دید این مکتب، برای مدعای فلسفه همین کافی است. به سهولت می‌توان دریافت که این مکتب که نهایتاً بدانجا می‌رسد که فلسفه را در علمی خاص، یعنی در جامعه‌شناسی حل‌کند، تنها موضع شک‌گرایانه را تکرار می‌کند و این موضع را قبلاً مورد نقد قرار دادیم. این مکتب بر آن نیست تا نقش اجتماعی فلسفه را توضیح دهد، بلکه به نوبه‌ی خود می‌خواهد جسارت اندیشه‌ای را که به آینده نظر دارد از آن بگیرد و گرایش عملی‌اش را فلج کند.

نقش اجتماعی حقیقی فلسفه در نقد وضع موجود نهفته است. ایسن البته به معنای عیب‌جویی سطحی‌نگرانه از این یا آن ایده‌ها یا موقعیت نیست، چنان که گویی فیلسوف جغدی منزوی است که تنها ناله‌ی خرده‌گیری و سرزنش سر می‌دهد. همچنین بدان معنا نیست که فیلسوف بر این یا آن موقعیت کنده شده از مجموعه شرایط انگشت می‌گذارد و حل مشکل را توصیه می‌کند. هدف اصلی چنان انتقادی این است که انسان‌ها را از تسلیم شدن به آن ایده‌ها یا شیوه‌های رفتاری که جامعه در سازمان‌یابی کنونی‌اش به آنها عرضه می‌کند، بازدارد. انسان‌ها باید شناخت رابطه‌ی بین فعالیت‌های فردی‌شان و آنچه در اثر این فعالیت‌ها حاصل می‌شود، رابطه‌ی بین هستی خاص خود و زندگی عام جامعه و رابطه‌ی بین طرح‌ها و برنامه‌های روزمره‌ی خود و ایده‌های بزرگی را که می‌شناسند، بیاموزند. انسان‌ها ناگزیرند در زندگی روزمره خویش بر سر ایده‌ها و مفاهیم انتزاعی منزوی و جدا شده استوار باقی بمانند، و تا آنجا که بدین کار ناگزیرند، پایشان به تضادی کشیده می‌شود که فلسفه می‌کوشد فاش و عیان سازد. مراد من از نقش فلسفه را شاید بتوان در مثال‌های زیر بهتر نشان داد. هدف فلسفه‌ی غربی در نخستین شکل کاملش، یعنی در شکل افلاطونی‌اش، این بود که یک‌جانبگی را نفی کند و آن را به یک سیستم فکری فراگیرتر و انعطاف‌پذیرتر، سیستمی که بهتر با واقعیت خوانایی داشته‌باشد، ارتقاء دهد. آموزگار [سقراط] در جریان گفتگوهای متعدد خود نشان می‌دهد که چگونه طرف گفتگویش در دفاع یک‌جانبه از موضع خویش بطور اجتناب‌ناپذیری درگیر تناقضات می‌شود. آموزگار نشان می‌دهد که لازم است از یک ایده‌به‌ایده‌های دیگر فراتر رفت، زیرا هر ایده معنای واقعی خویش را تنها در چارچوب سیستم جامع ایده‌ها می‌تواند داشته‌باشد. مثلاً در رساله‌ی *لاخس*^۱ بحث بر سر ماهیت شجاعت است. در جایی که طرف بحث اصرار دارد که شجاعت به معنای نگریختن از میدان نبرد است، آموزگار او را بدین آگاهی می‌رساند که در برخی شرایط چنین رفتاری نشانه‌ی فضیلت نیست، بلکه نشانه‌ی بی‌پروایی جاهلانه است، در شرایطی که مثلاً کل لشکر در حال عقب‌نشینی است و یک فرد تنها می‌خواهد در نبرد پیروز شود. همین مسئله درباره‌ی ایده‌ی *درایت*^۲ نیز صادق

است، چیزی که معنایش به سختی با ایده‌ی "اعتدال" و "امساک" افاده می‌شود. درایت نیز مسلماً يك فضیلت است، اما اگر تنها به قصد عمل به کار رود و بی‌شناخت دیگر فضیلت‌ها استوار نباشد، آنگاه تردیدآمیز خواهد شد. درایت تنها می‌تواند به مثابه‌ی حلقه‌ای یا جزئی از رفتاری که در جامعیت خود صحیح است، فهمیده شود. در مورد عدالت نیز وضع به گونه‌ی دیگری نیست. يك اراده‌ی نیک، مثلاً اراده‌ی عادل بودن، چیزی زیباست. اما این تلاش شخصی کافی نیست. بر کردارهایی که نیت نیکی داشته‌اند، اما تحقق و اعمالشان خطا بوده است، نمی‌توان نام عدالت نهاد. هر قاعده و قراری، هر چند که نیت واضعش نیک بوده باشد، اگر بر دانشی فراگیر استوار نباشد و با شرایط و اوضاع خوانایی و تناسب نداشته باشد، خسران به بار خواهد آورد. هگل در قرینه‌ای همانند این وضع می‌گوید: **بالاترین حق می‌تواند به ناحقی‌ای بالاتر از آن بدل شود**. در همین زمینه می‌توانیم مقایسه‌ای در رساله‌ی **گورگیاس**^۱ را به خاطر آوریم. کارنانوا، آشپز و خیاط هر يك بخودی خود بسیار مفید است، اما اگر آنها ملاحظات تندرستی را نادیده بگیرند، می‌توانند برای افراد و برای بشریت خسارت به بار آورند. بنادر، کارخانه‌های کشتی‌سازی، تاسیسات و مالیات‌ها به يك معنا دارای امتیازات و فواید هستند، اما اگر رفاه عمومی فراموش شود، این عوامل امنیت و رونق به ابزار ویرانی بدل خواهد شد.

کاملاً همانند چنین وضعی را در فاصله‌ی زمانی بین دو جنگ می‌بینیم، زمانی که برخی عناصر زندگی اجتماعی رشدی بی‌رویه و بی‌سامان دارند: واحدهای اقتصادی بسیار عظیم، مالیات‌های کمرشکن، آماس روزافزون ارتش‌ها و تسلیحات، انضباط اجباری و تحمیلی، نوازش و پیرایش يك جانبه‌ی علوم طبیعی و غیره. به جای سازمانی عقلایی برای روابط داخلی و خارجی آنچه پدید آمد، وسعت بخشیدن به برخی بخش‌های تمدن به قیمت لطمه‌زدن به کل تمدن بود. یکی در برابر دیگران ایستاد و بشریت به سپر بلا بدل شد. خواست افلاطون مبنی بر اینکه فیلسوفان باید حکومت کنند بدین معنا نیست که حاکمان را باید از میان مولفان درس‌نامه‌های منطق انتخاب کرد. روحیه‌ی حرفه‌ای و تخصصی در بازار زندگی تنها سود را می‌شناسد، در ارتش قدرت را و

حتی در علم تنها موفقیت در چارچوب يك نظام خاص را. اگر این روحیه مهمل نشود، آنگاه به شرایط آشفته و پرهزج و مرج جامعه پیکر می‌بخشد. فلسفه در نزد افلاطون همانا عبارت بود از تلاش برای متحد و یکپارچه کردن توانایی‌ها و شیوه‌های شناخت، به نحوی که این عناصر جزئاً و بیرانگر، به معنای حقیقی به عناصر مولد و بارآور بدل شوند. بدین معنا و با این هدف است که افلاطون خواستار حکومت فیلسوفان می‌شود. از همین رو نیز افلاطون اعتماد اندکی به اعتقادات عوامانه و همه‌گیر داشت، اعتقاداتی که همواره تنها در حصار يك ایده - هر چند هم آن ایده بتواند برای برهه‌ی معینی درست باشد - محدود می‌مانند. خرد در چارچوب سیستم ایده‌ها زیست می‌کند؛ خرد از ایده‌های به ایده‌ی دیگر پیش می‌رود و بدین وسیله می‌تواند هر ایده را در معنای حقیقی‌اش - یعنی معنایی که در کل شناخت دارد - بفهمد و به کاربندد. [تنها چنین اندیشه‌ای، عقلایی است]^۱.

فیلسوفان بزرگ این درک دیالکتیکی را در مسائل مشخص زندگی به‌کار بسته‌اند؛ آماج اندیشه‌ی آنها همواره سازمان عقلایی جامعه‌ی انسانی بسوده است. چنین سازمانی دست کم در زمان شکوفیدن فلسفه، همانا به معنای تحقق ایده‌ی نیکی بود. ایده‌ای که برای دستیابی بدان از راه توضیح دیالکتیکی مفاهیم‌زبان عامیانه و مفاهیم علمی و تدقیق آنها، و نیز بسویله‌ی پرورش فرد برای تواناشدن به اندیشه و عمل درست، تلاش می‌شد. اگر چه ارسطو در "متافیزیک" پرداختن جان و روان به خویش، یا به عبارت دیگر هنجار تئوریک، را بالاترین نیکبختی می‌بیند، اما موکداً می‌گوید که این نیکبختی تنها بر پایه‌ی شرایط مسادی ویژه‌ای و بنا بر این تحت شرایط اجتماعی و اقتصادی معینی ممکن است. افلاطون و ارسطو برخلاف آنتیستنس^۲ و کلیبی مسلکان^۳ معتقد نبودند که خرد در نزد انسان‌هایی که به معنای دقیق کلمه زندگی سگی دارند، می‌تواند دائماً و بطور فزاینده رشد کند و قبول نداشتند که دانایی و فقر بتوانند دست‌در

۱ - جمله‌ی داخل‌کروشه تنها در متن انگلیسی آمده است - م

۲ - Antisthenes - یکی از شاگردان سقراط که بیست سال از افلاطون بزرگتر بود. او الهامبخش دیوجانس بنیانگذار مکتب کلیبان است - م

دست هم راه بروند. در نزد آنها مناسبات عادلانه پیش شرط ضروری شکوفایی نیروهای فکری آدمی بودند و این ایده بستر کل انسان‌گرایی غربی را می‌سازد. کسی که امروز فلسفه‌ی جدیدتر را مورد مطالعه قرار می‌دهد - کسی که البته صرفاً به شرح احوال مختصر بسنده نمی‌کند، بلکه خود به پی‌جویی تاریخ فلسفه می‌پردازد - در خواهد یافت که مسئله‌ی اجتماعی انگیزه‌ای تعیین‌کننده در فلسفه است. کافی است هابس^۱ و اسپینوزا را به یاد آوریم. رساله‌ی *تئولوژیک - سیاسی*^۲، تنها اثر مهمی بوده که اسپینوزا در زمان حیات خویش منتشر کرد. در نزد متفکران دیگر، مثل لایبنیتس و کانت، با تحلیل‌سی ژرف‌کاوانه می‌توان نشان داد که دقیقاً فصل‌های انتزاعی در آثارشان، - به ترتیب تئوری‌های *متافیزیک* و *منطق استعلایی* - بر زمینه‌ی مقولات اجتماعی و تاریخی استوارند. مسائل آنها بدون چنین زمینه‌ای نه قابل فهم‌اند و نه قابل حل. بنابراین تحلیلی ژرف‌نگر و نافذ از گزاره‌های فلسفی صرفاً و خالصاً نظری، یکی از وظایف جالبی است که پژوهشی نوین در تاریخ فلسفه - سر عهده دارد. چنین وظیفه‌ای مسلماً با کار جامعه‌شناسی مبنی بر کشف ارتباطات و تقارن‌ها - که پیش از این مورد اشاره قرار گرفت - دارای وجهه اشتراک اندکی است.

علیرغم نقش مهمی که بررسی مسائل اجتماعی، آشکار یا نهان و آگاه یا ناآگاه در فلسفه ایفا می‌کند، می‌خواهیم یک بار دیگر تأکید کنیم که کارکرد و نقش اجتماعی فلسفه، در نخستین قدم در این امر نهفته نیست، بلکه عبارت است از انکشاف اندیشه‌ی انتقادی و دیالکتیکی. فلسفه تلاشی روش‌دارودائمی است برای آوردن خرد به جهان؛ آنچه موضع صعب و مشاجره‌برانگیز فلسفه را تعیین می‌کند، همین است. فلسفه ناآرام و نامطلوب، سرسخت و اندرزن‌ناپذیر است و علاوه بر اینها فایده‌ی مستقیمی هم ندارد، بنابراین واقعاً منبعی است برای عصیانیت‌ها. فلسفه فاقد معیارهای آشکار و مدارک مجاب‌کننده است. پژوهش در مورد امور واقع هم البته دشوار است و به سختی پیش می‌رود، اما آنجا آدم لااقل می‌داند قضیه بر سر چیست. انسان‌ها معمولاً تمایل ندارند که با تباهی‌های زندگی خصوصی و عمومی‌شان درگیر باشند؛ آنها خود را نامطمئن

و ایستاده بر زمینی خطرناک احساس کنید. با تقسیم کاری که اکنون وجود دارد، یا این‌گونه مسائل به فیلسوف یا دین‌شناس (تئولوگ) واگذار می‌شود و یا این که انسان‌ها خود را با این فکر تسلی می‌دهند که ناملايمات گذرا هستند و در اساس اشکالی وجود ندارد. با این حال تاریخ قرن اخیر اروپا آشکارا نشان داده است که انسان‌ها، هر اندازه هم خود را مطمئن بنمایانند، قادر نیستند زندگی‌شان را متناسب با تصوراتی که از انسانیت دارند سامان دهند. ایده‌هایی که آنها بر اساس‌شان جهان را داوری می‌کنند با یک شکاف از واقعیت اجتماعی‌ای که آنها با عمل‌شان بازتولید می‌کنند، جدا می‌شود. از این‌روهمه‌ی تصورات و داوری‌هایشان دوپهلوی و قلب شده است. آنها می‌بینند که در شرایط کنونی به سوی مصیبت و فلاکت می‌رانند و یا اینکه نقداً پیشان به این مصیبت کشیده شده‌است؛ در برخی کشورها انسان‌ها چنان از سوی بربریتی که نزدیک می‌شود فلج شده‌اند که تقریباً از واکنش نشان دادن و از گریختن به جایی امن ناتوان هستند: توله‌خرگوشانی کوچک در برابر سموری گرسنه. شاید زمان‌هایی وجود داشته باشد که آدمی در آنها بتواند بدون تئوری هم سرکند؛ اما فعلاً این کاستی انسان‌ها را تحقیر می‌کند و آنها را در برابر قهر و قدرت درمانده می‌سازد. این واقعیت که تئوری می‌تواند با ایده‌آلیسمی پوک و بی‌جان یکی شود و یا در عبارت‌پردازی میان‌تهی و خسته‌کننده غرق گردد، بدان معنا نیست که این قالب‌ها و اشکال، قالب‌های حقیقی تئوری‌اند. (آنجا که قضیه مربوط می‌شود به خسته‌کننده بودن و ابتذال، فلسفه این حالات را بسیار بیشتر در آنچه می‌یابد که به اصطلاح پژوهش پیرامون امور واقع نامیده می‌شود) به هر حال امروز کل پویایی تاریخی فلسفه را در مرکز واقعیت اجتماعی، و واقعیت اجتماعی را در مرکز فلسفه نهاده است.

چرخش مهم و ویژه‌ای را که در این زمینه، از دوران کلاسیک تا کنون رخ داده است باید با دقت و توجه ثبت کرد. افلاطون بر آن بود که اروس^۱ دانیان را به شناخت ایده‌ها قادر می‌سازد. بنابراین او شناخت را با شرایطی اخلاقی یا روانی پیوند می‌زد که اساساً می‌تواند در هر برهه‌ی تاریخی وجود داشته باشد. از همین‌رو نیز دولتی را که طرح کرده بود، به مثابه‌ی ایده‌ی عقلایی

می‌دید که همواره درست است و به شرایط تاریخی معینی وابسته نیست - گفتگو درباره‌ی "قوانین" در واقع یک سازش بود، سازشی که به مثابه‌ی یک پیش - مرحله پذیرفته می‌شد و به ایده‌ی جاودانه نیز آسیبی نمی‌رساند. دولت افلاطونی همانند اتوپی‌هایی است که در آغاز عصر جدید و حتی در عصر ما طراحی شده‌اند. اما امروزه اتوپی دیگر شکل فلسفی مناسبی برای پرداختن به مسائل جامعه نیست. اکنون آشکار شده است که تضادهای اندیشه از راه تامل و تفکر نظری ناب قابل حل نیستند. حل این تناقضات به تحولی تاریخی نیاز دارد که ما نمی‌توانیم اندیشه‌کنان از آن برون آیم. شناخت تنها با شرایط و ملزومات روانی و اخلاقی پیوسته نیست، بلکه با شرایط اجتماعی نیز پیوند دارد. اعلام و توصیف اشکال سیاسی - اجتماعی کاملی که از ایده‌های صرف عزیمت می‌کنند، نه معقول است و نه مکفی.

بنابراین توصیف علمی مناسبات مشخص و گرایش‌هایی که می‌توانند به بهبود شرایط زندگی انسانی راه برند، جانشین اتوپی، به مثابه‌ی تاج سیستم‌های فلسفی، می‌شود. این جانشینی، پدیده‌ترین پی‌آمدها را برای ساختار و معنای تئوری فلسفی داشته است. فلسفه‌ی مدرن با فلسفه‌ی کهن در عقیده‌ی والایش پیرامون امکان‌ات بشریت و خوش‌بینی‌اش نسبت به دستاوردهای بالقوه‌ی انسان شریک است. این ادعا را که بشر بنا بر سرشت خود از پیشبرد یک زندگی خوب و از دست‌یازی به بهترین شکل ممکن از سازمان اجتماعی ناتوان است، اندیشمندان بزرگ بدور افکنده‌اند. بیاد آوریم ملاحظات معروف کانت را پیرامون اتوپی افلاطونی: "جمهوریت افلاطونی همچون نمونه‌ای چشم‌گیر ادعایی از گونه‌ای کمال رویایی که فقط در مغز یک اندیشنده‌ی عاطل جای تواند داشت، به صورت ضرب‌المثل درآمده است؛ و بروکر^۱ این حکم افلاطون فیلسوف را که هیچ فرمانروا که از مینو[ایده]ها بهره‌مند نباشد، خوب حکومت نخواهد کرد، درخور تمسخر می‌یابد. با این همه بهتر آن است که در این اندیشه بیشتر غور کنیم و با کوششی تازه، آن را (جایی که آن مرد ممتاز ما را بدون یاری رها می‌کند) در معرض روشنایی قرار دهیم؛ تا آن که به بهانه‌ی رقت‌انگیز و زیان‌بخش عملی نبودن، همچون چیزی مهمل، به دورش افکنیم..."

۱- Brucker - یوهان یاکوب بروکر (۱۷۲۰-۱۶۹۰)

زیرا هیچ چیز زیان‌بخش‌تر و برای یک فیلسوف ناشایسته‌تر از تشبیه عامیانه به تجربه‌ی متضاد ادعایی نیست. با این همه، شاید چنین تجربه‌ای هرگز وجود نمی‌داشت، اگر آن موسسه‌ها به هنگام خود بر طبق مینوها تکوین می‌یافتند؛ نه این که به جای مینوها، و بر طبق مفهومی‌های خام برپا شده باشند، که درست به این دلیل که از تجربه ناشی شده‌اند، هرگونه آهنگ نیکورا باطل ساخته‌اند.^۴ فلسفه از زمان افلاطون هرگز از این ایده‌آلیسم حقیقی دست نسته است که ممکن است بتوان خرد را در میان آدمیان و ملت‌ها به امری جاری و بومی بدل کرد. فلسفه فقط آن ایده‌آلیسم کافعی را کنار گذاشته است که بر اساس آن کافی است پرچم کمال برافراشته شود، بی‌آنکه روشن باشد که این کمال چگونه بدست می‌آید. در دوران مدرن وفاداری به والاترین ایده‌ها در رابطه با جهان - جهانی که با این ایده‌ها در تضاد است - با خواست عینی شناخت شرایطی که تحت آنها، این ایده‌ها در روی زمین قابل تحقق‌اند، پیوندخورده است.

پیش از آن که این نوشته را به پایان بریم، یک بار دیگر به سوء تفاهمی که قبلاً مورد اشاره قرار گرفت باز گردیم. نقد در فلسفه، برخلاف نقد در علم و در سیاست، به معنای تحریم و تکفیر این یا آن موضوع، ناسزاگویی به این یا آن قرار و قاعده و نفی و رد صرف نیست. مسلماً نقد می‌تواند تحت شرایط معینی حامل روالی صرفاً منفی نیز باشد؛ در این مورد نمونه‌هایی در یونان باستان وجود دارد. آنچه ما تحت عنوان نقد می‌فهمیم عبارت است از آن تلاش فکری و نهایتاً عملی که ایده‌ها، شیوه‌های کردار و مناسبات اجتماعی حاکم را نیندیشیده و صرفاً بر پایه‌ی عادت نمی‌پذیرد؛ نقد تلاشی است برای هماهنگ کردن جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی با یکدیگر و با ایده‌ها و اهداف عام دوران، پیشبرد و تحقق اصیل آنها، برای جداسازی پدیدار از جوهر، برای پژوهیدن شالوده‌ی چیزها و بنابراین، در یک کلام، برای شناخت واقعی آنها. هگل، که در بسیاری از موارد فوق به او مدیونیم، چنان از انکار عبوسانه‌ی مناسباتی خاص بدور بود که پادشاه پروس او را به برلین فرا خواند تا وفاداری دانشجویان را تشدید کند و آنها را از گزند اپوزیسیون سیاسی مصون سازد. هگل همه‌ی تلاش خود را در این راستا به کار بست و دولت پروس را "تحقق ایده‌ی اخلاقی" بر روی زمین قلمداد کرد. اما اندیشه، چیز ویژه‌ای است. هگل برای توجیه دولت پروس ناگزیر بود دانشجویانش را در مورد غلبه بر

یکجانبگی و محدودیت‌های درک متعارف انسانی آموزش دهد و از پیوند متقابل بین تمام مفاهیم و مناسبات واقعی آگاه سازد. او می‌بایست به آنها بیاموزاند که تاریخ انسانی را در ساختار پیچیده و متضادش بفهمند، ایده‌های آزادی و عدالت در زندگی خلق‌ها را مورد غور و بررسی قرار دهند و دریابند که این ایده‌ها، هنگامی که ناخوانایی‌اش و اساس‌شان با زمانه آشکار شد و هنگامی که زمانه اشکال اجتماعی جدیدی را طلب کرد، زوال می‌یابند. این واقعیت که هگل شاگردانش را وادار به تفکر تئوریک کرد، برای دولت پروس نتایجی سراسر دوپهلو داشت. در بلندمدت، این نهاد ارتجاعی بابت آموزش هگلس بیشتر خسارت دید تا فایده‌ای که می‌خواست از تجلیل صوری‌اش ببرد. خرد هم‌پیمان خوبی برای ارتجاع نیست. هنوز ده سال از مرگ هگل نگذشته بود (و در این فاصله کرسی استادی‌اش اشغال نشده بود) که پادشاه جانشینی برای او فرا خواند تا علیه "نطفه‌ی اژدهای پانته‌ایسم هگلی" و "تفاخر و خیال‌پردازی مکتبش" بجنگد.

نمی‌توان گفت که در تاریخ فلسفه آن اندیشمندانی پیشروترین تاثیر را داشته‌اند که بیشتر از دیگران انتقاد کرده‌اند یا همواره به اصطلاح برنامه‌های عملی در آستین داشته‌اند. قضایا به این سادگی نیست. هر آموزه‌ی فلسفه همواره جنبه‌های متعددی دارد و هر یک از آنها می‌تواند تاثیر تاریخی متفاوتی داشته باشد. تنها در دوران‌های خاص و غیرعادی، مثلاً دوران روشنگری در فرانسه، فلسفه خود به سیاست بدل می‌شود. در آن دوره، واژه‌ی فلسفه بسیار بیشتر از آن که یادآور منطق و تئوری شناخت باشد، به معنای حمله به سلسله مراتبی روحانی و دستگاه دادگستری غیرانسانی بود. با از میان رفتن برخی پیش‌داوری‌ها، واقعا در به روی جهانی تازه و بهتر گشوده شد. سنت و ایمان دو پایگاه و تکیه‌گاه قدرتمند رژیم قدیم بودند و حملات فلسفه کنشی بلاواسطه تاریخی را می‌ساختند. امروزه مسئله دیگر بر سر از میان برداشتن یک اعتقاد معین نیست؛ زیرا در دولت‌های توتالیتر، آنجا که با رساترین صدا قهرمانی و جهان‌بینی‌ای بلندپایه مورد خطاب قرار می‌گیرد - نه ایمان حاکم است و نه جهان‌بینی، بلکه بی‌تفاوتی‌ای بی‌روح و

دل‌مردگی افراد در برابر سرنوشتی محتوم و دستوری که از بالا می‌رسد، حکم می‌راند. در شرایطی که زندگی روزمره، شاید گرایش به فراموش کردن کل مسئله را طلب می‌کند، وظیفه‌ی ما امروز بیشتر اینست که خود را چنان تجهیز کنیم که در آینده‌توانایی برای تئوری و برای عمل بکه از درون تئوری سربرمی‌زند ورشدد می‌کند، هرگز ناپدید نگردد؛ حتی در دورانی متأثر از صلح. ما باید برای آن که وقایع بیرحمانه‌ی عصر حاضر موجب از دست رفتن کامل شجاعت و جسارت انسانیت نشوند و برای آن که ایمان به آینده‌ی سزاوار انسان، آزاد و خوشبخت جامعه از روی کره‌ی خاک ناپدید نشود، بجنگیم.

ترجمه‌ی: رضا سلحشور

* مقاله‌ی فوق‌نخستین بار در سال ۱۹۴۰ در نشریه‌ی *Studies in Philosophy and Social Science* and انتشار یافت. منبع ترجمه‌ی ما متن آلمانی آن در: Horkheimer, M.; *Kritische Theorie*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1968, Band II و متن انگلیسی آن در اثر زیر بوده است: Horkheimer, M.; *Critical Theory*, tr.: Mathew J. O'Connell and others, Herder and Herder, New York 1972.

یادداشت ها :

- 1-Bertrand Russell;"Logical Atomism",in:Contemporary British Philosophy,herausgegeben von J.H.Muirhead,I,1925,S.379.
- 2-L.T.Hobhouse;"The Philosophy of Development",in:ibid.,S.152.
- 3-S.Alexander;Space,Time and Diety,Band I,London,S.4.
- 4-Cf.Karl Manheim;Ideologie und Utopia,Bonn 1929.
- 5-Kant;Kritik der reinen Vernunft,A 316f.,b 372f.

فرهاد واقف

واکنش ارتجاعی در برابر تغییر جامعه

جوامع انسانی نشان داده‌اند که پدیده‌هایی ایستا و ساکن نیستند و هرگاه که در روند تطور تاریخی قادر به حفظ ساختار خود در برابر انواع دیگر جامعه نباشند، در معرض انقلاب و تکامل قرار می‌گیرند. هر انقلاب در جامعه‌ای معین، جامعه‌ی موجود و کهن را منهدم می‌کند و به جای آن نظام و جامعه‌ای متکامل‌تر و عالی‌تر را استوار می‌گرداند. از این رو تمیز تغییر و تحولات انقلابی از تغییر و تحولات غیرانقلابی اهمیت بسیاری می‌یابد. مادام که جامعه‌ی کهن قادر باشد خود را در اشکال گوناگون تجدید حیات نماید همواره این خطر باقی می‌ماند که از این توان در برابر حملات نیروی انقلاب جهت ابقای حیات فرسوده‌ی خود بهره‌برداری نماید. مثلاً مادام که دولتی مطلقه و اتوکرات به اشکال گوناگونی خواه مذهبی و خواه سلطنتی قادر به حیات است، تغییری از سلطنت به حکومت روحانیون، تغییری در اصل تاریخی دولت استبدادی ایجاد نمی‌کند و دفاع از این تغییر و انقلابی قلمداد کردن آن، دفاع از استبداد و دفاع از نیروهایی است که در برابر انقلاب ایستاده‌اند.

با عزیمت از این مقدمه، قصد داریم از دیدگاه امیر بانی در مقاله‌ی "مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران" (نقد ۳، صص ۳۱-۶)، ارزیابی کوتاهی بدست دهیم. بانی به نقل قول از آلن تورن جامعه‌شناس فرانسوی می‌نویسد: "این رژیم [رژیم شاه] ۰۰۰ در پیوند با سرمایه‌داری بزرگ خارجی بود" (ص ۱۵) و "فشرده سخن پلوی بیهی" را این می‌داند که "در گذشته دولت و ملت ۰۰۰ در برابر یکدیگر قرار داشتند" (ص ۱۰) و حال ببینیم رژیمی که در "پیوند با سرمایه‌داری بزرگ خارجی بود" و

دولتی که در برابر يك ملت قرار داشت چه وضعیتی را بر ایران تحمیل کرده بود. به نظر آلن تورن "زندگی اجتماعی و فرهنگ سنتی را با صنعتی کردن و شهرسازی وحشیانه‌ای واژگون ساخته بود." (ص ۱۵) و به تعبیر خود بانسی "۰۰۰ از کودتای امپریالیستی مرداد ۱۳۳۲ و بویژه از سال‌های ۴۰ به بعد، انقلابی‌های شیعه - روشنفکران و علما - [؟!] علیه روند نوسازی از بالای شاه و خاصه اسکولاریزاسیون زوری جامعه در خدمت تبدیل جامعه سنتی ایران به يك جامعه وابسته نیمه سنتی و مصرفی، دست به گسترده‌ترین فعالیت‌های ایدئولوژیک زدند." (ص ۲۸) و جای دیگر "۰۰۰ ما برآنیم که این انقلاب با برخی عوامل مهم تاریخ و فرهنگ گذشته‌ی ایران چنان عجیب بوده و شده که حتی قدرت تخریبی وحشت‌زای پروژه‌های شتابان و بی‌رحمانه‌ی نوسازی از بالای خاندان پهلوی و سرمایه‌داران بزرگ داخلی و خارجی، هم قادر به فروکوفتن و بی‌اعتبار یا عقیم‌کردنشان نگردیدند. برعکس دیدیم که این عوامل بومی که قرار بود زیر سنگینی پروژه‌ی نوسازی وارداتی دفن شده باشند، چه نقش‌های مهم و گاه تعیین‌کننده در تهییج و سازماندهی توده‌های مردم و آفرینش نهادی جدید [!] ایفا نمودند." (ص ۲۶)

از این اوصاف چنین برمی‌آید که جامعه سنتی ایرانی و علی‌الخصوص جامعه شهری در ابتدا، در پی روند "مدرنیزاسیون" صنعت که عبارت بود از فرآیند واردات و متداول‌سازی صنایع ماشینی و فابریکی، در معرض دگرگونی و انهدام عظیمی واقع گردیدند که طبعاً واکنش منفی نیروهای دخیل در این جوامع را به همراه داشت. خمینیسم "بیانگر اعاده‌ی هویت و حیثیت" این نیروهای سنتی بوده است؛ و آن‌گونه که پل وی‌ی‌ی می‌نویسد اتحاد این نیروها "نهادی اسلامی" برگزید که به دنبال خود پذیرش هژمونی روحانیون اسلامی را به همراه آورد. در حقیقت رژیم که "در پیوند با سرمایه‌داران بزرگ خارجی بود" در جهت تخریب و انهدام جامعه سنتی ایران کوشید و این کوشش تمام ابعاد و شئون اجتماعی جامعه سنتی را دربرگرفت. در زمینه اقتصادی، شاه با اجرای الگویی استعماری از توسعه‌ی صنعتی و فنی (البته نه به تعبیری که ارتجاعیون و سنتیون از "توسعه" ی استعماری دارند) که بر پایه‌ی مصالح سرمایه‌داران بزرگ خارجی طرح‌ریزی شده بود، به کمک پروژه‌ها و برنامه‌هایی که بیشتر با تخریب و کمتر با سازندگی همراه بود، روندی را بر اقتصاد سنتی

ایران تحمیل نمود که هدف آن نه‌پیدایش اقتصاد نوین، صنعت و فنون مدرن در يك ساختار و سازمان نوین اقتصادی که پایه‌ی جامعه نوین شهری واقع گردد، بلکه تخریب هر چه بیشتر و پیدایش زمینه‌ای بود که بر پایه‌ی آن ایران به صورت بازاری برای فرآورده‌های سرمایه‌داران بزرگ خارجی درآید.

رژیمی که "در پیوند با سرمایه‌داران بزرگ خارجی بود" و طبعاً مجبوری سیاست‌های آنان محسوب می‌شد با الگوهای آنچنانی توسعه‌ی صنعتی، هرگز در پی مدرنیزاسیون اقتصاد ایران و اجرای اهداف يك انقلاب صنعتی در ایران نبود. ادعای "سرمایه‌داران بزرگ خارجی" همواره این بوده که الگوها و پروژه‌های صنعتی‌ای که توسط رژیم‌های دست‌نشانده نظیر رژیم شاه در کشورهای درحال توسعه به مرحله‌ی اجرا گذارده می‌شوند، به دنبال پرکردن شکاف‌ها و فاصله‌های موجود میان کشورهای ثروتمند و غنی، کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه است. اما حقیقت اینست که آنان پرچم دمکراتیزه کردن و ترقی شئون اجتماعی را در حالی در این کشورها به اهتزاز درآورده‌اند که با غارت و چپاول ثروت‌ها، بهره‌کشی از آنان به مثابه‌ی بازار، سرمایه‌گذاری و بهره‌های بانکی و عقب‌نگه داشتن کشورهای عقب مانده همراه بوده است. بدین ترتیب رژیم‌هایی که "در پیوند با سرمایه‌داران بزرگ خارجی" هستند هرگز نمی‌توانند رژیم‌هایی انقلابی و مترقی باشند، ولی نه از آن‌رو که اقداماتشان از "بالاست" و یا این که این اقدامات پروژه‌هایی را دربرمی‌گیرند که حائز "قدرت تخریبی وحشت‌زایی" هستند و شتابان و بی‌رحمانه در خدمت نوسازی و فروکوفتن و بی‌اعتبار یا عقیم کردن جامعه سنتی، تمدن و فرهنگ قرار می‌گیرند، بلکه از این‌رو که این اقدامات در جهت مدرنیزاسیون و نوسازی اجتماعی نیستند.

از دیگر سو، واکنش منفی در برابر چنین اقدامات و سیاست‌هایی که از جانب "عوامل بومی" صورت گرفت، نه از آن‌رو بود که با روند مدرنیزاسیون موافق بودند، بلکه اساساً بدین دلیل بود که هر حرکت در جهت فروپاشی جامعه سنتی، هستی اجتماعی آنها را تهدید می‌کرد. به عبارت دیگر ضدیت و رویارویی با نحوه و طریقه‌ی پیشبرد روند مدرنیزاسیون، این که آیا "کاربست سطحی و ساده‌ی ساخته‌های دیگران" بوده و یا کاربرستی خلاقانه و بانوجه به منافع ملی بوده است، اساس و علت واکنش منفی اقشار و طبقاتی که تحت پروژه‌های شتابان و بی‌رحمانه‌ی خاندان پهلوی و سرمایه‌داران بزرگ خارجی

و داخلی، در معرض نابودی مطلق و تدفین ابدی قرار داشتند، نبود. این واکنش منفی در اینجا ریشه دارد که هر جامعه‌ی کهن، هنگامی که در برابر عمل تخریب قرار گیرد - خواه این عمل تخریبی انقلابی باشد و لذا توأم با قوه‌ی سازندگی و خواه استعماری باشد و لذا توأم با چپاول و غارت و ایجاد زمینه‌های مصرفی و وابستگی - از خود عکس‌العملی منفی بروز می‌دهد و این واکنش توسط اقشار و طبقات متشکله به معرض نمایش گذارده می‌شود.

نکته‌ی مهم این است که آیا می‌توان بر این واکنش جامعه‌ی کهن، همواره نام انقلاب را نهاد؟ به نظر من جامعه‌ی سنتی و روشنفکران و علمای آن نمی‌توانند به کمک لیست سیاه و بلندبالی‌یی که تاریخ چند دهه‌ی اخیر ایران از رژیم - وابسته‌ی شاه بدست می‌دهد، چهره‌ی کریه، قرون وسطایی و محتضر خود را در پس ماسک انقلابی و ترقی‌خواهی پنهان سازند. واکنش این نیروهای اجتماعی نه در ماهیت استعماری اقدامات رژیم شاه، بلکه در اینجا ریشه دارد که هر جامعه‌ی کهن در جهت حفظ هستی اجتماعی خود در برابر نیروهایی که این هستی را نشانه رفته‌اند دست به مقاومت می‌زند. خواه این نیرو، نیرویی انقلابی باشد خواه در پیوند با سرمایه‌داران بزرگ خارجی.

از دیدگاه امیر بانی قضیه از این قرار است که در نتیجه انقلابی در ایدئولوژی و پیدایش ایدئولوژی انقلابی، فعالیت گسترده‌ی تبلیغاتی بر مبنای این ایدئولوژی انقلابی صورت می‌پذیرد و آن ایدئولوژی را توده‌گیر می‌سازد و از این راه به انقلاب منجر می‌شود. در نظر او رمز وقوع "انقلاب" ایران در همین نکته نهفته است:

۱- در آغاز وقوع انقلابی در ایدئولوژی و خلق ایده‌های انقلابی.

۲- سپس توده‌گیر کردن ایدئولوژی و فرهنگ انقلابی در میان توده‌ها.

بانی بر پایه‌ی چنین استدلالی و وظیفه‌ی خود را شناخت مبنای ایدئولوژیک انقلاب ایران قرار داده است. به نظر او این انقلاب را می‌توان سرانجام آن جنبش اصلاح و احیای مذهبی دانست که در جهان اسلام منحط - سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز گردید و هدفش نوسازی دوباره‌ی تمدن اسلامی نزار بود. در نقطه‌ی مقابل "روشنفکران غیرمذهبی ملهم از لیبرالیسم و مارکسیسم از نقطه‌ی مقابل مذهبیون همواره اقتصاد را مقدم بر سیاست و فرهنگ قرار داده و بسرای دگرگون کردن تاریخ و فرهنگ سیاسی در خود این حوزه به

هیچ‌گونه کاری مشخص، خلاق، نقادانه و یا روشنفکرانه دست نزدند." (۱۷) در برابر این شیوه‌ی استدلال، بطور کلی باید دید آیا به راستی کلیه‌ی انقلابات اجتماعی تاکنونی نتیجه‌ی فعالیت‌های فرهنگی بوده‌اند؟ و بطور خاص باید دید آیا به راستی آنچه در ایران به وقوع پیوست ثمره‌ی يك انقلاب ایدئولوژیک بود؟

این که در اثر کار خلاقانه، نقادانه و روشنفکرانه‌ی علما و فرهنگیون و خردمندان و روشنفکران، فرهنگ تکامل می‌یابد مطلب تازه‌ای نیست، اما این که محصولات این خلاقیت‌ها و نقادی‌ها در ایدئولوژی و فرهنگ با توده‌گیر شدن خود، تحولات اجتماعی، و انقلابات تاکنونی را باعث شده‌اند، پرسشی است که دست‌کم در نوشته‌ی بانی، نه به صورت تئوریک و نه به صورت تاریخی به هیچ‌وجه مستدل نشده است. بی‌پرده نیست که امیر بانی می‌کوشد با نقد ایدئولوژی، ایدئولوژی فردای انقلاب را تدوین کند. این تصورات آکادمیستی از انقلابات و روندهای تکامل اجتماعی اساساً قادر به درک قانونمندی‌های تغییر و تحول در جوامع بشری نیستند. به نظر من مقابله‌ی آشکار، مغرضانه و غیرمستدل با ماتریالیسم تاریخی و فلسفه‌ی مارکسیستی موضع بسیار مضحکی برای نویسنده‌ی "مبانی ایدئولوژیک" ساخته است.

اما بطور اخص: آیا به راستی آنچه در سال‌های ۲۹ - ۲۸ در ایران روی داد ثمره‌ی فعالیت‌های فرهنگی چند دهه علما و روشنفکران مذهبی بود؟

به نظر امیر بانی "۰۰۰ تغییر و تحولات اقتصادی - اجتماعی تحمیل شده از بالا، مواد لازم و انفجاری این انقلاب را فراهم کردند و شیعه نیز از يك سو به عنوان مکتبی راهنما برای معتقدان آن چون سلاحي ایدئولوژیک در ابتدا، در برابر فعالیت‌های ایدئولوژیک - سیاسی حزب توده و سپس در برابر پروژه‌ی نوسازی رژیم شاه ۰۰۰ عمل کرد و از سویی دیگر به صورت فرهنگی توده‌ای، محمل جذب این ایدئولوژی و توده‌گیر شدن آن گردید که سرانجام به نیروی مادی بنیان‌کنی تحول یافت." (ص ۲۵)

در واقع، در ایران به خاطر طولانی شدن تغییر ساختار اقتصادی، در این زایش‌کش‌دار و مریض که نمودار وجود موانع داخلی و خارجی - سد راه توسعه و مکانیزاسیون صنعت و سازمان‌یابی صنعت ماشینی است، نتیجه‌ی عملی عبارت بود از تخریب و رها گشتن نیروها، بی‌آن که جذب شوند،

پیدایش انبوهی از توده‌های شهری و روستایی آواره و رها که به اشکال گوناگون در زنجیره‌های کاذب تولید تا مصرف پراکنده بودند. به دنبال پیدایش روابط جدیدی از سرمایه‌داری - مناسبات پرولتاریا و بورژوازی نوین - در ایران و تکوین حیات نوین اجتماعی، ظروف جدید و متناسب حقوقی که بتواند بیانگر مناسبات حقوقی این روابط و وسیله‌ی رسمیت بخشیدن به آنها باشد، لازم می‌آمد. طبعاً حقوق مدنی پیشین، دیگر به همان صورت گذشته قابل اجرا نبودند. اصلاحات حقوقی حمله‌ی رسمی دیگری به جامعه‌ی سنتی ایرانی، و این بار بطور مشخص به مراکز حقوقی آن بود و این کار طبعاً عکس‌العمل حقوق دانان اسلامی را به همراه داشت. بر این حقوق دانان مسلم بود که در صورت تداوم روند انهدام جامعه‌ی پیشین خواه توسط نیروهای انقلابی، خواه از سوی نیروهای استعماری و رژیم وابسته‌ی شاه زمینه‌ی اجرایی فقه سنتی (بخش حقوقی)، یعنی بیان حقوقی جامعه‌ی سنتی، از میان خواهد رفت و این به نوبه‌ی خود منجر به مرگ حتمی فقه و بلااستفاده ماندن آن خواهد شد؛ نظیر زبانی که در اثر عدم کاربرد به مرگ می‌گراید. نتیجتاً فقها و روحانیون جهت بازداشتن این اقدام، به توده‌های عاصی و به عرصه‌های اقتصادی و سیاسی متمایل می‌شوند. بدین نحو در یک اتحاد متقابل توده‌ها و روحانیون، جامعه‌ی سنتی صفوف خود را یکپارچه می‌کند و می‌کوشد از حیات اجتماعی خود در برابر نیروهای مخرب و "وحشت‌زا" حفاظت کند.

از پیش روشن بود که این اتحاد به دلایلی باید "نهادی" ایدئولوژیک و فرهنگی را که همانا اسلامی و مذهبی بود، برگزیند. از دیگر سوا این حرکت واپس‌گرایانه، جهت پنهان نگه‌داشتن جوهره‌ی تاریخی خود، لبه‌ی تیغ حملاتش را بیشتر متوجه نحوه و شکل آمریکایی و استعماری توسعه کرد و نه خود توسعه، تا بدین نحو همراهی لیبرال‌ها و دمکرات‌ها را جلب نماید. اما در عین حال اساس توسعه را در پس انبوهی از کلمات و مواضع مبهم و مغلطه‌آمیز، زیر شدیدترین ضربات و حملات واپس‌گرایانه‌ی خویش گرفت.

شرمندگی سیاسی، احتراز از سخنان و مواضع آشکار و صریح که یکی از صفات ممیزه‌ی تمامی ارتجاعیون طول تاریخ بوده است، بار دیگر در اینجا تکرار می‌شد و ارتجاعیون ایرانی می‌کوشیدند عدم شهامت سیاسی خود را در پیس الفاظ و کلمات ایدئولوژیک و مذهبی استتار نمایند. در واقع آنچه را که

نشانه‌ی بزدلی، فریب‌کاری و شارلاتانیسم تاریخی بود، امیر بانی با لحن ستایش‌آمیزی چنین توصیف می‌کند: کوششی نیز "در تبدیل اسلام به یک ایدئولوژی سیاسی" وجود داشت. (ص ۲۷) یعنی تلاش جامعه‌ی سنتی در استتار حرکت سیاسی خود، و دینی کردن سیاست را امیر بانی به عنوان دین سیاسی شده مورد تمجید قرار می‌دهد.

از جهت دیگر وجود یک خلاء رهبری سیاسی، زمینه‌ی حضور روحانیون در صحنه‌های سیاسی را فراهم کرده بود. با توجه به نقش سنتی فئودال‌ها در رهبری سیاسی کشور و این حقیقت که اصلاحات ارضی موجبات خروج قطعی اشراف را از صحنه‌ی اجتماعی ایران فراهم آورده بود، در خلاء این رهبری، جامعه‌ی سنتی شهری بی‌آنکه مدافعانی در طبقات حاکم روستا بیابد، به سوی رهبرانی از میان خود روان بود و با پیوستن هر چه بیشتر روحانیت به حرکت سیاسی جهت حفظ حریم اجرای احکام الهی و فرهنگ اسلامی و ... توده‌ی شهری تمایل بیشتری در دنبال‌روی از روحانیت نشان می‌داد. بعلاوه پس از پیوستن سلطنت به ابزار حاکمیت استعمار، جامعه‌ی سنتی بیش از پیش در پی یافتن شکل دیگری از ابزار حکومتی جهت تداوم حیات قدرت سیاسی خود بود و این امر به ویژه زمانی که ضرورت یک رفرم سیاسی در حیات سیاسی ایران قوت یافت، بیشتر احساس می‌شد. به دنبال برآمدهای ۵۷ - ۵۶ جامعه‌ی سنتی در التهاب حاصله، تمایل شدیدی بسوی آلترناتیو روحانیت و حکومتی مذهبی بروز داد، زیرا در خلاء طرح حکومتی، حکومت روحانیت تنها طرح مناسب جهت انتقال قدرت سیاسی در رستی انقلابی به جامعه‌ی سنتی بود.

بنابراین موجبات اتحاد نیروهای سنتی را مجموعه‌ای از شرایط و عوامل تاریخی پدید آورد و نه انقلابی در ایدئولوژی و کار توده‌ای - فرهنگی بر اساس آن؛ و ثمره‌ی این اتحاد شوم، یعنی استقرار ولایت فقیه، در اساس، نه حرکتی انقلابی و تکاملی، بلکه تلاشی در راه حفظ و تحکیم حیات تاریخی فرسوده‌ای از اجتماع ایران بود که مدت‌های مدید از احتضار و کهننگی آن می‌گذشت.

تجربه‌ی ایران مبین این حقیقت است که راه حل برخی از مشکلاتی که جهان سوم با آن مواجه است را باید در ترقی، پیشرفت و توسعه‌ی اجتماعی، پای فشردن بر ارزش‌های انقلابی، دمکراتیزه کردن کلیه‌ی شئون اقتصادی،

حقوقی و سیاسی کشور جستجو کرد. چنین حرکتی ممکن نیست مگر نیروهای ترقی خواه اجتماعی به زور راه پیشرفت و ترقی خود را در برابر جامعه سنتسی و استعمارگران هموار کنند و سنگین ترین وزنه این نیروها کماکان پرولتاریاست. پرولتاریا جهت حل دسته‌ای از مشکلات و مصائب امروزی خود بایست در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی جهت دمکراتیزه کردن شئون اقتصادی، سیاسی و حقوقی کشور نقش محوری خود را ایفا کند.

آنتونیو گرامشی

Antonio Gramsci

Per una storia degli intellettuali

شکلگیری روشنفکران

آیا روشنفکران يك گروه اجتماعی آزاد و مستقل‌اند، یا هر گروه اجتماعی دارای رده‌ای از روشنفکران مختص به خود است؟

مسئله‌ی شکل‌های گوناگونی که تابحال پروسه‌ی تاریخی واقع‌شده‌ی شکل‌گیری رده‌های متفاوت روشنفکران بخود گرفته است، پیچیده است. مهمترین این شکل‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: ۱- هر گروه اجتماعی، با زاده شدن بر بستر اصلی يك کارکرد معین در جهان تولید اقتصادی، با خود، بگونه‌ای ارگانیک، يك یا چند لایه روشنفکر را خلق می‌کند که دارای یکپارچگی و آگاهی از عملکرد خویش، نه تنها در زمینه اقتصادی بلکه در سایر حوزه‌های اجتماعی و سیاسی هستند: سرمایه‌دار مقاطعه‌کار با خود تکنسین صنعتی، پژوهشگر اقتصاد سیاسی، سازمان يك فرهنگ و يك حقوق نوین و غیره را بوجود می‌آورد. لازم است توجه شود که عمل مقاطعه‌کار بیانگر يك پیشرفت اجتماعی است که نقدا معرف نوعی توانایی مدیریت و تکنیکی است (یعنی روشنفکر) و باید علاوه بر محدوده‌ی کاری خویش در سایر حوزه‌های کاری، دست‌کم در حوزه‌های نزدیک به کارهای تولیدی دارای استعداد و توانایی تکنیکی قابل ملاحظه‌ای باشد (باید يك سازماندهنده‌ی توده‌های انسانی، يك سازماندهنده‌ی "اعتماد" توده‌های پس‌اندازکننده و خریداران کالاهای شرکت خویش باشد). اگر نه تمامی مقاطعه‌کاران، دست‌کم بخش "الیت" (برگزیده Elite) آنان بایستی توانایی يك سازماندهنده در کل جامعه و در تمامی ارگانسیم پیچیده‌ی خدمات تا ارگانسیم دولتی را دارا باشد، تا ضرورتا شرایط مساعدتری را برای بسط و گسترش طبقه‌ی خویش فراهم

آورد. و یاحداقل باید استعداد انتخاب نمودن فروشنندگان (کارمندان متخصص) ای را که بتوان فعالیت های اقتصادی و روابط عمومی بیرونی شرکت را بدانسان سپرد، داشته باشند.

می توان ملاحظه کرد که روشنفکران "ارگانیک" که هر طبقه ی نوپا با خودش بوجود آورده و بسط می دهد بیشتر "متخصصین" جنبه هایی از فعالیت اولیه ی اجتماعی ای هستند که طبقه ی نوین به معرض وضوح نهاده است.^۱ فتوادل ها نیز بنوبه ی خود یک توانایی خاص در حوزه ی تکنیک و نظام بودند و به همین دلیل هم بود که وقتی آریستوکراسی انحصار توانایی تکنیکی - نظامی را از کف داد، بحران در فتووالیسم رخنه کرد. اما شکل گیری روشنفکران در جهان دوره ی فتووالیته و دوره ی کلاسیک پیش از آن مسئله ای است که باید جداگانه مورد ارزیابی قرار گیرد: این شکل گیری و ساخت روشنفکران راه ها و گره هایی را برای گشودن طلب می کنند که باید دقیقاً بررسی شوند.

باید توجه کرد که توده های دهقانی با وجود اینکه نقشی اساسی در جهان تولید ایفا می کنند، روشنفکران "ارگانیک" خویش را نمی سازند و هیچ لایه ای از روشنفکران "سنتی" را یک بافت نمی کنند، علیرغم اینکه گروه های اجتماعی دیگر بسیاری از روشنفکرانشان را از میان توده های دهقانی جذب می کنند و بخش عظیمی از روشنفکران سنتی دهقان زاده هستند.

هر گروه اجتماعی "اساسی" که از دل ساختار اقتصادی پیشین ظهور می کند و بیانگر توسعه ی همان ساختار است، در تاریخ تاکنون سپری شده، به دسته بندی های روشنفکران پیشین برخورد کرده است که به گونه ی نمایندگان یک گروه بندی دیرینه ظاهر می شوند و در پیچیده ترین و ریشه دارترین تحولات که ساختارهای اجتماعی و سیاسی تابحال بخود دیده اند، بدون انقطاع به حیات خود ادامه داده اند. نمونه وارترین این گروه بندی های روشنفکران، کشیشان،

۱- اینجا اشاره ای است به "طبقه ی سیاسی" مسکو. که این طبقه چیزی جز دسته ای روشنفکر از گروه اجتماعی حاکم اند. مفهوم "طبقه ی سیاسی" را باید به مفهوم "الیت" کلاسیک Vilfredo Pareto بکار برده است نزدیک ساخت که این نیز تلاشی است برای معرفی کردن دقیق تر پدیده ی تاریخی روشنفکران و کارکردشان در دولت و زندگی اجتماعی.

همانا انحصارگران برخی خدمات مهم است که به درازای یک فاز کامل تاریخی صاحب انحصارند. انحصارشان همانا ایدئولوژی مذهبی یعنی فلسفه و علوم دوران، مکتب، تعلیم و تربیت، اخلاق، عدالت، خیریه، امداد و غیره می باشد.

گروه بندی کشیشان را می توان به مثابه ی روشنفکرانی قلمداد کرد که بگونه ای ارگانیک در پیوند با اشرافیت مالک قرار داشتند: به لحاظ حقوقی هم رده ی اشرافیت بودند و با آنان، محصول مالکیت فتوادل و استفاده از امتیازات دولتی را که به مسئله ی مالکیت مربوط می شد، تقسیم می کردند.^۲ اما انحصار مسائل روبنایی جامعه و دخالت در آن مسائل، توسط کشیشان بدون نبرد و ستیزه جویی و ممانعت عملی نشد. پیرامون قدرت مرکزی سلطنت اشکال گونه گونی از آریستوکراسی بالا پوش با امتیازات ویژه ی خویش شکل گرفت. یک لایه ی مدیران، دانشمندان، فیلسوفان غیر کلیسایی شکل گرفتند. این دسته بندی های گوناگون روشنفکران سنتی "باطنا" این احساس را دارند که تداوم تاریخی و بلا انقطاع و "مرتبه" شان باعث می شود که خویششان را مستقل و آزاد از گروه اجتماعی حاکم قرار دهند. این تعیین جایگاه برای خود، در زمینه های ایدئولوژیک سیاسی بدون عواقب نیست؛ و عواقبی با اهمیت بسیار دارد: تمامی فلسفه ی ایده آلیستی را بسادگی می توان به این موضع اتخاذ شده از جانب مجموعه اجتماعی روشنفکران پیوند زد و می توان بیان این اتوپی اجتماعی را که بواسطه ی آن روشنفکران در این باورند که "غیر وابسته"، مستقل، و در پوششی از کاراکترهای ویژه خویش قرار گرفته اند، تعریف

۲- شاید مهمتر از روشنفکران "کلیسایی" بتوان از دسته بندی "طبیعیان" به مفهوم وسیع نام برد که دارای پرستیژ و عملکرد اجتماعی در جوامع اولیه بودند. پزشکان کسانی اند که علیه مرگ و بیماری "مبارزه" می کنند. باید بخاطر داشت که پیوندی میان مذهب و پزشکی وجود داشته است و هنوز در برخی نواحی این پیوند حیات خود را حفظ کرده است. بیمارستانی که در دست مذهبیون اداره می شود. از این گذشته جایی که پزشک حضور دارد کشیش هم حضور می یابد (دفع شیطان از تن و کمک رسانی های متفاوت و غیره). بسیاری از چهره های مقدس مذهبی بزرگترین "شفا بخش" بیماران بوده اند. ایسده ی معجزه تا سر حد رستاخیز مردگان وجود داشت. حتی نزد شاهان تا دیر زمانی ایسده عقیده برجا بود که به فرمان دست، شفا حاصل می شود.

کرد. قابل توجه است که پاپ و مقامات بلندپایه‌ی کلیسا بر این باورند که پیوند نزدیکتری با مسیح و دیگر پیروانش دارند، تا با سناتورهای چوون آقایان "آنیلی" (Agnelli) و "بنی" (Benni) اما همین امر در مورد "جنتیله" (Gentile) و "کروچه" (Croce) صدق نمی‌کند. کروچه خود را در پیوند با ارسطو و افلاطون احساس می‌کند، اما احساس پیوند خویش را هم با سناتورهای چون "بنی" و "آنیلی" نیز پنهان نمی‌کند. اینجاست که باید برجسته‌ترین خصلت فلسفه‌ی کروچه را جستجو کرد.

واژه‌ی "روشنفکر" تا کدامین سرحد "غایی" مفهوم می‌یابد؟ آیا می‌توان معیار یکپارچه‌ای یافت که بواسطه‌ی آن به یکسان تمامی فعالیت‌های ناهمگون و متفاوت روشنفکران را خصلت‌بندی نمود و یا همزمان از فعالیت‌های سایر گروه‌بندی‌های اجتماعی متمایز کرد؟ به نظر من، خطای روشی (متدیـک) شیوع یافته‌تر، خلق چنین معیار تمایزی است. در صورتی که می‌بایست معیار تمایز، در کلیت سیستم روابطی که در آن، فعالیت‌ها در مجموعه‌ی کلی روابط اجتماعی مفهوم می‌یابند، قرار داده شود (و بنابراین گروه‌هایی که بدین فعالیت‌ها شخصیت می‌دهند، مشخص شوند).

در حقیقت کارگر یا پرولتر، برای مثال، مشخصاً نه بواسطه‌ی کار یدی، بلکه در شرایط معین و در روابط اجتماعی معین خصلت‌بندی می‌شود (گذشته از این ملاحظه که کار خالصاً یدی وجود ندارد و کلام "تایلور" درباره‌ی "گوریل رام شده" استعاره‌ایست برای نشان دادن یک حد در یک راستا. در هر کار یدی، حتی ماشینی‌ترین و پست‌ترین حد اقلی از شناخت تکنیکی وجود دارد، یعنی اینکه حد اقلی از فعالیت فکری تولیدی).

پیش از این ملاحظه شده که مقاطعه‌کار، بخاطر همان کارکرد خودش، در یک میزان معینی، چندشناخت‌ذهنی - روشنفکرانه - باید دارا باشد؛ اگرچه چهره‌ی اجتماعی وی نه بواسطه‌ی دارا بودن این شناخت، بلکه بواسطه‌ی روابط عمومی اجتماعی ایکه موضوع مقاطعه‌کار را در صنعت مشخص می‌سازد، معین می‌شود. بنابراین می‌توان گفت تمامی انسان‌ها روشنفکراند؛ اما همگان در جامعه عملکرد روشنفکران را ندارند.^۳

۳ - بدین معنی که: اتفاق می‌افتد که گاهی اوقات هر کسی دو عدد تخم مرغ سرخ کند و یا یک کتی را وصله زند، نمی‌توان گفت که همگان آشپز یا خیاط‌اند.

زمانی که میان روشنفکران و غیرروشنفکران فرق گذاشته می‌شود، در واقع منظور تنها عملکرد اجتماعی بلا فصل در رده‌بندی حرفه‌ای روشنفکران است، یعنی در این راستا که وزنه‌ی بیشتر، متوجه کار حرفه‌ای مشخص است، چه در انجام کار ذهنی (فکری) و چه کار فیزیکی (یدی). به این مفهوم است که، اگر بتوان از روشنفکران سخن به میان آورد، نمی‌توان از غیرروشنفکران کلامی راند، چرا که غیرروشنفکران وجود ندارند. اما همان رابطه میان کار ذهنی و کار یدی همواره، یکسان نیست؛ بنابراین درجه‌های گوناگونی از فعالیت ذهنی مشخص وجود دارند. هیچ فعالیت انسانی وجود ندارد که در آن بتوان دخالت کار ذهنی را بحساب نیاورد. نمی‌توان انسان عمل‌کننده را از انسانی که می‌اندیشد، جدا ساخت.^۴

هر انسان، در نهایت، ورای حرفه‌اش چند فعالیت ذهنی را عیان می‌سازد؛ یعنی اینکه یک "فیلسوف" است، یک هنرمند است، یک انسان با سلیقه است، سهمی در مفهوم دادن به جهان ادا می‌کند، دارای مسیـر اخلاقی آگاهانه است، بنابراین سهمی در حفظ و یا تغییر مفهوم جهان ادا می‌کند؛ یعنی اینکه روش‌های نوین اندیشیدن را برمی‌انگیزاند.

مسئله‌ی ایجاد لایه‌ی نوینی از روشنفکر، بنابراین شامل پرورش نقادانه فعالیت ذهنی است، که در هر فرد انسانی با درجه‌ی رشد معینی موجود است؛ در این راستا که این انسان با تحول بخشیدن به رابطه‌اش با نیروی کار عضلانی (یدی) در جهت تعادل و تسخیر همان نیروی کار یدی تا آن اندازه می‌کوشد که عنصر فعالیت یدی پیوسته جهان مادی و اجتماعی را تجدید بنا کند و به زیربنای مفهوم نوین و جامعی از جهان مبدل گردد.

شکل سنتی و عامیانه‌ی روشنفکر از جانب ادیب، فیلسوف و هنرمند ارائه شده است؛ روزنامه‌نگاران به ادیب بودن خود عقیده دارند و فیلسوفان و هنرمندان نیز بر این باورند که روشنفکران "حقیقی" ایشان‌اند.

در جهان نو، پرورش تکنیکی، تنگاتنگ به کار صنعتی پیوند خورده است و پس‌افتاده‌ترین و ناکارآمدترین فرد باید معرف نوع جدیدی از بروز

4-Non si può separare l'homo faber dall'homo spaiens

Non si Può separare l'uomo che agisce dall'uomo che pensa

فعالیت ذهنی (روشنفکر) باشد.

ترجمه: فرامرز (ایتالیا)

ولفگانگ شلوختر

Wolfgang Schluchter

The Paradox of Rationalization

پارادکس عقلانیت

بخش دوم

۲- اشکال اخلاقی - مذهبی سروری بر جهان: کاتولیسیسم و پروتستانیسم

اخلاق مذهبی و متافیزیک عقلانی غرب رو به سوی نوعی خردگرایی دارد که مقصودش تاثیرگذاری و حتی سلطه‌یابی بر جهان است. عناصر متشکله‌ی این گرایش را می‌توان در اندیشه‌ی دوران‌های بسیار دور، یعنی در یهودیت کهن که خود عناصری از یک "مذهب پاک دین (پوریتن) یهوه" را در برداشت باز یافت (۶۵). در آنجا برخی عوامل که برای تکامل آتی جهان‌انگاری غربی واجد اهمیت ویژه‌ای بودند با هم درآمیخته بودند، از جمله: "متعال بودن" یهوه (۶۶)، رابطه‌ی اخلاقی وی با قوم هم‌پیمان اسرائیل (۶۷)، فراگیر بودن نسبی وی (۶۸)، کیفیت ضد جادویی آیین وی در مقام رقابت با آیین بعل^۱ (۶۹)، و علی‌الخصوص گروه انبیاء. گروه اخیر به مثابه‌ی ابزارهای انحصاری یهوه، و پیامبران وی پدیدار می‌شوند که خودمختاری مطلق "این جهانی"، توانی غریب و بی‌سابقه در پافشاری بر امر خویش، باوری بی‌چون و چرا به قدرت مطلق وی و توان اطاعت و خاکساری در مقابل فرمان‌های او را دارا هستند (۷۰). اما به هر حال نمی‌توان عقلانیت معطوف به سروری بر جهان را به سادگی همچون بسط و توسعه‌ی نبوت اخلاقی یهودی تعبیر کرد، بلکه خصوصیات ویژه‌ی این عقلانیت در طی قرون بسیار بصورتی پراکنده و تکه‌تکه در تفاسیر گوناگون یهودی - مسیحی از جهان رخ می‌نماید. ایده‌ی

*نوشته‌ی فوق از منبع زیر گرفته شده است:

Antonio Gramsci; *Gli Intellettuali*, re uniti, Rom 1971.

خدای خالق متعال، نقش ابزارگونه‌ی انسان، تفوق شیوه‌های زاهدانه‌ی رستگاری، "جهان" و نظامات آن و بخصوص اقتصاد به مثابه‌ی میدان‌گاهی برای سنجش میزان ایمان مذهبی و مسئله‌ی الهی تقدیر، یعنی همه‌ی آن عناصری که می‌توانند به صورتی فشرده و چکیده از طریق مقایسه‌ی مسیحیت و اشکالی خاص از هندوئیسم (۷۱) حاصل شوند، در آغاز نه به شکلی "خالص" و نه به صورت ترکیب خاص بعدی‌شان پدیدار گشتند. هم خلوص و هم ترکیب را می‌توان همچون تکامل منطقی اصل یا منشائی داده شده ادراک نمود، اما آنها از نظر تاریخی بعید و غیرمحمتم هستند (۷۲). البته این نیز حقیقی است که بازسازی جهان‌انگاری‌ها به شیوه‌ی نمونه‌ی ایده‌آل، یعنی در واقع در نظر داشتن "عقلانیت به معنای انسجام منطقی و غایت‌گرایانه‌ی یک موضع ذهنی - تنوریک یا اخلاقی - عملی" همواره برای مردمان و بخصوص برای روشنفکران جذب داشته و در برابر آنها قدرتمند بوده است (۷۳). هر جا که قشر روشنفکر از موقعیت استراتژیک مهمی در درون یک شکل‌بندی اجتماعی برخوردار است، بازسازی جهان‌انگاری‌ها بر اساس تیپ ایده‌آل قاعدتاً نه تنها مبنای شناختی، بلکه زمینه‌ی واقعی توسعه، تاریخی بوده است (۷۴). اما به هر حال قدرت روشنفکران همواره در رابطه با سایر نیروهای تاریخی محدود و ناستوار بوده است. این امر در درجه‌ی اول در مورد رابطه‌ی روشنفکرایی با آگاهی روزمره صادق است که سمت‌گیری آن به سوی نمونه‌سازی، نسبی‌گرایی، و همنوایی فرصت‌طلبانه با ارزش‌ها، بطرز فاحشی با روشنفکری‌گرایی در تضاد است (۷۵).

یک جنبه از این رابطه را می‌توان به مثابه‌ی کلیدی برای فهم تحلیل وبر از جنبش اصلاح دینی (رفرماسیون) بکار برد. در سطح جهان‌انگاری، وبر جنبش اصلاح دینی را تنها از نقطه‌نظر رابطه‌ی میان نسبی‌گرایی و یا میزان استحکام و ثبات مورد مشاهده قرار نمی‌دهد. البته این امر بدین معنا نیست که وی قصد دارد این جنبش را صرفاً از روندهای عقلانیت فکری استنتاج کند. این امر از نظر وی همان قدر نامشروع است که عکس آن، یعنی ادعای این که جنبش اصلاح دینی منحصراً نتیجه‌ی تبدلات اقتصادی است. اما به هر حال اهمیت جنبش اصلاح دینی، برخی از علل پیدایش آن و بخصوص نتایج آن، تنها زمانی کاملاً قابل درک هستند که ما بتوانیم آن مسائلی را که جهان‌انگاری خدا - محور و دوگرا در مقابل سنت یهودی - مسیحی قرار داده بود، در نظر

آوریم. جنبش اصلاح دینی نه تنها این مسائل را به شدیدترین وجهی عیان کرد، بلکه آنها را با پی‌گیری خاصی که تا آن زمان بی‌سابقه بود رادیکالیزه نمود. کاتولیسیسم قرون وسطایی موفق شد تا در آغاز تنش‌ها را که بطور ذاتی در این جهان‌انگاری میان احکام مذهبی و "دنیا" وجود داشت کمرنگ سازد و به عبارتی دیالکتیک آن را متوقف کند. آیین لوتر و بخصوص کالوینیسم در تقابل این راه‌حل "سنت‌گرایانه" طغیان کردند. آنها دوباره دیالکتیک را به حرکت درآوردند و تنش‌ها را تشدید نمودند. بنابراین، می‌توان کاتولیسیسم قرون وسطایی، آیین لوتر، و کالوینیسم را به مثابه‌ی مراحل متعاقب نوعی منطق گسترده در نظر گرفت که در واقع نه مبین وجود یک زنجیر واقعی روابط علی، بلکه نشان‌دهنده تمایزی است که ساختمان جهان در کالوینیسم از آن بنحوی خاص برخوردار است. بنابراین، وبر کاتولیسیسم قرون وسطایی را در درجه‌ی اول در رابطه با موفقیت این مذهب در امر نسبی‌کردن تنش و دیالکتیکی که در ذات جهان‌بینی اش نهفته است، تفسیر می‌نماید. او در پی یافتن دلایلی است که موجب می‌شوند تا این مجموعه‌ی اعتقادی از نظر اخلاقی نه تنها بازخواست کننده نباشد، بلکه متضمن نوعی فراغت و تسکین خاطر بی‌درنگ برای توده‌ی طالبان رستگاری باشد. یکی از این دلایل، اندیشه‌ی الوهیت است؛ یعنی این واقعیت که "تثلیث مسیحی با ناجی جسمانی و گروه قدیسینش، در مقایسه با خدای یهودیت - خصوصاً یهودیت کهن - و یا، الله اسلام از تعالی کمتری برخوردار است." (۷۶) عامل دیگری که در کنار واقعیت رقیق‌تر شدن برداشت ماورائی از خدا دارای تاثیر نسبی کننده است، تلفیق عقاید مختلف رستگاران است. کاتولیسیسم قرون وسطایی علیرغم قبول منزلت والاترین ریاضت‌کشی، نوعی همجواری میان طرق زاهدانه و عرفانی - تاملی طلب رستگاری را مجاز و مشروع می‌شمارد. به علاوه در این دیدگاه، جدایی‌نهادی میان اخلاق رهبانی و اخلاق توده‌ای نیز موجود است. البته این نیز واقعیت دارد که رابطه‌ی میان شرعیت نخبگان و شرعیت توده‌ها، در تمایز با مورد مشابه در ادیان آسیایی، از طریق وحدت کلیسا حفظ شده است. اما به هر حال در اینجا هم "افرادی که از کیفیت بسیار بالای مذهبی برخوردارند" ترک دنیا گفته و در درون جمعیت‌های ویژه‌ی مذهبی اعتکاف برمی‌گزینند (۷۷). اما این هنوز تمام مطلب نیست: برداشت غالب در کاتولیسیسم قرون وسطایی از امر رستگاری

در بردارنده‌ی نوعی تسکین اخلاقی است، چرا که در این دیدگاه، رستگاری در واقع ترکیبی است از رحمت نهادی شده و دفتر داری از حساب‌های اعمال جاری. جهانشمولی کلیسایی رحمت که بر اساس آن رحمت - بدون در نظر گرفتن شایستگی‌های فردی پیروان^۱ - به تمام آنان اعطا می‌شود، در واقع لزوم "کسب سند بخشایش"^۲، از طریق دنبال کردن "تلاش‌های فردی" را تقلیل می‌دهد (۷۸). حتی در آنجایی هم که چنین تلاش‌هایی از جانب کاتولیسیسم قرون وسطایی - مطالبه می‌شود، این در واقع بیشتر در رابطه با مفهوم جبران گناهان از طریق انجام اعمال نیک بوده است و بنابراین ارتباطی به یک روش زندگی اخلاقاً تنظیم شده ندارد (۷۹). چنین برداشتی موجب ایجاد آسایش درونی برای فردی است که از نظر مذهبی واجد شایستگی کمتری است و در واقع مناسب حال کسانی است که نه از درون بلکه از بیرون هدایت می‌شوند (۸۰). این گرایش توسط فشار اعتراف‌گیری تقویت و تحکیم می‌شود، زیرا در دینی که علی‌رغم تمام این ضدجریان‌ها، ادعا می‌کند یک مذهب ایمانی است، اعتراف "وسيله‌ایست برای تسکین دادن‌های دوره‌ای یک نوع احساس گناه شدید و آزاردهنده" (۸۱) بنابراین از نظر وبر کاتولیسیسم قرون وسطایی به دو آیین شرعی پرهیزگاران با مطالبات اخلاقی و شرعی توده‌ها که آسایش و فراغت روحی عرضه می‌کند و در نهایت منجر به ایجاد نوعی موافقت و سازش با شرایط این جهانی می‌گردد، تقسیم می‌شود. دکتترین رسمی کاتولیک "آرمان تطهیر و تقدیس سیستماتیک هر نوع رفتار" (۸۲) را به رسمیت می‌شناسد، اما این آرمان، حداقل در رابطه با اخلاق مسلط بر امور روزمره‌ی زندگی هیچگونه تأثیری ندارد؛ به عبارت دیگر: "فرد عامی متوسط کاتولیک در قرون وسطی از نظر اخلاقی روزی هر روز را همان روز می‌خورده است" (۸۳). خصلت سازش‌کارانه‌ی کاتولیسیسم قرون وسطایی توسط جنبش اصلاح دینی و پی‌آمدهای آن در سطح جهان‌انگاری، از بن زده شد. هر چند پیش از رفرماسیون نیز برداشت‌هایی که گرایش چندانی به سوی سازش نداشتند یافت می‌شدند، اما کلیسا آنها را از طریق نهادی کردن یک نوع اخلاق خاص ویژه‌ی نظامات و رهبانیت در خود مستحیل کرده بود. اکنون این برداشت‌ها

موفق به گسیختن شده بودند و با این کار نوعی توان ضد سنت‌گرایی را به فعل درآورده بودند که ابتدا حیطه‌ی مذهبی را متأثر ساخت ولی بعدها از آن هم فراتر رفت. البته همچنان که وبر نیز در متون مختلف تصریح کرده است این حقیقی است که این نوآوری مذهبی نیز در نهایت تابع دیالکتیک میان امر خارق‌العاده و روند انحطاط یا فرسودگی‌اش می‌باشد (۸۴). اما این روند ضد سنت‌گرایی از خلال حذف اخلاق دوگانه (۸۵) و مطرح کردن ایده‌ی رحمت مختص برگزیدگان، یک بار برای همیشه بنیاد مذهبی را برای فرد عامی مذهبی دگرگون ساخت. انحصار کلیسا بر سنت یهودی-مسیحی از طریق ایجاد این ترکیب درهم شکست، و فرقه در جوار کلیسا سربرآورد. اگر کلیسا را یک بنگاه رحمت بدانیم "که رستگاری را مانند یک ملک موقوفه اداره می‌کند و عضویت را (در تئوری) اجباری می‌شمارد و بنابراین اهمیتی به شایستگی اعضا نمی‌دهد"، فرقه "یک اتحادیه‌ی داوطلبانه از کسانی است که (در تئوری) واجد شایستگی خاصی هستند و تا زمانی که این شایستگی مذهبی‌شان برقرار باشد بطور داوطلبانه در این اتحادیه باقی می‌مانند" (۸۶) بنابراین از نظر اصولی، نیل به مقام شایستگی مذهبی برای فرد عامی نیز از طریق تلاش و کوشش امری میسر است. بنابراین از این دوران به بعد، اراده‌ی آزاد و هماهنگی با سلوک مجاز به جای منسوب بودن به نظامی خاص، معیارهای اصلی و تعیین کننده برای شرایط عضویت مذهبی افراد قرار گرفتند (۸۷).

هر چند زمینه‌ی این گذار از انتساب به سوی دست‌یابی در دوران جنبش اصلاح دینی و از طریق پرداختن و ایجاد جهان‌انگاری نوین فراهم گشت، اما رابطه‌ی مستقیمی میان این دو پدیده وجود نداشت (۸۸). می‌توان این تکامل را به مثابه‌ی رادیکالیزه شدن، و یا حتی پیدایش یک تعبیر کاملاً یک‌جانبه از خدامداری دوگرایانه در امتداد نفی همه‌جانبه‌ی جهان از سوی پرهیزکاران مذهبی در نظر گرفت؛ اولین گام در این مسیر از سوی آیین لوتر برداشته شد. در مقایسه‌ی این آیین با آیین کاتولیسیسم خصوصاً چهار عامل درخور توجه ویژه هستند: (۱) خدای دوگانه، بصورت "لطفات مجسم و پدر مهربان" عهد جدید و "مستبد خودرای"^۱، عهد قدیم (۸۹) که بار دیگر جهت‌گیری و گرایش

به جانب پذیرش اندیشه‌ی خدای ناپیدار امکان‌می‌سازد (۲۰) اعتقاد به اندیشه‌ی "نیت پنهان" خداوند همچون منبع رحمت و همین‌طور تقدیس زندگی از طریق کاری که در خدمت اراده‌ی الهی است^۱، امری که موجب شد تا بنیان‌تعبیر از رستگاری از مفهوم شایستگی فرد به مفهوم رحمت الهی تغییر یابد (۹۰).
 ۳) عمومیت دادن مسلك رهبانی نیل به رستگاری از طریق زهد، بطوریکه تمام مومنان را دربرگیرد (۹۱) (۴۰) همراهی این رستگاری تعمیم‌یافته‌ی رهبانی با پیشه‌ی دنیوی (۹۲) بدین‌طریق آیین لوتر نه فقط تنش میان احکام مذهبی و "دنیا" را تشدید می‌کند، بلکه به اندیشه‌ی نفی جهان‌شکلی اینجهانی می‌بخشد. دستاورد آیین لوتر، در تضاد کامل با کاتولیسیسم، در درجه‌ی اول عبارت از "افزایش قطعی ارزش اخلاقی و پاداش دینی کارحرفه‌ای و سازمان‌یافته، اینجهانی است" (۹۳) اما با اینحال، آیین لوتر، خصوصاً در مرحله‌ی متاخرش، تنها نیمی از مسیر را می‌پیماید. آیین لوتر، آیینی است ناپیگیر و مستعد سازش (۹۴). در نهایت، این آیین نه تنها اولویت غیرقابل تردیدی برای خدای عهدجدید قائل می‌گردد (۹۵)، بلکه حتی هرگونه تفسیر جدی از اصل تقدیر و یا اشکال اینجهانی طریق زاهدانه‌ی نیل به رستگاری را رها می‌کند. بنابراین هرچند ممکن است گوهر رحمت از کف برود، اما می‌بایست دیگر بار از طریق "خاکساری نادمانه و اعتقاد محض به کلام خدا و مقدسات" باز یافته شود (۹۶). مفهوم پیشه اما کماکان در گرو تعبیر سنت‌گرا باقی می‌ماند. در دوران متاخر آیین لوتر، پارسایی بار دیگر جنبه‌های عرفانی بخود می‌پذیرد. اما این امر منجر به جهان‌گریزی خموشانه‌ای از نوع پاسکال نمی‌گردد، بلکه نوعی شریعت درون‌گرای عاطفی^۲ را پدید می‌آورد (۹۷).

تنها کالوینیسم و معدودی فرقه‌های دیگر (۹۸) بودند که بدون هرگونه سازش تمام مسیر را بسوی تاکید یکجانبه بر خدامداری دوگرایانه تا به آخر پیمودند. آنها این کار را در درجه‌ی اول از طریق اولویت دادن به خدای عهد عتیق، از طریق رادیکالیزه کردن اصل‌گزینش بر مبنای مسئله‌ی عدل الهی تقدیرگرایانه، و از طریق "تنزل رتبه" دادن مرحله به مرحله‌ی انسان تا سطح ابزار صرف خدا، به انجام رساندند. انسان نه بخاطر خویش، بلکه بخاطر

عظمت خداست که ناگزیر است تا خود و جهان مخلوق را از طریق تعقیب زاهدانه‌ی یک پیشه کنترل نماید (۹۹). علاوه بر تمام اینها، اندیشه‌ی دره‌ی هرگز پرناشدنی میان انسان و خدا نیز همواره حاضر است. در اینجا هیچ پیوند اسرارآمیزی^۱ وجود ندارد و در واقع هر نوع تهذیب نفسانی^۲ مذهبی مذموم و مطرود شناخته شده است. حتی ایده‌ی رحمت نهادی شده به مثابه‌ی وسیله‌ای برای جبران گناهان نیز که آیین لوتر، حداقل در شکل رحمتی وابسته به مراسم تقدیس مذهبی، بدان وفادار مانده بود بطور قطع و یقین رها گشت. مرتبه‌ی رستگاری انسان توسط هیچ عمل مقدس یا مراسم دینی^۳، هیچ واعظ یا کلیسایی، و حتی توسط شخص عیسی مسیح قابل تغییر نیست. انسان بنا به نیت در نیافتنی پروردگار یا از ازل نجات یافته است و یا ملعون است. به عقیده‌ی وبر حذف هرگونه واسطه و میانجی میان انسان و خدا توسط کالوینیسم از نظر تاریخی تعیین کننده است: "نفی هرگونه رستگاری کلیسایی - آیینی، یعنی امری که آیین لوتر هرگز بطور کامل انجام نداد، جدایی قطعی و تفاوت مطلق کالوینیسم با کاتولیسیسم را موجب شد. روند سترگ جادودایی جهان که با پیامبران کهن یهودی آغاز گشته بود و همراه با تفکر علمی هلنی هر نوع ابزار جادویی نیل به رستگاری را به عنوان خرافه و کفر محکوم ساخته بود، در اینجا کامل شد" (۱۰۰)

این اندیشه که تمام مخلوقات خداوند توسط دره‌ای پرناشدنی از وی جدا می‌باشند منجر به جادودایی از نه فقط رابطه‌ی میان خدا و انسان، بلکه رابطه‌ی میان انسان و "دنیا" نیز می‌شود. چنین دیدگاه دینی‌ای بیان تهذیب نفسانی مذهبی و دنیوی، هر دو را با هم، متزلزل می‌سازد، چرا که رابطه‌ی مومن با دنیا، قبل از هر چیز، توسط یک خطر - یعنی خطر تعبد و بت سازی از جسم - تهدید می‌شود. این خطر را می‌توان تنها از طریق اتخاذ یک موضع واقع‌گرایانه و حفظ فاصله از دنیا مرتفع ساخت. انزوای مذهبی و کنارگیری از دنیا همراه و مترادف یکدیگرند. در این دیدگاه است که وبر "ریشه‌ی آن فردگرایانی بدبینانه و بگری از هرگونه توهم را که هنوز در هویت ملی و نهادهای مردمان با گذشته‌ی پوریتانی نقش بازی می‌کند"، بساز

می‌شناسد (۱۰۱). این فردگرایی منادی "سلطه‌ی نابرداری بر جهان" است (۱۰۲).

جهان‌بینی پیگیر کالوینیستی ناگزیر بود تا نه فقط به اندیشه‌ی رحمتی که بطرزی برگشت‌ناپذیر خاص برگزیدگان بود تمکین کند، بلکه می‌بایست سرشت نامعلوم، و عدم اطمینان مطلق به حصول این رحمت را نیز اذعان نماید. بنابراین واضح است هرگاه که فرمان بی‌چون و چرای خداوند در باب اطاعت، و این اندیشه که سرنوشت فرد مطلقاً تغییرناپذیر و غیرقابل پیش‌بینی است با هم جمع‌آیند، نوعی بلا تکلیفی و عدم اطمینان پدیدار می‌شود که تحمل آن حتی برای گروه پرهیزکاران مذهبی نیز ناممکن است. و بر بدستی اشاره می‌کند که از نظر منطقی، کالوینیسم می‌بایست بطور ناگزیر به قدرگرایی منجر می‌شد (۱۰۳). اما این واقعیت که این پدیده اتفاق نیفتاد، علاوه بر اینکه نشانگر تاثیر و نفوذ علایق مومنان بر نحوه‌ی برداشت و تفسیر ایشان از مسائل ایمانی است، مبین سازشی است که کالوینیسم نیز - حداقل از زاویه‌ی تطبیق دادن خویش با نیازهای پیروانش در مورد حصول یقین به رستگاری - ناگزیر از تن دادن به آن بود. الهیات مردمی و دلسوزی پیشوایان روحانیت کالوینیستی موجب شد تا این سازش از طریق تفسیر مجدد و دیگرگونگی مفهوم آزمایش فرد، میسر گردد (۱۰۴). بنا به این باز تفسیر، اعمال فرد دیگر نه بنیادهای واقعی، بلکه پایه‌های شناختی تقدیر وی را تشکیل می‌دادند. اعمال "وسایل خرید رستگاری نیستند، بلکه وسایل عملی رهایی از شر ترس از ملعنت می‌باشند." (۱۰۵) یکی از دستاوردهایی که از برافراشتن چنین دستگاه جانبی‌ای حاصل می‌گردد، همانا نگه داشتن فرد مومن در تحت سیطره‌ی اجبار مذهبی در باب عمل به "مجموعه‌ای از اعمال نیک"، "هدایت عقلانی و روش‌مند کل رفتار شخص" و به حد اکمل رساندن "یکپارچگی معنوی شخصیت‌اش" می‌باشد (۱۰۶). اما در عین حال، این بنای کمکی جنبه‌های غیرانسانی این اجبار مذهبی در باب اطاعت محض را رقیق‌تر نموده و فرد را از تحمل رنجی که ورای طاقت اوست، آزاد می‌کند. این امر خود راه را برای تفسیرهای مجدد آتی از جهان‌بینی کالوینیستی باز می‌گذارد. در واقع، چنین بنایی تحول بنیادهای شناختی به بنیادهای واقعی را محتمل و ممکن می‌گرداند؛ و این همان چیزی است که تاریخاً صورت گرفته است. می‌دانیم که

و بر خوب‌شاوندی انتخابی^۱ میان اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری را از بررسی این دو جنبه، یعنی پیگیری جهان‌بینی کالوینیستی و خصلت سازش‌پذیر عمل آن، استنتاج کرد. بعلاوه خود وی عامل سومی را هم به این عوامل افزود و آن همانا فرضیه‌ی طریقه‌ای است که در آن اندیشه‌ی پیشه و تخصص همچون یکی از تجلیات طبع بشری متحقق می‌گردد (۱۰۷). اما بهرحال از نظر وبر، پروتستانیسم زاهدانه تنها یکی از عناصر سازنده‌ای است که فرهنگ مدرن را شکل داد و هرگز بنیان منحصر بفرد توجیه وجود آن نمی‌باشد (۱۰۸). عناصر سازنده‌ی دیگری همراه با تکامل روح سرمایه‌داری و سیستم اقتصادی آن به جلوی صحنه آمدند؛ از آن جمله، فایده‌گرایی^۲، که خود محصول اضمحلال زهد دنیوی شرعاً برانگیخته شده است (۱۰۹). اما در هر صورت، اخلاق پروتستانی در شکل کالوینیستی کماکان اهمیت خود را برای فهمیدن اصلیت و ویژگی خلیات و رسوم غربی حفظ می‌نماید. این اخلاق از طریق نفی قاطعانه‌ی دنیا، که خود به شکل سلطه‌جویی قاطعانه بر دنیا نمودار می‌گردد، در واقع پیش شرط هراس و دست‌آوردهای نوعی عقلانیت را آشکار می‌سازد که خود بخشی از بنیادهای ذهنی جامعه‌ی مدرن را تشکیل می‌دهد.

در اینجا لازم است که بر سه عنصر از میان عناصر موجود در بنای کالوینیستی جهان تاکید بیشتری ورزیده شود: (۱) تعبیر "دنیا" به مثابه‌ی سپهری فاقد ارزش مذهبی، سپهری که مخلوق است و در بردارنده‌ی اشیاء و حوادثی است که تابع ناهمگنی علیت‌های طبیعی و اخلاقی هستند؛ (۲) در نظر گرفتن این "دنیا" به مثابه‌ی موضوع انجام وظیفه از طریق کنترل عقلانی؛ (۳) اجبار به پرورش نوعی شخصیت اخلاقاً یکپارچه، اجباری که همچنین نوعی التزام اخلاقی^۳ را ایجاب می‌نماید. جهان‌بینی کالوینیستی سه عامل فوق را در درون یک بینش بهم می‌آمیزد: تو می‌بایست بنام خدا، خود را کنترل کنی، و از طریق پیشه‌ات "دنیا" را بزیر سلطه‌ی آری، این اصل دینی، آنگاه که به عمل درآید، خود شکن خواهد بود، چرا که "دنیا" بی‌ی که شرعاً بی ارزش اعلام شده است آنانی را که قصد کنترلش را داشته باشند و ادار خواهد کرد تا قوانین آن را برسمیت بشناسند و هر چه این امر بیشتر صورت پذیرد، "دنیا"

مستقل‌تر [در معنای عینیت و چیزگون‌شده‌تر]^۱ خواهد شد. بنابراین هر چه این اصل موضوعی مذهبی دنیا را بی‌ارزش شمارد، دنیا در مقابل آن مصنوعیت بیشتری پیدا می‌کند. در آغاز اصل موضوعی دینی از ارزش "دنیا" می‌کاست، اکنون عکس ماجرا رخ می‌دهد. هر چه این دو حیطة پیگیرانه‌تر خود را مطابق قوانین خاص خویش عقلانی نمایند، بیگانگی دوجانبه‌شان بیشتر آشکار می‌گردد (۱۱۰). گواه این امر، وجود عرف و آداب خاص سرمایه‌داری است که خود از نظر وبر برجسته‌ترین محصول یک زهد سیستماتیک دنیوی بود که از نظر مذهبی حمایت می‌شد. این عرف با سیستم اقتصادی سرمایه‌داری در یک سپهر غیرشخصی درهمی‌آمیخت که در آن "اخلاق مذهبی با دنیایی از روابط میان اشخاص مواجه بود که با هنجارهای سابق آن در توافق نبود." (۱۱۱) — با سرگشودن این پارادکس، نه تنها جهان‌بینی کالوینیستی بلکه جهان‌بینی اخلاقی - مذهبی، یعنی خدامداری دوگرایانه بطور کلی، ناگزیر مقبولیت خود را از دست می‌دهد. البته این بدان معنا نیست که مذهب دست از ادعاهای خویش برمی‌دارد، بلکه بیشتر بدین‌صورت است که مذهب بیش از پیش ناگزیر از رقابت با تعبیرات غیردینی می‌گردد. البته این حقیقی است که جهان‌بینی اخلاقی - مذهبی کماکان حضور خود را در صحنه، هر چند تحت نقابی دنیوی، مثلاً در شکل سه عنصر بنیادین بنای کالوینیستی که خود مبدل به جزء یکپارچه‌ای از سیستم حرفه‌ای مدرن شده‌اند، محسوس خواهد گرداند. اما دیگر نمی‌توان معنای جهان‌رها گشته از جادورا به آنچه که در آغاز بود تقلیل داد؛ این جهان باید بتواند قوانین خویش را خود تدوین نماید، و این امری است که نه فقط نیازمند یک تغییر شکل^۲ صرف بلکه محتاج نوعی استقرار مجدد^۳ می‌باشد (۱۱۲). جهان‌رها گشته از جادو باید بتواند هم انتظارات ماورائی و هم توقعات ماندگار و حاضر در همه جا، هم علایق به رستگاری و هم علایق به موفقیت دنیوی را در حساب آورد (۱۱۳). بنابراین، کاملاً محتمل است که برخی "اقدام در صورت مایحتاج نیازهای شناختی انسانی" منسوخ شوند و اقدام نوینی جای آنها را بگیرند (۱۱۴). اما این استقرار مجدد یا جابجایی بدان معنا نیست که ما می‌توانیم بدون معنی بخشیدن به جهان کار خود را پیش

ببریم. چرا که حتی "دنیای" جادوزدوده‌ی غیرشخصی و عقلانی نیز همواره معضلی معنی را در مقابل‌مان طرح می‌کند. ذهن نیاز متافیزیکی میرمی به درک "جهان" و به اینکه موضع واحدی در قبال آن اتخاذ نماید دارد. جهان‌رها گشته از جادونیز نیازمند یک بنای جهانی است. وبر این موقعیت را بخصوص با توجه به رابطه‌ی میان مذهب و علم تحلیل کرده است. او همچنین به بحث در باب معنای خردگرایی کنترل جهان تحت شرایط فرهنگ‌مدرن غربی نیز پرداخته است.

۳- تکامل دیالکتیکی خردگرایی سروری بر جهان: مذهب و علم

چنین بنظر می‌رسد که در جهان‌بینی تک‌گرای جادو اصطکاک زیادی میان دانش تجربی و تفسیر جهان، و یا میان علم جادویی و اخلاق جادویی وجود داشته باشد. هر آنچه در جهان رخ می‌دهد، تنها اتفاق نمی‌افتد بلکه معنای معینی دارد (۱۱۵). این همسانی تقریبی میان شناخت و تفسیر، هنگام‌گذار — جهان‌بینی خدامدارانه‌ی دوگرا مسئله‌ساز می‌گردد. چرا که اکنون شناخت و تفسیر می‌توانند تحت عنوان خودمختاری حیطة‌های ارزشی از یکدیگر جدا شوند و بنابراین روابط میان عقلانیت علمی و عقلانیت اخلاقی - مذهبی وخیم‌تر گردد. اما توسعه‌ی خودمختار عقلانیت علمی هنوز با محدودیت‌های جدی‌ای مواجه است. دانش تجربی و کاردانی اساساً در نکاح اصول و قضایای مذهبی باقی می‌مانند، اما خود این قضایا ممکن است بدلائل گوناگون، از جمله موقعیت اجتماعی روشنفکران، تفاوت‌های قابل توجهی با یکدیگر داشته باشند. چگونگی خصوصیات این گروه تحت تاثیر عوامل گوناگونی است: از جمله اینکه بیشتر به مسائل مربوط به نیازهای درونی بیردازد یا برعکس مسائل بیرونی را مطرح نماید؛ اینکه حامیانش راهبان، کشیشان یا عوام باشند؛ اینکه افراد تشکیل دهنده‌ی آن متعلق به قشر ممتاز باشند یا نه؛ و اینکه خود این گروه از نظر سیاسی قید و بندی نداشته باشد و یا اینکه ناگزیر از رقابت با پیامبران معنوی باشد (۱۱۶). این مسئله نیز بر میزان تنش میان دو نوع متفاوت عقلانیت تاثیر می‌گذارد. بنابراین، موقعیت اجتماعی گروه روشنفکران در امر جادوزدایی از جهان بدون تاثیر نیست. آنجا که تنش میان عقلانیت اخلاقی - مذهبی و عقلانیت علمی زیاد است دانش تجربی و

کاردانی دارای نوعی توان جادوزدایی بالقوه و خاص خویش هستند (۱۱۷).
این امر را نیز می‌توان از طریق مقایسه‌ی دیگری میان شیوه‌های تکامل آسیایی و غربی آشکار ساخت، چراکه این تنش در آسیا نسبت به غرب دارای اهمیت کمتری است. آموزه‌های مذهبی آسیایی ساخته‌ی روشنفکران غیرروحانی‌ای هستند که خود متعلق به اقشار ممتاز اجتماع اند. حکومت موروثی "با وحدت نظام اداری و نظامی‌اش" (۱۱۸) همواره این روشنفکران را غیرسیاسی و غیرنظامی نگه‌داشته است و بعلاوه این گروه هرگز از جانب نبوت معنوی نیز در معرض رقابت قرار داده نشده‌اند. دانش اندوخته توسط آنان در درجه‌ی اول دانشی تاملی و فکری است و نه دانشی مولد (۱۱۹) و بنابراین رابطه‌ی آن با جهان همانا رابطه‌ی "جادوگر ناظم جهان" (۱۲۰) با جهان است. در مقابل، آموزه‌های مذهبی غربی غالباً محصول رقابت‌های دائمی میان پیامبران، کشیشان، رهبانان و روشنفکران غیرمذهبی بوده‌اند که خود تنها از میان رده‌های ممتاز برنمی‌خاسته‌اند، بلکه ریشه در اقشار خرده‌بورژوا و حتی شبه-پرولتر داشته‌اند. دانش گردآوری شده توسط آنان تنها دانشی تاملی نیست بلکه دانشی مولد است و بنابراین می‌تواند در خدمت اهداف عملی در جهان بکار گرفته شود (۱۲۱). اما بهر حال هر قدر هم این اختلاف بزرگ باشد، این نیز حقیقتی است که گرایش به عقلانیت تجربی - یعنی به خودمختاری خردگرایی علمی - در غرب نیز برای مدت درازی با خدامداری دوگرایانه عجین بوده است. تنها پس از يك "گسست" موفقیت‌آمیز است که تکامل خودمختار ممکن می‌گردد، و تنها آنگاه است که "دانش عقلانی تجربی، جادوزدایی از جهان را بشکلی با ثبات بانجام می‌رساند و تبدیل آنرا به يك مکانیسم علی ممکن می‌سازد" (۱۲۲).
بهر جهت، اینطور بنظر نمی‌رسد که وبر ریاضت‌کشی پروتستانی را به مثابه‌ی پیش‌برنده‌ی اصلی این تکامل در نظر آورد و در واقع این کاملاً برخلاف نقشی است که این ریاضت‌کشی در حیطه‌ی اقتصادی ایفا کرده است (۱۲۳). اما می‌توان چنین فرض کرد که وبر ممکن بود این تکامل را در نوعی قیاس ساختاری با تزش درباره‌ی پروتستانیسم، به مثابه‌ی نتیجه‌ی ناخواسته‌ی اتخاذ راه‌حل خاصی برای مسئله‌ی "پیشانی‌روانی" مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد (۱۲۴). در علم نیز، بهمانگونه که در حیطه‌ی اقتصاد، خردگرایی سروری بر جهان بر مبنای پیش‌فرضهای "غیرعقلانی" بنا شده است. چراکه تنها چنین

پیش‌فرض‌هایی می‌توانند اعتقاد به ارزش خودبخودی دانش ذخیره شده‌را ممکن سازند. اما این اعتقاد نه تنها مبین نوعی خویشاوندی انتخابی بسا اعتقاد به اصل انباشت سرمایه است، بلکه خود ناگزیر به عاملی متضاد بسا اصل ایمان به خدا مبدل می‌شود. چرا که ایمان به علم نه تنها خودمختاری "دنیا" را در مقابل احکام مذهبی توجیه می‌کند، بلکه همچنین کشفیات علمی را ممکن می‌سازد که در تضاد با محتوای این احکام قرار می‌گیرند، از جمله "اینکه جهان توسط خداوند به نظم کشیده شده است و بنابراین ناگزیر می‌بایست سپهری اخلاقاً معنی‌دار باشد." ایمان به علم حتی کار را بجایی می‌رساند که تلاش می‌کند تا حیطه‌های ادعایی ویژه‌ی مذهب را نیز از چنگ وی بدر آورد. بنابراین و در تحت شرایطی که خودمختاری دنیا از پیش مفروض گشته است، مذهب در نظر اندیشه‌ی عقلانی به يك "قدرت غیرعقلانی بسا ضدعقلانی مافوق بشری" مبدل می‌گردد (۱۲۵). پس، خردگرایی علمی "آزاد شده" و رها از هر قید و بند طبیعتاً بیگانه با خداست (۱۲۶). این خردگرایی، مذهب را به عقب نشینی به درون "حصار یورش‌ناپذیر و درخود بسته‌ی تجربه‌ی عرفانی" مجبور نمود، و در عین حال وادارش ساخت تا اذعان کند که مذهب می‌تواند تنها بر علیه، و نه در کنار، تفکر علمی ابراز وجود نماید. تضادفی نیست که در جهان رها گشته از جادو "آزادی" از بند خردگرایی علمی خود مبدل به پیش- شرط زندگی در وحدت با الوهیت می‌شود (۱۲۸). گذشته از هر چیز، مذهب نهایتاً از هر مومنی قربانی اندیشه و تعقل را می‌طلبد (۱۲۹).

مذهب از این راه نه فقط رنجش خاطر خود را با خاطر بازنده بودن بیسان می‌کند، بلکه همچنین ادعاهایش را بر مبنای آن پریشانی روانی‌ای بنا می‌کند که عقلانیت علمی جهان را بدان مبتلا ساخته است. چرا که عقلانیت علمی "سلطه‌ی جهانی نابرداری" را در ائتلاف با سایر عناصر متشکله فرهنگی مدرن برقرار کرده است. این عقلانیت ناگزیر است تا بر خودکفایی تاکید نماید، اما این خودکفایی بدلیل نیاز به گریز از خودکفایی خویش، مداوماً در معرض تهدید فروپاشی قرار دارد. خردگرایی علمی علیرغم ادعاهای انحصاری و ویژه‌اش تنها قادر است يك ترکیب جزئی ارائه نماید. یعنی تنها می‌تواند اندیشه‌ی تلاش برای تهذیب این جهانی را ترغیب نماید و

"اشرافیت نابردارانه‌ی کسانیکه که به فرهنگ عقلانی دست یافته‌اند" را برقرار سازد، اما این خود شرایطی است که نهایتاً توسط واقعیت گریزناپذیر مـرگ — اگر نه به هر دلیل دیگری — بی‌معنی می‌گردد. بنابراین اصول دینی کماکان باعث نگرانی مخیله‌ای می‌شوند که ناگزیر است تا بر خودکفایی خویش تکیه کند، بدون اینکه واقعا قادر به انجام چنین کاری باشد. چرا که این اصول — اشتیاق بشر برای نیل به یک برادری ماوراء این جهان^۱ در جهانی غیرشخصی و نابردار پاسخ می‌دهند (۱۳۱).

بنابراین، در درون این رابطه‌ی میان مذهب و علم، می‌توان شاهد تضاد میان حیطه‌های ارزشی خودمختار بود، و این امری است که بطور کلی در زمینه‌ی جادودایی جهان قابل مشاهده است (۱۳۲).^۲ اما بهر حال تحلیل وبر از این فراتر می‌رود، چرا که این تضاد می‌تواند به خوبی مبین تنشی باشد "کـه از جدایی اجتناب‌ناپذیر میان فرمولبندی‌های غایی "جهان بینی مذهب—ی و جهان بینی خالصا روشنفکرانه" حاصل می‌گردد" (۱۳۳). البته این واقعیت دارد که این جدایی در دوران خدامداری دوگرایانه نیز وجود دارد، اما در آنجا، بخاطر اولویت مذهب، این جدایی بحالت نسبی باقی می‌ماند. پس از اینکه خدامداری دوگرایانه توسط پروتستانیسیم زاهدانه خود را رادیکالیزه نمود و در نتیجه خردگرایی سروری بر جهان را مشروعیت بخشید، تعقل‌گرایی محض برای مطلق کردن جهان بینی خود دست باز پیدا نمود و طرفدار جهان بینی‌ای شد که شدیداً مخالف جهان بینی مذهبی بود. پروتستانیسیم زاهدانه "بنام خدا" خردگرایی سروری بر جهان را به مقام قهرمانی رسانیده بود و اکنون عقلانیت علمی آنرا "بنام انسان" تبلیغ می‌نمود. انسان‌مداری — خدامداری را گرفت، و مسئله‌ی حق و قضاوت انسانی^۲ جای مسئله‌ی علمی الهی را (۱۳۴).

چنین بنظر می‌رسد که بار دیگر ساخت جهان بینی‌ها به شکل مونیستی سابق بازگشته باشد. پدیده‌ها بار دیگر، چنانکه در جهان بینی جادو، معنی دار شده‌اند اما این بار کنترل آنها توسط انسان و برای انسان، دیگر نه از طریق اعمال جادویی بلکه بر مبنای دخالت تجربی صورت می‌پذیرد (۱۳۵). اکنون

می‌توان تضاد میان مذهب و علم را با عبارات آشنایی تعریف نمود، چه، تقابل میان مونیسم و دوئالیسم که روزی خود را در گذار از جادوبه‌دین رستگاری نمایان ساخته بود اینک در گذار از دین رستگاری به علم عقلانی نمایان می‌شود. اما مسئله از نظر وبر پیچیده‌تر از اینهاست، زیرا علمی که خود را بصورتی مونیستی تعبیر می‌کند، در واقع، برابر نهاد (آنتی‌تز) مذهب نیست بلکه خود، یک مذهب است (۱۳۶). البته این امر صرفاً حاصل رواج این اعتقاد نیست که عقلانیت علمی در جهان جادودوده "تنها شکل ممکن تعبیر عقلانی جهان است" (۱۳۷)، بلکه همچنین این اندیشه را پیش فرض قرار می‌دهد که این شکل خردگرایی قادر به کشف رمز معنای عینی جهان نیز می‌باشد. بدین ترتیب علم مذهب شده در این رابطه درست همان مسیری را می‌پیماید که پیش از وی مسیحیت پیموده بود، یعنی ادامه‌ی حرکت بر مبنای توهم بزرگ^۱ را (۱۳۸). بنابراین این علم به هر چه مبهم‌تر کردن مسائل عمیقاً پیچیده‌ی زندگی در جهان رها گشته از جادو کماک می‌کند، چرا که پیشه‌ی علم به مثابه‌ی مذهب، فریفتاری^۲ است و — روشنگری (۱۳۹).

اما اگر علم عقلانی ناتوان از معنا بخشیدن به جهان باشد، آیا ما ناگزیریم در نهایت دوباره به دامان دین رستگاری درافتیم؟ آیا جهان بینی خدامدارانه دوگرا چارچوب مناسبی برای درک جهان رها شده از جادوست؟ آیا جستجوی عرفانی رستگاری، یا اجرای مراسم مقدس کلیساهای مسیحی قادرند تا علاوه بر برادری ماورائی و الهی و اطمینان از رستگاری آن جهانی، شیوه‌ی اخلاقی زندگی مناسب با جهان جادودوده را نیز ارائه نمایند؟ (۱۴۰) وبر بر این مسئله واقف بود که حتی در شرایط عقلانیت تاسیس یافته‌ی مدرن غربی نیز گرایشها و دیدگاههای مذهبی و جادویی کماکان به حیات خویش ادامه خواهند داد (۱۴۱).^۳ و اگر چه وی احترام خاصی را برای دیدگاههای مذهبی قائل بود — امری که در مورد دیدگاههای جادو صدق نمی‌کند (۱۴۲) — اما از نظر وی مذهب رستگاری در "دورانی فاقد خدا و رسول"، در بهترین حالت، همواره دومین راه حل مطلوب بشمار می‌رود، چرا که دین رستگاری با آنکه می‌تواند مسائل معنوی مرکزی این دوران را تشخیص دهد، اما قادر نیست تا

به شیوه‌ای "در خور روز" (۱۴۳) در قبال آنها عکس‌العمل نشان دهد. در واقع دین رستگاری یا به گذشته پناه می‌برد و یا به آینده متوسل می‌گردد و بنابراین در هیچ‌یک از این حالات به اندازه‌ی "رهایی از جادو" معاصر نیست (۱۴۴). آنجا که به جهان بینی‌ها مربوط می‌شود، اگر نگوییم منحصر، اما به‌رحال تا اندازه‌ی زیادی، بدلیل وجود جنبش اصلاح دینی بازگرداندن دوروند تکاملی به عقب مامیس است. این دوروند عبارتند از: اول روند تبدیل اخلاق مذهبی تسلیم و طاعت به یک اخلاق غیرمذهبی خودمختاری و اعتبار شخصی، دوم، رونق بدیل اغراض رستگاران به تمایلات در جهت کسب موفقیت (۱۴۵). در نتیجه، نش میان اراده‌ی الهی و نظم دنیوی مبدل به تنش میان اراده‌ی انسانی و نظم اجتماعی شده است و ولویت این جهانی جایگزین اولویت ماورائی گشته است (۱۴۶). بنابراین جهان بینی‌ای که با جامعه‌ی مدرن دارای خویشاوندی انتخابی است ماکان دوئالیست باقی می‌ماند اما دیگر فاقد پیوندهای ماورائی خود می‌باشد؛ بن جهان بینی، جهان بینی ادراک خدا در مخلوق است. جهان بینی فوق‌الذکر وگراست، چرا که انسان مدرن غیرمذهبی نیز همچنان با تضاد آشتی‌ناپذیر میان "سپهر علیت طبیعی" و "سپهر ادعایی علیت جبران اخلاقی ناهان" مواجه است، و خدا را در مخلوق می‌بیند، چرا که سپهر علیت اخلاقی - یعنی همه‌ی آن ارزش‌های محوری که انسان را کنترل می‌کنند و جهت می‌دهند - ناگزیر می‌بایست توسط خود انسان خلق و توجیه شوند.

بنابراین از نظر وبر، نه عقلانیت علمی می‌تواند به سطح یک جهان بینی جهانشمول ارتقا، یابد، و نه مذهب رستگاری قادر به ارائه‌ی عنایی متناسب با شرایط جادوزدودگی می‌باشد. چرا که یکی از آرمان‌های نولوزیکی را مطلق می‌سازد و به تطبیق همه چیز با آنها منجر می‌گردد. دیگری اطاعت مذهبی را مطلق ساخته به جهان‌گریزی می‌رسد (۱۴۸). واقع نه خدامداری دوئالیستی و نه انسان‌مداری مونیستی قادر نیستند تا را یاری دهند، آنچه لازم است نوعی انسان‌مداری دوئالیستی است که پیش کنترل خود و سروری بر جهان به‌مثابه‌ی مسائل و وظایف اخلاقی روعیت دارند. تنش دوئالیستی را نمی‌توان به نفع این یا آن طرف

جهان و برسمیت شناختن خودمختاری جهان جادوزدوده.
آیا وبر خطوط عمده‌ی شیوه‌ی زندگی اخلاقا متناسب با جهان رها شده از جادو را ترسیم کرده است؟ پاسخ مثبت است اما تنها اگر بخواهیم با کلمات خود وی بر علیه‌اش مجادله نماییم. و این کار را می‌توان با توسل به مواجهه‌ای که اومیان اخلاق اعتقاد^۱ و اخلاق مسئولیت^۲ انجام داده، صورت داد (۱۴۹). وبر با این واژه‌ها دو آلترناتیو ممکن را در کنار جهان بینی جادو، مذهب رستگاری، "علم ایدئولوژی شده" و مواضع رفتاری متناسب با آنها مطرح می‌کند. دو اخلاق پیشنهادی وبر اشکال گوناگون جهان بینی ادراک خدا در مخلوق هستند و بنابراین آنها را می‌توان درست مانند "علم ایدئولوژی شده"، در رابطه با میزان توانایی‌شان در نیل آگاهانه به سروری بر جهان در تحت شرایط جهان جادوزدوده مورد بررسی قرار داد (۱۵۰). وبر شخصاً از کنترل ناآگاهانه بر جهان حتی بیش از جهان‌گریزی آگراه داشت، چرا که از نظر وی این کنترل ناگزیر به سازگاری با جهان - یعنی به موضع رفتاری شاخص انسان "نظم‌وقانون"^۳ منجر می‌شود (۱۵۱).

برای انجام بررسی پیش‌گفته، باید نگاه دقیقتری به توصیف ویراز جهان رها شده از جادو بیندازیم: جهان جادوزدوده، بر عکس "جهان" خدامداری دوگرایانه، غیر شخصی است. حیطه‌های آن بنا به خودمختاری نسبی‌ای که تحت قوانین خاص خود قرار دارند عمل می‌کنند و با اینکار نیاز انسان را به امر محاسبه‌پذیر کردن جهان تا اندازه‌ای که در تاریخ بی‌سابقه بوده است برآورده می‌سازند. این محاسبه‌پذیری بر مبنای این اعتقاد بنا می‌شود که انسان علی‌القاعده می‌تواند روی قوانین این حیطه‌ها حساب نماید. یعنی درواقع انسان می‌تواند "عمل خویش را با توجه به توقعات روشنی که توسط این قوانین ایجاد شده‌اند سمت و سو دهد" (۱۵۲). بنابراین دیگر اکنون اعتماد، بر "سیستم" و نه بر اشخاص بنا می‌گردد (۱۵۳). آگاهی روزمره‌ی انسان مدرن با آگاهی اسلافش متفاوت است و این بدان خاطر نیست که انسان مدرن درک بهتری از شرایط حیات دنیوی‌اش دارد، بلکه بخاطر

نوع توافقی است که با آن شرایط انجام داده است. آگاهی روزمره، از جمله بخاطر جهت گیری اش به سمت "سیستم"، به جنبه های خاصی شیئت بخشی شده است (۱۵۴). این جنبه ها را می توان از طریق تفکر رقیق تر ساخت، اما تفکر نمی تواند انسان را از نحوست این سپهر غیر شخصی که دامنگیر هر خردگرایسی سروری بر جهان است، آزاد نماید. تفکر نه تنها مخلوق بودن این سپهر، بلکه تغییر پذیری آن را آشکار می سازد و نشان می دهد که این سپهر قوانین خاص خویش را داراست. در درون چارچوب این سپهر است که تقابل جبر و مهربانی، بدیهیت و اقعیت و عشق بطور قطعی وارد جهان می گردد و هر کس که عملی انجام می دهد، ناگزیر به قید دیالکتیک عقلانیت صوری و واقعی موجه در آن درمی آید (۱۵۵).

پس، جهان جادوزدوده با حیطه های غیر شخصی اش موجد شرایطی بیگانه با برادری می شود. این جهان والاترین گوهر و اصل مشروعیت است و نه اخلاقیات. بهر حال مجموعه ای این شرایط نه فقط موجب پیدایش تضاد با اخلاق مذهبی برادری می شود، بلکه در عین حال به نوعی تضاد در درون اخلاق فرد خودمختار^۱ نیز دامن می زند. عمل عقلانی در رابطه با خودمختاری جهان با این سوال مواجه شود که: "در هر قضیه ای داده شده، ارزش اخلاقی عمیل - نتیجه و یا ارزش اخلاقی ذاتی آن - را بر چه مبنایی می توان تعیین نمود؟" (۱۵۶) پاسخ های متفاوت به این سوال منجر به اتخاذ روش های گوناگون زندگی می شوند که یا بر مبنای اخلاق مسئولیت بنا شده اند که خود توسط عمل هدایت می گردد و یا بر پایه ای اخلاق اعتقاد استوارند که متوجه ارزش ذاتی یک عمل می باشد. بنابراین، اینطور بنظر می رسد که اخلاق غیر مذهبی شخصیت خودمختار نیز در دایره ای این تضاد میان جهان گریزی و سازگاری با جهان گرفتار باشد. اخلاق مسئولیت، در جهان رها گشته از جادو، خود را با نتایج حاصله منطبق می سازد؛ در حالیکه اخلاق اعتقاد این نتایج را طرد کرده و بنابراین نهایتاً "محکوم به این است که تاثیراتی غیر عقلانی داشته باشد." (۱۵۷)

بنابراین، بنظر می رسد که شیوه زندگی اخلاقاً متناسب با جهان

جادوزدوده همانا در جایی میان این دو اخلاق قرار داشته باشد. در واقع آنها هر دو متناسب با دوران هستند اما تنها در صورتی که در ترکیب با هم بکار روند. وبر اشاراتی دارد که تلویحاً چنین تعبیری را توجیه می نمایند (۱۵۸)، اما از نظر من چنین ادعایی منطقاً غیر قابل قبول خواهد بود و بعلاوه با فرضیات قبلی خود ویر نیز مغایرت خواهد داشت، چرا که وبر ایندو مفهوم را صرفاً به منظور مشخص کردن دو قاعده ای تحقق بخشیدن به هر وضعیت ارزشی داده شده ای بکار نگرفت، بلکه از آنها به خاطر نشان دادن دوطرز رفتار و وضعیت های ارزشی متناسب با آنها نیز استفاده کرد. در نهایت و در تحت شرایط رهاشدگی از جادو، وبر اخلاق مسئولیت را بر اخلاق اعتقاد رجحان داد، چرا که این اخلاق نوعی سروری آگاهانه را بر جهان اجازت می دهد. اخلاق مسئولیت نه تنها ناگزیر از جهان گریزی نیست - امری که اخلاق اعتقاد به آن ناگزیر است - بلکه حتی نیازی به سازگاری با جهان نیز ندارد. این امر زمانی آشکار می گردد که ما اخلاق مسئولیت را علاوه بر اخلاق اعتقاد با علم ایدئولوژی شده نیز مواجه سازیم، یعنی با آن سنخه ای که وبر در جامعه شناسی سیاسی اش - هر چند تحت عنوان دیگری یعنی Realpolitik (سیاست واقع بینانه) - بدان توجه ویژه ای مبذول داشته است (۱۵۹).

نوعی ملاحظه ای سیستماتیک برای انجام چنین مقایسه ای خالی از فایده نخواهد بود. تضاد جهان و اراده ای انسانی، یا تضاد طبیعت و علیت ادعایی اخلاقی، هر دو با جهان بینی دوآلیستی که وجود خدا را در مخلوق می بیند در ارتباطند. جهان می بایست بر مبنای احکام اراده ای انسانی شکل گیرد. اما این اراده خود کاملاً آزاد نیست، بلکه مواجه با شرایطی است که تنها در درون آن قادر است دنیا را تغییر دهد (۱۶۰). در نتیجه رابطه ای میان اراده ای انسانی و جهان می تواند معنایی دوگانه در برداشته باشد. در واقع این رابطه ممکن است یا توسط اندیشه ای کارآیی^۱ و یا توسط مقتضیات اخلاقی^۲ هدایت شود. اما در هر حال تنش میان ایندو اندیشه موجود است که تنها می تواند توسط تاسیس نوعی سلسله مراتب، و تعقیب استراتژی به حداکثر

رساندن^۱ مرتفع شود؛ و این دقیقاً همان کاری است که توسط اخلاق اعتقاد، علم ایدئولوژی شده و Realpolitik صورت گرفته است. اولی مقتضیات اخلاقی را به حداکثر می‌رساند و دومی کارایی را. اما تنها اخلاق مسئولیت است که تلاش می‌کند تا هم مقتضیات و هم کارایی را توسط اتخاذ استراتژی به کمال رساندن^۲ در نوعی توازن مشروط و پرمخاطره نگه‌دارد؛ امری که مستلزم برخورداری از هنر به انجام رسانیدن امور ممکن و ناممکن هر دو با هم است (۱۶۱).

پس می‌توان در کنار دیدگاه مذهبی، سه راه حل غیرمذهبی برای پاسخگویی به مسائل دوآلیسم انسان‌مدارانه ارائه نمود، به شرح زیر: کار بست يك اخلاق اعتقاد که مقتضیات اخلاقی يك عمل را بر کارایی آن ارجحیت می‌دهد؛ قبـول يك اخلاق سازگاری که مقتضیات اخلاقی را تابع کارایی می‌سازد؛ پذیرفتن يك اخلاق مسئولیت که تلاش دارد تا میان مقتضیات اخلاقی و کارایی در هر شرایط داده شده توازن برقرار نماید. این سه اخلاق گوناگون در نوع رابطه‌ای که با عقلانیت علمی دارند نیز متفاوت هستند. اخلاق اعتقاد عموماً گرایش بدان دارد که دانش این عقلانیت را نادیده گیرد، درحالیکه اخلاق سازگاری گرایش به اغراق در ارزش این عقلانیت دارد و اخلاق مسئولیت تمایل دارد تا آنرا به شکلی انتقادی بررسی کرده، در همان حال اجازه دهد تا خود نیز بنوبه‌ی خود توسط عقلانیت علمی مورد بررسی قرار گیرد.

آنجایی که اخلاق مسئولیت غالب آید، ادعاهای انحصاری ایمان ماورائی بطور قطع رها می‌شوند و تنها چیزی که باقی می‌ماند، حداکثر نوعی احساس از تعهد و اجبار^۳ است (۱۶۲). زیرا انسان ناگزیر است تا در جهان جادوزدوده نه تنها دوآلیسم میان ارزش و واقعیت را در ملاحظه آورد، بلکه می‌بایست پلورالیسم اخلاقی و نیز این واقعیت که شخص می‌تواند "خدایان" گوناگونی یافته و مطیع آنان گردد را هم در حساب آورد. اما اخلاق مسئولیت نه قادر به ایجاد تفاهم و آشتی میان مواضع گوناگون ارزشی و واقعیت است و نه میان خود ارزش‌های گوناگون می‌تواند سازش بوجود آورد. این اخلاق تنها می‌تواند پیش‌شرط‌های لازم برای دیدن این

تضادها و همین‌طور برای مواجهه‌ی عقلانی با آنها را فراهم آورد. پس از شکست جهان‌بینی خدامدارانه‌ی دوآلیستی، انسان تنها می‌تواند از طریق خلـق ارزش‌های خاص خویش که موجب هدایتش می‌گردند، و همین‌طور از طریق قرار دادن مسئولانه‌ی این ارزش‌ها در کنار سایر مواضع ارزشی و نیز واقعیت، از بازغلطیدن به ورطه‌ی مونیسم اجتناب نماید. در این معنا، جهان ایمان مذهبی به جهانی بی‌ایمان، و دنیای مخلوق پروردگار به دنیای فرد خودمختار مبدل می‌شود. به گفته‌ی کارل لویوت: "در مقایسه با هر ایمان ماورائی، اعتقاد به تقدیر زمانی که می‌بایست ناگزیر فرا آید و نیز اعتقاد به امیالی کسه می‌بایست در درون عملی محدود به حیطه‌ی زمان تحقق یابند، خود، عین فقدان مثبت ایمان است. عنصر مثبت این فقدان ایمان نسبت به هر آنچه ماورای تقدیر زمان و نیازهای زمانه است. همانا برتری و استیلائی مسئولیت عقلانی به مثابه‌ی مسئولیت خالصا خودمختار فرد در قبـال خویشتن است." (۱۶۳)

البته چنین مسئولیت خودمختارانه‌ای آنقدرها هم که ممکن است کسه از این فرمولبندی برآید خالی از محتوی نیست. بلکه خود، پیش‌فرض‌های لازم، یعنی آمادگی نسبت به همزیستی از روی اغماض و حتی تاییدآمیز با تنش دوآلیستی و پلورالیستی را دربر دارد. بنا به آنچه گفته شد مسائل معنا و سروری بر جهان جادوزدوده را نمی‌توان نه با توسل به جهان‌گریزی و نه با سعی در سازگاری با جهان بطرز شایسته‌ای پاسخ گفت. آنچه لازم است، سروری آگاهانه بر جهان است یعنی چیزی که مترادف و همزاد کنترل خسود در مقابل "خدایان" خودی و بیگانه می‌باشد.

و بر را پوچ‌گرا، نسبی‌گرا و اراده‌گرا خوانده‌اند. او تمام اینها هست مشروط بر اینکه شما به وجود و قابلیت تمیز يك معنای عینی برای جهان قائل باشید. و بر نیز مانند نیچه اعتقاد داشت که نه این وجود دارد و نه آن، اما او برخلاف نیچه این تجربه را به موضوعی برای تحقیق تجربی تاریخی مبدل کرد و آن را در تزش درباره‌ی جادوزدایی جهان عینیت بخشید. پیامد این امر تشخیص موقعیتی است که خود وابسته به دو طریق فاصله‌جویی است؛ یعنی در وهله‌ی اول مرتبط است با فاصله‌جستن از ایمان به امکان کسب نهایی یقین، و در وهله‌ی دوم با دوری کردن از اعتقاد به امکان

حصول نهایی شادمانی انسان • امروزه در دورانی که بنظر می‌رسد جهان رها شده از جادویبار دیگر درگیر چرخ جهان‌گریزی و سازگاری با جهان شده باشد، این تشخیص و ترسیم موقعیت بار دیگر مقام شایسته‌ی خود را بازمی‌یابد. این تشخیص شرایط، دلایل نارضایی ما را از تجددمان در برابرمان آشکار می‌سازد اما در عین حال روشن می‌کند که صلاح ما در اینست که تسلیم این نارضایی نشویم.

ترجمه‌ی نادر احمدی

یادداشت‌ها

65-Ancient Judaism(AJ), p.187; Benedix:Max Weber, pp.20off.

(یادداشت شماره‌ی ۷، فوق)

۶۶- از نظر وبر، یهوه در مقام مقایسه با اغلب خدایان مربوط به دوره‌ی مهاجرت بنی-اسرائیل از مصر به کنعان (exodus)، خدایی آسمانی است که می‌تواند در کوهستان‌ها یا در معابد سکنی‌گزیند ولی هرگز بر روی سطح زمین و یا در درون جهان زیرزمینی قسار به اقامت نمی‌تواند باشد. "تا جایی که ما از آن اطلاع داریم، یهوه هرگز هیچیک از صور یک خدای ساکن عالم اسفل را بخود نپذیرفته‌است." (AJ، ص ۱۴۵) • بعلاوه اندیشه‌ی فراچنگ بودن یهوه از همان آغاز موجود بوده‌است. دیدن و یا لمس نمودن وی امری مهیب و بسا مرگبار است. این ادراک موجب پیدایش مفهوم خاصی از اندیشه‌ی تقدس می‌گردد، یعنی اینکه: خدا از خلال پیامبرش با قوم اسرائیل سخن می‌گوید و آنگاه که خود را هویدا می‌کند، فاصله‌ی سترگ میان خویش و مردمش را به عیان درمی‌یابد (AJ، ص ۱۲۴). چنین بنظر می‌رسد که آیین یهوه فاقد هرگونه تصویرسازی بوده‌است (مراجعه شود به Exodus، شماره‌ی ۱۹). بنابراین یهوه همواره بصورت "خدای ناپیدا" وجود داشته است.

۶۷- بر مبنای سنت کهن، یهوه نه خدای اصلی اسرائیل بود و نه حتی خدای انحصاری این قوم، و نه حتی مقیم در آن سرزمین (AJ، ص ۱۲۳). موسی به منظور نجات مردم از پریشانی سیاسی، "هیئتی غریب و اسرارآمیز" (ص ۱۲۴) برای جمعیت اخوت اسرائیل ابداع کرد (ص ۱۲۶). بنابراین یهوه قبل از هر چیز خدای جنگ و بلایای طبیعی است که منزلت و الایش ناشی از معجزه‌ی دریای احمر می‌باشد (مراجعه شود به Exodus شماره ۱۵). اما بهر حال این نکته که یهوه خدایی منتخب بود که از طریق تشکیل یک مجمع به خدای متحد کننده‌ی قوم اسرائیل مبدل گردید، از نظر وبر واقعه‌ی بسیار مهمی بسرای جریان تاریخ فرهنگ می‌باشد. "این میثاق نه تنها می‌بایست میان اخوان منعقد می‌شد، بلکه همچنین می‌بایست با خود او نیز برقرار می‌شد چرا که او خدایی آشنا نبود که در قلب و میان مردمان رحیل باشد، بلکه خدایی تا آن زمان غریبه و بیگانه بود و همواره اینچنین باقی‌ماند." (AJ، ص ۱۳۰) این انتخاب دو جانبه که با واسطه‌گری موسی صورت گرفته بود تصمیم آزادانه‌ی هر دو طرف بود و بنابراین بنیان اخلاقی این رابطه‌ی میان خدا و انسان می‌توانست براحتی موضوع عقلانیت ذهنی قرار گیرد (مراجعه شود به AJ، ص ۱۳۶ و Exodus، شماره‌ی ۱۹).

* نوشته‌ی فوق از منبع زیر برگرفته شده‌است:

Guenther Roth & W.Schluchter; Max Weber's Vision of History
Berkeley 1979.

۶۸ - جهانشمولی نسبی یهوه ناشی از داستان پذیرش وی می‌باشد (ر. ک. ۰ AJ، ص ۳۵-۱۳۳) تک‌خدایی فراگیر و پیگیرانه ماحصل عقلانیت ذهنی بود، یعنی پروسه‌ای که بر طبق آن یهوه به خدای پدرسالار کائنات مبدل شد.

۶۹ - خملت ضدجادویی نیز با مسئله فقدان آیین‌سازی مرتبط است. اما بهر حال ویر فقدان تصاویر را بعنوان "محمول یک تفکر درجه‌ی اول در باب ماهیت خدا" تشریح نمی‌کند، بلکه از نظر وی "عکس مسئله صادق است. یعنی آیین پدیده ماحصل سطح ابتدایی فرهنگ بود." (AJ، ص ۱۵۶) در باب رقابت میان یهوه و بعل مراجعه کنید به AJ، ص ۱۵۵ ببعده و ص ۱۸۹ ببعده.

۷۰ - ماهیت استثنایی نبوت یهودی، علی‌الخصوص در دوران ماقبل تبعید مشتمل بر ظهور پیامبران به‌مثابه اشخاص منفرد و بدون هرگونه وابستگی به یک مکتب، یک انجمن و یا یک گروه سیاسی بود. تورات همواره بنیاد نبوت این پیامبران و "افسراد منتخب"، جمعیت مورد خطابشان بودند. بنابراین آنها، نه بنیانگذاران، بلکه احیای کنندگان دین هستند و این نکته در واقع کلید درک کیفیت ابزاری این گروه است (ر. ک. ۰ ۲۵۷ ببعده). در باب اهمیت ایمان، اطاعت و خاکساری (ر. ک. ۰ AJ، ص ۳۱۸ ببعده).

۷۱ - باید بخاطر داشته باشیم که ویر دیدگاه نمونه‌ی آرمانی را برای برابر نهاد چندین پدیده‌ی گوناگون با یکدیگر بکار می‌برد و بنابراین می‌تواند مبالغه‌پردازای‌های ناشی از مقایسات دوجانبه را تعدیل نماید. برای مثال توجه کنید به نحوه‌ای که بر مبنای آن وی میان مهمترین حاملین عقاید بزرگ دینی، یعنی برهمن‌ها، ماندارین‌ها، پوریتان‌ها، لوتین‌ها و تا حدودی روشنفکران هلنی، مقایساتی بعمل می‌آورد (ر. ک. ۰ "چین"، ص ۲۲۶ ببعده، "هند"، ص ۱۳۹ ببعده، AJ، ص ۱۷۱ ببعده).

۷۲ - ر. ک. ۰ Mühlmann (یادداشت ۲۷) ص ۱۲.

۷۳ - ر. ک. ۰ "تئوری" ص ۲۲۴، اقتصاد و جامعه، ص ۵۰۰ ببعده.

۷۴ - چنین بنظر می‌رسد که برداشت نمونه‌ی آرمانی‌مشخصا برای بازسازی عقاید مناسب باشد زیرا در این مورد وسائل نیل به کشفیات خود پایه‌درواقعیت دارند (fundamentum in re) این مسئله خود را اساس نوعی تفسیر پدیدارشناسانه از هگل شده است. ر. ک. ۰ Mühlmann یادداشت فوق‌الذکر و Weiss یادداشت شماره‌ی ۰۷.

75-Niklas Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität, Frankfurt: Suhrkamp 1973, p. 33ff.

۷۶ - ر. ک. ۰ "تئوری"، ص ۳۲۵.

۷۷ - ر. ک. ۰ تاریخ عمومی اقتصاد، ص ۳۱۰ ببعده.

۷۸ - اقتصاد و جامعه، ص ۵۶۱.

۷۹ - همانجا، ص ۵۳۲.

۸۰ - همانجا، ص ۵۶۲.

۸۱ - اخلاق پروتستانی، ص ۱۰۶.

۸۲ - همانجا، ص ۲۳۴.

۸۳ - همانجا، ص ۱۱۶.

۸۴ - این دیالکتیک برای تئوری ویر در باب جامعه‌شناسی سلطه اهمیت بسزایی دارد. دورنمای این تئوری در ارتباط است با ایده‌ی جابجایی میان گشایش و بسته‌شدن روابط اجتماعی که از خلال آنها یک نظم اجتماعی مضمحل شده، و دوباره بازسازی می‌شود. کنستانتس سیفارت بخاطر برخوردیکه ویر در کتاب اخلاق پروتستانی به مسئله اضحلال و بازسازی به مثابه‌ی یک پروسه‌ی واحد کرده است، از وی انتقاد نموده و استدلال کرده است که این دو روند می‌بایست از طریق دنبال نمودن تئوری یک‌جانبه‌نگری کالوینیستی (Vereinseitigungstheorie) و تئوری‌نهادی شدن، و در واقع بخاطر مخدوش نکردن ترم‌های ساختاری و تکوینی، از هم جدا نگه‌داشته شوند.

۸۵ - تاریخ عمومی اقتصاد، ص ۳۱۲.

86-Weber, The Protestant Sects and The Spirit of Capitalism; From Max Weber, p. 305f.

۸۷ - همانجا، ص ۳۲۰ ببعده.

۸۸ - در واقع نه‌میان جهانشمولی رحمت و کلیسا، و نه‌میان برگزیده‌گرایی و فرقه‌ه هیچگونه رابطه‌ی یک به یکی موجود نیست. کالوینیسم اندیشه‌ی رحمت نهادی شده را ترك گفت اما هرگز کلیسا را به مثابه‌ی یک نهاد رها نکرد.

۸۹ - اخلاق پروتستانی، ص ۲۲۱. بنظر می‌رسد که ویر ظرفیت نوآورانه‌ی جنبش اصلاح دینی و نتایج حاصله از آن را تحت عنوان احیای عنصر یهودی در سنت یهودی-مسیحی تشریح نماید.

۹۰ - همانجا، ص ۱۰۱ ببعده.

۹۱ - عمومیت یافتن زهد راهبان در خلال جنبش اصلاح دینی توسط Sebastian Franck بشکل زیر نشان داده شده است: "ممکن است چنین بیندازید که از صومعه گریخته‌اید، اما اکنون همگان برای تمام عمر راهب هستید." (تاریخ عمومی اقتصاد، ص ۱۲۱، اخلاق پروتستانی، ص ۱۲۱)

۹۲ - ر. ک. ۰ اخلاق پروتستانی، ص ۷۹ ببعده.

۹۳ - همانجا، ص ۸۳ ببعده.

۹۴ - ویر میان لوتر مولف "آزادی یک مسیحی" و لوتر سیاستمدار مذهبی واقع‌گرا تمایز قائل است. او پراتیور یوس نیکولایی و مایسنر را آخرین نمایندگان دوران لوتری محسوب می‌کند (ر. ک. ۰ اخلاق پروتستانی، ص ۲۲۹).

۹۵- همانجا، ص ۲۲۱.

۹۶- همانجا، ص ۱۰۲.

۹۷- همانجا، صفحات ۸۱، ۸۵، ۱۱۲. بعد و بر آشکارا تمایزات میان شرعیت لوتری عواطف و شرعیت کالوینی عمل را با تقابل میان ظرف و عرفان از یکسو، و ابزار و زهد از سوی دیگر در رابطه می بیند. هر چند بنظر می رسد که این بخش يك ضمیمه موخر بوده باشد. ر. ك ۰:

Arthur Mitzman; *The Iron Cage*, New York: Knopf, 1970, p. 195.

۹۸- کتاب اخلاق پروتستانی وبر، بجز کالوینیسم قرن هفدهم به بررسی پییتیسم (Pietism)، متدیسم (Methodism) و فرقه های باپتیست نیز می پردازد و در این حالت بعضا به نقش تعدیل گر آنها در جهان بینی کالوینیستی نظر دارد. این نکته بویژه در مورد پییتیسم و متدیسم صادق است، در حالیکه جنبش باپتیست اصل تقدیر را نمی پذیرد و خود عامل مستقلی در زهد پروتستانی محسوب می شود.

۹۹- ر. ك ۰ *اقتصاد و جامعه*، ص ۵۵۶.۱۰۰- ر. ك ۰ *اخلاق پروتستانی*: ص ۱۰۵.

۱۰۱- همانجا، ص ۱۰۵. بخصوص به عبارت زیر توجه کنید: "عشق به همسایه در درجه اول از طریق ایفای وظایف حرفه ای که توسط *lex naturae* (قوانین طبیعی) به شخص تحمیل شده است، انجام می شود. چرا که آنها در واقع در خدمت شکوه و جلال خدا هستند و نه یاران شخص. بنابراین عشق به همسایه ویژگی مشخصا غیر شخصی خود می گیرد و در خدمت بازسازی عقلانی سپهر اجتماعی قرار می گیرد." (ر. ك ۰ ص ۱۰۸ بعد) در مورد چنیسن ارتباطاتی، همچنین مراجعه کنید به اشارات درخشان آبرامسکی (یادداشت ۶، صفحه ۳۴ بعد).

۱۰۲- "تئوری" ص ۳۵۷. وبر این عقلانیت بدبینانه و تصویر آن را از انسان، در تضاد با روشنگری و بنابراین در تضاد با دکترین کاتولیکی معاصر می دانست. اما بهر حال مخرج مشترکی برای این فردگرایی بدبینانه و روشنگری وجود دارد و آن همان "می اندیشم پس هستم" (*cogito ergo sum*) دکارت می باشد (ر. ك ۰ *اخلاق پروتستانی*، ص ۱۱۸).

۱۰۳- همانجا، ص ۲۳۲.

۱۰۴- وبر بطور مشخص از کتاب Christian Directory نوشته باکستر نام می برد. اما بهر حال هر قدر هم که استدلال وبر مدلل بنظر رسد، تز او در تحلیل نهایی (حداقل بر مبنای منابعی که خود وی نقل کرده است) آزمایش نشده و آزمایش نشدن باقی خواهد ماند.

۱۰۵- *اخلاق پروتستانی*، ص ۱۱۵.۱۰۶- *اقتصاد و جامعه*، ص ۵۳۴.

۱۰۷- *اخلاق پروتستانی*، ص ۱۸۰. وبر اشاره می کند که این امر به معنای "رها کسردن جهانشمولی فاوستی طبیعت بشری است." (ص ۱۸۱)

۱۰۸- وبر يك برنامه ی تحقیقی برای تشریح همه جانبه تراز منشاء تکامل فرهنگ مدرن غربی طرح ریزی کرد (*اخلاق پروتستانی*، ص ۱۸۲ بعد).

۱۰۹- همانجا، ص ۱۷۶ بعد.

۱۱۰- ر. ك ۰ "تئوری" ص ۲۵۷.

۱۱۱- *اقتصاد و جامعه*، ص ۵۸۵.

۱۱۲- این مبحث که آیا دنیوی شدن مقوله ی مناسبی برای توصیف تکامل اجتماعی- فرهنگی می باشد یا نه، مورد مباحثات بسیاری قرار گرفته است. وبر در قطعات گوناگون، ضمن اشاره به نهادها و مضامین فرهنگی، از این واژه استفاده کرده است. یکی از این موارد، بررسی وی از فرقه های آمریکایی است که در آن او ویژگی اتحادیه های داوطلبانه ی سیاسی و اقتصادی را بعضا با مراجعه به این واقعیت که حداقل در نیوانگلند جماعات فرقه ای اولین اشکال اتحادیه بوده اند، تشریح کرده است (*فرقه های پروتستانی*، ص ۳۰۹ بعد). شکی نیست که وبر قصد داشت مفهوم "دنیوی شدن" را بشکلی بیطرفانه و صرفا به مثابه ی يك مقوله ی جامعه شناسانه مورد استفاده قرار دهد. ر. ك ۰

H. Lübbe; *Säkularisierung*, Freiburg: Albert, 1965, pp. 59 ff, 68 ff.

اما این مقوله نمی توانست از نظر وی مقوله ی کلیدی برای ترسیم ویژگی فرهنگ مدرن غربی باشد. بنظر من این نکته در رابطه با موضع متدلوزیکی وی که در واقع ناشی از تفکیک روند تکوین و مسئله ی اعتبار است، مشخص می گردد. در مقابل کارل لوبیت مشخصا از تئوری دنیوی شدن برای تبیین موقعیت ذهنی جهان مدرن سود جست: "جهان مدرن به یسکان هم مسیحی و هم نامسیحی است، زیرا این جهان ماحصل يك روند چندقرنه دنیوی شدن است."

Weltgeschichte und Heilsgeschichte, Stuttgart: Kohlhammer, p. 183.

تفسیر با اهمیت لوبیت از وبر، در واقع تاحد زیادی ریشه در برداشت وی از وبر به مثابه متخصص شناخت جهانی دارد که خدا را گم کرده است. (همچنین مراجعه کنید به:

Löwith; "Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft", *Merkur*, 18(1964): 501 ff.)

دلایل فراوانی برای قبول این دیدگاه وجود دارد، اما این امر در واقع منجر به تقویت این گرایش می شود که عکس العمل وبر را نسبت به این تشخیص موقعیت، همچون "آیده آلی در باب خومختاری فردی که بطور عینی غیر قابل تایید" می باشد در نظر آوریم، یعنی در واقع به مثابه ی تعبیری که حداقل برخی قیود و شروط را، آنچنانکه تحلیل من بعدتر سعی در نشان دادن آن خواهد کرد، مجاز می شمارد. در این مورد مراجعه کنید به Lübbe منبع قبلی، ص ۷۱ بعد، و: "die Freiheit der Theorie", *Archiv für Rechts- u. Sozialphilosophie*, 58(1962): 343 ff.

برای نقد کاربردهای گوناگون از مفهوم "دنیوی شدن" مراجعه کنید به اثر Lübbe و بویژه به H. Blumenberg; *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1974).

بلومن برگ استدلال می‌کند که "دنیوی شدن" تنها در صورتی می‌تواند وقایع تاریخی را تشریح کند که ما خصوصیات مشترک وقایع - برای مثال ویژگی‌های سیستم‌های تعبیری - جهان - را در عملکردها، و نه از نظر محتوا و ایشان در نظر آوریم: "آنچه که در پروسه‌ی تاریخی اتفاق افتاده و به مثابه‌ی دنیوی شدن تعبیر شده است نمی‌تواند مگر در محدودی موارد قابل تشخیص، به مثابه‌ی تغییر شکل محتویات معتبر مذهبی به مابازای دنیوی از خودبیگانه‌ی این محتویات تعریف شود. بلکه تنها می‌تواند به مثابه‌ی جایگزین شدن پاسخ‌های خالی از محتوا با سئوالاتی که کماکان در معرض پرسش قرار دارند، در نظر گرفته شود." (ص ۷۷) تنها با مطالعه‌ی تحلیل ویر از بناهای جهانی و روند توسعه‌ی آنها در پرتو دورنمای دوگانه‌ی تغییر شکل و جایگزین شدن است که می‌توانیم موضع دوپهلوی وی را نسبت به پیشرفت و زوال در رابطه با مسائل فرهنگ مدرن توضیح دهیم، موضعی که برای درک جوهر تحلیل وی از اهمیت بسزایی برخوردار است (ر. ک. کتاب من Aspekte, یادداشت شماره ۳ فوق، صفحات ۳۰۱-۳۰۰) تنها آنگاه است که می‌توانیم اتهام اراده‌گرایی را که هنوز - مشاجرات آلمانی بر سر ویر حاکم است تاحدی تعدیل نماییم.

۱۱۳- در مورد مسئله‌ی نحوه‌ایکه بر مبنای آن عقاید و اغراض اولویت خود را با یکدیگر مبادله می‌کنند، رجوع کنید به Luhmann (۱۹۷۲) و بخصوص به سیفارت (۱۹۷۳):

Niklas Luhmann; "Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution", in: K.W. Dahm et al.; *Religion-System-Sozialisation* (Neuwied: Luchterhand, 1972)

و بویژه کتاب سیفارت "Protestantismus" (یادداشت ۶ فوق، ص ۲۵۸-ببعد).

۱۱۴- منبع قبلی از بلومن برگ، ص ۷۶-ببعد.

۱۱۵- رجوع کنید به *اقتصاد و جامعه*، ص ۵۰۶. چنین بنظر می‌رسد که ویر حداقل در بررسی آیین کنفوسیوس و تائوئیسم علم جادو را با عبارت فقدان هر نوع دانش در حیطه‌ی علوم طبیعی تعریف می‌کند (ر. ک. "چین"، ص ۲۲۷). البته ویر خود نیز از واژه‌ی "اخلاق جادو" استفاده می‌کند که می‌تواند براحتی مورد سوء تعبیر قرار گیرد (ر. ک. *اقتصاد و جامعه*، ص ۴۳۷).

۱۱۶- همانجا، ص ۵۰۰-ببعد.

۱۱۷- بنظر من ذکر این نکته مفید است، زیرا ویر گرایش به این دارد که جادوزدایی را با کمک پارادکس نتایج در قبال نیات اولیه تعریف کند، که این خود دیدگاهی است که در جامعه‌شناسی نقش مهمی ایفا می‌کند. بهر حال، جادوزدایی می‌تواند مستقیماً توسط

عقلانیت علمی و عمل سیاسی، یعنی مهمترین عاملینش، به جلو رانده می‌شود.

۱۱۸- *اقتصاد و جامعه*، ص ۵۰۳.

۱۱۹- در مورد این تمایز مراجعه کنید به:

Jürgen Habermas; "Technology and Science as Ideology", *Toward A Rational Society*, tr., J.J. Sharpio, Beaco Press, 1970, pp. 81ff.

البته این تمایز بشکل تحت‌اللفظی آن در اینجا کاربرد ندارد. ویر بستگی غیر مستقیم نوع دانشی را که توسط روشنفکران هندی تعقیب می‌شد توصیف می‌کند: "سیستم‌های آموزه‌ای بزرگ هندی معرف مفاهیم عقلانی پرداخته‌ی متفکرین مغرور، و بشیوهی خودشان، با ثبات بود. ماهیت عرفانی رستگاری، که تعلیمات آنان را بشیوهی موثری تحت تاثیر قرار داده بود، خود ناشی از موقعیت درونی قشری از روشنفکران بود که به مثابه‌ی متفکر با زندگی مواجه می‌شدند و معنای آن را می‌سنجیدند، ولی به عنوان "کننده" (doer) در وظایف عملی این زندگی شرکت نمی‌جستند." (هند، ص ۱۷۷) ویر در جای دیگری اشاره می‌کند که چنین معنویتی گرایش بسوی عرفان اشراقی دارد که "پدیده‌های طبیعی، جسمی و حسی" را دون می‌شمارد (*اقتصاد و جامعه*، ص ۵۰۵). چنین ذهنیتی قادر به ایجاد عقلانیت علمی نیست.

۱۲۰- *اقتصاد و جامعه*، ص ۵۱۲.

۱۲۱- البته ویر دقیقاً چنین نتیجه‌گیری‌ای نمی‌کند. اما تئوری وی به خوبشوندی عظیم دین رستگاری یهودی- مسیحی با عمل و به تضاد بزرگ بالقوه‌ی درون این آیین اشاره می‌کند. بنابه تئوری وی یهودیت مذهب بازرگانان مهاجر، مسیحیت دین کارگران دوره گرد، هندوئیسم آیین جادوگران جهان پرداز و بودیسم مذهب راهبان سائل بود که "جهان را زیر پا می‌گذاشتند." (*اقتصاد و جامعه*، ص ۵۱۲)

۱۲۲- "تئوری"، ص ۳۵۰.

۱۲۳- ر. ک. *تاریخ عمومی اقتصاد*، ص ۲۷۰. تقریباً تمام کشفیات بزرگ قرن شانزدهم و حتی ابتدای قرن هفدهم در تقابل با پیش-زمینه‌ی مذهبی کاتولیسیسم صورت گرفتند. کوپرنیک کاتولیک بود و لوتر و ملانکتون (Melancton) کشفیات وی را انکار می‌کردند. البته نباید پیشرفت علمی و پروتستانیسم را بدون منازعه یکسان گرفت، در واقع کلیسای کاتولیک گاه و بیگاه در راه پیشرفت علمی اشکال تراشی کرده است، اما فرقه‌های زاهدانه‌ی پروتستانی هم بجز مواردی که در ارتباط با نیازمندی‌های زندگی روزمره بوده است، کاری بکار علم نداشته‌اند. اما از طرف دیگر، این سهم مشخص پروتستانیسم بوده است که علم را در خدمت تکنولوژی و اقتصاد قرار داده است. "فرمولبندی محافظه‌کارانه‌ی من بدین خاطر است که این متن بر مبنای یادداشتهای دانشجویان تنظیم شده است. اما بهر حال در پایان کتاب اخلاق پروتستانی، جایی‌که

وی پیشنهادات خود را برای مطالعه‌ی بعدی مطرح می‌نماید، و بر به وظیفه‌ی برپا کردن رابطه‌ی میان پروتستان‌یسم زاهدانه و عقلانیت انسان‌گرایانه و اوج‌گیری تجربه‌گرایی علمی و فلسفی اشاره می‌کند. او در مباحثه بر علیه بونتان اعلام کرد که وی شخما هرگز در مورد اهمیت مستقل عقلانیت انسان‌گرا در شکل‌گیری ادراک ما از پیدایش و توسعه‌ی فرهنگ مدرن شک نکرده است (اخلاق پروتستانی، ص ۲۸۳). بعدها رابسترت مرتن (R. Merton) با ادامه‌ی خط و بر توسعه‌ی علم را بررسی کرد. (به تجدید چاپ سال ۱۹۳۸ مراجعه کنید:

Science, Technology, and Sociology in 17th. Century England
New York: Fertig, 1970

همچنین به:

H. Blumenberg; Die Kopernikanische Wende, Frankfurt: Suhrkamp
1965.

۱۲۴- بخصوص رجوع کنید به "تن بروک" که در پیشنهاد وبری‌اش در مورد جامعه‌شناسی علم بر این نقطه نظر تاکید می‌کند و در عین حال با انتقاد از مرتن، فاصله‌ی خسود را از وی حفظ می‌کند. تن بروک معتقد است که و بر نوعی تداوم میان اخلاق پروتستانی و علم به مثابه‌ی یک پیشه قائل است، نگاه کنید به:

F. H. Tenbrück; "Max Weber and the Sociology of Science: A Case
Reopened", Zeitschrift für Soziologie, 3 (1974): 315, 320.

۱۲۵- "تئوری"، ص ۳۵۱

۱۲۶- "علم"، ص ۱۴۲

۱۲۷- "تئوری"، ص ۳۵۳

۱۲۸- "علم"، ص ۱۴۲

۱۲۹- "علم"، ص ۱۵۴- "تئوری"، ص ۲۵۲- اقتصاد و جامعه، ص ۵۶۷

۱۳۰- "تئوری"، ص ۳۵۷- بعد

۱۳۱- و بر بکرات از این مفهوم الهی‌گونه و ماورایی برادری در تقابل با سپهر شیئی شده و اخلاقی تفاوت روابط طبیعی و اجتماعی استفاده می‌کند. ر. ک. Mitzman; The Iron... P. 196 (یادداشت ۹۷ فوق) که توجه را به تقابل میان ماورایی و اینجهانی جلب کرده و مفهوم نخستین را به عشق عرفانی مرتبط می‌سازد.

۱۳۲- این فرمول‌بندی بدین شکل نادقیق است، چرا که از نظر و بر این تضاد میان حیطه‌های ارزشی در دنیای "جادوزدوده" نیز موجود است. اما بهر حال اگر ما مرحله‌ی خدامداری و مرحله‌ی انسان‌مداری را در جنبه‌های اغراق‌آمیز نمونه‌ی آرمانی با هم مقایسه کنیم، نوع و درجه‌ی این تضاد متفاوت خواهد بود. این امر از طریق ارائه‌ی مثالهایی از مذهب،

سیاست و اقتصاد، یعنی حیطه‌هایی که و بر توجه ویژه‌ای به آنها داشت، روشن خواهد شد. در دوران خدامداری دوگرایانه، مذهب، علی‌الخصوص در رابطه با اقتصادیات، ادعای تفوق دارد. درجه‌ی جادوزدایی اندک است و بنابراین خودمختاری این حیطه بسیار محدود است. اما رابطه‌ی مذهب و سیاست مسئله‌ساز است. در اینجا می‌بایست بناگزی به سازشهایی در زمینه‌ی ایدئولوژیکی و سازمانی تن در داد. نمونه‌ی برجسته‌ی سازش ایدئولوژیکی تئوری اندامگرا (organicism) است که در سطح سازمانی مترادف است با جدایی (فتووالی) قدرت میان قدرت سیاسی و رهبری. اما در صورتیکه سازشی صورت نگیرد و یک جانب پیروز گردد، پاپ‌سالاری (Caesaropapism) یا دین‌سالاری اوج می‌گیرد. مذهب در دوران انسان‌مداری دوگرایانه برتری خویش را از دست می‌دهد. در اینجسما، درجه‌ی جادوزدایی بالاست و بنابراین تمامی حیطه‌ها به خودمختاری می‌رسند. حال هر حیطه‌ای امکان این را دارد که ادعای برتری کند و این امر بویژه در مورد حیطه‌ی اقتصاد صادق است، هر چند که ادعای آن هرگز بی‌رقیب باقی نمی‌ماند. نبردی دائمی میان سودمندی، خیرات، قدرت، حقیقت و زیبایی جریان می‌یابد. در اینجا رابطه‌ی اقتصاد و سیاست مسئله‌ساز است. اینبار هم ما شاهد سازشی نمونه‌وار هستیم: اصل پلورالیسم و جدایی مدرن میان قدرتها. اما هنوز امکان این هست که باز هم یک جانب در شکل سلطه‌ی کاریسماتیک، بوروکراسی یا تکنوکراسی غالب گردد.

۱۳۳- "تئوری"، ص ۳۵۲

۱۳۴- ر. ک. یادداشت ۱۱۲ فوق، Blumenberg; Säkularisierung, S. 165.

۱۳۵- Bellah نیز به مونیسم مدرن اشاره می‌کند و آنرا سوای مونیسم کهن می‌داند. ر. ک. Religious Evolution (شماره ۱۲، فوق، ص ۲۹۴-بعد) اشارات زیر به منظور تدقیق هرچه بیشتر این تمایز آورده شده‌اند.

۱۳۶- این خود زمینه‌ی جدل و بر در مقابل تئوری‌های تک‌علتسی (monocausal) و مدل‌های خطی تکامل است. تمام این برداشتها علم را به الهیات و نقد را مکاشفات مبدل می‌سازند. به گفته‌ی هانس آلبرت، تئوری شناختی که بر پایه‌ی مکاشفه بنا شده باشد می‌تواند بدین شکل توصیف گردد: پذیرش اصل توجه متناسب از طریق برسمیت شناختن یک منبع دانش، تلاش در راه قطعیت مطلق، موضع تفسیری، ادعای خطا-ناپذیری و انحصار تعبیرات. ر. ک.

Albert; Traktat über Kritische Vernunft, Tübingen: Mohr 1961, p. 15

در نظر آلبرت، و بر خود بعضاً به مدل کلاسیک عقلانیت و ابسته باقی می‌ماند، ولی من فکر می‌کنم که این محدودیت، اصولاً اگر صادق باشد، بیشتر در مورد اخلاق وی مصداق دارد تا متدلوژی‌اش (ر. ک. منبع قبلی، ص ۶۸-بعد).

۱۳۷- ر. ک. "تئوری"، ص ۳۳۵

۱۳۸ - ر. ک. "علم"، ص ۱۴۲ بعد و ۱۴۷ بعد. توهم بزرگ شامل ابقای این اعتقاد می‌شود که "چند خدایی" می‌تواند مغلوب گردد. این توهم آخرین بار توسط پروتستانیسیم زاهدانه بکار گرفته شد.

۱۳۹ - این خود یکی از دلایل اشارات جدلی وبر در باب روشنفکران مدرن می‌باشد، خصوصا آن عده فضلابی که در پی تجربه عرفانی هستند و گرایش به اتخاذ يك موضع نیم‌بند نسبی‌گرا دارند. در عین حال "ستایش و تقدیس تقریبا خرافه‌آمیز از علم بسه عنوان خالق محتمل، یا حداقل رسول انقلاب قهرآمیز یا مسالمت‌آمیز اجتماعی" خود ناگزیر منجر به ایجاد سرخوردگی میان این روشنفکران می‌گردد (اقتصاد و جامعه، ص ۵۱۵). همینطور به کتاب پوپر، فقر تاریخی‌گری رجوع کنید.

۱۴۰ - ر. ک. "علم"، ص ۱۵۴ بعد، "تئوری" ص ۳۵۷.

۱۴۱ - ر. ک. "چین"، ص ۲۲۶ بعد.

۱۴۲ - ر. ک. "علم" ص ۱۵۵ و همینطور:

Max Weber: Werk und Person, ed. Eduard Baumgarten (Tübingen: Mohr, 1964) p.670.

۱۴۳ - ر. ک. "علم"، ص ۱۵۳.

۱۴۴ - به قسمت آخر "Science as a Vocation" مراجعه کنید، خصوصا به نتیجه‌گیری‌اش که "فقط آرزو کردن و دائم تعلل ورزیدن" بکار نمی‌آیند، ما ناگزیریم تا "نیازهای زمانه" را دریابیم (ص ۱۵۶).

۱۴۵ - ر. ک. شماره ۶ فوق ص ۳۶۰ بعد و منبع قبلی از Weiss (شماره ۷ فوق).

۱۴۶ - ر. ک. اخلاق پروتستانی، ص ۱۸۱ بعد.

۱۴۷ - ر. ک. "تئوری"، ص ۳۵۵.

۱۴۸ - به کتاب من Aspekte (شماره ۳ فوق ص ۶۵ بعد) مراجعه کنید.

۱۴۹ - برای نقد موضعی که من در فصل ۲ این مقاله اتخاذ کرده‌ام مراجعه کنید به:

Volkang Mommsen; "Rezension", Historische Zeitschrift, 215

(1972) p. 43.

و همینطور:

Max Weber und die Deutsche Politik 1890-1920, (Tübingen: Mohr, 1974, 2nd. ed.) p. 472.

مومسن بر این مسئله پافشاری می‌کند که از نظر وبر این دو اخلاق در يك ردیف قرار دارند و اینکه علم به هیچ طریقی قادر به تاثیر گذاردن بر مسئله‌ی گزینش غایات نهایی نیست. این دیدگاه، اگر از زاویه‌ی دید جامعه‌شناسی سیاسی مورد توجه قرار گیرد، بسا بسیاری از قسمت‌های آثار وبر در تطابق است. اما این تفسیر قادر به ارائه‌ی هیچ راه‌حلی نیست. زیرا نه می‌تواند استفاده‌ی نادقیق وبر از این دو اخلاق را مشخص‌تر

سازد، و نه به يك فرمول‌بندی سیستماتیک اقناع کننده منجر می‌شود. بنابراین، مسئله در واقع کماکان اینجاست که آیا کسی حاضر است تا با عبارات خود وبر بر علیه وی مجادله کند یا نه.

۱۵۰ - من فرض را بر این قرار می‌دهم که جامعه‌شناسی وبر حاوی يك داوری صریح و روشن در باب سنت فرهنگی خردگرایی غربی می‌باشد (ر. ک. Aspekte ص ۳۰۵ بعد). اگر نظر من صحیح باشد، می‌توان چنین استدلال کرد که وبر بطور ضمنی حداقل دو اصل را در تبیین شیوه‌ی زندگی متناسب با جامعه‌ی مدرن مورد استفاده قرار می‌دهد: اینکه در برابر دوآلیسم می‌توان باید و هست را از طریق احکام تجانس و احتمال بهم مربوط ساخت و آنها را در رابطه با هم تصحیح و تعدیل نمود.

۱۵۱ - به سخنرانی وبر علیه بوروکراتیزه کردن در جلسات Verein für Sozialpolitik در وین سال ۱۹۰۹ که در کتاب Weber; Gesammelte Aufsätze Zur Soziologie und Sozialpolitik (Tübingen, 1924) p.413.

آمده است مراجعه کنید.

"Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie" p.452.

(ترجمه‌ای انگلیسی از این اثر توسط ۱۰۱۰ گرابر انجام شده است که بخشی از متن منتشر نشده‌ی وی برای درجه‌ی فوق لیسانس دانشگاه اوکلاهما می‌باشد ۱۹۷۰).

153-Luhmann; Vertrauen (Stuttgart: Enke, 1968)

154-J. Israel; Der Begriff der Entfremdung (Hamburg: Rowohlt, 1972)

۱۵۵ - ر. ک. کتاب من Aspekte، ص ۹۰ بعد.

۱۵۶ - ر. ک. "تئوری"، ص ۳۳۹.

۱۵۷ - همانجا.

۱۵۸ - ر. ک. "سیاست"، ص ۱۲۷: "مشاهده‌ی يك انسان بالغ - خواه جوان، خواه پیر - که به مسئولیت خویش در قبال رفتارش واقف است و واقعا چنین مسئولیتی را با قلب و جان خویش احساس می‌کند، عمیقا تکان دهنده است. بنابراین، این شخص بر مبنای اخلاق مسئولیت عمل می‌کند. و سرانجام به نقطه‌ای می‌رسد که در آن می‌گوید:

'من اینجا هستم و جز این نمی‌توان کرد.' این چیزی کاملا انسانی، اصیل، و تکان دهنده است. هر آنکس که در میان ما که هنوز از نظر معنوی نمرده است باید امکان بازیافتن خویش را در چنین موقعیتی در نظر داشته باشد. تا جایی که این امر ممکن باشد، اخلاق غایات نهایی و اخلاق مسئولیت در تضاد مطلق با یکدیگر نمی‌باشند، بلکه مکمل یکدیگرند.

همنویایی این دو اخلاق است که می‌تواند انسان اصیل - یعنی انسانی که می‌تواند - واجد صلاحیت فراخوان برای سیاست 'باشد' را پدید آورد."

۱۵۹ - H. H. Brunn; Science, Values and Politics in Max Weber's

Methodology (Copenhagen: Munksgaard, 1972), pp. 267ff.

تنها در صورت کنار هم نهادن مواضع مذهب، اخلاق اعتقاد، و "علم ایدئولوژی شده" (یا Realpolitik) با اخلاق مسئولیت است که می‌توان بخوبی ماهیت ویژه‌ی این آخری را دریافت. تنها آنگاه است که می‌توانیم از پیدایش این سوء تفاهم، که اخلاق مسئولیت بخاطر پذیرش احتمال به مثابه‌ی یکی از معیارهایش با هنر ممکنات مشتبه شود، جلوگیری کنیم. این امر همانطور که مومسن بدرستی نشان داده است خلاف نیت وبر می‌باشد. شاید من نتوانسته باشم در مقاله‌ی قبلی‌ام این نکته را بوضوح کافی نشان دهم و بنابراین در اینجا می‌خواهم بر آن تاکید بیشتری ورزم. اما بهر صورت من مفهوم اخلاق مسئولیت اراده‌گرا را، آنچنان که آبرامسکی و مومسن مطرح می‌کنند، نامناسب می‌دانم. این مفهوم مقایسه‌ی میان جهت‌گیری‌های مختلف را به مقایسه‌ی میان اخلاق اعتقاد و اخلاق مسئولیت و یا مقایسه‌ی میان کاریسما و عقلانی کردن محدود می‌کند. مفهوم "اخلاق مسئولانه‌ی اعتقاد" (Brunn) قدری بهتر است، اما این مفهوم نیز باعث اطاله‌ی کلام است چرا که اخلاق مسئولیت وبر خود همیشه متضمن اعتقاد است (Gesinnung).

۱۶۰- این مسئله بنا به حکم معروف مارکس در کتاب "هیجدهم بروم لوئی بنا پارت" صادق است که بنا به آن "انسانها خود سازندگان تاریخ خویشند، ولی نه طبق دلخواه خود و در اوضاع و احوالی که خود انتخاب کرده‌اند، بلکه در اوضاع و احوال موجودی که از گذشته به ارث رسیده و مستقیماً با آن روبرو هستند."

Marx/Engels; Basic Writings on Politics and Philosophy, ed. L. Feuer (Garden City: Doubleday, 1959), p. 320.

[ترجمه‌ی فارسی پورهرمان - انتشارات حزب توده، ۱۳۵۳، ص ۲۲]

۱۶۱- من بر هنر ناممکنات تاکید می‌ورزم: انتظارات اتوپیایی می‌توانند هم واقع‌گرایانه و هم غیر واقع‌گرایانه باشند. ادوارد باومگارتن در سال ۱۹۴۳ کوششی مشابه کوشش من انجام داد. او تلاش کرد تا تقابل اخلاق اعتقاد و اخلاق مسئولیت را از طریق تفسیر هر دو آنها با عبارت تعهد و موفقیت بر طرف سازد. ر. ک.

"Erfolgsethik und Gesinnungsethik", Blätter für die deutsche Philosophie, 17 (1943): 96ff.

باومگارتن بطرز درخشانی نشان می‌دهد که تنها آن موضعی که فعل و انفعالات میان اعتقاد و موفقیت را نشان دهد می‌تواند اکتور (actor) را در قبال زیاده‌روی‌های خودپسندانه محافظت کند و صداقت، حزم و صمیمیت را به مثابه‌ی ساختارهای روانی متحقق سازد. او همچنین به آن عناصری از دیالوگ اشاره می‌کند که دارای خویشاوندی انتخابی با تفکر تاویلی هستند. تحلیل باومگارتن همچنین تحلیلی فنومنولوژیکی است که ویژگی‌ها

و مسائل خاص این گشودگی در مقابل حالات گوناگون را در برمی‌گیرد.

162-Blumenberg; Säkularisierung, p. 78.

163-Karl Löwith; "Weber's Interpretation of The Bourgeois-Capitalistic World in Terms of The Guiding principle of 'Rationalization'", Max Weber, ed. Dennis Wrong (Englewood Cliffs, N.J. Printice Hall, 1970), p. 119.

فرم اشتراك

بهای اشتراك ۴ شماره : ۳۰ مارك

نام -----

نشانی -----

(لطفا با حروف بزرگ و خوانا بنویسید) -----

شروع اشتراك از شماره ی : -----

لطفا بهای اشتراك را ضمیمه ی این فرم به آدرس نشر به ارسال دارید .
در صورتیکه مبلغی به عنوان کمک مالی ارسال داشته اید ، مقدار آن را
جداگانه ذکر کنید :



