

نقد

۱۶

در زمینه‌ی تئوری رادیکال جامعه

● معمای تبیین

● مقدمه‌ای بر پیش شرطهای معرفت‌شناسی

● تبویب سه عنصر بنساختی در تفکر کارل مارکس

● فلسفه چیست؟

● خانه از پای بست ویران است

● دین و دولت در عصر مشروطیت

۱۶

NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

16

۱۶



فهرست

نقد . سال ششم . شماره ی شانزدهم . مرداد ماه ۱۳۷۴ . ژوئیه ۱۹۹۵

ویراستار: ش. والامنش

نشانی

در آلمان:

Postlagerkarte
Nr. 75743 C
30001 Hannover
Germany

در آمریکا:

NAGHD
P.O. Box 13141
Berkeley, CA. 94712
U.S.A.

حساب بانکی:

NAGHD
نام بانک: Stadtparkasse Hannover
شماره ی حساب: Konto: 36274127
کد بانکی: BLZ: 25050180

یادداشت ویراستار

۳

ش. والامنش

۷

معمای تبیین

بهرام جناب

۳۲

مقدمه ای بر پیش شرطهای معرفت شناسی

حمید حمید

۷۲

تبویب سه عنصر بنساختی در تفکر کارل مارکس

محمد رفیع محمودیان

۱۰۶

فلسفه چیست؟

م. بیگی

۱۲۱

خانه از پای بست ویران است

کیوان آزرم

۱۴۷

معرفی کتاب: «دین و دولت در عصر مشروطیت»

یادداشت ویراستار

طرح دیدگاههای تئوریک چپ به منزله ی یکی از اهداف عمده ی «نقد» از آغاز انتشار آن همواره بر بستر این تلاش صورت گرفته است که آثار حامل این دیدگاهها از حد معینی انسجام درونی و غنای تئوریک برخوردار باشند. اما تعیین و تامین چنین حدی خود همواره تابعی است از گستره و ژرفای تلاشهای تئوریکی که واقعا و عملا از سوی روشنفکران چپ ایرانی صورت می گیرد و سنجش موفقیت «نقد» در تحقق آن هدف بی چشمداشت به ارزیابی واقع بینانه ای از این تلاشها ممکن نیست.

انسجام درونی و غنای تئوریک دست کم به منزله ی دو حد مطلوب می توانند همچون زمینه های امکان مباحثه ی تئوریک تلقی شوند. زیرا انسجام درونی می تواند به مثابه شرط صوری امکان مباحثه زبان کمابیش مشترکی برای تفهیم و تفاهم بدست دهد؛ و غنای تئوریک می تواند علاوه بر ارائه ی محتوا و موضوع قابل رجوع بحث، بر آگاهی نسبت به بستر ایدئولوژیک دیسکورسهای علوم اجتماعی - تاریخی استوار باشد. به عبارت دیگر اگر غنای تئوریک نتواند تضمینی برای عاری بودن مقالات از رویکردهای ایدئولوژیک باشد، دست کم می تواند نسبت به تضمین ایدئولوژیک دیسکورسهای علوم اجتماعی و تاریخی، از موضع نقد، رویکردی آگاهانه و انتقادی نسبت به این التزام را میسر سازد.

تردیدی نیست که التزام «نقد» به انسجام درونی و غنای تئوریک به عنوان زمینه های امکان مباحثه ی تئوریک راه را بر تلقیاتی دیگری از گفتگو نمی بندد، اما امکان گفتگو با چنین تلقیاتی را کماکان به مثابه یک پرسش

طرح می‌کند؛ زیرا هر تلقی دیگری از معنا و تفاهم، اگر بخواهد در قالب زبان بیان شود، خواسته یا ناخواسته واجد شروط امکان گفتگوست. موانع مرسوم و دست و پا گیر بحث‌تئوریک کماکان فقدان آمادگی در سطحی گسترده است. مدعیان واقعی کمتر به پای بحث می‌آیند و مدعیان دروغین با تظاهر به بحث‌تئوریک تنها فلاکت نظری و کوتاه بینی سیاسی خود را برملا می‌سازند؛ تا آنجا که نمی‌توان این دسته را در خور بحثی‌تئوریک تلقی کرد. بنابراین موانع جدی و اصلی شکلگیری بحثی‌تئوریک و یکی از دلایل پیشرفت کند و نامکفی «نقد» در این زمینه، عوامل فوق‌الذکرند.

«نقد» شماره ۱۶ تلاشی است برای برداشتن گامی در راستای بحث‌تئوریک بین روشنفکران چپ. در این شماره ش. و لامنش کوشیده است در نوشته‌ای تحت عنوان «معمای تبیین» دیدگاه حمید حمید را در این باره مورد بررسی و نقد قرار دهد. حمید در شماره‌های ۱۰ و ۱۴ «نقد» در مقالاتی کوشیده بود مفهوم و جایگاه مقوله‌ی «تبیین» نزد مارکس را آشکار سازد. نویسنده‌ی مقاله‌ی «معمای تبیین» مدعی است که ابهام نوشته‌ی حمید در مورد «تبیین» برخلاف ادعای نویسنده ناشی از دشواری و پیچیدگی زبان آن نیست، بلکه دشواری زبان حجابی است که فقدان استحکام درونی و توالی منطقی عبارات آنرا پنهان می‌سازد. محور عمده‌ی نقد و لامنش به درک حمید از «تبیین» این است که حمید نهایتاً «تبیین» را در چارچوب منطق علوم طبیعی محدود می‌سازد و جایگاه نقد را در نگرش مارکس بنحوی درخور برجسته نمی‌سازد.

بهرام جناب نیز در نوشته‌ای تحت عنوان «مقدمه‌ای بر پیش شرطهای معرفت‌شناسی» کوشیده است با ارائه‌ی شرحی از «فلسفه‌ی نقادی کانت» به نقد آراء حمید حمید در مقاله‌ی «فقر پوپریسم» بپردازد. جناب مدعی است که انتساب انکار اصل علیت به پوپر نه بجاست و نه می‌تواند معیار مناسبی برای انتقاد به پوپر باشد. بنظر او «آنچه در سنت اندیشه‌ی نقادی

می‌بایست مد نظر باشد اعتبار بعد پیشین در شناخت و بویژه معنای انقلاب کپرنیکی است.» نویسنده در پایان این مقاله و در انتقاد به «تفاسیر هگلی - مارکسیستی از فلسفه‌ی کانت» دیدگاههای ش. و لامنش را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد و برآنست که وی درک نادرستی از مقوله‌ی «شیء فی نفسه» نزد کانت دارد.

در بخش «دیدگاهها»ی این شماره م. بیگی کوشیده است بر اساس استنباط معینی از تئوری ارزش مارکس و نگرش ویژه‌ای نسبت به کارکرد قانون ارزش در جامعه‌ی سوسیالیستی دیدگاههای «ج. رامین» را مورد بررسی و نقد قرار دهد. موضوع اصلی انتقاد بیگی نظراتی است که «ج. رامین» در مقاله‌ای تحت عنوان «نقدی بر برخی نظرات مطرح شده در جزوه پیرامون وحدت کمونیستها» در شماره‌ی اول نشریه‌ی بنام «دیدگاه سوسیالیسم انقلابی» طرح کرده است. بیگی مدعی است که مقاله‌ی «ج. رامین» واجد اشتباهات اصولی و مطلق‌گرایی است و در نهایت در پوشش انتقاد به استالین به رد نظرات مارکس می‌انجامد.

حمید حمید در ادامه‌ی مقالات خود در «نقد» این بار کوشیده است بحث پیرامون عناصر بنیانی تفکر مارکس را در مقاله‌ای تحت عنوان «تبویب سه عنصر بنساختی در تفکر کارل مارکس» بگشاید. حمید «ماده‌گرایی»، «جوهر فلسفی» و «دیالکتیک» را «جان جهان آفرین» اندیشه‌ی مارکس می‌داند و در این مقاله می‌کوشد هر یک از این سه عنصر را تشریح کند. حمید با استناد به دیدگاه مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسد: «کمونیسم ناکجاآباد ایستایی نیست که انسان به سوی آن به تکاپو درآید، بلکه "حرکتی انتقادی و انقلابی" است... انسان آفریننده‌ی شرایط اجتماعی‌ای است که "خود" آن را خلق کرده است، اما هم او نیازی ندارد که زندانی آن شرایط باقی بماند.» حمید «تبلور پولادین چنین آرمانی» را در کتاب کاپیتال مارکس می‌بیند.

«فلسفه چیست؟» عنوان نوشته‌ای است از محمد رفیع محمودیان پیرامون

مباحثات و مجادلاتی که امروزه بین متفکران معاصر پیرامون «فلسفه» درگیر است. نویسنده بر آن است که رهایی فلسفه از «قیودات مکتب تحلیلی و پوزیتیویسم منطقی» و از «شر و سواسها و لغت بازیها»، امکان تازه ای برای گشاده نظری و شجاعت فلسفه فراهم آورده است. مقاله ی «فلسفه چیست؟» ضمن ارائه ی تصویری اجمالی از مباحثات بین هابرماس، گادامر، آپل، دریدا، دلوز، ریکور و دیگران مدعی است که «فلسفیدن چیزی جز گشایش خویشتن خود به جهان بیرون و ارتباط با دیگری نیست...».

در این شماره همچنین کیوان آزریم به بررسی و معرفی کتاب «دین و دولت در عصر مشروطیت» نوشته ی باقر مومنی پرداخته است. بنظر آزریم هیچیک از جناحهای بورژوازی ایران قدرت دست بردن به ریشه های عقب افتادگی جامعه را ندارند و ایجاد جامعه ای عرفی بدون مبارزه ای پیگیر علیه نهادهای مذهبی ممکن نیست.

ش. والامنش

معمای تبیین

در نقد دیدگاه حمید حمید درباره ی مقوله ی «تبیین»

مقاله ی حمید حمید تحت عنوان «مقوله ی تبیین در روش شناسی تاریخی مارکس» که در دهمین شماره ی «نقد» انتشار یافت واجد ابهامات و معضلاتی بود که نویسنده ی آنرا برآن داشت تا در مقاله ای دیگر تحت عنوان «مفهوم تحول تاریخی در آموزه ی مارکس» («نقد»، شماره ی ۱۴) و در پاسخ به «پرسشهای متعدد» دوستان، به توضیح ابهامات و گره گشایی از پیچیدگی های مفهومی آن مقاله برآید. به اعتبار نویسنده «پرسشهای این دوستان عموماً... متوجه دشواری زبان آن مقاله و مطالبه ی تبیینی روشن و غیر فنی» بودند و وی با اعتراف به اینکه «اگر زبان نوشته ای نتواند جوهر و پیام اصلی نویسنده را القاء کند گنگ و بی تاثیر» است، کوشید با زبانی ساده تر به «بازسازی مجدد مقوله ی تبیین اقدام» کند (۱)

هدف من در این نوشته، در همدلی رفیقانه با تلاش صمیمانه و ارجمند نویسنده و در همدردی با خواننده ای که بحق در راهها و بیراهه های مقاله ی حمید گم می شود و نهایتاً به جایی نمی رسد، این است که نشان دهم معضل نوشته ی حمید، زبان دشوار آن نیست، بلکه دشواری زبان حجابی است که: الف) آشفتگی مفهومی، عدم انتظام مقوله ای و فقدان ترتیب و توالی منطقی عبارات آنرا پنهان می کند؛ ب) اظهارات تعویق را چنان تفسیر پذیر می سازد که استنتاج نظری از آنها غیر قابل تصمیم گیری می شود؛ و ج) متأسفانه، عناصری پراکنده از نگرشی تازه را پشت روایتی سنتی از مارکسیسم غیر قابل رویت می سازد. به عبارت دیگر، هدف من این است که در تلاش برای کشف و فهم ترتیب و توالی تعابیر و عبارات، با طرح

پرسشهایی ساده - و از نظر علما شاید عامیانه - روشن کنم که آیا در ورای این تعابیر و عبارات حرفی قابل فهم وجود دارد که بتوان آنرا به زبان ساده تری بیان کرد. بدیهی است که از آغاز این امکان را نیز منتفی نمی دانم که تعبیر احتمالا نادرست و پرسشها و ابهامات من، ناشی از نهمیدن آن مقاله باشد؛ و اگر چنین باشد، صادقانه بدان اعتراف خواهم کرد.

در پاره ی نخست این نوشته خواهم کوشید خود را به بخشهای I و II ی مقاله ی «تبیین» (نقد شماره ی ۱۰) محدود سازم و در بازخوانی نقادانه ی این بخش، از میان انبوه مقالات، واژگان فنی و تعابیری که مورد اشاره ی نویسندگان قرار گرفته و - و گاه - سپس رها شده اند، راهی برای رسیدن به محور اصلی نوشته، همانا «الگوی تبیین تاریخی مارکس» بجویم. در پاره ی دوم، کار من معاینه ی این الگو خواهد بود. همه ی گفتاوردها از نوشته ی حمید مربوطند به مقاله ی او در «نقد» شماره ی ۱۰. در نتیجه از بدست دادن بیپرده ی مرجع تک تک نقل قولها پرهیز کرده ام.

۱

اگر چه بازخوانی انتقادی مقاله ی حمید بویژه در همدردی با خواننده است، اما امیدوارم شکیبایی خواننده از تکرار عبارات آن مقاله از دست نرود و تا رسیدن به استدلالاتی که ناگزیر بر این تکرارها مبتنی اند؛ تاب بیاورد.

حمید اشکال چپ را «عدم وقوف به تمامیت آموزه ی مارکس» می داند و «ریشه ی اساسی... تنک مایگی» چپ را «بیش از هر جا در بیمار اندامی معرفت شناسی این جریان نسبت به روش شناسی علمی مارکسیستی و عناصر و مقولات و اسلوب آن در تحلیل تاریخی» قلمداد می کند. بنابراین علاج درد در درمان معرفت شناسی نسبت به روش شناسی است. آیا می شود نسبت به روش شناسی، معرفت شناسی داشت؟ «روش شناسی علمی مارکس» یا «روش شناسی تحلیل تاریخی و جامعه شناختی» چیزی است که عناصر، مقولات و اسلوبی دارد. این روش شناسی خود «عناصر قویمی» در تفکر مارکس است و «درک کامل تمامی تفکر و جهان بینی مارکس» «تنها ضمن

آگاهی» از این روش شناسی امکان پذیر است. همه ی تفسیرهای مخدوش از اندیشه ی مارکس نیز، «دقیقا» ناشی از عدم وقوف به «روح، ساخت و اسلوب این روش شناسی» است. بدین ترتیب اولاً دو چیز دیگر یعنی «روح» و «ساخت» هم وارد تحلیل می شوند و ثانیاً مشکلات ناشی از عدم وقوف به «روح و ساخت و اسلوب» است و عجالتاً عدم وقوف به «عناصر» و «مقولات» نقشی در درمان درد ندارند. در ضمن، ادامه ی مقاله بنحو قابل اثبات یا لااقل قابل اشاره ای نشان نمی دهد که بحثی درباره ی «روح» و «ساخت» و «اسلوب» باشد.

بهر حال، روش شناسی عموماً بر «شاکله ای سیستمی استوار است». منظور از تعبیر «استوار است» روشن نیست. آیا روش شناسی چیزی است که بر چیز دیگری استوار است که آن چیز شاکله ای سیستمی دارد یا اینکه خود روش شناسی از شاکله ای سیستمی برخوردار است؟ حقیقتاً نمی شود تصمیم گرفت. زیرا «درک آن» (آن روش شناسی یا آن شاکله) «جز از طریق تحلیل تمامی اجزاء آن و سپس وحدت بخشی آن اجزاء در تمامی منسجم و دقیقاً با استفاده از همان روش شناسی مارکسی... امکان پذیر نیست.» چطور؟ ما که هنوز روش شناسی مارکسی را نمی شناسیم و قصدمان درمان همین «بیمار اندامی» است، چطور می توانیم با استفاده از همان روش شناسی مارکسی، روش شناسی مارکسی را بشناسیم؟ این دور باطل مسئله ای جدی در نظر حمید است که در پایان این بخش بدان خواهم پرداخت.

ادامه دهیم. این شاکله ی سیستمی بر دو اهرم و بن پایه ی روشی مبتنی است که عبارتند از: رویکرد تاویلی و رویکرد تبیین. پس: روش شناسی مارکسی استوار است بر یک شاکله ی سیستمی و آن شاکله مبتنی است بر دو اهرم که یکی رویکرد تاویلی است و دیگری تبیینی. حال حمید می خواهد بداند که «رویه ی مارکس در تبیین چیست. چرا که دانستن این «حقیقت»، «برای درک ماده گرای تاریخی بسیار مهم است». اما برای تعیین نقش تبیین باید به «سیستم نگرشی و روش شناختی مارکس» رجوع کرد؛ و وقتی قضیه به «سیستم نگرشی مارکس» مربوط شود، بسیار مهم است که «قبل از هر چیزی به خصیلت واقع گرایانه ی روش شناسی مارکس نظر» داشته باشیم. عجب. قرار

بود برای آشنایی با روش شناسی، اول بدانیم که این روش شناسی بر شاکله ای سیستمی استوار است، این شاکله بر دو اهرم مبتنی است که یکی از این دو اهرم تبیین است، تبیین نقش مهمی در ماده گرای تاریخی دارد و برای شناخت این نقش باید به سیستم نگرشی و روش شناختی مارکس مراجعه کنیم و مهم است که توجه داشته باشیم که روش شناسی مارکسی خصلتی واقع گرا دارد. آیا منظور این است که برای آشنایی با روش شناسی مارکس باید به روش شناسی مارکس مراجعه کنیم؟! نه. شاید نه. شاید کل این راه پر پیچ و خم و بنظر من بیسوده برای این منظور طی شده که بدانیم روش شناسی مارکسی واقع گراست و ابزارگرا نیست. زیرا در «رویکرد ابزارگرایانه بیان روش شناختی به مثابه ی ابزار مستقل از نگرش وجود شناختی عاملین آن تلقی می شود» و این با رویکرد واقع گرایانه «تفاوت آشکار» دارد.

ورود مقوله ی تازه ی «بیان» وضع را مصیبت بارتر می کند. زیرا اگر منظور از «بیان» همان مقوله ی «ارائه» یا «برنمایی» یا همان چیزی باشد که معادل اصطلاح مارکسی *Darstellung* است، آنگاه زمین تا آسمان با الگوی «تحقیق» که در اصطلاح مارکس معادل *Forschung* است، تفاوت دارد. حمید عجالتا بی اعتنا به این مشکل تازه ادامه می دهد که «در کار مارکس رهنمودهای روش شناختی، یعنی الگوهایی که به عنوان رویه ی تحقیق توصیه شده اند به نحو تنگاتنگی با تبیینهای نگرشی (Theoretical Explanation) که منطبق با آن رویه ها و رهنمودها هستند، پیوسته اند.» یعنی، روش شناسی مارکسی برای تحقیق در مورد یک موضوع معین الگوهایی را توصیه می کند که با تئوری مربوط به آن موضوع پیوستگی تنگاتنگ دارند. مثلا، الگویی که روش شناسی مارکسی برای تحقیق درباره ی «منشاء طبقاتی مناقشات اجتماعی» توصیه می کند نمی تواند از تئوری او درباره ی نقش اساسی مبارزه ی طبقاتی در تاریخ جدا در نظر گرفته شود.

پیش از آنکه به دلایل حمید در اینباره بپردازیم، ببینیم اساسا چنین ادعایی چگونه ممکن است. اگر ما قصد تحقیق درباره ی یک موضوع را داریم و برای اینکار بنابر یک روش شناسی (متدلوژی) الگویی انتخاب می کنیم، معنی اش این است که هنوز درباره ی آن موضوع تئوری ای نداریم. پس چطور الگوی ما

نمی تواند از تئوری ای که هنوز نداریم جدا ناشدنی باشد؟ یا اینکه، ما درباره ی یک موضوع یک تئوری داریم و معلوم نیست از کجا بدستش آورده ایم و حالا می خواهیم بدانیم متدلوژی ای که به این تئوری منتهی شده چه بوده است. بنظرم بعید می آید منظور حمید خیلی ساده این باشد که ما یک فرضیه داریم و این فرضیه را بر اساس تجربه، حدس و گمان یا کشف و شهود (مثل افتادن سیب نیوتونی) ساخته ایم و حالا می خواهیم به توسط یک الگو تحقیق کنیم که آیا فرضیه درست است یا نه؛ در اینصورت الگوی ما نباید از فرضیه ی ما جدا شدنی باشد. بعید است. بویژه که حمید بار تازه ای بر دوش ناتوان خواننده می نهد و این بار واژه ی «نگرشی» را که قبلا معادل واژه ی لاتین «تئوریک» قرار داده بود، سه خط بعد معادل «وجودشناسی» [Ontologie?] می گذارد و خواننده را در برابر پرسشهای تازه ای قرار می دهد. آیا از نظر حمید تئوری و وجود شناسی یکی و همان هستند؟ اگر آری، آیا بهای تمایز نهادن بین روش مارکس و ابزارگرایی، یکی گرفتن تئوری و وجود شناسی است؟ آیا بدین ترتیب مرز علم و فلسفه در معنای سنتی آن مخدوش نمی شود؟ آیا فاصله گرفتن از واقع گرایی فراماندگار (transzendental) تنها در پناه بردن به واقع گرایی درون ماندگار (immanent) میسر است؟ و نهایتا آیا نمی توان تصور کرد که مارکس مبتکر راه حل تازه ای است که از این زاویه، او را تا حد بنیانگذاری علم اجتماعی - تاریخی ارتقاء می دهد و به مثابه نقطه عطفی در تاریخ اندیشه تشخیص می بخشد؟

هر چه هست، حمید نمی خواهد این تقدم و تاخر الگو به تئوری یا تئوری به الگو را بپذیرد و باید ببینیم دلایلش چیست. او برای این امر که «چرا مارکس روش شناسی را واقع گرایانه و نه ابزارگرایانه مورد بررسی قرار داده است»*

* و محض احتیاط نمی پرسیم آیا روش شناسی مارکس واقع گرایانه است یا مارکس روش شناسی را بنحوی واقع گرایانه «مورد بررسی قرار داده است»؟ یا اینکه این دو حرف یکی است؟ یعنی متدلوژی مارکس واقع گرایانه است حتی زمانی که متدلوژی را مورد بررسی قرار می دهد و متدلوژی اش در بررسی متدلوژی بررسی متدلوژی... هم واقع گرایانه است و الا غیرالتمهایه.

دو دلیل می آورد. دلیل اول «کلی است» و عبارت است از اینکه روش شناسی واقع گرا واجد معیاری عملی است که هم «برای پیش بینی حقیقت نگرشها و هم برای کارایی رهنمودهای روش شناختی که دانش علمی را هدایت می کنند مهم است». آیا نویسنده می خواهد خیلی ساده بگوید که معیار عملی روش شناسی واقع گرایانه، حقیقت تئوریهها را در انطباقشان با واقعیت می سنجد و از همین رو الگوهای تحقیقش هم کارایی دارند؟ اندکی تأمل کنیم. حمید بلافاصله می نویسد: «در این مورد به تعبیر مارکس روند شناخت یک کل یگانه را تشکیل می دهد و بر این اساس جدا کردن نتیجه ی شناخت از روشهای شناختی که موجد آن نتیجه اند ممکن نیست.»

منبع این «تعبیر مارکس» در نوشته ی حمید بدست داده نشده است. معلوم نیست که اظهار مذکور گفته ای است از مارکس یا تفسیری است که حمید از آموزه ی مارکس دارد. بهر حال ما در اینجا با سه مقوله (یا سه تعبیر) تازه رویرو می شویم: «روند شناخت»، «روش شناخت» و «نتیجه ی شناخت»، بی آنکه بدانیم این سه تعبیر یا مقوله ی تازه در قاموس مقولات قبلی چه جایی دارند. آیا «روند شناخت» همان روش شناسی است یا روند شناخت مقوله ای کلی تر و محتوی روش شناسی است؟ بنا به ادعای فوق نتیجه ی شناخت از روش شناخت قابل جدایی نیست؛ معضل ادعای حمید اینست که می گوید روش موجد نتیجه است و نه بر عکس. اگر گفته می شد که نتیجه موجد روش است، ابهامی در بین نبود. فرض می کردیم که مثلا ما برای تحقیق در مورد یک موضوع روشی استقرایی برگزیده ایم و نتیجه ای که بدست آورده ایم درست است. (عجالتا کاری نداریم به اینکه درستی تئوری را چطور سنجیده ایم). در آنصورت نتیجه موجد روش بود. اما حمید مدعی است که خیر، روش موجد نتیجه است. آیا این امر تصادفی است یا فقط مغالطه ای زبانی است؟ بعید است. زیرا حمید نتیجه می گیرد که به همین دلیل «در این عرصه از بیان، زمینه و متن کشف نمی تواند از زمینه و متن اثبات جدا شود». اما در کدام عرصه از بیان؟ جدایی ناپذیری روش شناخت و نتیجه ی شناخت چه ربطی به «بیان» دارد؟ آیا منظور از «بیان» همان نتیجه است؟ باز هم معلوم نیست.

حمید به ابزارگرایی تبیین تئوریک در علوم تجربی ایراد می گیرد که تبیین در آن «به مثابه بیاناتی صرفا صوری» در نظر گرفته می شود که «موجد صدق و کذب واقعیت عینی» نیست. به عبارت دیگر در روش ابزارگرایانه، گزاره های علمی خبری درباره ی ماهیت موضوع نمی دهند، بلکه وسیله ای هستند که می توان به کمک آنها و از طریق قیاس صوری یک واقعیت عینی را تبیین کرد. اما حمید از گزاره های علمی انتظار دیگری دارد و معتقد است که واقع گرایان مارکسیستی* «حالات به وجه علمی تقریر شده ی امور و نظمهای بازیافته شده را به مثابه وجوه قطعی الدلاله بر واقعیت عینی مورد توجه قرار می دهد». به زبان دیگر، گزاره های علمی دلالت بر ماهیت اشیاء و روابط دارند. اگر همه ی این استنباطات درست باشند، آنگاه انتسابشان به هگل بمراتب آسان تر، مستدل تر، صریح تر و قابل اثبات تر از نسبت دادنشان به مارکس است. بطوریکه اگر حمید در سراسر این بخش بجای «مارکس»، «هگل» نوشته بود، گمان نمی کنم موجب اعتراض کسی می شد. ببینیم چرا.

هگل در مقدمه به کتاب «پدیدارشناسی روح» از اینکه درباره ی اهداف و نتایج یک اثر فلسفی سخن بگوید امتناع می کند. زیرا از نظر او، نتیجه بی ارتباط با روشی که بدان نتیجه منتهی می شود، هیچ است یا «جسندی است بی روح». از نظر هگل، تنها زایش و رویش مقولات از دل یکدیگر در جریان حرکتی دیالکتیکی است که راهبر ما به علم، به دانش مطلق و به نتیجه خواهد بود. نتیجه، بدون این حرکت، بدون این زایش و پریش دیالکتیکی و در یک کلام، بدون این روش هیچ است. «علم مجاز است فقط از طریق حیات مفاهیم خویش سازمان یابد.» (۲) و «شناخت علمی مستلزم آنست که ضرورت درونی موضوع خویش را در برابر داشته باشد و بیان کند.» (۳) هگل موافق فهم صوری نیست که از بیرون به پدیده می چسبد، بلکه خواهان نمایش حرکت

* البته حمید بجای واقعگرایی مارکسیستی از «اصل مارکسیستی تعبیر واقع گرایانه بیان نگرشی» سخن می گوید که بنحوی غیر ضروری قلمبه سلمبه است و اگر قرار باشد آنرا هم به اجزایش تجزیه کنیم و بخواهیم هر یک از اجزاء را در قاموس مقوله ای و واژگانی این مقاله جای دهیم، اگر اصلا جای بگیرند، مصیبت صد چندان می شود. پس بنا به تسامح و تساهل از آن می گذریم.

درونی و ذاتی خود پدیده است. به همین دلیل شناخت ریاضی ناب را که در آن «ثبات» فاقد سرشتی است که خود لحظه ای از خود نتیجه باشد، نمی پذیرد (۴) و بالاخره هگل با صراحت کامل برآنست که «روش چیزی نیست مگر ساختمان کل که در ماهیت نایش برپا شده است.» (۵)

اینکه هگل می تواند مدعی چنین امری باشد از آنروست که واقعیت برای او چیزی نیست جز خودپویی دیالکتیکی ایده. نزد هگل، شناخت شناسی، وجود شناسی و روش شناسی یکی است. بنابراین اگر هگل بگوید که روش نتیجه را تایید می کند، تناقضی با نظام فکری اش ندارد. از سوی دیگر از آنجا که واقعیت چیزی جز عینیت یابی ایده نیست، مقولات نمی توانند چیزی جز بیان ذات باشند؛ و سرانجام از آنجا که نتیجه از پیش روشن است، روش تنها می تواند آنرا تایید کند. مسلماً هگل به طنزی که در پانویس صفحه ی قبل، مبنی بر تسلسل ناشی از تقدم روش بر موضوع آوردم، پاسخ روشنی دارد. او در نقد نگرش کانتی و بسا لحنی تمسخرآمیز در همان مقدمه به «پدیدارشناسی» می نویسد آنها که نگرانند آیا روششان برای رسیدن به حقیقت درست است یا نه، از کجا می دانند که روششان برای رسیدن به روش درست، درست بوده است؟ اما این پاسخ تنها با تصور روش همچون حرکت ذاتی (immanent) موضوع امکان پذیر است و اگر کسی نخواهد همچون کانت به جدایی استعلایی (transzendental) روش از موضوع وفادار باشد یا همچون هگل روش را در ذات موضوع قرار دهد و فقط همچون مارکس بدنبال «منطق ویژه ی هر موضوع ویژه» (۶) باشد، آنگاه پاسخی در مقاله ی حمید نمی یابد.

با آنکه حمید شاهدهی برای انتساب دیدگاه فوق به مارکس بدست نداده است، من بخود اجازه می دهم، دست کم در سه مورد شبیهی این انتساب را نشان دهم و سپس مجاز بودنش را معاینه نمایم.

۱- می دانیم که مارکس در جلد اول کاپیتال، ارزش کالا را با قیمت کالا برابر فرض کرد تا تولید سرمایه داری را در سطح معینی از تجرید مورد تحلیل قرار دهد و در این جلد به تبدیل ارزشها به قیمتها و تبدیل ارزش اضافه به سود از طریق نرخ میانگین سود نپرداخت. همچنین مشهور است که

این مسئله بسیاری از منتقدان مارکس را بر آن داشت که مدعی شوند بر پایه ی تئوری ارزش مارکس، این تبدیل هرگز عملی نیست. این انتقادات حتی باعث شد که انگلس مارکسیستها را به نوعی مسابقه ی هوش دعوت کند که بدون اطلاع از مضمون جلد سوم کاپیتال که در اختیارش بود و هنوز انتشار نیافته بود، تئوری ارزش مارکس را تا توضیح پدیده هایی مثل سود و بهره و اجاره تکمیل کنند. بعلاوه می دانیم که برخی مدعی شدند که مارکس بعد از نوشتن جلد اول کاپیتال، وقتی به توضیح واقعیت سرمایه داری در جلد سوم رسید، استدلالات جلد اول یعنی تئوری ارزش خویش را رها کرد و دوباره به تئوری ریکاردویی هزینه ی تولید بازگشت.

بی پایه بودن این انتقاد اخیر را رومن رسدلسکی از این راه آشکار کرده است که متون و دستنوشته های جلد سوم کاپیتال در همان زمان انتشار جلد اول آماده بود و مارکس از همان آغاز می دانست که در جلد سوم چه خواهد آمد. ذکر این مقدمه از آنرو بود که روشن کنم پیش زمینه ی نامه ای که مارکس در ۲۷ ماه ژوئن ۱۸۶۷ به انگلس نوشته است، چیست.

مارکس در پاسخ به انتقاد افرادی که نمی توانند رابطه ای بین اضافه ارزش و سود، که امری ملموس و واقعی در دنیای سرمایه داری است، برقرار کنند و از مارکس می خواهند که بلافاصله (در همان جلد اول کاپیتال) روشن کند که تکلیف سود چیست، به انگلس می نویسد: «در مغز اقتصاددانان عامی همیشه فقط شکل ظهور بلاواسطه ی روابط منعکس می شود، نه پیوند درونی اش. اگر قضیه از اینقرار بود، دیگر اصلاً علم چه ضرورتی داشت؟ اگر من می خواستم از همین حالا [در جلد اول] زبان این تردیدها و اعتراضها را کوتاه کنم، آنگاه لازم بود که کل روش تکوین دیالکتیکی را ضایع کنم. بر عکس، خوبی این روش این است که دائماً برای این حضرات تله هایی می گذارد و این تله ها، آنها را به آشکار کردن نابهنگام خریتشان وادار می کند.» (۷)

اینکه مارکس نمی خواهد روش تکوین دیالکتیکی را ضایع کند، از آنروست که از پیش می داند که در جلد سوم کاپیتال چه خواهد آمد. به عبارت دیگر، اگر روش نتیجه را تایید می کند از آنروست که روش دیالکتیکی نه همچون روش تحقیق، بلکه همچون روش ارائه یا روش بیان برگزیده شده است.

مارکس از اینکه بخواهد در شیوه‌ی تحقیق خود به دیالکتیک درونی مقولات تن در دهد فرسنگها بدور است. او پرودن را از این بابت که می‌خواهد هگل علم اقتصاد باشد مضحکه می‌کند و کار او را «متافیزیک اقتصاد سیاسی» می‌نامد. گمان نمی‌کنم صراحت نوشته‌ی مارکس در فقر فلسفه کوچکترین جایی برای تفلسف هگلی بر جای بگذارد و من با همه‌ی اکراهی که نسبت به گفتاوردهای طولانی دارم، آن قطعه را در اینجا نقل می‌کنم:

اگر کسی جوهر همه چیز را در مقولات منطقی جستجو کند، در اینصورت دچار این توهم خواهد شد که در فرمول منطقی حرکت، روش مطلق را یافته است که نه تنها همه چیز را توضیح می‌دهد، بلکه شامل حرکت چیزها هم می‌شود. این همان روش مطلق است که هگل درباره‌ی آن می‌گوید: "روش، نیروی مطلق، منحصر، عالی و بی‌پایانی است که هیچ چیز یارای مقاومت در برابر آنرا ندارد. این گرایش عقل است که در هر چیز خود را بازآید و خود را از نو بشناسد." (منطق، جلد سوم، صفحات ۳۲۱-۳۲۰). اگر هر چیز به یک مقوله‌ی منطقی و هر حرکت و فعالیت تولیدی به روش تقلیل یابد، آنگاه نتیجه آن می‌شود که هرگونه رابطه میان محصولات و تولید، میان چیزها و حرکتها، به متافیزیک مربوطه تقلیل یابد. آنچه هگل بر دین، حق و غیره روا داشته، آقای پرودن سعی می‌کند در مورد اقتصاد سیاسی بکار برد.

خوب، پس این روش مطلق چیست؟ انتزاع حرکت. انتزاع حرکت چیست؟ حرکت در حالت انتزاعی است. حرکت در حالت انتزاعی چیست؟ فرمول منطقی ناب حرکت و یا حرکت عقل ناب. حرکت عقل ناب عبارت از چیست؟ عبارت است از خود را برنشانیدن، خود را در تقابل با خویش قرار دادن و نهایتا دوباره با خود یکی شدن، یعنی خود را به عنوان تن، آنتی تن و سنتز فرموله کردن، یا سرانجام خود را برنشانیدن، خود را نفی کردن و نهایتا آن نفی را نیز نفی کردن...» (۸)

۲- مارکس در نامه‌ی دیگری به انگلس در اول فوریه ۱۹۵۸ و در نقد روش صوری، با «بکار بستن یک سیستم انتزاعی و از پیش آماده‌ی منطق» مخالفت می‌کند. زیرا از نظر او فرق است بین بکار بستن یک «سیستم انتزاعی و از پیش آماده» و اینکه «از طریق نقد، یک علم را بدان نقطه برسانیم تا بتوانیم آنرا بنحوی دیالکتیکی ارائه یا بیان کنیم (darstellen)» (۹). بنابراین «ارائه یا بیان دیالکتیکی یک علم» از نظر مارکس موکول به مقدمه و زمینه‌ای است که پیشتر مهیا شده است؛ همانا نقد. بنظر من حاصل نهایی درکی که حمید از مقوله‌ی تبیین نزد مارکس ارائه می‌دهد، حتی زمانی که به شکلی شسته و رفته و بی‌دغدغه بازنویسی شود، این کاستی بنیادی و ماهوی را دارد که معلوم نیست نقش نقد در آن چیست و نهایتا چگونه می‌توان آنرا از الگوی عمومی، سنتی و در اساس دکارتی تبیین در علوم طبیعی جدا کرد.

۳- نمونه‌ی سوم که در نوشته‌ی حمید نیز بنحوی مورد اشاره قرار می‌گیرد، از دو زاویه مناقشه برانگیز است. وی می‌نویسد: «درک روش شناسی علمی مارکس جز از طریق تحلیل تمامی اجزاء آن و سپس وحدت بخشی آن اجزاء در تمامیتی منسجم... امکان پذیر نیست.» حدس می‌زنم اشاره‌ی حمید از یکسو به بخش «روش اقتصاد سیاسی» در کتاب گروندرریسه باشد، آنجا که مارکس بین «واقعیت مشخص و بازتولید اندیشیده‌ی آن» و «روند تکوین خود واقعیت مشخص» فرق می‌گذارد (۱۰)؛ و از سوی دیگر به «پسگفتار چاپ دوم» کاپیتال نظر داشته باشد، آنجا که مارکس می‌نویسد: «البته شیوه‌ی ارائه [یا شیوه‌ی برنمایی، شیوه‌ی نمایش = Darstellungsweise] باید خود را صریحا از شیوه‌ی تحقیق (Forschungsweise) متمایز سازد. * تحقیق وظیفه دارد ماده‌ی مورد مطالعه را در جزئیات دریابد، اشکال گوناگون تکوین و تحولش را تحلیل کند و پیوند درونی اجزاء را ردیابی نماید. تنها پس از انجام این کار است که حرکت واقعی می‌تواند با طرز بیانی که مقتضی است ارائه گردد. اگر در این کار توفیق حاصل شود و زندگی ماده اکنون بنحوی مینوی

* در ترجمه‌ی انگلیسی کاپیتال تعابیر فوق به ترتیب به method و method of presentation و of inquiry برگردانده شده‌اند.

[یا معنوی = ideell] منعکس گردد، آنگاه ممکن است چنین بنظر آید که گویا با ساختمان یا بافته ای ماقبل تجربی [یا ماتقدم = a priori] سر و کار داریم. (۱۱)

اگر حدس من نسبت به نقاط رجوع حمید در آثار مارکس درست باشد، آنگاه می توان دید که در این موارد محور اصلی بحث بر سر جدا کردن شیوه ی تحقیق از شیوه ی ارائه است. اتکای حمید به این مراجع و استفاده ی او از آنها بنحوی آشفته است که استنتاج درکی مشخص و روشن را غیر قابل تصمیم گیری می کند. وی می نویسد «رهنمودهای روش شناختی»، که از دید او الگوهایی برای «رویه ی تحقیق» اند، بنحو تنگاتنگی با «بیانه های نگرشی بستگی دارند». آیا منظور رابطه ی شیوه ی تحقیق و شیوه ی ارائه است؟ معلوم نیست. زیرا وی بلافاصله می نویسد که «به بیان دقیقتر، رهنمودهای روش شناختی» یعنی الگوهایی برای «رویه ی تحقیق»، «بر شالوده ی تبیین های نگرشی استوارند». آیا «بیان نگرشی» و «تبیین نگرشی» یکی هستند؟ یعنی تبیین نگرشی یا تبیین تئوریک همان شیوه ی ارائه است؟ یا نه، منظور از «تبیین نگرشی» دیدگاهی تئوریکی است که می توان آنرا حاصل کار دانست؟ از سوی دیگر روشن نیست که آیا رهنمودهای روش شناختی بر تبیین های نگرشی استوارند یا برعکس، برای تبیین، اول باید «رهنمودهای روش شناختی... را صورتبندی کرد»؟ این ناروشنی در تقدم و تاخر روش و نتیجه یا بیان یا تبیین و این ابهام در انتخاب واژه ها و مقولات بهیچ وجه خالی از اهمیت نیست. بالاخره باید تکلیف خواننده روشن باشد.

من فکر می کنم اگر استنباط خود را از تمایزی که مارکس بین روش تحقیق و روش ارائه قائل است طرح کنم، هم منصفانه است و هم شاید دست کم زمینه ای برای خروج از این تار تنیده ی ابهام بدست دهم. بنظر مارکس شیوه ی تحقیق در مورد یک موضوع باید از شیوه ی ارائه ی نتیجه ای که از این تحقیق حاصل شده متفاوت باشد. پژوهشگر ممکن است در جریان تحقیق در هزار راه و بیراهه گم شود و به بن بست هزار کوره راه برخورد کند؛ ممکن است جلوه ی درخشان ظاهر چنان دیدگانش را خیره کند که حقیقت باطن را نبیند و ممکن است سالها بدنبال سرابی روان باشد که در تهیگاه هیچ

غوطه ور است. اما آنگاه که پژوهشگر روابط درونی و اساسی را دریافت، دیگر ضرورتی ندارد که در بیان موضوع، همان شیوه ی تحقیق را مورد استفاده قرار دهد، بلکه باید شیوه ی ارائه ای را برگزیند که متناسب و متنظر با ماهیت درونی موضوع مورد مطالعه اش باشد. از همین رو، اگر ساختمان تئوریکی که پژوهشگر ارائه می کند، نسبت به موضوع و نسبت به پژوهش متقدم و ماقبل تجربی جلوه کند، مسئله تنها ناشی از تفاوت بین روش تحقیق و روش ارائه است.

مارکس می نویسد که در تحقیق پیرامون شیوه ی تولید سرمایه داری از تحلیل جزئیات آغاز کرده است و از آنجا که «در تحلیل اشکال اقتصادی استفاده از میکروسکوپ یا معرفهای شیمیایی میسر نیست، قوه تجرید و انتزاع» را بکار برده است (۱۲) نتیجه ی این تحقیقات را سپس مارکس با اسلوبی دیالکتیکی در کاپیتال ارائه نموده است. نخستین و البته ساده ترین نتیجه ای که از این توصیف می توان گرفت این است که تحقیق مارکس نسبت به نتیجه ی تحقیق تقدمی زمانی دارد. اما این نتیجه بدیهی معضل ما را حل نمی کند و باید به چندین پرسش اساسی دیگر نیز پاسخ گفت.

اولا: آیا روش تحقیق بر نتیجه ی تحقیق تقدم منطقی نیز دارد؟ یا برعکس نسبت به آن موخر است؟ پاسخی فراگیر و قطعی به این پرسش ممکن نیست، زیرا مسئله بر سر «منطق ویژه ی هر موضوع ویژه است». به عبارت دیگر نمی توان گفت که نتیجه ی تحقیق لزوما بر روش تحقیق تقدم منطقی دارد یا به روایت حمید، رهنمودهای روش شناختی بر تبیین نگرشی مبتنی است. اگر روش تحقیق از الگوی علوم طبیعی استفاده کرده باشد و نتیجه ی تحقیق موضوع را بنحوی دیالکتیکی بیان کند، آنگاه چنین تقدمی نه ممکن است و نه با معنا. بر عکس اگر روش تحقیق از الگویی قیاسی استفاده کرده باشد و نتیجه تحقیق در الگویی قیاسی عرضه شود، آنگاه تقدم منطقی نتیجه انکار ناپذیر است.

ثانیا: آیا نمی توان گفت که انتخاب روش، پیش از آنکه اساسا نتیجه ی پژوهش روشن باشد، بهر حال بر نگرشی استوار بوده است؟ مسلما آری. اما این نگرش لزوما و تقریبا همیشه ربطی به نگرشی که در نتیجه ی تحقیق حاصل شده

ندارد. مارکس در تحقیق خود، بی گمان تحت تاثیر نگرش علوم طبیعی بوده است، اما نگرشی که از تحقیق او حاصل شده، — بنظر من — اثبات وجه تمایز علوم اجتماعی — تاریخی و علوم طبیعی است. از طرف دیگر، انتخاب روش می تواند از نگرشهای ارزش شناختی، از دیسکورسهای ایدئولوژیک، از متنی زبانشناختی، از بستری هرمنوتیک، از بیوگرافی شخصی و از هزار عامل دیگر متأثر بوده باشد (و این بحثی بسیار مهم و جدی است که پرداختن به آن در اینجا به تطویل بیسوده ی کلام خواهد انجامید)، اما حاصل تحقیق می تواند نگرشی باشد مبنی بر نقد همه ی بسترهایی که زمینه ی روش تحقیق بوده اند.

ثالثاً: آیا انتخاب یک شیوه ی ارائه تنها وسیله یا ابزار است برای بیان موضوع که مناسب تشخیص داده شده است و ربطی با محتوای موضوع ندارد؟ باید پاسخ داد که روش ارائه بی تردید در ارتباط با محتوای موضوع است. انتخاب روش دیالکتیکی برای بیان شیوه ی تولید سرمایه داری دقیقاً از آنروست که مارکس مفضلبندی مناسبات درونی این شیوه ی تولید را در ماهیت آن، مناسباتی دیالکتیکی ارزیابی می کند. تضاد دیالکتیکی نهفته در ارزش، در اکسپرسیون ارزشی و بین ارزش و ارزش مصرف، ناشی از شکل بیان نیست، بلکه بیان واقعیت امر است. به گفته ی رزا لوکزامبورگ در این مورد مشخص، مارکس این روابط را کشف کرده است. بنابراین در بیان شیوه تولید سرمایه داری، امکان منطقی و امکان واقعی بر هم منطبق شده اند.

خلاصه کنم. روش تحقیق به نتیجه ی تبیین مقدم است، اما نه چون تقدم علت به معلول، بلکه چون تقدم نقشه به عمل؛ و در نتیجه با چشمداشت به اینکه نقشه خود در چشم اندازی اجتماعی — تاریخی حاصل عمل است. تبیین مبتنی است بر روش؛ اما نه چون ابتدای ساختمان بر شالوده، بلکه همچون ارتباط هدف و راه. برای پیمودن یک راه، نیازمند هدفیم، اما به هدف نخواهیم رسید اگر راه رسیدن به آنرا نیپیموده باشیم. اگر در هگل راه همه چیز است و هدف هیچ چیز، از آنروست که راه خود انکشاف هدف است. هدف در راه بخود تحقق می بخشد. راه تاریخ «نیرنگ عقل» است. در نتیجه فقط یک راه و یک هدف وجود دارد و راه و هدف، برای او یکی و همان اند. برای مارکس نه

غایت قطعی است و نه تنها یک راه برای رسیدن به آن وجود دارد. نزد هگل تاریخ تحقق علت غایی است، نزد مارکس فعلیت پراتیکهای اجتماعی انسان. این، فصل تمایز فلسفه ی تاریخ هگل از «فلسفه ی تاریخ» مارکس نیست، بلکه نقد فلسفه ی تاریخ در اساس و بنیاد آن است.

بازگردیم به نوشته ی حمید. می نویسد: «بنا بر اصل واقع گرای روش شناختی، ساخت تبیینی که بر آن است تا بگوید چه چیزی و چگونه باید بیان شود، باید با ساخت روند تاریخی ای که در معرض تبیین است، منطبق باشد.» روشن نیست که این اظهار را چگونه باید فهمید. چه استنباطی باید از واژه ی «منطبق» داشت؟ بعنوان نمونه: فرض می کنیم چیزی که باید بیان شود، شیوه ی تولید سرمایه داری است و چگونگی بیان آن هم، الگویی است دیالکتیکی. حال روند تاریخی ای که در معرض تبیین است، دست کم در الگوی تبیین مارکس، نه تنها بهیچ روی با واقعیت روند تاریخی ای که در معرض تبیین است، «منطبق» نیست، بلکه وارونه ی آن است. در واقعیت تاریخی «سرمایه» تجاری و «سرمایه» ربایی مقدم بر «سرمایه» صنعتی اند، در حالیکه در شیوه ی بیان مارکس، در چندین مرحله پس از سرمایه ی صنعتی قرار میگیرند. در مورد مالکیت زمین و اجاره نیز دقیقاً همینطور است. مارکس تحلیل سرمایه داری را از ارزش آغاز می کند و در پایان جلد سوم به سرمایه ی تجاری و اعتباری و اجاره ی زمین می پردازد.* ممکن است حمید منظور دیگری از واژه ی «منطبق» یا «ساخت روند تاریخی» داشته باشد، اما این منظور دست کم بر من پوشیده است.

گفتم که ارجاع احتمالی حمید به گفته ی مارکس در گروندریسه یا پسگفتار چاپ دوم کاپیتال، از دو زاویه مناقشه برانگیز است. اینک زاویه ی دوم: حمید معتقد است که «روش شناسی علمی مارکس عموماً بر شاکله ای

* این نکته که ترتیب و توالی مراحل موضوع (و مراحل تحقیق) وارونه ی ترتیب و توالی مقولاتی است که در ارائه ی این موضوع بکار می رود، نکته ای کلیدی و مهم در کل آموزه ی مارکس است و پرداختن به آن بجالی دیگر و درخور می خواهد.

سیستمی استوار است و لغذا درک آن جز از طریق تحلیل تمامی اجزاء آن و سپس وحدت بخشی به آن اجزاء در تمامیتی منسجم... امکان پذیر نیست.» نخستین پرسش این است که آیا کاربرست روش تحلیل و ترکیب از آتروست که روش شناسی مارکس شاکله ای سیستمی دارد؟ به عبارت دیگر، سیستمی بودن موضوع مورد تحقیق، روش مذکور را ایجاب می کند؟ و در حالیکه می دانیم مارکس این روش را برای شناخت شیوه ی تولید سرمایه داری بکار برده است، بنابراین آیا حمید شیوه ی تولید سرمایه داری را همچون یک سیستم می فهمد؟ و اگر آری، بین این استنباط و تعبیری چون دیدگاه پارسون چه تفاوتی می بیند؟ مسئله ی دوم و مهمتر این است که موضوع کار مارکس در کاربرست این روش، یک واقعیت اجتماعی - تاریخی است؛ یعنی شیوه ی تولید سرمایه داری. در حالیکه موضوع مورد نظر حمید «روش شناسی» مارکس است. آیا همان روشی را که یک علم در بررسی موضوعش بکار می برد، می توان در مورد خود آن علم هم بکار برد؟ به عبارت دیگر آیا روش «شناخت» و روش «شناخت شناسی» یکی است؟ اگر چنین است، آیا حمید بین امر واقع یا ساختمان واقعی (factual) و امر مینوی یا ساختمانی ایده آل (ideal) تمایز نمی گذارد؟ و باز اگر چنین است، از کدام زاویه؟ آیا دانش را سراسر دانش به ساختهای نشانه ای یا دانش را همچون حرکتی در درون ایده تلقی می کند (و از این بابت، قدم در راه بی سرانجام آلتوسر می گذارد)، یا برعکس ساختهای مینوی را با ساختهای واقعی یکی و همان میگیرد (و یکسره به دوران هولباخ پرتاب می شود)؟ پاسخ به همه ی این پرسشها با نگرشی هگلی نسبت به شناخت شناسی کار دشواری نیست، اما با نگرشی مارکسی چگونه؟

۲

سیاهه ی اینگونه پرسشها مسلما می تواند طولانی تر باشد، اما برای نمایش ابهامات نوشته ی حمید، همینقدر کفایت می کند. بنابراین بدون آنکه توانسته باشیم حلقه ی پیوندی بین مقدمات بخشهای I و II در مقاله ی حمید و بحث

او درباره ی الگوی تبیین تاریخی مارکس بیابیم، به بررسی این الگو خواهیم پرداخت.

حمید برآنست که الگوی تبیین تاریخی مارکس متمایز است از روشی که تنها الگوی مناسب برای چنین تبیینی را الگوی «قانونی - قیاسی» یا «الگوی قوانین فراگیر» می داند. تلقی حمید از الگوی مارکس چنین است که مارکس هر دو جنبه ی روند تاریخ را می بیند: هم جنبه ی ذهنی، که اعمال انسانی را شامل می شود و هم جنبه ی عینی، یعنی واقعیتها و روندها... را. از «تبیین دوزبانی» مارکس، که حمید جلوه هایش را در کاپیتال و در هیچدوم برومر لویی بناپارت می بیند، «سه رهنمود تبیین» حاصل می شود: ۱- رهنمود تبیین فاکتها و روندهایی که در قالب و زبان عمل انسانی بیان نمی شوند، یا تبیین جنبه ی عینی روند تاریخ؛ ۲- رهنمود تبیین اعمال انسانی یا تبیین جنبه ی ذهنی روند تاریخ؛ و بالاخره ۳- «تبیین جامع» که دو تبیین فوق را «به هم پیوند می دهد».

حمید بر آنست که تبیین روندهای عینی «همیشه توسط مارکس منطبق با الگوی قانونی - قیاسی انجام شده است» و از آنجا که «در تمامی بدنه ی میراث مارکسی مواردی را می توان یافت که نوع تبیین بر قاعده ی الگوی قانونی - قیاسی عملی شده است»، یکی از این موارد را، قانون ارزش در جلد اول کاپیتال می داند. مسلما حمید مثل هر روشنفکر دیگری حق دارد هر روشی را به مارکس نسبت دهد و حتی حق دارد مدعی شود که مارکس خود درک درستی از روشش نداشته است یا نام مناسبی بر روشش ننهاده است. از همین رو حمید نه به این اظهار صریح مارکس در پسگفتار چاپ دوم کاپیتال که روشش «نه تحلیلی» است و نه «همان اسلوب قیاسی مکتب انگلستان» است اعتنایی دارد و نه به اینکه مارکس بخصوص درباره ی جلد اول و بخش اول که مربوط به ارزش است خود را علنا پیرو هگل «این حکیم بزرگ» می خواند و «حتی ضمن فصلی که مربوط به تئوری ارزش است در مواردی با طرز بیان خاص او دست به خودنمایی» زده است (۱۳).

با این همه می بینیم که از نظر حمید علت انتخاب الگوی قانونی - قیاسی در تبیین روندهای عینی از سوی مارکس چیست. در الگوی مذکور رابطه ی علی بین امر مقدم و امر تالی و قوانین معینی که موید این رابطه اند، حفظ

می‌شود. البته پیروان الگوی قانونی - قیاسی در مورد قوانین حاکم بر رابطه‌ی علی، «به نظر هیوم اقتداء می‌کنند» و مارکس که مسلماً علیت صوری هیومی را نمی‌پذیرد «تنها به عناصر مثبت این الگو توجه» دارد و همین توجه الگوی او را از الگوی «قانونی - قیاسی» آشکارا متمایز می‌سازد. ببینیم حمید این تمایز را چگونه بیان می‌کند. وی می‌نویسد: «در الگوی همپل این واقعیت که سنگ پرتاب شده سقوط می‌کند» می‌تواند هم توسط قانونی که می‌گوید «همه‌ی سنگهای پرتاب شده سقوط می‌کنند» و هم از طریق «قانون جاذبه» تبیین شود» و بنظر حمید، برای مارکس «قانون جاذبه» ترجیح علمی دارد، زیرا قانون جاذبه «به پیوندهای درونی پدیده» و «مکانیسم آن پیوندها» ناظر است. به عبارت دیگر قصد حمید این است که بگوید استنتاج سقوط سنگ از قضیه‌ی «همه‌ی سنگهای پرتاب شده سقوط می‌کنند» بنا به قاعده‌ی قیاس صوری صورت گرفته، حال آنکه قانون جاذبه، اگر چه این قضیه را تنفیذ می‌کند، اما بیان واقعیت و ماهیت رابطه است. ما می‌پرسیم: آیا استنتاج قضیه‌ی «سنگ پرتاب شده سقوط می‌کند» از قضیه‌ی «همه‌ی سنگهایی که فاصله‌شان از زمین بیشتر از مقدار معین X نباشد و در فضا رها شوند، به سوی مرکز زمین حرکت می‌کنند»، «ترجیح علمی» دارد یا نه؟ ممکن است حمید پاسخ دهد که این مقدمه، صورتبندی دیگری است از «قانون جاذبه». اما می‌توان گفت که قضیه‌ی «همه‌ی سنگهای پرتاب شده سقوط می‌کنند» نیز صورتبندی‌ای است از قانون جاذبه، منتها ساده‌تر، خام‌تر و نادقیق‌تر. در آنصورت پرسیدنی است که آیا تمایز تنها در سادگی، خامی و عدم دقت و جامع و مانع بودن است؟ اما همه‌ی اینها، فقط ملاکهای صوری را ارضاء می‌کنند. یعنی هنوز دلیلی برای رد روابط صوری بین قضایای مقدمه و نتیجه بدست نمی‌دهند.

مسلماً گرایش حمید بدانسوست که «قانون جاذبه» را «بیان واقعیت ماهوی روابط» قلمداد کند، زیرا از نظر او اصل مارکسیستی، «حالات بوجه علمی تقریر شده‌ی امور» را (همانا: دقت در صورتبندی) «به مثابه وجوه قطعی الدلاله بر واقعیت عینی مورد توجه قرار» می‌دهد. اما اگر در نظر بگیریم که مکانیک نیوتونی در مقایسه با نظریه‌ی نسبیت اینشتین، هر چه

کمتر «بیان واقعیت» و هر چه بیشتر «دستگاهی» برای توضیح واقعیت در میدان اعتباری محدود است، آنگاه رد رابطه‌ی صوری قانون جاذبه با واقعیت دشوارتر می‌گردد. در جاذبه‌ی نیوتونی، نیرویی که باعث می‌شود سنگ پرتاب شده سقوط کند، تابعی است از مجذور فاصله بین سنگ و زمین. اما این فاصله در هر مورد معین، مقداری است معین و برابر خود. یعنی اگر فاصله‌ی سنگ از زمین ۱۰ متر باشد، نمی‌توان گفت که در عین حال فاصله‌ی سنگ و زمین ۱۰ متر نیست. حال اگر از منظر نسبیت اینشتین به این قانون بنگریم، باید اعتراف کنیم که معین بودن فاصله، تنها با فرض یک دستگاه مختصات معین ممکن بوده است و در این دستگاه سنگ و زمین همچون دو جرم یا دو نقطه‌ی ثابت فرض گرفته شده‌اند. حال آنکه اگر از منظر دستگاه مختصات دیگری به این امر بنگریم، آنگاه فاصله‌ی سنگ و زمین تابعی خواهد بود از سرعت این دو نقطه و در آنصورت همواره مقدار معینی نیست. در اینصورت آیا می‌توان گفت ترجیح قانون جاذبه به قضیه‌ی «همه‌ی سنگهای پرتاب شده سقوط می‌کنند» در واقع گرا بودن آن است؟

نمونه‌ای دیگر: در هیئت بطلیمیوسی تصور می‌شد که زمین نقطه‌ای است ثابت و خورشید به دور آن می‌چرخد. اما در هیئت کپرنیکی خورشید ثابت است و زمین همچون سیاره به دور آن می‌گردد. با این حال تعیین زمان طلوع و غروب خورشید از منظر کسی که روی زمین قرار دارد، بوسیله‌ی هر دو دستگاه تبیین ممکن است، یعنی چه با فرض گردش زمین به دور خورشید و چه چرخش خورشید بر گرد زمین، می‌توان بدقت زمان طلوع و غروب خورشید را تعیین کرد. در دید حمید اما، ترجیح هیئت کپرنیکی بر هیئت بطلیمیوسی تنها در صورتبندی دقیقتر اولی نسبت به دومی نیست، بلکه در اینست که اولی واقعیت را بیان می‌کند و دومی کذب را؛ و امروز اگر کسی بخواهد منکر گردش زمین به دور خورشید شود و آثار اسری واقعی تلقی نکند، باید در عقل یا دست کم در حسن نیت او شک کرد. زیرا فضانوردی که در سفینه‌ای بیرون از مدار زمین نشسته است می‌تواند با چشمان خود ببیند که زمین، که زمانی نقطه‌ای ثابت تصور می‌شد، همچون گوی دوار در فضا در جولان است. درست. اما، آیا حرکت زمین به دور خورشید در

مداری ثابت، خود مبتنی بر فرض دستگاه مختصاتی نیست که خورشید را به عنوان یک نقطه ی ثابت تلقی می کند؟ به عبارت دیگر، آیا از منظر ناظری فرضی که بیرون از منظومه ی شمسی قرار دارد و می بیند که کل منظومه، خورشید و همه ی سیاره ها و اقمارشان با سرعتی سرسام آور در فضای لایتناهی در حرکت اند، باز هم ترجیح هیئت کوپرنیکی در واقع گرا بودن آنست؟

بنظر من ماتریالیسم فلسفی ای که در چارچوب دوئالیسم ذهن - عین (سوژه - ابره) اسیر است هرگز در نقد رابطه ی صوری قانون و واقعیت موفق نبوده است و هرگز راهی جز در غلطیدن به لادریگری یا به ایده آلیسم حرکت درونی ایده نداشته است. قدرت و شاخصه ی دیدگاه مارکس دقیقاً در شکستن این دیواره ی اسارت با حریره ی مقوله ی پراتیک است.

مسئله حمید نیز وجه مشخصه ی دیدگاه مارکس را، دست کم تا آنجا که به تبیین تاریخ مربوط است، در این می بیند که مارکس به تبیین جنبه ی عینی بسنده نمی کند و نه تنها به تبیین جنبه ی ذهنی، بلکه به پیوند این دو تبیین در «تبیینی جامع» نیز می پردازد.

نقطه ی رجوع حمید به آثار مارکس در این مورد از جمله اظهار معروف اوست در هیجدهم بروملویی بنای پارت مبنی بر اینکه انسانها تاریخ خود را می سازند، اما نه در محیطی خودگزیده. از نظر حمید محیط و شرایطی که انسانها در آن عمل می کنند، که خود «توسط انسانها ولی در مرحله ای پیشتر ایجاد شده»، همان جنبه ی عینی روند تاریخ است که قبلاً الگوی تبیین آنرا، الگویی «قانونی - قیاسی» اعلام کرده است. در نتیجه ساختن تاریخ از سوی انسانها، یعنی «جنبه ی ذهنی روند تاریخ»، نیز باید بنحوی تبیین شود. بنظر حمید جنبه ی ذهنی «شامل اعمال انسانی» است و «اعمال افراد، گروهها، طبقات و نهادها» را دربرمی گیرد. حمید قصد دارد الگوی تبیینی ارائه دهد که توانایی تبیین اعمال انسانی را داشته باشد، بدون آنکه بین عمل فرد و عمل گروه تمایز بگذارد یا عمل فرد و گروه را از یکسو از عمل طبقات و نهادها از سوی دیگر متمایز سازد. اینچنین تمایزی البته برای دقت چنان الگویی مسلماً ضروری است. زیرا بدون توجه به این تمایز، الگوی تبیین ناگزیر است

ویژگیهایی را که در هر مورد معین، در مورد فرد یا گروه لازم است، از دست بدهد و به حدی از عامیت گرایش یابد. از طرف دیگر، فرد و گروه واقعیاتی هستند طبیعی و جامعه شناختی. در حالیکه طبقات و نهادها (اگر حتی نگوییم مقولاتی علمی اند برای طبقه بندی واقعیت، چرا که هستند کسانی که چنین بگویند) تنها واقعیاتی جامعه شناختی اند. بنابراین الگوی تبیینی که نخواهد بین فرد و گروه و طبقه و نهاد تمایز بگذارد، ناگزیر است سطح تحلیل را باز هم عام تر کند، بطوریکه با سلب این ویژگی ها اندک اندک قدرت توضیحی اش را از دست بدهد. بهر حال حمید عجالتاً در این سطح از تجرید بحث می کند و ما هم بناگزر به همان سطح وفادار می مانیم. الگوی تبیین «عمل انسانی» مارکس، از نظر حمید الگویی است عقلی، یعنی به نقل از همان مقاله و در اصطلاح لاتین عبارت است از: *Mode of Rational Explanation*. در این الگو، سه عنصر نقش ایفا می کنند: ۱- هدف عمل؛ ۲- آگاهی عامل به شرایط عمل و ۳- سیستم ارزشهای عامل.

این الگوی به ظاهر ساده و عام در همان نخستین گام مجموعه ی اعمال غیرهدفمند انسان را از دایره ی تبیین خارج می کند و تبیین رفتاری را که بواسطه ی فقدان هدف از حوزه ی عمل عقلانی بیرون رفته است، در توان و در قلمرو تبیین تاریخی - جامعه شناختی نمی بیند. فرض این الگو بر این است که عمل انسانی همواره هدف دارد، حتی اگر این هدفمندی فریب یا سرابی بیش نباشد. در عین حال فرض بر این است که فرد همیشه نسبت به شرایط عمل از حد معینی آگاهی، هر قدر ابتدایی و هر اندازه کاذب برخوردار است. بنابراین کماکان می توان از رابطه ی عقلایی بین آگاهی به شرایط و هدف سخن گفت. اما وقتی پای ارزشها به میان می آید، الگوی حمید هم دچار همین بلایی می شود که همه ی الگوهای دیگر از این دست دچارش شده اند، زیرا اگر انگیزه ی عمل، ارزشها باشند، آنگاه می توانند دیگر «عقلایی» نباشند. حمید خود می نویسد که در کتاب «هیجدهم بروم...»، «ما با گروههای معینی یا افرادی سروکار داریم که با محرکاتی که عقلی نیستند به عمل کشیده می شوند». بدین ترتیب اگر رابطه ی انگیزه ی غیرعقلایی با هدف را عقلایی بدانیم، آنگاه یا باید از عقل، تعریفی متناقض داشته باشیم یا از ارزشها.

چطور می توان با یک معیار واحد انگیزه ای را غیر عقلایی و رابطه ی آن انگیزه را با هدف عقلایی دانست؟ محدودیت قلمرو سنتی خرد، مسلماً مجالی برای حل این معضل بدست نمی دهد و تلاشهای گسترده و عمیق کسی چون ماکس وبر نیز، که مشروحترین الگوهای تبیین عقلی را برای عمل صورتبندی کرده است، دقیقاً در چشم اسفندیار همین محدودیت و همین تناقض با شکست مواجه شده است. وبر نیز می خواهد «کنش اجتماعی را بنحوی آشکار بفهمد و از اینطریق آنها در روند و در تاثیراتش بنحوی علی تبیین کند» (۱۴) اما رجوع به ارزشها در الگوی تبیین و صورتبندی گزاره های علمی بنحوی که از ارزشگذاری و اعتبار بری باشند، تناقضی است که او سرانجام راه برون رفت از آنها نمی یابد.

اما پیش از آنکه بتوان نحوه ی تاریخسازی انسان را تبیین کرد، یعنی قبل از آنکه بتوان الگوی تبیین ذهنی را با الگوی تبیین عینی، در ظرف «الگوی تبیین جامع» مرتبط ساخت، هنوز یک حلقه ی جدی و اساسی در استدلال غایب است. حمید نیز از غیبت این حلقه ناآگاه نیست.

اگر همه ی فرضیهایی که تا کنون در مورد الگوی تبیین عقلی - که کارش تبیین روند ذهنی تاریخ است - در نظر گرفته ایم، درست هم باشند، باز پرسیدنی است که فرد یا گروه چرا این یا آن انگیزه ی عمل را دارد؟ انگیزه ی عمل را از کجا می آورد؟ چرا آدمها در شرایط مختلف انگیزه های مختلفی برای عمل دارند؟ ملاحظه می کنیم که پاسخ دادن به این پرسشها بدون جدا کردن سطوح تحلیل در مورد فرد یا گروه، بدون تمایز نهادن بین زمینه های روانشناختی و جامعه شناختی و آمیزه هایی دقیق از این دو زمینه، بسیار عام خواهد شد. با این حال در همان سطحی از تحلیل که حمید حرکت می کند، مسلماً می توان پاسخ داد که انسانها انگیزه هایشان را برای عمل از شرایط عینی زندگیشان می گیرند. اما حمید با چنین پاسخی با شدت و حدت مخالف است و با آوردن نمونه هایی از نظر مارکس درباره ی دهقانان فرانسه در قرن نوزدهم، از انتقاد مارکس به پرودن و از «سرگیجه و بهت غافلگیرانه ی نیروهای چپ ایران» علسیرغم «سنت دلاورانانه و آکنده از جانبازیهای پرشکوه»ش، به مخالفت با چنین پاسخی برمی خیزد. زیرا قبول

این پاسخ، یعنی بسنده کردن به الگوی تبیین روند عینی و تن در دادن به قدرگرایی ای است که «رویه ی تحقیق مارکس... به معنای انکار قطعی همه» ی انواع آن است. بعلاوه قبول چنین پاسخی، دو الگوی تبیین دیگر را زائد می کند. بدین ترتیب چاره ای باقی نمی ماند جز اینکه نویسنده خود را صادقانه در برابر این پرسش قرار دهد و بناگزیر اعتراف کند که «بسط تبیین عقلی متضمن قرار دادن عناصر آن در معرض یک رویه ی تبیین اضافی است». به عبارت روشن این الگوی «تبیین اضافی»، که مسلماً هنوز الگوی تبیین جامع نیست، الگوی تبیین چهارمی است که معلوم نیست کی، کجا و چگونه از تبیین «دو زبانه»ی مارکس استنتاج شده است. این «تبیین اضافی» خواننده را با دو نوع تبیین دیگر هم مواجه می کند: یکی «تبیین ساختاری» و دیگر «تبیین علیتی که بر الگوی قانونی - قیاسی استوار است و احتمالاً [؟] با تبیین ژنتیکی تکمیل می شود». مسلماً بر خواننده پوشیده می ماند که «ساختار» و «تبیین ژنتیکی» چیست و در دستگاه مقوله ای این مقاله باید در چه جایگاهی نسبت به «شرایط عینی»، «روند عینی» و «زمینه ی وجودشناختی» قرار گیرد.

با اینهمه بار حل همه ی این معضلات بر دوش «رهنمود تبیین جامع» می افتد که «اصل بدیع روش شناسی مارکسی تبیین است». وظیفه ی این تبیین این است که بین دو الگوی دیگر رابطه برقرار کند و به «پی جویی اعمال انسانی در پس واقعیتها و روندها و همچنین پی جویی روندهای عینی با رجوع به قوانین در پس اعمال انسانی» بپردازد.

این بخش از نوشته ی حمید، در منصفانه ترین داور، ضعیف ترین و ناموفق ترین قسمت نوشته ی اوست. و بنظر من، این ابهام و ناکامی در تشریح و استدلال «تبیین جامع» شاید نقطه ی قوت نوشته ی حمید، یا دست کم روزه ی امید خواننده به یافتن پاسخی تازه به پرسش «تبیین جامع» باشد. زیرا آنجا که حمید به پرسش «تبیین جامع» پاسخی کمابیش روشن می دهد، نقش انسانها را در ساختن تاریخ به «عرصه ی فرصتها و امکاناتی» محدود می داند که «تا حد وسیعی به درجه و نسبتی از معرفت مربوط است که آن موجودات انسانی از شرایطی که طی آن عمل می کنند، واجدند». این پاسخ، در

وارسته ترین و دقیق ترین صورتبندی اش نخست از سوی هگل عنوان شده و سپس از سوی انگلس، پلخانف و پیروان، تا امروز، تکرار شده است: آزادی درک ضرورت است.

یادداشت ها:

- ۱- حمید حمید: «مفهوم تحول تاریخی در آموزه ی مارکس»، نقد، شماره ی ۱۴، ص ۹.
- 2- Hegel; *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, S.51
- ۳- همانجا، ص ۵۳.
- ۴ - همانجا، ص ۴۵.
- ۵ - همانجا، ص ۴۷.
- 6 - Marx; "Kritik des Hegelschen Staatsrechts", in: *MEW*, Vol.1. S. 296.
- 7 - Marx; *MEW*, Vol. 31. S. 312 - 313.
- 8 - Marx; *Das Elend der Philosophie*, in: *MEW*, Bd. IV, S. 129.
(ترجمه ی فارسی، انتشارات سوسیالیسم ۱۹۷۹، ص ۱۰۶ - ۱۰۵).
- 9- Marx; *Das Kapital*, I, in: *MEW*, Vol. 23, S. 27.
- ۱۰ - مارکس: «گروندریسه»، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، انتشارات آگاه، ص ۲۷.
- 11- Marx; *Das Kapital*, Vol.1 in: *MEW*, Vol.23, S.27.
«در ترجمه فارسی ایرج اسکندری، ص ۶۰. ترجمه ی من از این قطعه از لحاظ کزینش برخی واژه ها با ترجمه ی اسکندری متفاوت است، اما در مضمون با آن تفاوتی ندارد.»
- ۱۲ - مارکس: «کاپیتال»، جلد اول، ترجمه ایرج اسکندری، ص ۵۰.
- ۱۳- همانجا، ص ۵۸.
- 14 - Max Weber; *Wirtschaft und Gesellschaft*, Vol.1., Tübingen 1956, S.3.
منظور ویر از کنش، «رفتاری انسانی است، مادام که عامل یا موجود کنشمند معنایی سوژکتیو بدان مرتبط می کند.» اما منظور او از کنش اجتماعی، «کنشی است که بر اساس معنایی که موجود کنشمند از این کنش مراد کرده است با رفتار دیگران مرتبط است و جریان خود را نسبت به رفتار دیگری سمت و سو می بخشد.» (همانجا)

مقدمه ای بر پیش شرطهای معرفت شناسی

در شماره ی پیشین «نقد» حمید حمید در مقاله ای تحت عنوان «فقر پوپریسم» اندیشه ی کارل پوپر بطور عام و معرفت شناسی او بطور خاص را به نقد کشیده است (۱) نویسنده ی مقاله با جانبداری از آراء نوعی مارکسیسم در زمینه ی علم و اصول ماتریالیسم، فلسفه ی کارل پوپر و برداشت او از فلسفه ی کانت را آماج حملات خود قرار می دهد.

ما در این نوشته هدف جانبداری از نظرات پوپر را دنبال نمی کنیم، بلکه بیشتر قصدمان این است که از طریق برخورد به نظرات ارائه شده توسط حمید حمید، برخی از اصول فلسفه ی نقادی کانت را مطرح سازیم. متأسفانه در فرهنگ اجتماعی - سیاسی ما تفاوت میان ماتریالیسم و ایده آلیسم تاکنون بطور جدی مورد بررسی و تحقیق قرار نگرفته و حتی برخورد خشک و غیر فلسفی حزب توده به ایده آلیسم هیچگاه زیر پرسش نرفته است. بطوری که به جرات می توان گفت روشنفکران ما - خاصه غیر دینی شان - درک ناقص و نازایی از ایده آلیسم دارند و آنرا رواج نیز داده اند. بقصد آغاز حرکتی در جهت رفع این نقص و نشان دادن اهمیت و خلاقیت ایده آلیسم، ما کوشیده ایم بطور مختصر معنای دقیقتری از آن و پیشینه ی تاریخی اش ارائه دهیم و در این راه نقد ماتریالیسم را بستر مناسبی برای آغاز کار می دانیم.

پیش از ورود به مطلب اصلی ذکر دو نکته ضروری است. نخست اینکه حمید حمید در مقاله ی مذکور با محوری خواندن مبحث علیت در رویارویی پوپر با مارکسیسم، پوپر را بخاطر روی گردانیدن از اصل علیت محکوم می کند و در عوض از مارکسیسم بعنوان دژ مستحکم این اصل دفاع می نماید. اما حمید

حمید توجه ندارد که انتقاد معروف پوپر به مارکسیسم نه در رد اصل علیت بلکه نقدی متکی به اصل ابطال پذیری بوده است. بعنوان مثال زمانی که پوپر خصلت علمی مارکسیسم را در پرتو اصل ابطال پذیری به زیر پرسش گرفته بود و مارکسیسم را ابطال ناپذیر می خواند، در عین حال در جدل معروف و بزرگ فیزیک کوانتایی دهه ی ۱۹۳۰ به پشتیبانی از علیت در فیزیک پرداخت و در مقابل مکتب کپنهاگ جانب اینشتین را گرفت. حتی او مقالاتی چند در این زمینه منتشر ساخت. البته بعدها تحولات مهم در فیزیک و ریاضیات همچون کارکرد تئوری احتمالات، مسئله ی نفی حتمیت در ترمودینامیک (یا حتی در مکانیک) یا تئوری «آشوب»، پوپر را بر آن داشت تا نگرش متفاوتی از فلسفه ی طبیعت را مد نظر قرار دهد. اما این دیدگاه جدید نیز با معرفت شناسی او منافات نداشت، زیرا معیار اصلی پوپر در تشخیص یک تئوری علمی، همچنان مسئله ی امکان تعیین شرایط ابطال آن در تجربه بود. بعبارت دیگر مسئله ی اصلی برای او رابطه ی تئوری و تجربه بود و نه محتوای وجودشناختی نظریات. به همین علت سازنده تر و شایسته تر بود اگر نویسنده ی مقاله بجای مجادله بر سر اصل علیت به نقد روش شناسی پوپر و تعیین تکلیف با آن می پرداخت. ما بحث پیرامون اعتبار و اهمیت اصل ابطال پذیری را به مقاله ی دیگری وامی گذاریم.

نکته ی دیگر مربوط به ایراد حمید به برداشت پوپر از کانت و تلقی او از فلسفه ی نقادی کانت است. حمید معتقد است که «پوپر کانت را بعنوان متحد خود علیه اثبات گرایی و تجربه گرایی خالص تلقی می کند. این دعاوی ظاهراً جای تردید نباید بگذارد که پوپر بدین روال باید از برجسته ترین کارشناسان فلسفه ی کانت باشد». اما حمید توجه ندارد که وفاداری پوپر به اندیشه ی کانت را نمی باید از یکسو به معنی و معادل پیروی محض او از تمام میراث فلسفه ی کانت، و از دیگر سو او را کارشناس برجسته ی این میراث دانست. زیرا قصد پوپر ارائه ی تفسیری آزاد از فلسفه ی کانت با حفظ جوهر اندیشه ی نقادی بوده است و نقد اثبات گرایی و تجربه گرایی و همچنین جدایی علم از مابعد الطبیعه ضمن ارتباط تنگاتنگ این دو با یکدیگر، در بطن اندیشه ی کانت نهفته اند. بازگشت پوپر به کانت به لحاظ پاسخگویی

به مشکلات نظری فلسفه ی علم در ابتدای قرن بیستم و بدنبال فروریختن چهارچوب اصول علم نیوتونی بوده است. از این رو روشن است که پوپر ادعایی در کانت شناسی نداشته است و در زمینه ی تاریخ فلسفه صاحب نظر شناخته نمی شود. به بیان دیگر پوپر متخصص متون کانت نیست، بلکه تنها روش فلسفه ی نقادی را در زمینه ی تحقیق خود بکار گرفته است. همانطور که حمید یادآوری می کند پوپر این اظهار را که «عقل ما قوانینش را از طبیعت نمی گیرد بلکه قوانین خود را بر طبیعت بار می نهد» بطور مشروط از فلسفه ی کانت می پذیرد و آنرا بنحوی ظریف بدین صورت اصلاح می کند که: «عقل ما قوانینش را از طبیعت نمی گیرد بلکه با درجات مختلفی از موفقیت می کوشد تا قوانینی که خود آزادانه آنها را ابداع کرده است بر طبیعت تحمیل کند».

این نظریه همواره بر مارکسیستها گران آمده است و بالطبع از دیدگاه نویسنده نیز مردود است. ماتریالیستها در مقابل فلسفه ی نقادی که در بررسی شناخت از فاعل شناسا و سرشت فعال ذهن آغاز می کند، نظریه ی بازتاب را پیش کشیدند و بر این ادعا پای فشردند که دانش علمی ما حاصل بازتاب قوانین طبیعت در ذهن انسانی است. (انعکاس این قوانین در ذهن ما اعتبار این قوانین را توجیه می کند). مسلماً ماتریالیستها نمی توانند نقش فعال ذهن را منکر شوند، معذالک این فعالیت را تنها وسیله ای در جهت انعکاس دنیای بیرون می دانند. حمید می گوید: «بدون نقش فعال ذهن انسان و بدون انتزاع علمی که مفاهیم جدیدی می آفریند و دنیای بیرون را منعکس می کند انسان نمی توانست به مفهوم علیت عام پی ببرد. این درک تعبیری است اجتناب ناپذیر از مارکسیسم در مورد مسئله ی اساسی فلسفه و تاییدی است بر فناپذیری ماده و حرکت» به عبارت دیگر، اساس ماده و حرکت است و سپس انعکاس آنها در ذهن انسان که معرفت را بثمر می آورد. فعالیت ذهن تنها ابزاری است در خدمت این انعکاس تا شناختی مطلق از قوانین طبیعت را ممکن سازد.

ما در این نوشته با تفسیری از تولد علم مدرن (ملهم از کانت) دشواریهای تعوری بازتاب و ناخوانی آنها با معنی فلسفی حاصل از علوم معاصر نشان

خواهیم داد. در این مقصود آراء صاحب نظران و اندیشمندانی چون ارنست کاسیرر و الکساندر کویره را راهگشای کار قرار می دهیم. در قسمت اول پس از بررسی کوتاهی از پیشینه ی تاریخی فلسفه ی کانت (سنت افلاطونی) به تحلیلی از رابطه ی میان اندیشه ی نقادی و فلسفه ی معاصر، و ضمن تفسیر فلسفه ی نقادی به تحلیل برخی تعابیر مارکسیستی از این اندیشه می پردازیم.

۱- مسئله ی وجود در فلسفه و پیشینه ی مابعدالطبیعه ی کانت

مفهوم وجود از ابتدا تامل فلسفی را بخود مشغول داشته است. در فلسفه ی یونان قبل از افلاطون وجود به معنای بنیاد و منشاء هستی و جهان در اشکال گوناگون بیان می شد. بعنوان نمونه می توان به مکاتبی رجوع نمود که جوهر عالم را در تنش میان یگانه (UN) و چندگانه (MULTIPLE) می دیدند، مانند هراکلیتوس که معتقد بود که اصل تغییر (عنصر آتش) اساس هستی است و یا مکتب آمپدوکل که جهان را بر اساس چهار عنصر تصور می کرد و یا فلسفه ی دموکریت که مفهوم اتم و حرکت ذرات را بنیادین می دانست. همانطور که کاسیرر توضیح می دهد (۲) معضل این نظرات - به استثنای هراکلیتوس (۳) - در آن بود که آنچه جوهر و یا اساس هستی قلمداد می شد خود بخشی یا مشتقی از این عالم بود. بدین ترتیب این مکاتب با عزیمت از وجودی یگانه و مشخص مدعی تبیین بقیه ی عناصر و کلا وجود عالم بودند. این مفهوم وجودی می توانست یک عنصر مادی و حسی باشد یا یک اصل عقلی که کلیه ی احکام از آن ناشی می شدند (مانند مفهوم عدد و اصول ریاضی در فلسفه ی فیثاغورث).

بنظر کاسیرر این پراکندگی سرانجام در فلسفه ی افلاطون پایان می یابد و به نظم و انسجام می رسد. کاسیرر در باب تحول فکر یونانی توسط سقراط می نویسد: «میان فلاسفه ی پیش از سقراط در نقطه ای از خط سیر فکری شان گسیختگی پیش می آید و این پارگی در آنجایی نمود می یابد که مسئله ی انسان مطرح است. سقراط قصد نداشت مکتب جدید فکری ایجاد کند. اما با این حال او سبب شد که مسائل رایج قبل از وی در چارچوب جدیدی مطرح گردند، زیرا او مرکز فکر را تغییر داده بود. از این ببعده

مسائل مربوط به فلسفه‌ی طبیعت و ماورای طبیعت ناگهان در پشت مسئله‌ی جدیدی مخفی و مستور می‌شوند و متفکرین مجذوب‌فروید نظری و فلسفی مسئله‌ی انسان می‌شوند. در فلسفه سقراط تنها یک سوال مطرح است. انسان چیست؟ سقراط یک آرمان دارد و پیوسته از آن دفاع می‌کند. حقیقت عینی و مطلق و کلی. اما تنها جهانی که او می‌شناسد و تمام تحقیقاتش به آن مربوط می‌شوند، عالم انسانی است. (۴) کاسیرر دستاورد مکتب افلاطونی یعنی «ایده‌ها» (مثل) را در برجسته‌نمودن پیشنهادی‌ی اساسی هر نوع تبیین فلسفی می‌داند. تا قبل از افلاطون مفهوم وجود همواره شکل یک وجود مشخص را می‌گرفت و نقطه‌ی حرکت بنیادی محسوب می‌گشت. اما در اندیشه‌ی افلاطون بر عکس، وجود به مثابه یک مسئله طرح می‌گردد (سوفسطا، ۲۴۳ C).

قدم نخست و هدف اصلی اندیشه دیگر تعیین مستقیم شکل وجود یا ساختار آن نمی‌باشد، بلکه طرح مفهوم آن و پرسش درباره‌ی معنی این مفهوم مد نظر قرار می‌گیرد. چنین سوال مهمی در واقع دعاوی متافیزیکی قبلی را تا حد اسطوره می‌کاهد و امکان نضج فلسفه‌ی عقلانی را فراهم می‌آورد. روش دیالکتیک (با تعریف افلاطونی آن) عهده دار این رسالت است که از سطح اسطوره‌ها فراتر رود و بدون آنکه به حضور شهودی وجود قانع گردد، مفهوم عقلانی و غایی آنرا پدیدار سازد. (۵) حقیقتاً می‌بایست وجود معنای دقیق یک مسئله را پیدا کند تا اندیشه (عقل) بتواند به جایگاه اصیل و رفیع خود دست یابد. اندیشه دیگر «بیرون» از وجود درباره‌ی هستی تعقل نمی‌کند (رابطه‌ی بیرونی)، بلکه در حرکت فعال خود شکل درونی وجود را تعیین می‌کند. این ویژگی خرد را بقول کاسیرر می‌توان در مراحل مختلف تکامل اندیشه‌ی فلسفی تشخیص داد. هر بار که بینش واقع‌گرا (با فلسفه‌ی جزمی) ادعای یافتن جایگاهی استوار و آخرین برای مبانی شناخت وجود می‌کند، نگرش انتقادی این حکم را به مسئله‌ی نونین برای اندیشه مبدل می‌سازد. لیکن چنین رابطه‌ی فعالی میان موضوع شناخت و اندیشه‌ی فلسفی به تاریخ فلسفه منحصر نمی‌گردد، در زمینه‌ی تاریخ علم نیز اندیشه‌ی علمی از منطق استقرائی فراتر می‌رود. دیگر حرکت اندیشه‌ها از پدیده‌آغاز

نمی‌گردد تا به قوانین و اصول متعارف (axiomes) علم دست یابد، اصول پایه‌ای و متعارفی که در یک مرحله از دانش انسانی مسلم و کلی فرض می‌شوند، در مرحله‌ی بعد عناصری از یک مسئله محسوب می‌گردند. بعنوان مثال الگوی نیوتونی از طبیعت که مبنای فیزیک را بر حرکت ذرات و نیرو از راه دور (جاذبه) نهاده بود، در فیزیک فارادی و ماکسول، یعنی در تئوری میدانها زیر علامت سوال می‌رود و مفهوم میدان (در الکتریسیته و مغناطیس) پرتو نوبینی بر ماهیت نیرو و عمل در علم فیزیک می‌افکند.

منظور این است که نمی‌توان به «وجودی» که شناخت آنرا موضوع و مصداق خود تلقی می‌کند همچون داده‌ای ساده و تجزیه‌ناپذیر نگریست. هر جهت نظری نونین آنرا غنی‌تر و انتزاعی‌تر می‌سازد. بدین ترتیب بینش جامد و مطلق از مفهوم وجود در مقابل حرکتی لاوقفه و بی‌انتها محو می‌گردد، بصورتی که «وحدت وجود» در مابعدالطبیعه معنای هدف و غایت عقل را می‌یابد، نه مفهومی حاضر در نقطه‌ی آغاز اندیشه. با تسلط یافتن این روند فکری در علم مدرن تئوری بازتاب در شناخت اعتبار خود را از دست می‌دهد و بموازات آن ماهیت نمادین (symbolique) و مستقل علم هر چه آشکارتر می‌گردد. این ویژگی در علم فیزیک نمایانتر است. مفاهیم ریاضی. فیزیک تجلی و انعکاس واقعیت خارجی نمی‌باشند، بلکه کارکرد آنها ایجاد اتحاد و یگانگی میان پدیده‌ها و مشاهدات علمی است. فی‌المثل هنریش هرتز فیزیکدان معروف آلمانی قرن نوزدهم، در کتاب «اصول مکانیک» مفاهیم اساسی علم مکانیک همچون جرم و نیرو را ثمره‌ی ابداع منطقی علمی می‌داند. تبیین علمی حاصل از این مفاهیم می‌باید روشن، نامتناقض و خالی از ابهام باشد. به بیان دیگر این مفاهیم خصلت مقدم بر تجربه دارند و از مشاهدات ساده ناشی نمی‌گردند.

۲- پیدایش فلسفه‌ی نقادی و انقلاب کپرنیکی

اندیشه‌ی نقادی کانت در پیوستگی با سنت فلسفی که از آن یاد کردیم (که با افلاطون آغاز می‌شود) در بطن انقلاب نیوتونی و در جهت پاسخ به بحران فلسفی در پایان عصر روشنگری ظهور و انسجام یافت. کانت در عصر خود

با دو جریان مهم فلسفی رویرو بود. اولی مکتب اصالت عقل که از فلسفه ی قرن هفدهم نشات می گرفت. از دید فلاسفه ی این مکتب مفاهیم فلسفی می توانستند (با ترکیبات خود) وحدت وجود را بیان کنند. به عبارت دیگر این متفکرین محدودیتی برای کاربرد مقولات فلسفی در واقعیت و عینیت قائل نمی شدند. بعنوان مثال حکمت موناودولوژی (monadologie) لایبنیتس بیانگر نظم و هماهنگی عالم بود. مکتب مزبور از یکسو علمی بود چرا که در آن حرکت ماده، تکامل حیوانات ویا فکر انسان به مثابه ی تحولات درونی موناود محسوب می شدند و از سوی دیگر متافیزیکی بود چرا که هماهنگی از پیش ساخته ی موناودها کل هستی را متجلی می ساخت. اما در این طیف فلسفی نظرات متفاوت و متعارض در مقابل یکدیگر عرض اندام می نمودند و هرکدام تصدیقات متافیزیکی خود را بالاترید می پنداشتند. کانت این بینشها را جزمی می دانست بدین خاطر که نظریات مذکور شناخت فلسفی و حدود اعتبار آن را بزیر پرسش نمی بردند (برنامه ای که «نقد عقل محض» در سرلوحه ی کار خود قرار داد).

طیف مهم دیگر طرفداران اصالت تجربه یا آمپریستها بودند. جان لاک و دیوید هیوم از متفکران مهم این جریان بشمار می روند. کانت مقام والایی برای هیوم قائل بود. بطوریکه شک گرایی او را اساسی ترین انتقاد به فلسفه ی نظری می دانست. در واقع می توان «نقد عقل محض» را به صورت جدلی مداوم با تجربه گرایی هیوم تفسیر نمود. هیوم به پشتوانه ی فلسفه ی دکارت قادر گشت نظرات خود را تدوین کند. در کتاب «تأملات» دکارت برای وصول به حقیقت ابتدا از یک شک پایه ای نسبت به حقیقت احکام و ادراکات کلی انسان حرکت می کند. در فرایند نفی یقینات ذهن تمام مفاهیم و تصدیقات و کلا دانش انسانی به تصورات درونی او تحویل می شوند. در این تحویل اعتبار تمامی این تصورات - بویژه حکم بر واقعیت بیرونی یک تصور یا حقیقت متعالی (transcendant) و خارج از ذهن آن مورد تردید قرار می گیرد. در اینجا چرخش فلسفی حول مفهوم تصور (repräsentation/ Vorstellung) شکل می گیرد. تصور به معنی تصویر نیست که همواره اشاره به شیء بیرونی را داشته باشد. تصور بالذات دارای جوهر و کارکردی مستقل است. در حالیکه

تصویر معنایی بیش از علامت یا نشان شیء خارج از ذهن ندارد. دکارت در ادامه ی استدلالات خود و در پایان روند شکدبه اصول بدیهی و مسلمی دست می یابد که در دیدگاه فلسفی وی مبانی مابعدالطبیعه محسوب می شوند (مانند ماهیت، علیت و غیره). اما پایه ای ترین اصل نزد دکارت (همانطور که معروف است) وجود «خود» یا فاعل شناسا به مثابه حقیقتی فلسفی است.

به نظر هیوم نیز در فلسفه ی شناخت می بایست از تصورات درونی و ادراکات حسی آغاز نمود، چرا که در وجودشان تردیدی جایز نیست. اما برخلاف دکارت، همین اعتقاد به اصالت حس، شک فلسفی هیوم را نسبت به کلیه ی احکام تجربی انسان برمی انگیزد. به بیان دیگر هیوم اعتبار تصورات و تصدیقات ذهنی در بیان واقعیت عینی را به زیر سوال می برد. درباره ی اصل علیت هیوم معتقد است که چون رابطه ی علت و معلول ثمره ی مشاهدات و تجربیات انسانی است، لذا اصل مزبور متکی بر ضرورت منطقی نیست. ما تنها در تجربه ی روزمره ی خود درمی یابیم که پدیده ها و حوادث با یکدیگر در ارتباطند. طبق تحلیل هیوم ما از مشاهده ی اتصال (connexion) مکرر میان دو واقعه ارتباط آنها را ضروری ارزیابی می کنیم، ولی این استنتاج مبتنی بر عادت است و بنابراین فاقد وجوب منطقی است. فی الواقع معقول نیست که از مشاهده ی توالی دو واقعه نتیجه بگیریم که اولی ضرورتا علت دومی است: «تمامی استنتاجات در مورد تجربه حاصل عادت و تخیل می باشند، به عبارت دیگر منشاء آنها در قوه ی عقل نهفته نیست.» (۶) این قوه ی تخیل است که از مشاهده ی پیوستگی وقایع در تجربه رابطه ای کلی ابداع می کند. بنظر کانت هیوم نه تنها قانونمندی علم را متزلزل می سازد، بلکه تمامی احکام فلسفی را نیز زیر پرسش می برد. اهمیت این نقد تا آنجاست که حفظ اعتبار مابعدالطبیعه به بررسی همه جانبه ای از حدود عقلی انسانی و ارتباط آن با حوزه ی تجربه منوط می شود. تحقیق مزبور خود به بازنگری عمیقی از مدعای اصالت تجربه می انجامد.

برای درک پاسخ معروف کانت به هیوم می باید به چشم انداز نوینی که کانت در حکمت نظری بازگشود نظر افکنیم. کانت بنیانگذار تحولی بود موسوم به

«انقلاب کپرنیکی». منظور از انقلاب - روش فلسفه ی نقادی - واژگونی رادیکالی است که دیدگاه مذکور میان شناخت و مصداق آن (objet) طرح می کند. در نظر کانت برخلاف منطق قدیم که مبنا را بر فرد (individu) و شیء می نهاد و با طبقه بندیهای مناسب ویژگیهای کلی مصداق را مشخص می نمود، نقطه ی آغاز قوه ی فهم انسانی است. بجای آنکه پایه و اساس را بر متعلق شناخت بگذاریم می بایست قوانین شناخت را معیار سنجش معرفت قرار دهیم. کانت نشان می دهد که این قوانین چارچوب کلی و پیشین آگاهی انسان را تشکیل می دهند. به عبارت دیگر در فلسفه ی نقادی قبل از هر نوع هستی شناسی یا نگرش «جوهری» از جهان می بایست بدین پرسش پاسخ داد: چه می توانیم بشناسیم. بر خلاف هستی شناسی قدیم (ارسطویی) که در جستجوی خصوصیات کلی وجود بود، می بایست به تحلیل دقیقی از قوه ی فاهمه ی انسانی پرداخت و صور کلی تصدیقات را تعیین نموده تا پیش شرطهای شناخت معلوم شوند.

در بینش کانت تنها چنین تحلیلی می تواند شرایط بنیادی و لازم برای وصول به هر نوع معرفت وجودی را معین می کند و ساختمان پیشین و ماتقدم شناخت ما از جهان را آشکار سازد. در این راستا کانت به بررسی ساختار درونی قوه ی عقل می پردازد تا جایگاه مقولات متافیزیک قدیم (که ارسطو فهرست آنها را در کتاب ارغنون خود آورده است) نسبت به کارکرد شناخت مشخص شود. در مبحث جدل با آمپریسم، کانت یکی از نظرات هیوم را می پذیرد و بر آن ارجح می نهد: مفهوم علیت (ویدنبال آن بقیه ی مقولات فلسفی چون جوهر، رابطه، کیفیت و کمیت) را نمی توان صرفاً از تجربه استنتاج نمود. به عبارت دیگر علیت در ساخت تجربه و به مدد مشاهدات ساده حاصل نمی شود. بنابراین توجیه این مقولات عقلی تنها در بطن ماهیت پیشین (a priori) این مفاهیم نسبت به تجربه قابل تصور است. فی المثل در مورد اصل علیت کانت معتقد است که قاعده مذکور از توالی و تکرار حوادث حاصل نمی گردد، بلکه برعکس خصلت پیشینی این قاعده امکان توالی اتفاقات را بوجود می آورد. علیت جزو اصول تشکیل دهنده و کلی نظمی است که ما برای امور واقع قائلیم. خارج از این نظم قبلی که ساختمان

مابعدالطبیعه تجربی است، هیچ درک و معنایی از جهان در ذهن ما شکل نمی گیرد. در فلسفه ی کانت اصل علی جزئی از اصول فاهمه محسوب می گردد که نسبت به تجربه مقدمند و این امکان را فراهم می آورند که تجربیات و اتفاقات در افق قواعدی پیشین سامان یابند. این قواعد که در اندیشه ی کانت به مقولات (categories) فاهمه معروفند، از یک طرف خصلت ناب و منطقی دارند و از طرف دیگر تصورات و ادراکات حسی را تنظیم می کنند. از یکسو قوه ی تخیل به پدیدارها و ادراکات حسی بصورت شهودی شکلی نخستین می دهد تا در زمان و مکان صورت و اتحاد پذیرند و بتوانند از احکام منطقی پیروی کنند، از سوی دیگر قوه ی فاهمه با صدور احکام پیشین و ضروری خود، با اتکا به شاکله های (schèmes) زمانی، نظمی پیشین و اولیه در عالم تجربه ایجاد می کند و پدیدارها و اشیاء را تحت فرمان خود قرار می دهد.

قبل از توضیح بیشتر پیرامون خصلت متافیزیکی مقولات فاهمه، بهتر است به تحلیل خود کانت در پیشگفتار «نقد عقل محض» مراجعه کنیم تا از این طریق روزنه ای نیز به مبادی علم مدرن بگشاییم. در این مقدمه کانت با بررسی مبانی مابعدالطبیعه ی علوم، چشم انداز نوین فلسفی خود را بنحو ساده ای ترسیم می کند.

۳ - تعبیر کانت از ظهور علم مدرن و مشکلات نظریه ی بازتاب

در پیشگفتار خود بر چاپ دوم «نقد عقل محض» کانت بر این واقعیت تاکید می کند که در عصر او علمی وجود دارند که بر پایه ی مفاهیم پیشین بنا گشته اند و عبارتند از ریاضیات و فیزیک. علم ریاضی در حوزه ی مفاهیم پیشین متعلقات (objets) خود را تعیین می کند و علم فیزیک بعضاً از مفاهیم پیشین سود می جوید. باید افزود که مسلماً کشف قوانین فیزیک تنها به مدد مفاهیم پیشین و منطقی صورت نمی گیرد، بلکه آزمایشهای علمی می باید به منظور تایید یا ابطال حدسیات قبلی آزمایشگران طراحی و پیاده شوند.

در ابتدا کانت به شرح و وصف مختصری از تاریخ شکلگیری این علوم می پردازد. ریاضی پیش از آنکه به راه یقین علم دست یابد در مرحله ی

کاوشهای پراکنده و اندازه گیریهای ابتدایی بسر می برد. هنگامیکه تالس (فیلسوف یونان قدیم) به چنان روشنایی دست یافت که توانست وجود و خواص مثلث متساوی الاضلاع را ثابت کند، انقلابی مهم در اندیشه ی انسانی پدید آمد. وی دریافت که برای کشف خواص این شکل هندسی نمی بایست به مشاهدات مستقیم خود، یعنی اشکال واقعا موجودی که ساخت دقیق و صحیح هندسی ندارند بسنده کند، بلکه ضروری است که این شکل را بر اساس فکر و تصور پیشین خود ترسیم نموده و با روش معینی آنرا بسازد، همانطور که معمار با طرح قبلی خود بنایی را می سازد. بدین ترتیب انسان در شکل ریاضی می تواند تنها آنچه خود نهاده است بیابند بدون آنکه بدنال مابه اذایی در دنیای خارج از ریاضیات باشد (۷) در تضاد با این رویکرد، انگلس در «دیالکتیک طبیعت» یا «آنتی دورینگ» با رد امکان علم هندسه ای مستقل و مقدم بر اشکال واقعا موجود، نماینده تئوری ماتریالیستی بازتاب است.

علم فیزیک نیز بگفته ی کانت پس از مدتها کاوش توانست شاهراه علم را بیابد. ابتدا فرانسیس بیکن با نظر خود مبنی بر لزوم دخالت در طبیعت و اهمیت پراتیک آزمایشگاهی تحرکی نوین ایجاد نمود. اما بقول کانت سنت علم تجربی هیچگاه نمی توانست بتنهایی ظهور علم مدرن را میسر کند. این تحول به یک «انقلاب در روش اندیشیدن» نیاز داشت: «هنگامیکه گالیله گلوله هایش را با شتابی معین و برگزیده توسط خود او روی سطح شیبدار می غلطاند، یا تریچلی وزنه ای را که می دانست برابر سنگینی ستون معینی از آب است، روی محفظه ای از هوا می نهاد... این روشنایی نوینی برای تمام فیزیکدانان بود. اینان دریافتند که عقل فقط آنچه را خود طبق نقشه های خاص خویش تولید می کند، قادر است مشاهده و کشف نماید. عقل می بایست با اصولی که داوریهایش را طبق قوانین ثابتی معین می کند، پیشدستی کرده و طبیعت را وادارد که به پرسشهای پاسخ گوید، بجای آنکه اجازه دهد که طبیعت او را بدین سو و آن سو کشاند. چه در غیر اینصورت مشاهدات تصادفی و بدون هیچ نقشه قبلی ما ممکن است نتوانند به قانون ضروری بپیوندند و این آنچه ای است که عقل در جستجویش بوده و آنرا درخواست می کند... در

کاوش طبیعت عقل از یکسو به اصولی پایبند است که بر اساس آنها پدیدارها قانونمندی می یابند و از دیگرسو به آزمایشهای علمی متکی است که در پناه و در راستای این اصول طراحی و تنظیم می شوند. (۸)

کانت در اینجا با هوشیاری خود زمینه ی پیدایش علم مدرن را بیان کرده است. از لحاظ تاریخی نمی توان سنت آزمایشگاهی و تجربی و پیشرفتهای آنرا قبل از گالیله و بویژه در قرون وسطی و در دیگر تمدنها چون اسلام و چین نادیده گرفت. با این وصف باید توجه داشت که انقلاب فکری گالیله و نیوتون را نمی توان در ادامه ی این جریان سنتی و حاصل آن تلقی کرد. حرکت انقلابی مذکور ثمره ی بازگشت به دیدگاه قدیمی افلاطون و ارشمیدس است که زبان ریاضی و هندسی را برای تبیین طبیعت اساسی می شمرد، برخلاف نظر ارسطو که بکلی هندسه و فیزیک را مجزا می دانست. این گفته ی معروف از گالیله است که «کتاب طبیعت را به زبان هندسه نوشته اند».

الکساندر کویره مورخ مهم و نامدار علم فیزیک براین تفسیر کانت صحه می گذارد. او نیز اهمیت انقلاب فکری گالیله را برجسته کرده و در بسیاری از آثار خود گسست علم مدرن از روند تحولات پیوسته ی علوم آزمایشی قدیم را نشان می دهد. کانت در این پیشگفتار تاکید می کند که تجربه ی علمی تنها به مدد پرسشهای هدفمند و جهت دار از طبیعت تحقق می یابد: «مانند قاضی دادگاه که شاهدان را مجبور می سازد که به پرسشهایی که او طرح می کند پاسخ دهند» (۹) لیکن این پرسشها نیاز به زبانی برای طرح خود دارند. کویره در این باره می نویسد: «در دیدگاه گالیله و دیگر علمای پس از او تنها با واسطه ی اشکال منحنی، دایره و مثلث یعنی با زبان ریاضی و مشخصا با زبان هندسی می توان با طبیعت سخن گفت و پاسخهای او را دریافت» (۱۰) ریاضیات بهیچوجه زبان بیان مشاهدات روزمره نیست. مفاهیم ریاضی برعکس متکی بر انسجام نمادین خویش اند.

بدین ترتیب تامل درباره ی علم فیزیک نه تنها بطلان نظریه ی انعکاس را نشان می دهد بلکه از اینجا ضعف خرده گیریهای حمید حمید به کانت و پوپر نیز آشکار می شود. آنچه را حمید «ذهن گرایی» کانت می نامد، همان است که پوپر جوهر انتقادی آنرا دریافته و مدافع آنست و این همان اصولی

است که عقل انسانی به یاری آن توانست افق علم مدرن را بگشاید. نکته ی مهم اینجاست که این اصول از سویی منشا ذهنی دارند و از دیگری ضرورت و کاربرد خویش را در حوزه ی تجربه نشان می دهند. لیکن به هیچ عنوان نمی توان بیان مشخص قوانین علم به زبان ریاضی را بازتاب دنیای خارج پنداشت. این زبان علیرغم «ذهنی» بودنش حاصل تخیل دلخواه و یا شاعرانه نیست، بلکه اعتبار آن مبتنی بر ضرورت منطقی و ارتباط موفق است که این مفاهیم میان تجربیات دقیقاً بیان شده به زبان علمی و فرضیات علمی بوجود می آورند. به بیان دیگر با اینکه مقصود علم توضیح مشاهدات و اتفاقات طبیعی است، اما زبان علم علیرغم گمان ماتریالیسم فراتر از بازتاب مشاهدات رفته و از آن فاصله می گیرد تا توانایی بیان ساختار واقعیت را بیابد» (۱۱)

۴- تحول زبان علمی و جدل گالیله با فیزیک ارسطویی

فیزیک قرون وسطایی، ملهم از ارسطو، در تمایز با دیدگاه گالیله پیوستگی نزدیکتری با بینش ابتدایی بشر از جهان داشت. مسلماً معیار علمی در آن عهد نیز توضیح موفق کلیه ی مشاهدات زمینی و نجومی بود. توضیح موفق مشاهدات و کشف قوانین مکانیک و دینامیک از طریق زبانی میسر گشت که به مفاهیمی دقیقتر از بیان متداول و روزمره مسلح بود. بنابراین اگر گالیله جانب ماتریالیسم و نظریه ی بازتاب را گرفته بود، فیزیک مدرن هرگز زاده نمی شد. برای اثبات این ادعا بررسی کوتاهی از فیزیک ارسطویی ضروری است. ما در این قسمت نیز از تفسیرات پرمغز الکساندر کویره سود برده ایم (۱۲). فیزیک ارسطو علیرغم اشکالات فراوانش تئوری کامل و منسجمی بوده است. این مکتب از داده های حسی و تجربی آغاز می نمود و آنها را تحت تفسیر نظری قرار می داد. اصول کلی این نظریه چنین بوده اند: (۱) اعتقاد به وجود طبایع و گوهرهای کیفی متفاوت، (۲) اعتقاد به وجود یک نظم کیهانی (cosmos). هر موجود یا شیء در این جهان مکانی تعیین شده دارد که مکان «طبیعی» او محسوب می شود. نظم کیهانی سرشت ساکن دارد از این رو که غایت حرکت اشیاء وصول به مکان طبیعی و معین آنها یعنی حالت سکون می باشد. بنابراین سکون نیازی به توضیح ندارد و علت آن

در نهاد موجود نهفته است. اما حرکت مفهومی است که معنی آنرا می بایست در مقوله ی شدن (devenir) جست. حرکت روندی است که در طی آن وجود از قوه به فعل می رسد و حرکت به سکون که کمال وجودی است ختم می گردد. بدین ترتیب موجود در طی حرکتش در حال تحول و گذار است و بطور خلاصه بر خلاف فیزیک مدرن حرکت در حال او بی تاثیر نیست.

بعلاوه حرکت خود دائماً نیازمند محرکه (moteur) ای است که علت آنست. هر گاه محرکه حذف شود، حرکت نیز متوقف خواهد گشت. ارسطو در این باب حق دارد که هیچ روند تغییری از علت بی نیاز نیست، اما مکانیک مدرن با طرح اصل «ماند» (inertie) از این فرض قدیم که حرکت را روندی درونی و وجودی در جسم می دانست روی برتافته است. در ضمن ارسطو هیچ اعتباری برای «تاثیر از راه دور» (مانند نیروی جاذبه) قائل نبود. در بینش او جسم «تمایل» به رسیدن به مکان طبیعی خود را دارد، ولی بطرف این مکان جذب نمی شود. هر حرکتی بطور دائمی، تا زمانی که جریان دارد، نیازمند فعل یک نیروی محرکه است. انتقال حرکت تنها با تماس مادی صورت می گیرد. در علم ارسطویی تنها دو نوع انتقال حرکت داریم: فشار و کشش. برای تکان دادن یک جسم یا می باید آنرا به جلو راند و یا به عقب کشید.

دیدگاه فیزیک ارسطویی ثمره ی تلاشی نظری برای تبیین طبیعت بوده است. معیناً این تئوری قادر به توضیح کلیه ی تجربیات فیزیکی، از جمله حرکت پرتاب آزاد و بی نیاز از نیروی مستمر نبود. ارسطو توضیحات پیچیده ای برای حل این معضل در کتاب فیزیک IV ارائه داد. وجود همین دشواری موجب شد که فیزیک نوینی در اروپای قرون وسطی ظهور کند و دینامیک ارسطویی را بعضاً و نه ماهیتاً مورد تجدید نظر قرار دهد. علمای این مکتب (۱۳) مفهوم ویژه ای نزدیک به نیرو (impetus) ابداع نمودند تا به معضل ارسطو پاسخ گویند: محرکه به جسم قوه ای منتقل می کند که در تمام طول حرکت جسم موثر است. مسلماً این مفهوم با معنی نیرو در فیزیک مدرن قرابتی ندارد. با این حال، این قبیل بازنگریها مبادی فلسفی نظریه ارسطو را زیر پرسش نمی برند. بنظر ارسطو پدیدارهای فیزیکی خصلتی کیفی و

تقریبی دارند و بنابراین در مفاهیم دقیق و استوار ریاضیات نمی‌کنند. پدیدارها با صفت «کم یا بیش» قابل تشخیص اند و بالطبع با مفاهیم دقیق هندسی چون دایره، منحنی و یا اعداد در علم حساب قابل انطباق و سنجش نمی‌باشند. بنابراین فلسفه‌ی طبیعی نیازی به تبیین جزئیات با تکیه به مفاهیم عددی و هندسی ندارد و تنها می‌تواند به تعیین مقولات عام طبیعت مانند طبیعی، تصادفی، حرکت مستقیم، مدور و غیره بپردازد و حتی المقدور خطوط کلی و ویژگیهای کیفی و تجریدی آنها را توصیف کند. البته تجرید در فلسفه‌ی ارسطویی با معنای معرفت‌شناسانه‌ی آن در علم مدرن متفاوت است. نمونه‌ی این تفاوت را نزد گالیله بررسی خواهیم کرد و خواهیم دید که درک حمید از انتزاع منطبق با بینش قدیم است. به همین روال طرفداران فیزیک ارسطویی در قرون وسطی نیز، علیرغم اختلافاتشان با نظریه‌ی نخستین ارسطو، تحویل و ترجمه‌ی اشکال و کیفیات حسی به مفاهیم ریاضی را ناممکن می‌پنداشتند. متفکرین آن دوره براین اعتقاد بودند که ماده‌ی زمینی هیچگاه شکل دقیق هندسی بخود نمی‌گیرد و میان دو حوزه‌ی فیزیک و ریاضی فاصله‌ی بنیادی موجود است و بدین خاطر نمی‌بایست در جهت تدوین یک فلسفه‌ی ریاضی از طبیعت کوشید، چه هرگونه کوششی در این راه عبث و نارواست و درک آدمی را از حقیقت دور می‌کند.

در اثر معروفی که گالیله برای معرفی و توضیح جدل خود با طرفداران فیزیک قدیم به تحریر درآورد، سمپلیسیو (مدافع نظریه‌ی ارسطویی) می‌گوید: «تمام این ظرافتهای ریاضی بطور انتزاعی صحیح اند. لیکن کاربرد آنها در حوزه‌ی حسی و فیزیکی موفقیتی بوجود نمی‌آورد و حاصلی ندارد.» (۱۴) دستاورد بزرگ گالیله و نبوغ فکری او در ابداع مفاهیمی بود که او را قادر ساخت عکس مدعای فوق را به ثبوت رساند و نشان دهد مفاهیم ریاضی علم مکانیک می‌توانند به مسائل مشخص علم فیزیک پاسخ مناسب دهند. از آنجا که هیچ تئوری‌ای نمی‌تواند انعکاس امور واقع باشد، چرا که ضرورتاً از اصولی پیروی می‌کند که ماهیت عقلی دارند و از تجربه‌ی محض استنتاج نشده‌اند، نمی‌توان فیزیک ارسطویی را بیان مستقیم پدیدارهای حسی و تجربی دانست. با این حال، مفاهیم مورد استفاده‌ی فیزیک قدیم تا

حد ممکن بدنبال انعکاس کیفیات حسی بودند. بهمین خاطر و بواسطه‌ی دید فلسفی خویشت از فیزیک، ارسطو از کاربرد مفاهیم دقیق ریاضی اجتناب می‌ورزید. بنابراین اگر مارکسیست‌ها بدنبال مبادی ماتریالیستی در علوم طبیعی هستند، می‌بایست در این جدل لزوماً جانب فیزیک ارسطویی را بگیرند و با مفاهیم «ایده‌آلیستی» فیزیک گالیله‌ای مخالفت ورزند! در مشاجره‌ی بزرگ قرن شانزدهم مدرسین قدیم سرشت «غیر انعکاسی» تئوری گالیله و مفاهیم پیشین آن نسبت به مشاهدات عادی را به باد انتقاد گرفتند. گالیله به این اکتشاف نائل آمد که حرکت سقوطی اجسام قابل بیان در زبان اعداد است، یعنی او توانست حرکت سقوطی اجسام را در معادله‌ی ریاضی متجلی سازد و از این طریق به ایراد معروف ارسطو پاسخ گوید و دروازه‌ی تحولات بعدی علم فیزیک را بگشاید. با اینکه این قانون رابطه‌ی دقیقی میان بعد فضایی یا خطی و بعد زمانی برقرار می‌کند، اما گالیله درک صحیحی از مفهوم شتاب نداشت و بعدها نیوتون معنی و علت سقوط اجسام را بنحو دقیقتر توضیح داد.

برای درک روش اکتشاف گالیله می‌بایست توجه داشت که قانون سقوط خود نتیجه‌ی اصل مهمتری بنام اصل «ماند» (اینرسی) است. فیزیک مدرن با اتکا به این اصل تصدیق می‌کند که اگر جسمی را یکبار به حرکت آوریم، در مسیر اولیه‌ی جهت و سرعت خود را حفظ خواهد کرد مگر آنکه نیرویی خارجی آنرا از مسیر خود منحرف و یا متوقف سازد. (۱۵) اعتراض مخالفین گالیله متوجه این نکته بود که حرکت فوق در واقعیت مادی تایید ناپذیر است و هیچگاه مشاهده نمی‌شود. در این باب می‌بایست اذعان داشت که علمای قدیم بر حق بوده‌اند چرا که فیزیک مدرن نیز می‌پذیرد که حرکت یکنواخت در واقعیت امکان ناپذیر است و تنها در خلا کامل می‌تواند تحقق یابد (۱۶) با این تفصیلات روشن است که گالیله برای کشف این اصل از روش تجرید استقرایی یعنی همان روش تجریدی که حمید اساس منطق علمی می‌داند، پیروی نمی‌کند. حمید می‌نویسد: «در طبیعت گروههایی از پدیده‌ها و اشیاء وجود دارند که در خواص و ویژگیهای کم اهمیت با یکدیگر تفاوت دارند ولی در خواص عمده که ماهیت آنها را تعیین می‌کند و در یک

گروه بخصوص جایشان می دهد مشابه هستند. با انتزاع از خواص کم اهمیت و با توجه به خواص مهم و مشترک اشیای یک گروه می توان اشیاء یک گروه را یکسان تصور کرد و آن گروه را نماینده ی کل دانست.» اما هرچقدر به خواص گروهی و مشترک اشیاء و پدیده های طبیعت توجه کنیم و آنها را طبقه بندی نماییم به اصلی مانند اصل ماند در علم فیزیک که کانت آنرا بیان عینی و علمی اصل علیت می داند دست نمی یابیم. منطق اکتشاف علمی برخلاف ادعای طرفداران اصالت تجربه و ماتریالیستها هیچ ربطی به روش حرکت از پدیده ها و یافتن ویژگیها و استنتاج خصوصیات کلی آنها ندارد. روشی که گالیله برای ابداع اصل مزبور برگزید، در معرفت شناسی معاصر موسوم به «آزمایشهای فکری» (thought experiment) است. در تحولات بزرگ علمی، حل معضلات از طریق مشاهدات ابتدایی و متدهای قدیمی میسر نیست. در چنین مواقعی دانشمندان خود را با جهش فکری در یک حد تجریدی قرار می دهد و آزمایشهایی را تصور می کند که تحقق آنها در واقعیت ناممکن است. (یا امکان عملی شدن آنها در آن عصر از لحاظ تکنیکی فراهم نیست). این نوع انتزاع فکری به دانشمندان امکان می دهد اصول پایه ای را در یک حوزه ی علمی کشف کند و از آن قواعدی را استنتاج نماید که در تجربه قابل تایید باشند. این نوع آزمایشهای فکری در ابداعات علمی اینشتین تاثیر بسزایی نهاده اند. اکثر آزمایشهای اساسی تئوری نسبیت خصلت تصویری دارند، زیرا هیچ تجربه ی واقعی امکان سنجش جرم و طول یک جسم در حال حرکت با سرعت نور را نمی دهد. آزمایشهای مربوط به انبساط زمانی نیز از همین نوع اند. اینشتین با این روش توانست به قوانین فراگیر نسبیت حرکت که انتزاعی تر از قوانین گالیله هستند، دست یابد. فیلسوف نامدار انگلیسی وایتهد در توصیف روش اکتشاف علم مدرن و در نقد تجربه گرایی فرانسیس بیکن که متکی بر همان منطق استقرایی است که حمید آنرا بی چون و چرا می پذیرد، می نویسد: «آنچه بیکن از قلم می انداخت بازی تخیل آزاد انسان تحت انقیاد قواعد منطق و هماهنگی مفاهیم بود. روش واقعی اکتشاف مانند پرواز یک هواپیماست. در این روش ما از بستر مشاهدات به فضای اثری تعمیمهای تخیلی پرواز می کنیم و سپس مجهز به یک تفسیر

عقلانی، برای مشاهدات دقیقتر فرود می آییم.» (۱۷) گالیله با کشف علم دینامیک و تحلیل واقعیت فیزیکی توسط مفاهیم ریاضی، مبادی مابعدالطبیعه علوم را متحول ساخت و به تجرید علمی مقامی نوین بخشید. مفاهیم عینی علم دیگر حاصل تجرید ساده ی مشاهدات تجربی نبودند. به گفته ی کویره: «این اجسامی که در خط راست و در فضای خالی و بینهایت سیر می کنند، اجسام واقعی موجود در فضایی واقعی نیستند، بلکه عبارتند از اجسام ریاضی که در یک فضای ناب ریاضی حرکت می کنند.» (۱۸) در کتاب مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، برت در دهه های نخستین قرن حاضر درباره ی این انقلاب فکری می نویسد: «مقولات جوهر و علت مدرسین که ماهیت حرکت و علت غایی آنرا تبیین می کردند، کنار رفتند و بجای آنها اجسامی نشستند مولف و متشکل از اتمهای سخت، واجد اوصاف ریاضی محض و متحرک در مکان و زمانی متجانس و نامتناهی. و همین زمان و مکان بود که صورتبندی ریاضی فرآیند حرکت را میسر ساخت.» (۱۹) در ضمن لازم به تاکید است که مفاهیم علم دینامیک بنا بر ماهیت با حوزه ی تجربه ی عادی متناظر نمی باشند. فی المثل سرعت از مفهوم ریاضی مشتق نتیجه می گردد، اما مشتق مفهومی است متعلق به مبحث حساب دیفرانسیل. با هیچ روشی نمی توان از مشاهدات تجربی این مفهوم ریاضی را تجرید و استنتاج نمود. این مفهوم و بقیه ی مفاهیم چون بردار شتاب، ماهیت ریاضی و خصلت پیشین نسبت به تجربه داشته و معادل مستقیمی در طبیعت و در حوزه ی دید ما از جهان ندارند. بن بست تئوری ماتریالیستی بازتاب از آنجاست که با امتناع از درک ارجحیت عقل انسانی و مفاهیم پیشین فکر علمی، علیرغم حمایت پرحرارتش از قانونمندی طبیعت، بناچار به سطح فیزیک ماقبل گالیله ای فرو می افتد.

۵ - مشکلات ماتریالیسم در توجیه اصل علیت

در بررسی اصل علیت و رابطه ی آن با پراتیک، حمید حمید می نویسد: «ثبات علمی علیت عام فقط بر اساس تئوری ماده گرای شناخت ممکن است. این تئوری عمل را ملاک قرار داده و رابطه ی میان عملی و نظری، عینی و

انتزاعی را بدرستی حل می کند. اصل علیت که همه ی پدیده های طبیعت را علت دار می داند نتیجه ی تفکر نگرشی است که بر اساس برخورد عملی انسان با طبیعت بدست آمده است. بدون نقش فعال ذهن انسان و بدون انتزاع علمی که مفاهیم جدیدی می آفریند و قوانین بیرون را منعکس می کند انسان نمی توانست به مفهوم علیت پی ببرد. «براستی که گشودن این کلاف به هم پیچیده از آرای ناهمگون کار ساده ای نیست! از ابتدای امر رابطه ی میان اثبات و عمل انسان ناروشن است. معلوم نیست که چگونه مقوله ی اثبات (démonstration) که از شروع فلسفه ی منطق نزد ارسطو تاکنون مسئله ای منطقی محسوب می شده، یکباره با سپهر پراتیک سنجیده می شود؟ نویسنده از نقش فعال ذهن انسان و ابداع مفاهیم سخن می گوید. اگر حمید اذعان دارد که اکتشاف علمی متکی به خلاقیت ذهن است و بنابراین مفاهیم علمی بر تجربه و مشاهده مقدمند، چرا به تئوری انعکاس روی می آورد که پیشفرض آن انفعال و تاثیرپذیری مستقیم فکر آدمی است؟

کلید معما آنجاست که نظریه ی ماتریالیستی بازتاب هر چقدر هم خود را ظریفتر و «امروزی»تر کند، در نهایت باز هم به خلاقیت ذهن مقامی بیش از وسیله و ابزار شناخت نمی دهد و بناچار مفاهیم علمی را تنها واسطه ای برای انعکاس حرکت ماده تلقی می کند. بهمین جهت اشاره ی حمید به «نقش فعال ذهن» بیشتر جنبه ی ادبی دارد. برای آشنایی بیشتر با نظریه ای که عمل را ملاک اصل علیت می داند باید به «دیالکتیک طبیعت» اثر انگلس رجوع کنیم. با اینکه بسیاری از متفکرین مارکسیست مانند جورج لوکاچ این کتاب را نقد کرده اند، معینا داوری انگلس راجع به ارتباط دانش و پراتیک در سنت مارکسیسم تاثیر بسزایی نهاده است. وی می نویسد: «مبادی اساسی اندیشه را می بایست در تحولی که انسان در طبیعت ایجاد می کند بازیافت، از اینرو که فکر و هوش بشر در محیطی که خود منشاء تغییر آنست، تکامل پیدا می کند.» (۲۰) اما این گفته هنوز بنیاد اصل علیت را روشن نکرده است. انگلس پاسخ می دهد: «پایه ی ضرورت [اصل علی] در فعالیت انسانی، در تجربه و کار است. اگر توانستیم بعد از این" (post hoc) را تولید کنیم، خودش مترادف و یکسان با "بدین علت" (proper hoc) می شود.» (۲۱) منظور انگلس

اینست که اعتبار علیت از پراتیک ناشی می شود. اگر من در تجربه قادر شوم تسلسلی در اتفاقات بوجود آورم، با دخالت عملی خود به قاعده ی تجربی حاصله حقانیت می بخشم. پس این عمل انسانی است که منشاء قانونمندی و ضرورت رابطه ی علت و معلول است اما سوال اینجاست که اگر ریشه ی اعتبار علیت در پراتیک بشری نهفته است، چگونه می توان بدان مقام وجودشناختی بخشید؟

بر طبق تعریف ماتریالیستها قوانین طبیعت می بایست کاملا خارج از ذهن ما موجود باشند. به همین علت نمی توانیم ملاک حقیقت آنها را انسان و پراتیکش قرار دهیم. در اینجا ما با التقاط نادرستی از ماتریالیسم و عملگرایی یا پراگماتیسم مواجهیم. اگر ضرورت قانون وابسته به عمل انسانی باشد، دیگر قلمفرسایی حمید درباره ی «نظمبندی لایتغیر طبیعت» چه معنایی دارد؟ بعقیده ی ما راه گریزی از این تناقض وجود ندارد. بعنوان مثال آن بخش از جامعه شناسان علوم که محتوی نظریات علمی را صرفا از سرشت پراتیکی - تکنیکی می دانند و مشروعیت قوانین را به روابط گروهی در آزمایشگاه و رابطه ی علم با اوضاع تاریخی. اجتماعی تقلیل می دهند، از واقعگرایی علمی روی برمی تابند و به تئوری های علمی همچون ابزار و تکنیک می نگرند. بهر صورت دفاع از ماتریالیسم در عین گرایش به پراگماتیسم از لحاظ منطق ناممکن است. در حوزه ی علوم طبیعی هیچگاه پراتیک آزمایشگاهی مستقل از تئوری و فکر راهنمای آزمایشگر به نتیجه ای دست نیافته است. تمام آزمایشهای مهم در تاریخ علم در راستای نظرات پیشین دانشمندان تحقق یافته اند. در چارچوب فیزیک قدیم، سنت عمل آزمایشگاهی قرنها پدیده ی حرکت را مطالعه کرده بود بدون آنکه به قوانین علی آن دست یافته باشد. گالیله با حرکت از دیدگاه پیشین خود درباره ی قانون سقوط اجسام، در پی اندازه گیری رابطه ی دقیق میان مسافت و مدت زمان حرکت برآمد. آزمایش سطوح شیبدار در چنین چشم انداز پیشینی نسبت به مشاهدات پیاده و عملی گشت. بطور کلی پراتیک در علوم، بدون هدایت قبلی نظر که مسیر تحقق آنرا ترسیم می کند، فایده و محصولی ندارد و به پراکنده کاری منجر می شود. حتی در ابتدایی ترین آزمایش علمی نیز، آزمایشگر به دنبال پاسخ به سوالی

مشخص و یا در صدد تایید حدس قبلی خویش است. در ضمن می باید توجه داشت که داده های اولیه ی علمی با مشاهدات ابتدایی و روزمره تفاوت ماهوی دارند. مشاهدات آزمایشگاهی از مجرای ابزارهای علمی می گذرند و بالطبع با زبان خاص و دقیق افزارهای اندازه گیری بیان می شوند. مثلاً برای تعیین قولین گازها، می بایست حرارت و فشار گاز را توسط حرارت سنج و فشارسنج و با مقیاس های دقیق و مشخص آنها تعیین نمود.

لز طرف دیگر داده های تجربی با واحدهای اندازه گیری سنجیده می شوند که توسط قواعد و تئوری های ابزارهای علمی، مقدم بر مشاهدات، آزمایشات، تعریف می شوند. مثلاً برای تعیین مقدار الکتریسته می بایست واحد بار الکتریسته را مقیاس قرار داد و اندازه ی الکتریسته را نسبت به واحد بار الکترون مشخص نمود. بهمین خاطر می بایست قبلاً صحت تئوری الکتریسته ی ساکن (الکتروستاتیک) و معادله ی نیروهای الکترونیک را بپذیریم تا واحد الکترونیک (کولومب) معنی پیدا کند و معین شود. هیچ نوع تصویر یا تجرید ساده از ماده ی خارجی اطلاعی از مقدار الکتریسته بدست ما نمی دهد. بدین ترتیب در فیزیک معاصر و مدرن پراتیک آزمایشگاهی نه تنها بر اساس طرح و فکر پیشین خود حرکت می کند، بلکه ناچار است اعتبار قوانین اندازه گیریهای خود را نیز بپذیرد. منظور ما آندسته قوانینی است که به اتکاء آنها وسایل آزمایشگاهی ساخته شده و معیارهای اندازه گیری معین می گردند.

بطور کلی دخالت انسان در تحول محیط و طبیعت نزدیک خود پرتوی بر مسائل منطق علوم نمی افکند، چرا که در فرآیند تغییر محیط طبیعی اطراف خود نیز انسان همواره مسیر فکری و هنجاری معینی را طی می کند. تغییر محیط طبیعی محتاج به بینش قبلی است. تکنولوژی مدرن خود بر پایه ی کاربرست قوانین علم شکل می گیرد. در تکنیک قدیم نیز متخصصین - مانند داوینچی - قبل از ساختن توپ و ارابه یا ساختمان، طرح قبلی خویش را ترسیم می نمودند. با این وصف نظریه ی فوق شاید در یک حالت برحق باشد، آنهم زمانی که آزمایشها و پراتیک علمی نتایج پیش بینی نشده به ثمر می آورند. ولی در این مورد نیز همچنان فعالیت ذهن بر پراتیک ارجحیت

دارد. نتایج حاصل از مشاهدات علمی که با اعداد و ارقام بیان می شوند مستقلاً معنایی ندارند. تنها به مدد تفسیر تئوریهایی می توان از دل انبوه اعداد و ارقام مشاهدات یک شکل علمی را پیدا نمود و پیامدهای نظری آنها را با پیش بینی تئوریهایی دیگر مقایسه کرد، وگرنه نتایج غیرمنتظره، با توجیهات تقریبی، در دستگاه فکری غالب تفسیر می شوند. برای نمونه تا زمانی که اینشتین تئوری خود را تدوین نکرده بود، مشاهدات ناهمگون با نظریه ی نیوتون چندان بهایی نداشتند و تنها اشکالاتی ثانوی در مکانیک نیوتونی بشمار می رفتند. از بررسیهای فوق می توان چنین نتیجه گرفت که در منطق اکتشاف علمی و در مبحث فلسفه ی علم، نمی بایست پراتیک را نسنجیده کلید حل مشکلات پنداشت.

۶ - اهمیت مفاهیم پیشین در فلسفه ی نقادی کانت

کانت پس از توصیف روش موفق علوم در تاملات فلسفی خویش از این تحول فکری الهام می گیرد. بنظر کانت می باید رابطه ی کلی عقل و تجربه را در چشم انداز نوینی ترسیم نمود. پژوهش فلسفی در تاریخ علم مدرن و مبانی مابعدالطبیعی آن، اهمیت مفاهیم پیشین را نمایان می سازد. کانت به صراحت می گوید که ما در حیطه ی علوم شناخت پیشین نسبت به تجربه داریم. این نوع شناخت قبل از آنکه اشیاء قوای حسی ما را متاثر ساخته و به ما رسیده باشند، بصیرتی ماتقدم از مصداق شناخت را میسر می سازد. چند نمونه ی این مفاهیم را در علوم ریاضی و فیزیک ذکر کردیم. کانت در خصیصه ی عینی علوم طبیعی، یعنی در کاربرد موثر مفاهیم تجریدی علوم شکی ندارد. بنظر وی قوانین نیوتونی بیانگر نظم پدیده های طبیعی حول قواعد کلی می باشند. اما مسئله استنتاج (deduction) و توجیه اعتبار آن مقولات فلسفی است که امکان شناخت انسان را بطور کلی و حتی پیش از تجربه ی علمی فراهم می آورند. کانت روش فلسفی نقادی و انقلاب کپرنیکی در فلسفه را چنین توصیف می کند: «تاکنون چنین فرض می شد که تمام شناخت ما نسبت به اشیاء تعیین و تنظیم می شود، لیکن تمام تلاشها برای توجیه و تثبیت احکام پیشین (نسبت به اشیاء) تاکنون بی ثمر بوده اند.» (۲۲) طبق

نظر کانت، برای پاسخ به معضلات فلسفه می بایست پذیرفت که «این اشیاء اند که خود را نسبت به شناخت ما تعیین و مشخص می کنند. این روش با لزوم شناخت پیشین از اشیاء تطابق بهتری دارد.» یعنی اگر آگاهی ما مانند دوربینی که در رابطه با منظره و اشیاء تنظیم می شود، خود را نسبت به اشیاء نظم دهد، هیچ نوع شناخت پیشین و متافیزیکی از جهان بدست نمی آید. تنها چاره برای رفع این مشکل آنست که شیء یا مصداق خود را نسبت به قوه ی درک ما تنظیم کند. در اینصورت می توان شان واقعی معارف پیشین را دریافت.

برخلاف راکسیسم فلسفی قدیم در مشرب کانت حیطة ی تجربه یعنی محدوده وجود اشیاء و مصداق شناخت، خود را با مفاهیم اولیه ی شناخت ما تطابق می دهد. تمام پدیده های تجربی از قواعد کلی و ضروری فاهمه (entendement) پیروی می کنند. مناسب است که در همینجا به یکی از ایرادات فلاسفه ی معاصر از جمله پوپر پاسخ دهیم: سخن کانت، را نمی توان چنین تعبیر نمود که گویی قوانین تجربی و علمی از اصول عقلی قابل استنتاج اند. قواعد تجربی در پژوهش علمی کشف می شوند و فرضیات و حدسیات علمی در رشته های مختلف تدوین می شوند. اما مقولات پایه ای فهم انسان تابع تحولات علمی نیستند. همچنین اصول عقلی برخلاف نظر ماتریالیستها وابسته به فرآز و نشیبهای تاریخی و تغییرات طبیعی نمی باشند. مقولات فاهمه چون علیت، کمیت، کیفیت و همچنین فضا و زمان به مثابه صور شهود (intuition / Anschauung) حسی؛ چارچوب بنیادین درک انسان از عالم وجود را صورت می دهند. این مقولات فرضهای اولیه ای نیستند که قوانین طبیعت از آنها منتج شوند. کانت نه واضع فلسفه ی طبیعی نوینی بوده و نه فلسفه او چون گذشتگان ارسطو، دکارت و لایبنیتس اصل نخستینی را مبنای مابعدالطبیعه قرار داده است: همانند وجود مطلق فاعل شناسا در اندیشه ی دکارت یا اصل علیت تام (raison suffisante) در مکتب لایبنیتس. بر خلاف پیشینیانش، کانت خود مابعدالطبیعه را مورد کاوش و سنجش قرار می دهد تا حدود اعتبار مفاهیم فلسفه شناخته شود. وی با استفاده از روش نقادی و به عزم پاسخ به مناقشات فلسفی زمان خود،

می کوشد تا وضعیت پریشان فلسفه را سر و سامان دهد. متافیزیک آن شناخت عقلی است که به مدد مفاهیم محض عقل از مرزهای تنگ تجربه فراتر رود تا تصدیقات خرد ناب را بر کرسی نشانند.

اما آزادی عقل در ترکیب مفاهیم و ابداع منظومه های گوناگون فلسفی به تعارضاتی لاینحل می انجامد و توافق نظری را ناممکن می سازد. کانت خود اقسام کلی آنها را در فصل دیالکتیک بررسی می کند. مقصود کانت از ارائه ی روش نوین خود استقرار صلح فلسفی و غایی است. ابتدا کوشش او در جهت تشخیص مفاهیمی است که فی الواقع پیشینی هستند، چرا که در این امر فلاسفه اشتراک نظر نداشته اند و اکثرا بسیاری از مفاهیم را سنسجیده در قالب معرفت فلسفی نهاده اند. «دادگاه عقل» می بایست ابتدا یک تمایز ماهوی میان احکام تجربی و مفاهیمی که اصالت عقلی دارند بنا نهاد: «حقیقت اینست که تمایز میان دو عنصر شناخت که یکی از آنها بطور پیشین در اختیار ماست و دیگری بطور پسین (a posteriori) از تجربه حاصل می گردد، گنگ و مبهم بوده است... آیا مفهوم امتداد (۲۳) به متافیزیک متعلق است؟ می گوید آری! خوب مفهوم جسم چطور؟ آری. و مفهوم جسم سیال؟ اینجا دیگر با مانع روبروید، چرا که اگر ادامه دهیم همه چیز متعلق به متافیزیک خواهد بود!» (A ۸۴۲ - B ۴۷۰)

بدین ترتیب اولین هم کانت تعیین معیارهای متافیزیک یا مفاهیم پیشین است و منظور او از متافیزیک کل حیطة ی ماوراء حسی است. مقصود غایی از اینکار سامان بخشیدن به شناخت فلسفی در یک منظومه ی مرتب و معین است. در مقدمه ی «نقد عقل محض» کانت ابتدا دین خود را به هیوم ادا می کند و دستاورد مکتب اصالت تجربه را ارج می نهد: «شکی نیست که شناخت ما از تجربه آغاز می گردد.» یعنی قوه ی شناخت از طریق تاثیر اشیاء خارجی بکار می افتد. این قوه خود ترکیب ظریف دو قوه ی متفاوت است، یکی قوه ی حسی (sensibilité) که اساسا منفعل است و بالفعل خالق هیچ آگاهی و تصویری نیست، دیگر قوه ی فاهمه که برعکس سرشت فعال و خودجوش دارد و منشاء مفاهیم و احکام معرفت انسانی است. بنا به گفته ی فوق مطابق با زمان هیچ شناختی پیش از تجربیات حسی صورت نمی پذیرد.

با این حال کانت بلافاصله تاکید می کند: «با وجود اینکه روند شناخت با تجربه آغاز می شود، معینا نمی توان شناخت را نتیجه و ثمره تجربه دانست.» (B2) به بیان دیگر نمی توان نقش مفاهیم اولی شناخت را نادیده انگاشت.

تحقیق در ساختار شناخت مستلزم تعیین معیارهای مناسب برای تشخیص مفاهیم پیشین است. تمیز مفاهیم اصیل تجربی دشواری ای بهمراه ندارد، کانت این مفاهیم را پسین می نامد اما برای گزینش مفاهیم پیشین به دو معیار متوسل می شود، یکی ضرورت (nécessité) و دیگری کلیت (universalité). در برخی از معارف پیشین ما این دو ویژگی موجودند. تجربه ی عادی به ما می آموزد که هر پدیده ای خواص مشخصی دارد، لیکن تضمینی نمی کند که خواص و اشکال دیگری به همان پدیده مربوط نشوند. یک حکم (jugement) هنگامی ضروری است (معیار اول) که بتوانیم موضوع دیگری را بر آن حمل کنیم، یا مصداق دیگری را به مفهوم نسبت دهیم. معیار دوم کلیت منطقی است که هیچگاه در تجربه صدق نمی کند. کانت می گوید که کلیت تجربی (که از تجربه نشات می گیرد) «کلیت واقعی» نیست، بلکه یک «کلیت فرضی و مقایسه ای است... معنی این کلیت چنین است: تا آنجا که ما دیده ایم، هیچ استثنایی بر این قاعده وجود ندارد.» بهتر است این کلیت را عمومیت (généralité) تعبیر کنیم، چرا که در این حالت قاعده ی مذکور نمی تواند جمیع امور ممکن را دربر بگیرد.

کانت می گوید که کلیت منطقی منحصر به حوزه ی شناخت پیشین است. خصلت پیشین با قواعد عمومی و تجربی تفاوت ریشه ای دارد و منشأ آن در فعل بالذات و مستقل معرفت نهفته است. در فلسفه ی عقلی کانت دانش ما یا از تجربه حاصل می شود یا بی نیاز از تجربه است. مثلا این حکم که «گاوها چهار معده دارند» تنها نتیجه ی مشاهدات ماست. اعتبار این گزاره ی تجربی از تعدد تجربیات حاصل می شود. منتها اگر جسارت ورزیم و ادعا کنیم «هر گاوی چهار معده دارد» یک حکم کلی داده ایم که از سویی اطمینان بخش است و از سویی ابطال پذیر. مسلما ممکن است در طی زمان و مکانی دیگر، گاوی متفاوت و منحصر پیدا شود. اما معرفت پیشین با این نوع شناخت تمایز

ماهوی دارد. احکام ریاضی و منطقی از اینگونه اند. ضرورتا و کلا مجموع زوایای یک مثلث مساوی است با ۱۸۰ درجه. اثبات قضیه ی زیر:

$$۵۸۶ * ۷۵۲۱ \div ۲ = ۲۲۰۳۶۵۳$$

ربطی به روش شمارش تجربی یا مشاهدات ما (مانند نمونه ی گاوها) ندارد. کافی است که عمل حساب را یکبار در ذهن یا بوسنیله ی ماشین حساب انجام دهیم تا متقاعد گردیم که صحت آن ضروری است و اعتبارش الی الابد محفوظ است. اعتبار این نوع احکام ریاضی در گرو مشاهدات و تجربیات مکرر نیست. با این نمونه ها نادرستی فرض هیوم آشکار می شود. هر نوع دانشی را نمی توان به حساب احتمال و عادت گذاشت. در حوزه ی علوم دقیقه مفاهیم پیشین بر آگاهی پسین و متاخر ارجحیت دارد. مع الوصف کانت در برجسته کردن بعد پیشین از حیطه ی علوم فراتر می رود و مقولات فاهمه را نسبت به کل شناخت تجربی مقدم می شناسد. کارکرد واقعی مقولات در ترکیب ضروری پدیدارها با تصورات حسی (۲۴) است. با این تذکر که پدیدارها در نظم پیشین فضا و زمان ظاهر می گردند. بنابراین برای کشف مقولات ناب در شناخت اشیاء (ناب از حسیات) می توان از این ابتکار سود جست: سعی کنید که تمامی دانش تجربی و ادراک حسی خود را از یک جسم حذف و تجرید کنید: رنگ، سختی یا نرمی، وزن، شکل ویژه ی آن و غیره. پس می ماند فضایی که اشغال کرده که نمی توانید حذفش کنید. یعنی به این معرفت پیشین می رسیم که هر جسم فضایی را اشغال می کند، این فضا خود بخشی یا زیرمجموعه ای است از فضای بینهایت ممتد. به همین نحو اگر تمام خواص یک شیء را تجرید کنید، درغایت کار مفهوم «جوهر» (substance) را نمی توان حذف نمود. یعنی می بایست حداقل مفهوم شیء با خواصش را بطور پیشین در نظر گیریم و این خود تبلور شناختی پیشین است.

۷. پرسش اساسی در «نقد عقل محض» و سنجش عینیت پیشین

از این پس مسئله ی کانت دیگر اثبات وجود معارف پیشین نخواهد بود. مشکل اینجاست که این قسم معرفت پیشین نسبت به تجربه چگونه امکانپذیر است و چه مشروعیتی (légitimité) دارد. در اینجا ما پا به حیطه ی مابعدالطبیعه

نهاده ایم و درباره‌ی مبادی شناخت می‌اندیشیم. فلسفه‌ی استعلایی (transcendante) کل مفاهیم پیشین را دربر می‌گیرد. صفت استعلایی بر آگاهی پیشین ما از اشیاء و متعلقات تکیه می‌کند. اما منظور از نقد استعلایی یا نقد عقل محض تحقیق در این معضل است که چگونه این مقولات پیشین می‌توانند شناخت ما از عالم را وسعت بخشند. به بیان دیگر شناخت پیشین و متافیزیکی توسط مقولات فاهمه چگونه بطور منطقی توجیه می‌شود و تحت چه شرایط کلی این نوع معرفت پیشین میسر می‌گردد؟ مسئله‌ی اساسی فلسفه‌ی نقادی و فلسفه‌ی شناخت بطور کلی همان مشکلی است که کانت قبل از نگارش نقد عقل محض با دوست خود مارکوز هرز در میان گذاشته بود: «رابطه‌ی میان آنچه ما تصور می‌نمایم با اشیاء بر چه بنیادی استوار است؟ اگر تصور (Vorstellung) ما از شیء فقط تاثیر بیرونی را در خود داشته باشد، در اینصورت می‌توان بسادگی رابطه‌ی تصور و شیء را بگونه‌ی رابطه‌ی علت و معلول دریافت.» (۲۶) به عبارت دیگر رابطه‌ی تصور شناخت با مصداق خود، اگر این تصور تنها تجربی (empirique) باشد، اشکالی تولید نمی‌کند. بنظر کانت در اینمورد ارجاع به معیار تناظر یا تطابق (adéquativ) رفع نیاز می‌کند. ولیکن با تصورات پیشین یا عقلی که تطابق مستقیم آنها با تجربه‌ی بیرونی ناممکن است، چه باید کرد؟ «اگر این تصورات عقلی بر فعالیت درونی ذهن تکیه دارند، چگونه تناظر و انطباق آنها با متعلقاتی که خود تولید نکرده‌اند، قابل توجیه است؟ چگونه اصول متعارف عقل محض، بدون واسطه‌ی مستقیم تجربه با متعلقات خود مطابقت دارند؟»

دیوید هیوم که منکر وجود و اعتبار احکام پیشین بود، تنها دو نوع تصدیق را می‌پذیرفت: تجربی و تحلیلی (analytique). یا حکم تجربی است و در حوزه‌ی ادراکات حسی ترکیب بعمل می‌آورد، بنابراین موخر به تجربه و میوه‌ی آنست. یا تحلیلی است، یعنی از تحلیل ساده‌ی مفاهیم بدست می‌آید که در نتیجه معرفت ما را گسترش نمی‌دهد. پس اگر حکم ماتقدمی هم داشته باشیم تنها به حوزه‌ی منطقی صوری (متکی به اصل عدم تناقض) مربوط می‌شود و با تجربه رابطه‌ی ای ندارد. کانت در مقابله با هیوم نوع سومی از احکام را عنوان می‌کند: احکام ترکیبی پیشین (synthétique a priori). این

احکام هم ماهیت پیشین دارند و هم با تجربه مربوطند. بنظر کانت هر حکمی یا تحلیلی است یا ترکیبی. «در کلیه احکامی که نسبت موضوع به محمول تعقل می‌شود، این نسبت به دو طریق ممکن است. یا محمول ب به موضوع الف تعلق دارد بعنوان چیزیکه (بطور ضمنی) در تصور الف مندرج است، یا ب یکسره بیرون از تصور الف است هرچند در واقع با آن پیوستگی دارد. در حالت نخست حکم را تحلیلی و در حالت دوم ترکیبی نام می‌دهم.» (B10) مثلا در این حکم که «باران مرطوب است» محمول «مرطوب» در موضوع «باران» گنجد است. به عبارت دیگر، حکم به اینکه «باران مرطوب نیست» مستلزم تناقض است. اما در این حکم که «باران سرد است» محمول «سرد» در موضوع «باران» مندرج نیست. روشن است که حکم «باران سرد نیست» تناقضی در بر ندارد. پس قضیه اول تحلیلی است و قضیه‌ی دوم ترکیبی. قضایای تحلیلی طرفین قضیه را روشن می‌کنند و غیر از این اطلاع تازه‌ای بدست نمی‌دهند. بگفته‌ی کانت قضایای منطقی همگی خصلت تحلیلی دارند. بر عکس احکام تجربی همه ترکیبی‌اند چون محمول در موضوع مندرج نیست و بدان/اضافه می‌گردد تا معرفتی جدید بدست آید. اما کانت کمتر به احکام تحلیلی پیشین (حوزه‌ی قضایای منطقی) و ترکیبی پسین (حوزه‌ی تجربه‌ی صرف و منطقی استقرایی) نظر دارد. منظور او عمدتاً بررسی و توجیه فلسفی تصدیقات نوع سوم یعنی احکام ترکیبی پیشین است. نمونه‌ی این قضایای کلی و ضروری را در ریاضیات ملاحظه نمودیم. در ساخت تجربه، کانت مجدداً مثال اصل علیت را می‌آورد تا نشان دهد که چگونه اصل مزبور هم ترکیبی است و هم پیشین. به گزاره‌ی «هر اتزاقی علتی دارد» دقت کنیم. در مفهوم رویدادی که رخ می‌دهد، وجود (existence)، زمان قبل از رویداد و غیره مندرج است لیکن مفهوم علیت کاملاً خارج از مفهوم اتزاق است و در معنی آن مندرج نیست. پس گزاره‌ی بالا ترکیبی است. با این وصف چگونه می‌توان در حالت کلی، نسبتی ضروری میان رویداد و مفهوم علت که از آن متمایز است، تعیین نمود؟ «قوه فاهمه به چه مجهولی تکیه دارد تا بتواند بیرون از مفهوم الف محمول ب را بدان نسبت دهد. مسلماً تکیه گاهش در اینجا تجربه بیرونی نیست، چرا که اصل مورد نظر تصور دومی را به اولی اضافه کرده

است، تعیین نمود؟ «قوه فاهمه به چه مجهولی تکیه دارد تا بتواند بیرون از مفهوم الف محمول ب را بدان نسبت دهد. مسلماً تکیه گاهش در اینجا تجربه بیرونی نیست، چرا که اصل مورد نظر تصور دومی را به اولی اضافه کرده است، آنهم در وضعیتی که ترکیب مذکور نه تنها کلی است، بلکه خصوصاً ضروری است و پس تماماً سرشتی پیشینی دارد.» (A۹ - B۱۳) یعنی مجهول فوق اصل ماتقدمی است که میان دو تصور ترکیب بعمل می آورد و خود پیش شرط وقوع رویداد و عینیت آن محسوب می شود.

امیدوارم که با توجه به براهین فلسفی کانت دیگر نویسنده ای چون حمید و ماتریالیستها برای توجیه اصل علیت به «حرکت ماده و فناپذیری آن» متمسک نشوند و ادعا نکنند که اصل متافیزیکی از «ماده» (که خود یک مفهوم است) و تجربیات ساده قابل استخراج است. بگفته ی کانت محدوده ی مابعدالطبیعه چنین اصول ترکیبی و پیشینی ای را دربرمی گیرد. برنامه ی «نقد عقل محض» توجیه فلسفی اینگونه احکام است. ما در اینجا فرصت کاوش بیشتر در فلسفه ی نقادی را نداریم. سنجش اهمیت امروزی کانت فرصتی دیگری می طلبد. دقت در کار متفکرانی چون کاسیرر که در بازنگری از اندیشه ی کانت به فلسفه ی نقادی منزلتی نوین بخشیدند، نشان می دهد که فلسفه ی کانت سیستم متحجری نبوده است. (۲۷) امروز تحول منطقی و فلسفه ی علوم و زبان نشان می دهد که آن نظمی که کانت روشکافانه میان احکام منطقی، مقولات و حیطه ی ادراکات حسی تعیین نموده بود، یکسره پابرجا نیست. علم منطقی از تئوری کانت فراتر رفته است و هم ترقی علوم نشان داده اند که رابطه ی میان مفاهیم علم و مقولات بنیادین شناخت بازتر و گسترده تر از نظم درونی سیستم نقد عقل محض است. آنچه در سنت اندیشه ی نقادی می بایست مد نظر باشد، اعتبار بعد پیشین در شناخت و بویژه معنای انقلاب کپرنیکی است.

کاسیرر در کتابی مربوط به ایده آلیسم آلمانی و فلاسفه ی مابعد کانتی (۲۸) میراث فکری و روح اندیشه ی کانت را چنین توصیف می کند: «انقلاب کپرنیکی» را که مبدا حرکت نقد عقل محض بوده است، نمی باید همچون واژگونی ساده ی رابطه ی میان عین و ذهن به سبک قدیم تصور نمود. چنانکه

کویی در این واژگونی دو جزء رابطه هويت خود را حفظ می کنند. روش استعلایی مبنا را بر این می گذارد که تغییر در رابطه ی میان اجزاء فوق تحولی در مفهوم فلسفی هر کدام ایجاد می کند. مفهوم «عین» یا شیء جای خویش را به شیوه ی شناخت و معرفت می دهد تا بدینصورت عینیت و قواعد آن بنیاد و استحکام بیابند. تنها در شرایطی خاص از شناخت، از جمله شرایط تحمیلی توسط اشکال فضا و زمان، کمیت و عدد، استمرار (permanence) و توالی علی و به مدد آنهاست که می توانیم متعلق و شیء را تعریف کنیم. عینیت را می بایست همچون عینیت تجربی «پدیدارها» تعبیر نمود. پدیدار آن چیزی است که خود را در نظامی پیشین «می نمایاند» (darstellen) می بینیم که کاسیرر از شرایط شناخت صحبت می کند و نه از مفاهیم علمی و تجربی با دانش روزمره. وقتی سخن از شرایط پیشین شناخت می رود، منظور مقولات و مفاهیم نابی است که پیش شرط شکلگیری و ساختمان مفاهیم و قواعد علمی می باشند. نکته ایجاست که حوزه ی متافیزیک شناخت نه تنها با مفاهیم ساده و قواعد عمومی که در تجربه کسب می شوند تفاوت پایه ای دارد، بلکه مقولات ناب حتی از اصول پیشین و موثر در رشته های علمی نیز متمایزند. مقولات فاهمه خودمستقلاً شناخت تجربی بوجود نمی آورند، بلکه معارف مشخصی در حوزه ی تجربه تنها در چارچوب معانی و نظم ترکیبی این مفاهیم قوام می یابند.

قواعد و مفاهیم متافیزیکی با دانش تجربی و قانونمندی آن تفاوت ماهوی دارند، همان تفاوتی که بطور بنیادی میان ساحت مابعدالطبیعه و مسائل آن و ساحت علوم طبیعی پدید آمده است. یک مقوله ی محض مانند جوهر یا علیت، در خود عدم تعین به همراه دارد چرا که اعتبارش طبق تعریف کلی است. اما در حوزه ی ادراکات حسی و تجربی و یا رشته های متنوع علمی مقوله ی مزبور تعین می یابد و مفهوم مشخصی بخود می گیرد. مثلاً تبلور مقوله ی جوهر در هر شیء متفاوت است و یا بطور نمونه در علم مکانیک در اصل بقای مقدار حرکت متجلی می شود. به همین علت مساعی حمید حمید در اثبات قانونمندی در تاریخ در راستای تفکر مارکسیستی با توسل به اعتبار کلی و متافیزیکی اصل علیت بی ثمر است. چرا که اگر از دیدگاه

ماتریالیستی به علیت بار وجودشناختی بدهیم، هیچ گرهی از چگونگی کارکرد آن در حیطه ی اجتماع و تاریخ نگشوده ایم. پیش از این می بایست به این تحقیق همت گماشت که اصل علیت چگونه می تواند در حوزه ی اجتماعی متمر ثمر باشد و از این طریق جایگاه معرفت شناختی اصل مزبور را در علوم اجتماعی تعیین کرد و این همان روشی است که ماکس وبر در علوم انسانی بکاربرد و مارکس آنرا مد نظر قرار نداد.

۸- نقدی بر تفاسیر مارکسیستی - هگلی از اندیشه ی کانت

کم توجهی به ظرافتهای فلسفه ی نقادی که از آن یاد کردیم ابهامات و تفاسیر ناصحیح از اندیشه ی کانت را رواج می دهد. مثلا ش. والامنش در تحلیل کوتاهی درباره ی کانت می نویسد: «آیا ما تنها مفاهیم از پیش ساخته یا از پیش بافته و یا از پیش موجود خود را در تجربه جستجو می کنیم و هر پدیدار را تنها به خانه اش به قالب مفهومی که از پیش از آن داریم می فرستیم و با جایگزین کردن این پدیدار در آن قالب و تطبیقش با آن مقوله، شناخت صورت می گیرد؟» (۲۹) البته ممکن است که خطاب نویسنده، خواننده ی ماتریالیست باشد و بدین منظور بحث کانت را ساده کرده باشد. بهر صورت به خواننده چنین القاء می شود که در نظر کانت مفاهیم از قبل ساخته شده اند و لذا معرفت تجربی از پیش در ذهن انسان موجود است. فی الواقع که کانت می بایست از ترقیات علوم زمان خود بی خبر بوده باشد که بر چنین فرضیه ی غریبی صحه گذارد! کسی که خود بانی یکی از مهمترین نظرات در کیهانشناسی درباره ی منشاء منظومه ی شمسی (نظریه ی معروف لاپلاس) بوده است. برآستی اگر فلسفه ی نقادی چنین مضمونی داشت، کانت ضرورتا وجود جهان خارج را نتیجه ی ذهنیات و خیالات بشر قلمداد کرده بود. (چرا که به رغم نویسنده از نظر کانت مفاهیم تجربی از قبل ساخته و پرداخته شده اند). مسلما این قسم تعابیر از درک آراء کانت قاصرند.

یکی از عللی که کانت و فلاسفه ی ماقبل او را به کاوش در مابعدالطبیعه وامی داشت ترقیات وسیع علوم در قرون هفدهم و هجدهم در اروپا بود. تجولات سریع و پر ثمر علوم فلاسفه را به حیرت انداخت. در عصر روشنگری

مهمترین پرسش فلسفی تعیین حدود پیشرفت علوم نبود، بلکه فلاسفه از خود می پرسیدند که عقلی که چنین معارفی از جهان را بدست می آورد، صاحب کدام ساخت درونی است. و کدام قواعد فرآیند شناخت را ممکن می سازند. از همینجا تامل و تعقل درباره ی «روند کسب معرفت» آغاز گشت. از نظر کانت موضوع فلسفه ی شناخت تخصص در چارچوب متافیزیکی است که قبل از شکلگیری مفاهیم تجربی، شرایط پیشین (پیش شرطهای) دانش انسانی را فراهم می سازند. در دیدگاه کانت رابطه ی میان حدود شناخت پیشین و وسعت شناخت تجربی مشابه با نسبت حد (limite) و مرز (borne) است. همواره می توان از مرز فراتر رفت و در جهات مختلف پیش رفت، اما هرگز نمی توان ضرورت حدود خود را انکار نمود، چرا که حد همچون بعد فضایی، حرکت را محدود می سازد. مثلا می توانیم در سه بعد فضا تا بینهایت پیش برویم، اما خروج از فضای سه بعدی ناممکن است. همواره می توانیم در خطوط و رشته های علمی ترقی کنیم، لیکن قادر نیستیم از چارچوب متافیزیکی معرفت فراتر رویم. مثلا نمی توانیم مفاهیم نوینی را جایگزین مقولات فاهمه چون جوهر، رابطه، کمیت و فضا و زمان کنیم.

به همین دلیل مفاهیم پیشین و پیش شرطهای شناخت را نمی توان با مفاهیم مشخص علمی و دانش تجربی التقاط نمود. بنظر می رسد که والامنش تمایز اساسی کانت میان مفاهیم ناب فاهمه که پیشین و پیش شرط تجربه اند و مفاهیم تجربی که در کاوشها و آزمونها ساخته می شوند و سرشت پسین و موخر نسبت به تجربه دارند، را درنیافته است. کانت در بخش تحلیل استعلایی (B150، بند ۲۴) پیرامون کاربرد مقولات در شناخت اشیاء متذکر می شود که کاربرد مفاهیم ناب فهم نسبت به شهودات حسی تنها در حالت کلی (général) است: «این مفاهیم تنها اشکال اندیشه اند، بدون آنکه شناختی از اشیاء برای ما بوجود آورند.» بعنوان نمونه اگر دوباره به اصل علیت رجوع کنیم، قاعده ی علی جزو مقولات فاهمه محسوب می شود، اما تبلور علمی آن به انحاء مختلف صورت می پذیرد. هر کدام از علوم با ابداع زبان مناسب، به این اصل هیات ویژه ای می بخشند و بدین ترتیب تعیین این اصل (از عام به مشخص) در روند پژوهش صورت می گیرد. قوانین حرکت

در مکانیک، قانون بقای انرژی در ترمودینامیک یا قوانین تکامل در زیست شناسی از آن جمله اند.

ادعای دیگر والامنش مبنی بر اینکه در دیدگاه کانتی «پدیدار را تنها به خانه اش به قالب مفهومی که از پیش از آن داریم می فرستیم» نیز خطاست. چرا که در فلسفه ی نقادی پدیدار قبل از آنکه تحت فرمان قواعد کلی فاهمه قرار گیرد، از نظم پیشین فضا و زمان تابعیت می کند. میان پدیدار (phénomène) و شیء یا مصداق (objet) فاصله ای است که قوه ی تخیل با راهنمایی عقل طی می کند تا شیء مشخص و معلوم گردد (۳۰). بنابراین اگر نویسنده از پدیده های طبیعت و اشیاء صحبت می کند، این اشیاء در «قالبی» قرار نمی گیرند، بلکه خود قبلا از قواعد ماتقدم شناخت پیروی کرده اند، یعنی همان قواعدی که پیش از شرطهای صورتبندی منظم و عینی آنها را تشکیل می دهند. تعبیر مقولات فاهمه، همچون «قالبهای» شناختی که موضوع و متعلقات در آنها جای می گیرند، از جمله اشتباهات معمول و آشنا در تفسیر اندیشه ی کانت می باشد که به نهایت درجه از درک معنی اصیل انقلاب کپرنیکی بدور است. در واقع صحبت از اشیاء یا پدیدارها بدون توجه به نقش فعال فاهمه و پیش شرطهای شناخت، خواهی نخواهی ما را به سوی مکتب اصالت تجربه (آپریسم) یا ماتریالیسم بدوی می کشاند.

والامنش در نوشته ی دیگری درباره ی ماتریالیسم (۳۱) بر همین نوع تعبیر صحنه می گذارد. در این نوع تفسیر از کانت که نزد ماتریالیستها متداول بوده است، مفهوم شیء فی نفسه اهمیت اساسی پیدا می کند. آنچنانکه گویی در روند شناخت، شیء فی نفسه که طبق تعریف متعلق است خارج از چارچوب فهم انسانی، در مقولات شناخت متبلور و منعکس می شود. مشکل این تعبیر اینجاست که در فلسفه ی نقادی کانت، هیچگاه شیء فی نفسه که یک مفهوم اساسی و یا مقوله ای از نوع شناخت بشمار نمی رفته است. تنها منظور کانت از طرح این مفهوم، همانطور که خواهیم دید تاکید بر حدود شناخت فاهمه بوده است. والامنش گمان می کند: «پایه ی استدلال کانت بر این بوده است که ما اگر هر خاصیت یا هر صفتی (یعنی دانشی نسبت به شیء) را از شیء انتزاع کنیم، آنچه باقی می ماند شیء فی نفسه است... یک ماتریالیست فلسفی

ممکن است بگویید که آنچه باقی می ماند ماده است، اما ماده ای که هیچ تعینی ندارد، چیزی نیست جز همان چیز به مثابه چیز یا شیء فی نفسه. به عبارت دیگر، تنها یک انتزاع است. بیهوده نیست که در دستگاه ارسطویی که منشاء و مادر دستگاه کانتی است، این ماده ی بی شکل و بی تعین هیولا نامیده شده است. مشکل دوم اینجا رخ می کند. یعنی محمولها (یا مفاهیم) متعلق به خود چیز نیستند، بلکه قالبهایی هستند که چیز در آنها فهمیده می شود، در نتیجه آنها نیز باید از پیش موجود باشند.»

دشواری قبول این گمان در این است که در هیچ کجای «نقد عقل محض»، کانت نگفته است که شیء فی نفسه را می توان با انتزاع خواص یک شیء بدست آورد! این در واقع برداشتی است که هگل از فلسفه ی کانت ارائه داده است تا بتواند فلسفه ی نقادی را در دستگاه نظری خویش بگنجانند و از آن فراتر رود. پس از هگل هگلیان جوان و مارکسیستها نیز این تعبیر را رواج داده اند. هابرماس نیز این نکته ی مهم در تاریخ فلسفه را یادآوری می کند. هابرماس بخوبی نشان می دهد که در فلسفه ی کانت مقولات ابزار یا قالبهایی نیستند که از طریق آنها شیء فی نفسه فهمیده می شود: «تصویر هگل از فلسفه ی استعلایی کانت مبتنی بر این بینش است که از یکطرف دانشی مطلق وجود دارد و از طرف دیگر شناخت [به معنای ابزاری آن] که از این مطلق کاملا مجزا است. چنین درکی در واقع متعلق به سیستم تفکر هگلی است.» (۳۳) هابرماس تاکید می کند که چارچوب پیشین شناخت به مثابه محیطی نیست که نور دانش مطلق یا شیء فی نفسه در آن بتابد و منعکس شود.

در دیدگاه نقادی و انقلاب کپرنیکی، هر نوع شناخت از شیء و جوهر آن تنها در چارچوب مقولات ناب فاهمه و کاربردشان نسبت به حسیات و صور پیشین آنها (فضا و زمان) امکان پذیر می شود. در روش نقادی کانت، معرفت به وجود تنها به اتکای فعالیت معنی ساز و پیشین ذهن بشری تحقق می یابد. شیء فی نفسه یک متعلق فرضی است که در حسیات و تجربه داده نمی شود و می باید خارج از فضا و زمان تصور شود. انتزاع خواص یک شیء همانطور که گفتیم ما را در نهایت به مقوله ی جوهر یا همانطور که والامنش

می گوید به مفهوم هیولا نزد ارسطو می رساند. اما مفهوم عام شیء با خواصش، یا جوهر و عرض، در فلسفه ی کانت یکی از مقولات ناب فاهمه محسوب می شود و دقیقاً یکی از سه جزء تشکیل دهنده ی مقوله ی رابطه در جدول مقولات است. این مقوله بالطبع هیچ ربطی به شیء فی نفسه که می بایست خارج از داده های حسی درک شود، ندارد. اما کانت به چه علت از شیء فی نفسه یا ذات معقول (noumène) صحبت می کند؟

کانت در بخش «تقسیم بندی اشیاء عام به پدیدار و ذات معقول» می گوید که مقولات فاهمه فقط اشکال فکر ما می باشند، که قدرت پیشین جمع آوری و اتحاد در حسیات را در خود ندارند. (B ۳۰۶) اما معنی معرفت شناختی این مقولات در کاربردی است که در حوزه ی پدیدارها و حسیات دارند، پدیدارهایی که در صورت فضا و زمان ظاهر می شوند. از سوی دیگر در تفاوت با سرشت شناخت انسانی می توان معرفتی را تجسم نمود که تنها به مدد مفاهیم عقلی و بدون داده های حسی تحقق می پذیرد، یا آنکه صورتهای پیشین دیگری بغیر از فضا و زمان تصور کنیم که اشکال ماتقدم مشهود حسی باشند. در اینحالت با ذات معقول یا شیء درخود سر وکار خواهیم داشت. لیکن در این وضعیت «تصوری» که اشیاء خارج از فضا و زمان داده شوند، هیچ معرفتی ممکن نیست، چرا که مقولات در این حالت هیچ شناختی حاصل نمی کنند. شناخت همانگونه که دیدیم، تنها محصول کاربرد مقولات نسبت به تصورات حسی و اشکال پیشین آنها، یعنی فضا و زمان است. بنابراین شیء فی نفسه تنها الگویی (modèle) است که محدودیت شناخت ما را به حوزه ی پدیدارهای حسی و اشکال پیشینشان نشان می دهد. در فلسفه ی کانت شیء فی نفسه معنای مثبتی از خود ندارد. «اگر منظور ما از ذات معقول چیزی باشد که موضوع ادراک حسی ما قرار نگیرد، و با تجرید از شکل حسیات حاصل شود، می توانیم آن را ذات معقول به معنای منفی بدانیم.» (B ۳۰۷)

کانت اضافه می کند که تنها معنی مثبت ذات معقول در حالتی است که اشیاء در صورتهایی بغیر از فضا و زمان بر ما پدیدار شوند. اما برای انسانها تصور آن نیز ناممکن است. بدین ترتیب دستیابی به معنی شیء

فی نفسه با انتزاع از خواص اشیاء میسر نمی شود چرا که این قسم انتزاع در نهایت تنها به مقوله ی شناخت شناختی جوهر ختم می گردد. تجسم عقلی شیء فی نفسه برخلاف پندار والامنش و تفسیر هگلی، تنها با تجرید فرضی از اشکال پیشین حسیات یعنی فضا و زمان امکان می یابد. مفهوم شیء فی نفسه منحصر «حدی» است و بدینکار می آید که حدود متافیزیکی شناخت را نمایان کند و می بایست معنی آن، علیرغم شباهتش، با مقوله ی جوهر التقاط نشود. مقوله ی مزبور یکی از پیشفرضهای شناخت عینی است، در حالیکه شیء فی نفسه تنها یک مفهوم الگویی و تصوری است و نقش مشخصی در فرآیند شناخت ندارد. لب کلام این است که در مشرب کانت چیزی مانند «شیء فی نفسه» خارج از اشکال حسیات، جامه ی مقولات به تن نمی کند. معنی و واقعیت یک شیء تنها به اتکای پیش شرطهای منطقی و در چارچوب صوری مقولات و داده های حسی و تجربی حاصل می شود (۳۳) بخش آخر این مقاله را که به مبحث عینیت در اندیشه ی کانت اختصاص یافت، با اشاره ای به رابطه ی کانت و افلاطون به پایان می بریم. در فلسفه ی افلاطون مثل عقلی (مترادف با مفاهیم عقل محض در دیدگاه کانت) نسبت به تجربه جایگاهی متعالی و معنوی دارند. پدیده های طبیعی به سطح نمود و نشانه ی ناقص از این صور اعلی فروکاسته می شوند. گالیله نیز بهنگام احیای سنت افلاطونی به منظور نقد فیزیک قدیم و توجیه امکان کاربرد مفاهیم ریاضی در طبیعت که در نظر از متعالی اند و رمز کشف اسرار طبیعت بشمار می روند، کیفیات حسی را در رتبه ی اوصاف تبعی و ثانوی قرار می دهد و تنها روابط و قواعد عددی و هندسی را واقعی و بنیادی می داند. اما کانت پیوندی فعال میان صور تصورات حسی و ساخت مقولات می بیند. بدین مقصود وی آندسته مقولاتی را که در عینیت و تجربه نقش موثر و پیشین دارند دستچین می کند. شاکله های زمانی به اتکای فعالیت ترکیبی قوه ی تخیل، تشکیل این پیوند و ارتباط ساختاری میان مفاهیم و صور ادراک حسی را بر عهده می گیرند. بدین ترتیب هر دو عنصر شناخت، یعنی حواس و مفاهیم ناب، جای و مقام خود را در مابعدالطبیعه بدست می آورند. با چنین ویژگی ای فلسفه ی کانت را می توان همچون پلی میان

عقل‌گرایی محض و مکتب اصالت تجربه و پوزیتیویسم مجسم نمود.

یادداشتها:

۱- نقد، شماره ی ۱۵. کلیه ی نقل قولهایی که از حمید حمید آورده ایم از همین شماره اقتباس شده اند.

2- Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symbolique, I, Introduction.*

۳- کاسیرر درباره ی هراکلیتوس می گوید: «هراکلیتوس در حدفاصل فکسر افلاکی (کسمولوژیک) و فکر انسانشناسی (آنتروپولوژیک) قرار می گیرد. این فیلسوف با اینکه فیلسوف طبیعی است و خود را از مکتب «طبیعیون قدیم» می پندارد، یقین دارد که لازمه ی تعمق در معنای طبیعت، مطالعه ی طبیعت انسان است. ما اگر بخواهیم با عالم واقع مربوط بمانیم و معنای آنرا بفهمیم، ناگزیر از این هستیم که نخست در خودمان تامل کنیم. به همین جهت است که هراکلیتوس جمله ی ذیل را خلاصه ی حکمت خود می دانست و می گفت "من در نفس خود جستجو کرده ام." اما این گرایش اگر چه به یک اعتبار در اولین افکار فلسفی یونان وجود داشت، ولی زمان پختگی آن مربوط به دوره ی بعد از سقراط است.» کاسیرر؛ فلسفه و فرهنگ، ترجمه بزرگ نادرزاده، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۰.

۴ - همان کتاب، ص ۱۰.

۵ - «حقیقت ذاتا محصول تفکر دیالکتیک مبتنی بر جدل است و فقط از طریق همکاری مستمر افراد در مبادله ی سوال و جواب بین خودشان حاصل می گردد. ذات تفکر کوچکترین دخلی به یک شیء قابل تجربه ندارد و در واقع بر آیندیک عمل اجتماعی است... انسان آنچه‌نمان مخلوقی است که پیوسته در جستجوی شناخت نفس خود است... اندیشه ی سقراط را اینطور می شود خلاصه کرد که از لحاظ او انسان موجودی است که در مقابل یک سوال عقلی قادر است یک جواب عقلی بدهد.» همان کتاب ص ۱۲.

6-David Hume; *Enquête sur l'entendement humain, Section IV.*

۷ - اگر در هندسه ی قدیم و اقلیدسی نزدیکی و شباهتی میان اشکال دقیق هندسی و صور اشیاء طبیعی بنظر می رسد، در هندسه های ناقلیدسی و بویژه در هندسه ی دیفرانسیل در قرن بیستم روابط و اشیاء ریاضی دیگر هیچ تناظر مستقیمی با اشکال خارجی و قابل مشاهده ندارند.

8- Kant; *Critique de la raison pure, préface, Edition P.U.F. p. 17.*

۹ - کانت، همان صفحه.

10- Alexandre Koyre'; "Galilé et Platon" in *Etudes d' Histoire de la pensee'*

scientifique, Ed. Gallimard, p. 166.

۱۱ - با آغاز ترجمه ی آثار مارکسیسم توسط حزب توده در فرهنگ ما، متاسفانه تفسیر شتابزده و ناصحیحی از ایده آلیسم رواج یافت. مخالفین ایده آلیسم مدعی بودند که دیدگاه مزبور بعنوان مثال فلسفه ی کانت، منکر واقعیت عالم و دنیای خارج از ذهن می شود. پس در مقابل آن به مکاتبی چون ماتریالیسم و یا رئالیسم قدیم مشروعیت می دادند. قدر مسلم چنین تعبیری را نمی توان به اندیشه ی کانت اطلاق نمود. در ایده آلیسم نقادی وجود جهان امری است انکارناپذیر و کانت مبحثی از نقد عقل محض - در پایان فصل تحلیل استعلایی (B ۲۷۴) را بدان اختصاص می دهد. کانت با نقد ایده آلیسم دکارت که تنها حقیقت بلاشروط را وجود فاعل شناسا می دانست و موجودیت عالم را زیر سوال برده بود، نشان می دهد که پیشفرض ادراک به وجود خویش، یقین به وجود عالم یعنی عالم خارج از فاعل شناساست. مسئله ی فلسفه ی نقادی تشریح ساختار معرفت انسانی است یعنی توضیح این نکته که فعالیت ذهن چگونه چارچوب شناخت ما از عالم را سامان می دهد. به بیان ساده تر از سویی در وجود عالم و امور واقع شکی جایز نیست، اما از سوی دیگر این مسئله مطرح است که ما چه درکی داریم از این عالم و محدوده ی شناخت ما حائز چه اعتباری است؟

۱۲ - کویره، همان مقاله.

۱۳ - از جمله Jean Philopon نگاه کنید به کتاب:

Pierre Duhem; Le système du monde, I, chap. VI, p. 380.

۱۴ - نقل قول از مقاله ی کویره در کتاب ذکر شده. کتاب گالیله:

Dialogues sur les deux grands systèmes du monde.

۱۵ - همچنین اگر جسمی ساکن باشد، حالت سکون خویش را حفظ می کند، مگر آنکه یک نیروی خارجی آنرا بحرکت آورد.

۱۶ - مثلا مخاطب گالیله در کتابی که از آن یاد کردیم بر این نکته انگشت می گذارد که در واقعیت تجربی اجسام پس از طی مسیر حرکت خود باز می ایستند و هرگز حرکتی الی الابد استمرار نمی یابد. این ایراد از نقطه نظر اصالت تجربه صحیح است، منتهی نگرش نوین گالیله ای در مکانی رفیعتر از تجربیات مادی می ایستد تا بتواند به ساختار واقعیت، جامه ی ریاضی

پوشاند. کلیه ی آزمایشهای گالیله و دانشمندان پس از او چون هویگنس، نیوتون و غیره بر پایه ی مفاهیم قبلی و پیشین ریاضی - فیزیک تحقق یافت. مانند آزمایش معروف منشور نیوتون. مکان دقیق تشکیل حلقه های تداخل نور از قبل پیش بینی شده بود. نگاه کنید به:

Simon Schaffer, "Glass works: Newton prisms and the uses of experiment", in: *The uses of Experiment*, Cambridge University Press, 1989.

17- Alfred North Whitehead; "Process and Reality, 1929. "Procés et Réalité", Ed. Gallimard 1995, p. 48.

۱۸ - الکساندر کوبره، همان کتاب، ص ۱۸۶.

۱۹ - نوشته ادوین آرتور برت؛ مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۱۹۸. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

20- F. Engels; *Dialectique de la Nature*, p. 232.

۲۱- همانجا.

۲۲ - منبع ۸، ص ۱۸.

۲۳ - امتداد (étendu) مفهومی فلسفی است که به سیستم دکارت متعلق بوده است. دکارت طبیعت را بر پایه ی جوهر امتداد تجسم می نمود و به همین دلیل مکانیک را به هندسه و سینماتیک تقلیل می داد.

۲۴ - تصورات حسی (représentations sensibles) محصول یک ترکیب اولیه در داده های حسی بی نظم توسط قوه ی تخیل است. لازم به تاکید است که تصورات حسی یا پدیدارها، بدون ترکیب محض مقولات فاهمه مقام یک شیء را پیدا نمی کنند.

25- Kant; *Oeuvres philosophique*, I, Lettre à Marcuz Herz, p. 693, Ed. pléiade.

۲۶ - اگر بخواهیم اصل علیت را صرفاً تجربی و پسین تلقی کنیم می باید آنرا در اصطلاح هیوم اصل اتصال (connexion) حوادث بنامیم که در نتیجه هیچ کلیت منطقی ای ندارد.

۲۷ - کاسیرر فیلسوف نوکانتی آلمان در اوایل قرن بیستم و مولف آثار مهمی چون «فلسفه ی اشکال سمبولیک» (در سه جلد) است. جدل او با هایدگر در سالهای ۲۰ جزو اساسی ترین مجادلات فلسفی این قرن بشمار می آید. تاثیر افکار او چه در پدیدار شناسی (هوسرل) و چه در فلسفه ی علوم، زبان و فلسفه ی سیاسی انکارناپذیر است. همچنین تالیفات او در باب تاریخ فلسفه و معرفت شناسی علوم در اروپا مورد استناد دائمی پژوهشگران است.

28- Ernst Cassirer; *Les systèmes post-Kantiens*, Presses Universitaires de Lille, p. 15.

۲۹ - ش. والامنش؛ مارکسیسم: نقد منفی، نقد مثبت. سوئد ۱۳۶۴، ص ۴۰.

لازم به تذکر است که مطالعه و بررسی والامنش درباره ی کانت، علیرغم اشکالاتی که بدان وارد است، به کمان ما در مقایسه با آنچه روشنفکران چپ مارکسیست نوشته اند و گفته اند، جلوتر و دقیقتر است.

۳۰ - درباره ی اختلاف میان شیء و پدیدار کانت می گوید که شناخت یک متعلق تنها به دو شرط ممکن است. ابتدا شیء می بایست خود را توسط شهود حسی پدیدار کند و ادراک شود، آنگاه احتیاج به مفهومی داریم که توسط آن، شیء مزبور فرمیده شود (قوه ی فاهمه). مفهوم مزبور اتحادی (unité) در تصورات حسی ایجاد می کند تا عینیت شیء حاصل شود. این دو مرحله هر کدام صاحب ساخت پیشین خاص خود هستند. پدیدارها و تاثرات حسی که هنوز قوام و سامان عینی نیافته اند در صورتهای پیشین فضا و زمان داده می شوند. مفاهیم تجربی نیز تابع نظم مقولات اولیه فاهمه و اتحاد کلی آنها می باشند. تعریف دقیق این مقولات چنین است: «این مفاهیم با ادراکات حسی رابطه ی مستقیم ندارند. سرشت آنها عبارت از شرایطی است که زیر سیادت آنها چیزی می تواند به عنوان یک شیء در حالت کلی تفهیم شود.» (B ۱۲۵) تجانس میان سپهر مقولات ناب و شکل صوری حسیات بر دوش دینامیک شاکله سازی است که از آن یاد کردیم.

۳۱ - ش. والامنش؛ «شالوده های ماتریالیسم پراتیکی مارکس»، نقد، شماره ۲، نقل قولها از صفحات ۱۲ و ۱۳ برگرفته شده اند.

32- Jürgen Habermas; *Connaissance et intérêt*, Ed. Gallimard, p. 44.

۳۳ - بر خلاف نظر والامنش، صفت «دوتالیسم» را نمی توان به اندیشه ی کانت اطلاق نمود، چرا که ذات معقول در حوزه ی شناخت تنها یک مفهوم فرضی است که توسط آن می توانیم درباره ی حدود شناخت تامل کنیم. به همین علت هیچ دوگانگی شناختی مثبتی میان پدیدار و شیء فی نفسه وجود ندارد که منطبق دیالکتیک بخواهد و رای آن برود. مگر آنکه اندیشه ی کانت را بطریق هکلی تفسیر کنیم. دوگانگی ایده آلیسم عمدتاً ویژه ی فلسفه ی دکارت بوده است و واضح است که فلسفه ی نقاد کانت را نمی توان ادامه ی ساده ی ایده آلیسم قرن هفدهم تلقی نمود.

برای رفقای «هنقد» در آمریکا،
بخاطر محبت‌های جبران ناپذیرشان

تبویب سه عنصر بنساختی در تفکر کارل مارکس

I

اگر این سخن درستی است که رهانیدن پرومته‌ی اندیشه‌ی مارکس از بندهای گران تعابیر من‌عندی و خودساخته‌ی وظیفه‌ی مقدس همه‌ی کسانی است که صادقانه در پی دست یافتن به تواناییهای رهاییبخش این قهرمان درینداند، این نیز واقعیتی گرامی است که از مرکز جان جهان آفرین آن اندیشه، یعنی که «ماده‌گرایی»، «جوهر فلسفی» و منطق سالاری بخش «دیالکتیک» اش در غار هیولایی آن تعابیر معانعت بعمل آوریم و این رسالت تاریخی را با چنگ و دندان فرجام بخشیم. اگر چه تمامی موضوع این جستار تلاشی آغازگرانه در انجام این وظیفه و اعمال چنان رویکردی است، اما آنچه عجالتاً و بطور مشخص در این فرصت عهده دار شده‌ام، اشارتی سردستی از باب مدخل برای ورود به چنان وظیفه‌ی است. در اینجا کوشیده‌ام تا تصویری اجمالی از سه عنصر ماتریالیستی، دیالکتیکی و فلسفی در اندیشه‌ی مارکس ارائه کنم و برای کاری که باید بنحو اساسی و تام و تمام انجام پذیرد طرحی کلی فراهم آورم.

II

طی پنجاه سالی که گذشت کوهی از آثار در شرق و غرب در تحلیل اندیشه‌ی مارکس انتشار یافت. همه‌ی آنچه نویسندگان این آثار مدعی آنند اینکه نقطه‌ی

عطف تحلیل‌هایشان بیش از هر اثر دیگری از مارکس متوجه شاهکار او «سرمایه» است. به تلاش چندان بزرگی نیاز نیست تا در پس این داعیه «دم خروس» شاهد بر دروغ را یافت و آن اینکه بخش عظیمی از این تحلیل گران حتی به اجمال نیز به «سرمایه» نظر نکرده‌اند. یکی از عواقب اندوهبار چنین کوتاه دستی، این ادعای سرگشته است که گویا در آثار مارکس و البته در «سرمایه» ترکیب واحدی از «دیالکتیک» و «ماتریالیسم» وجود ندارد و جز این، میراث او اساساً فاقد «جوهر فلسفی» است. چنین داعیه‌ی ملانقطنی وار که عموماً ماهیت محافل آکادمیک بورژوازی است، درگیر و ماندگار این کور بینی است که مارکس بویژه در مقدمه‌ی جلد اول از «سرمایه» بتصریح از خاستگاه ماتریالیستی تفکر و دیالکتیکی بودن روش تحقیق خود یاد می‌کند: دو مشخصه‌ای که تمامی بن و بالای «سرمایه» با آن بافته شده است. بیماری درمان ناپذیر این کسان عموماً این است که در بازیافت حقایق هنوز سر بر آستان شیوه‌های منسوخ‌ی نهاده‌اند که عمرشان با فرجام تفکر قرون وسطایی سپری شده است. اینکه در «سرمایه» ترکیبی از دو اصطلاح ماتریالیسم و دیالکتیک بکار برده نشده است، نافی این واقعیت درخشان نیست که تمامی «سرمایه» یک برآورد دیالکتیکی و تمامی دیالکتیک «سرمایه» یک منطق و روش شناسی ماتریالیستی و تمامی منطق و روش شناسی «سرمایه» یک فلسفه‌ی طراز نوین انقلابی است. اگر همانگونه که خود مارکس عنوان می‌کند، در زمان خود او «بلندگویان دانشمند و نادان بورژوازی آلمان بدوا کوشیدند... علیه کتاب کاپیتال با سکوت توطئه کنند» (۱) در روزگار ما متفلسفین ملانقطنی جهان سرمایه‌داری می‌کوشند تا با زیر پا نهادن تمامی وجدان آثار او را مخدوش و تحریف سازند. اگر از پاره‌ای جستارهای دانشگاهی که زمین را به آسمان می‌دوزند تا چیزی بنام ایده‌آلیسم، مسیحاگرایی و دیگر عناصر مندرس دینی در مارکس بیابند چشم پوشیم، عموماً در این باب که تفکر مارکس در تمامی ساحه‌های نظری اش تفکری ماتریالیستی است کمتر خلاف رای ارائه شده است. استواری قائلین به این قول نیز به این نکته مستند است که مارکس خود در جایی که به دیالکتیک هگل اشاره می‌کند می‌افزاید:

«در نظر هگل پروسه ی تفکر که حتی وی آن را تحت نام ایده به شخصیت مستقلی بدل کرده است، دمیورژ [خالق] واقعیت است و در واقع خود مظهر خارجی پروسه ی نفس بشمار آمده است. بنظر من بعکس پروسه ی تفکر بجز انتقال و استقرار پروسه ی ماده در دماغ انسان چیز دیگری نیست.» (۲)

و اما آنچه در پی آن سعی های فراوان بعمل آمده است، نفی دیالکتیکی و لذا فلسفی بودن چنین ماده گرایی ای است. به گمان من مناسب ترین شکل پرداختن به این دواعی، خود طرح این پرسش است که مارکس در پرداختن مضمون «سرمایه» و عموماً تمامی آثار خویش بر کدام منطق و روش شناسی ای استوار بود؟ و وظیفه ای را که او برای تحقیق بدینگونه مقرر می ساخت که «موضوع مورد مطالعه را در جزئیات آن بدست آورد و اشکال مختلفی ی تحول آن را تجزیه کرده، ارتباط درونی آنها را کشف نماید» (۳) خود چگونه به سامان می برد. همانگونه که مارکس خود نیز به آن اعتراف کرده است کسی جز نویسنده ی «چاپار اروپا» [وستنیک اوروپ] در شماره ی ماه مه ۱۸۷۲ این نشریه «بخوبی» نتوانسته است پرسشی را که ما طرح کردیم پاسخ بگوید.

«برای مارکس یک نکته اهمیت دارد و آن کشف قانون پدیده هایی است که مطالعه می کند. ولی برای وی تنها "قانون" حاکم بر این پدیده ها از آن جهت مهم نیست که صورت انجام یافته دارند و در زمان معینی با یکدیگر در ارتباط و "همبستگی" واقع می شوند. آنچه که بیش از همه برای او اهمیت دارد کشف "قانون تحول و تغییر" و تحول آنها، یعنی "قانون گذار" از شکلی به شکل دیگر، از نوعی همبستگی به نوع دیگر است... ارزش علمی چنین تحقیقی عبارت از روشن ساختن "قوانین خاصی" است که بر پیدایش هستی، تکامل و مرگ ارگانیسم معین اجتماعی و جانشین ساختن آن بوسیله ی ارگانیسمی عالی تر حکومت می کند. و کتاب مارکس در واقع دارای چنین ارزشی هست.» (۴)

مارکس پس از نقل این قول می نویسد:

«آقای نویسنده ی مقاله که به این "خوبی" آنچه را اسلوب حقیقی من می نامد توضیح می دهد و تا آنجایی که مربوط به استفاده ای است که من از آن اسلوب کرده ام با نظری مساعد قضاوت می کند، در واقع "چه چیزی" را بغیر از "اسلوب دیالکتیک" تشریح نموده است.» (۵)

آنانی را که چنین اشارتهای صریحی هشیار نمی کند، سرنوشتی جز در ماندن در منجلاب فضاحتها ی قبیح نیست. ماده باوری مضمونی و دیالکتیک اسلوبی و ماهیتی تمام عیار فلسفی بندهای ناگسست بدنه ای استوارند که مارکسیسم بر بنیانهای زلزله ناپذیر آن استقرار گرفته است. واقعیتی که انگلس با صراحت تعبیرناپذیری بر آن چنین انگشت می گذارد:

«مارکس و من اخلاقاً نخستین کسانی بودیم که دیالکتیک ناآگاه را از فلسفه ی کلاسیک آلمان ضمن کاربرد آن در مفهوم ماده گرای طبیعت و تاریخ رهایی بخشیدیم.» (۶)

فلسفه ای که با چنین ویژگیهایی پرداخته شد چیزی جز ماده گرایی دیالکتیکی نبود. کاپلستون با همه ی گرایش دینباورانه اش از تاکید بر این واقعیت در نمی گذرد که:

«باور روند تکاملی به عنوان فرآیند دیالکتیکی در اندیشه ی مارکس... جایگاه اساسی دارد... ماده باوری مارکس ماده باوری دیالکتیکی است.» (۷)

چنین فلسفه ای عمیقترین انقلاب را در تحول تاریخی اندیشه ی فلسفی موجب کردید. روح فلسفی - دیالکتیکی «سرمایه» بنحو درخشان و گویایی در این مهم متجلی است که مارکس ضمن آن کوشید تا با کاربرد دیالکتیک، ماهیت «نمود» و «واقعیت» و یا به تعبیر دیگر حقیقت «ظاهر» و «باطن» را بر ملا

کند. «سرمایه» تلاش نمیرای مارکس برای بازنمایی «واقعیت» ی بود که در پس «نمود» های کاذب حیات روزمره قرار داشت و در همین راستا بود که وی تمام عیار علیه شناخت ناپذیری «شیء فی نفسه» ی کانت قرار گرفت. در این هنگامه هیچ منطقی جز دیالکتیک قادر به کامیاب ساختن مارکس نبود. بررسی دو مقوله ی «نمود» و «واقعیت»، یعنی دو مفهوم مرکزی «سرمایه» و تمامی آثار مارکس بنحی نمایانی از پیوند ماده گرایی و دیالکتیک که با روحی فلسفی بهم آمده اند سخن می گویند. در این مورد اصل بستگی پدیده های طبیعی با انسان و با عمل هدفمند اجتماعی [پراکسیس] و مهمتر از همه ساخت وجودشناختی بطور اجتماعی سمت یافته ی مقوله ی «نمود» مورد تحلیل قرار گرفته است. بستگی بین «نمود» و «واقعیت»، در چنین تحلیلی یک مقوله ی زندگی اجتماعی است و مبین پراکسیس بشمار می آید. مارکس به عنوان نمونه در «دستنوشته های پاریس» می نویسد:

«پدیده های طبیعی واجد هیچ وجود بی واسطه ای برای انسان نیستند و اینکه آنها تنها در جریان روابط متقابل اجتماعی و عملی خود و از طریق سرشت "مخلوقیت" و "ایجاد" شدگی هایشان ایجاد شده اند. طبیعت نه بطور ذهنی و نه بطور عینی، بطور بی واسطه، به شکل مطلوبی برای موجود انسانی بروز و ظهور نمی یابد. و همچنانکه هر چیزی در طبیعت بطور طبیعی بوجود می آید، انسان نیز روند پیدایی خود را دارد. اما برای "او" تاریخ یک روند آگاه است. لذا چیزی است که "آگاهانه" خود را استعلا می بخشد.» (۸)

مارکس جای دیگر توضیح می دهد:

«اما طبیعت نیز چنانچه آنرا بطور انتزاعی، برای خود و جدا از انسان در نظر بگیریم برای انسان هیچ چیز نیست.» (۹)

این ملاحظات، بعلاوه ی مقولات «شکل بروز» (presentation)، «گرایش» (tendency)

و «وجه بروز» (mode of presentation) و تصویر مسخ شده در مسیر تحلیل ساخت اقتصادی. اجتماعی دقیقا موبد این واقعیت اند که مارکس چه در آثار دوران جوانی و چه در آثار روزگار بلوغ و کمال خویش نه تنها امکان حل مفهومی مسائلی را که ضمن آن بستگی «نمود» و «واقعیت» یک مقوله ی «وجود شناختی» اجتماعی تلقی می شدند مورد توجه قرار داده است، بلکه آنها را در ارتباط با طبیعت نیز صرف مقوله ای از عمل هدفمند اجتماعی و لذا به مثابه مفهومی «معرفت شناختی» و در پیوندی ماده گرایانه و بنحوی دیالکتیکی و فلسفی توضیح داده است. چنین رویکرد فلسفی، ماده گرایانه و دیالکتیکی نه تنها در آثار دوران جوانی که بنحو بارزی در «سرمایه» و «تئوریهای ارزش اضافی» اعمال گردیده و ضمن آن به وجه دقیقی تفاوت وجود شناختی اشکال بروز، روابط جوهری و وجه مسخ شده ی پدیده هایی که در جریان بازتاب در ذهن انسانها منعکس می گردند توضیح داده شده است. اسطوره ی کاکوس (Cacus) که مارکس در «تئوریهای ارزش اضافی» از آن برای تبیین نظر خویش از دو مقوله ی «نمود» و «واقعیت» سود می جوید نه تنها نمونه ی گویایی از رویکرد او به این دو مسئله قویا فلسفی است بلکه حکایت صریحی از کاربرد دیالکتیک در معرفت شناسی مارکسی است. کاکوس موجود نیم انسان و نیم شیطان در غار زندگی می کند و تنها شب هنگام بقصد شکار گاو نر بیرون می آید. او بمنظور گمراه ساختن صاحبان گاو، پس از دزدیدن گاو، او را وامی دارد تا عقب عقب به کمینگاه او بیاید. بدین ترتیب جای پاهایی که از گاو و او باقی می ماند چنین می نمایاند که آنها از کمینگاه بیرون رفته اند. صبح بعد زمانی که صاحبان گاو در پی یافتن کاو خویش برمی آیند، همگی جای پاها را می یابند و لذا نتیجه می گیرند که حرکت از غار شروع شده و گاو به میانه ی مزرعه رفته و ناپدید شده است. اگر صاحبان گاو یک دوره روش شناسی را در یکی از دانشگاه های آمریکا گذرانده باشند، چه بسا تعداد جای پاها را بشمارند و عمق هر گام را نیز محاسبه کنند، اما در اینصورت هم نتیجه یکی است: گاو از غار بیرون آمده و به مزرعه رفته است. مارکس چه نتیجه ای از این اسطوره می گیرد: واقعیت چیزی بیش از «نمود» هاست. متمرکز شدن بر روی «نمود» ها و یا هر آنچه

مستقیماً خود را به ما می‌نمایاند می‌تواند قویا گمراه کننده باشد. بیاور مارکس این مثال بلا استثناء مُمثل درکی است که مردمان جامعه‌ی سرمایه‌داری از جهان دارند. با اتکاء به آنچه «دیده» و «شنیده» می‌شود مردم این جامعه به نتایجی می‌رسند که با واقعیت و حقیقت تعارض قطعی دارد. غالب نتیجه‌گیری‌هایی که از سوی ایدئولوژیهای بورژوازی بعمل می‌آید از اینگونه است. برای درک معنای واقعی «جای پاها» صاحبان گاو باید به این نکته واقف شوند که شب پیش چه اتفاقی افتاده و در غار چه گذشته است. به همین نحو درک هر چیز در تجربه‌ی روزانه‌ی ما مستلزم اینست که ما چیزهایی را درباره‌ی چگونگی بروز و ظهور و تحول و وجه جایگاهی هر واقعه را در سیستمی که آن رویداد در آن قرار دارد بدانیم. مارکس تنها با توسل به دیالکتیک ماده‌گرای خود توانست هیولایی ترین نظام اجتماعی انسان یعنی سرمایه‌داری را تحلیل کند. دیالکتیک به او امکان داد تا اندیشه‌اش را در باب واقعیت ضمن روی برگرداندن از «فهم عام» درباره‌ی «اشیاء» و توجه به آن به مثابه چیزی که تاریخی «دارد» و واجد بستگی‌های بیرونی با اشیاء دیگر است و چون چیزی که «حاوی» تاریخ و «آینده»ی خویش است بازسازی کند.

بیگمان کار مارکس در ترکیب ماده‌گرایی و دیالکتیک که سراسر وجهی فلسفی داشت، انقلابی راستین نه تنها در اندیشه بلکه در عمل بود. اما در این انقلاب، خلاف اندیشه‌ورزانی که نوآوری خویش را گسستی از گذشته می‌پنداشتند، مارکس باقتضای همان سرشت دیالکتیکی که جهان بینی فلسفی او داشت هر چند بر این باور بود که «هر فلسفه‌ای محصول روزگار خویش است» اما از صحنه گذاشتن بر این امر نیز پرهیز نکرد که هر فلسفه و البته فلسفه‌ی روزگار او نیز ادامه‌ی کار سترگی است که پیشتر توسط هراکلیتوس و ارسطو و دیگران سامان داده شده بود. چنین مشخصه‌نمایی، به معنای اخص کلمه درباره‌ی خود او نیز صادق است و بهمین دلیل است که لنین توضیح می‌دهد که تمامی نبوغ مارکس در این واقعیت نهفته است که او به پرسشهایی که تفکر مترقی بشریت فراروی خود قرار داده بود، پاسخی فراخور نهاد و آموزش او ادامه‌ی مستقیم و بلافصل تعالیم تمامی نمایندگان

برجسته‌ی فلسفه، اقتصاد سیاسی و سوسیالیسم بود. بلاشک ریشه‌های فلسفه‌ی ماده‌گرایی دیالکتیکی بوجه عمیقی در فلسفه‌ی باستان و بخصوص در ماده‌گرایی و دیالکتیک ناسوده‌ی فلاسفه‌ی ملطی و هراکلیتوس، دموکریتوس، ارسطو، اپیکور و لوکرسیوس نهفته است. جز اینان بخوبی می‌توان پیشاهنگان متاخر آن را در ماده‌گرایی قرن هیجدهمی فرانسه و آنگاه در فلسفه‌ی لودویک فویرباخ و علوم طبیعی قرن نوزدهم بازیافت. «فلاسفه‌ی کلاسیک آلمان: کانت، فیشته، شلینگ و هگل تلاش فراوانی بکار بردند تا سیستم فلسفی جامع و فراگیری بر پایه‌ی پیوند دیالکتیک با ایده‌آلیسم پدید آورند. با آنکه کانت و هگل در این زمینه تا مقام ترازبندان کبیر اوج گرفتند، ولی کاخ رفیعیشان سست بنیان بود. با اینهمه آنان توانستند از برخی جهات مثلا از جهت ایجاد منطق دیالکتیک و طرح برخی مسائل فلسفی و اجتماعی زمینه‌سازان پر ارزش آن بینش یکتاگرایانه‌ی شوند که ماتریالیستهای قرن هفدهم انگلستان و قرن هیجدهم فرانسه و سرانجام فویرباخ زایش پر هیمنه‌ی آن را بشارت داده بودند.» (۱۰) با وجود چنین پیشینه‌ی مارکس در سامان بخشیدن به چهارچوب جهان‌نگری فلسفی - علمی خود در ماده‌باوری و اسلوب دیالکتیکی دو قرن هیجده و نوزده متوقف نماند بلکه آن را بسط داده و متحول ساخت. ماده‌گرایی پیش از مارکس به معنایی اصولی فاقد فلسفه‌ی تاریخی ماده‌گرای و فاقد نگرش ماده‌گرایانه و دیالکتیکی در باب جامعه بود و در عرصه‌ی مسایل اجتماعیسیاسی به قطب مقابل خویش یعنی ایده‌باوری متمایل بود. طرفه‌آنکه ماده‌گرای فرزانه‌ی چون فویرباخ از این بابت بسیار ضربه‌پذیر بود. مارکس مشخصا در نقد از چنین رویکردهایی بود که عهده دار نقد نقاب برانداز از فلسفه‌گردید و با عریان ساختن باطن تاملی فلسفه‌های پیشین و برملا ساختن سرشت صرفا اندیشه‌ورزانه‌ی آنها فلسفه را به وسیله‌ی نه تنها برای تفسیر و تعبیر جهان بلکه به ابزاری برای «تغییر» آن مبدل ساخت. با احاله‌ی چنین نقشی به فلسفه، نکته‌ای که کمی دیرتر در همین نوشته به آن خواهم پرداخت، بود که او نه تنها مقوله‌ی «انسان» را به مثابه تنها موضوع اهرمی فلسفه، چون عاملی برای رهایی خویش و طبیعت به درون تفکر فلسفی کشانید، بلکه در این کار به نیروی رهاییبخشی که فلسفه

لزوماً به کشف آن نایل می‌آید، یعنی پرولتاریا نیز دست یافت.

«قهر مادی باید با قهر مادی سرنگون شود و تئوری تنها آنزمان به قهر مادی بدل می‌شود که توده‌ها را دریابد. تئوری زمانی قادر است توده‌ها را دریابد که به "انسان" بپردازد و زمانی به انسان می‌پردازد که رادیکال شود. رادیکال بودن یعنی دست به ریشه بردن و ریشه‌ی انسان چیزی نیست جز "خود انسان"» (۱۱) لذا

«همانگونه که فلسفه در "پرولتاریا" سلاح مادی خویش را می‌یابد، پرولتاریا نیز در "فلسفه" سلاح معنوی خویش را خواهد یافت... تنها راه حل عملاً ممکن آزادی... رهایی مبتنی بر آن تئوری‌ای است که انسان را بالاترین موجود برای انسان قلمداد کند... "مغز" این رهایی فلسفه و "قلب" آن پرولتاریاست. فلسفه خود را متحقق نتواند کرد، بی‌آنکه پرولتاریا را براندازد و پرولتاریا یارای برگزشتن از خویش را ندارد مگر آنکه فلسفه را متحقق سازد.» (۱۲)

با چنین وجه نظری به «فلسفه» و واسطه‌ی تحقق آن یعنی «پرولتاریا» است که ما چنین توضیحی از باور فویرباخ را از زبان پایه‌گذاران مارکسیسم می‌توانیم یافت:

«این نظر فویرباخ مطلقاً درست است که ماده‌گرایی طبیعی، علمی شالوده‌ی دانش انسانی است. و اما نه تنها شالوده‌ی بنای آن. زیرا که ما نه تنها در طبیعت بلکه در جامعه‌ی انسانی نیز که تاریخ و علم آن چیزی نازلتر از تاریخ و علم طبیعت نیست زندگی می‌کنیم. در نتیجه وظیفه‌ی ما آنست تا علم جامعه را موزون سازیم، یعنی اینکه علوم باصطلاح تاریخی - فلسفی را با شالوده‌ی ماده‌گرایی آن بهم آوریم و آنرا منطبق با آن شالوده بازسازی کنیم.

اما فویرباخ اقبال چنین کاری را نداشت و علیرغم شالوده‌ی ماده‌گرایی اندیشه‌اش در اسارت زنجیرهای پندارگرایی سنتی باقی ماند.» (۱۴)

چنین وظیفه‌ی خطیری برای نخستین بار توسط مارکس انجام پذیرفت. «مارکس ضمن تعمیق و بسط ماده‌گرایی فلسفی این امر را کامل کرد و بدین طریق معرفت به طبیعت را به معرفت نسبت به جامعه‌ی انسانی بسط داد.» (۱۴) آنچه بدینگونه تحقق می‌یافت نه تنها تدارک یک کاربرد ماده‌گرایی دیالکتیکی در شناخت طبیعت و جامعه بود، بلکه تلاش در پی ریزی یک انسان‌شناسی «فلسفیتاریخی» نیز بود. تلاشی که ضمن آن جامعه‌ی کنونی بشری در یکی از کربه‌ترین جلوه‌های آن، یعنی نظام سرمایه‌داری پتیاره‌ترین خصلت ناشی از آن یعنی «بیگانگی» و «از خود بیگانگی» افشا می‌گردید.

III

آنچه را مارکس عموماً در این زمینه اعمال کرد می‌توان بدینگونه ترسیم کرد: او نخست «دین» را بنحوی «فلسفی» مورد انتقاد قرار داد. سپس دین و فلسفه را از نظر «سیاسی» نقد کرد و در پایان، دین، فلسفه و سیاست و همه‌ی «ایدئولوژیها» را از منظر «اقتصادی» به نقد کشید. همانگونه که خود او توضیح می‌دهد تعبیر اقتصادی تمامی مظاهر حیات انسانی، «آخرین نتیجه»‌ای است که ضمن آن بازبینی نقادانه‌ی او از فلسفه‌ی متافیزیکی و سیاسی هگل بسط یافته است. عطف به این «آخرین نتایج» است که به روشنی می‌توانیم یافت که در حالیکه هگل تاریخ را یک عنصر «درونی» تحول «ایده» تلقی می‌کرد، مارکس موجودات انسانی و عمل هدفمند اجتماعی [پراکسیس] انقلابی آنان را جانمایه‌ی هر تغییر شکل تاریخی و عنصر درونی آن می‌شناخت. از جمله قضایا و پیش‌فرضهای فلسفی که مارکس در بحث از انسان و پس‌آنکه از «بیگانگی» پیش روی قرار داد «کمال‌پذیری» انسان بود.

اگر چه رای مارکس در این باب بنحو صریحی در آثار اولیه ی او بیان شده است، مع الوصف خلاف باور معبرین بورژوای او همین باور در تمامی طول عمر او شالوده ی تحلیل و نقد او از سیستم سرمایه داری و مبنای امید او به تحقیق جامعه ای واقعا انسانی قرار داشت. به همین اعتبار است که علیرغم سوء تفاهات گسترده مبنی بر اینکه موضوع «بیگانگی» را تنها در آثار اولیه ی او و زیر تاثیر هگل می توان یافت، در آثار متاخر او بویژه در «سرمایه» نیز می توان نشان داد که نقد او از اقتصاد سیاسی در حقیقت نقد او از «کار بیگانه» شده است و به همین اعتبار استمرار آشکار در قضایایی که در «دستنوشته های پاریس» طرح شده اند با آنچه در «سرمایه» و «گروندریسه» تحلیل شده اند می توان یافت. تحلیل «کار» در «سرمایه» نقطه ی آغاز تبیین و نقد جامعه ی سرمایه داری است. سرشت «کار» در چنین جامعه ای عموما متضاد است. آنچه که مارکس در آثار اولیه ی خود آن را «بیگانگی» خوانده است، اینک در «سرمایه» تحت عنوان «کار مجرد» مورد تحلیل قرار گرفته است. چنین استمراری اگر از یکسو مبین وحدت پولادین اندیشه ی اوست، از سوی دیگر موید دوام آن انسان شناسی فلسفی است که تمامی آثار مارکس با آن شیرازه بسته شده است.

گفتم که در انسان شناسی مارکس «کمال پذیری» انسان اصلی محوری است. بر این اساس قابلیت های بالفعل و بالقوه ی انسان برای رشد و تحول نامحدودند. اگر چه انسان کنونی چیزی بیش از یک «حیوان کارکن» نیست، ولی ماندگار شدن در چنین «وضع» نیز ضروری وجود او نیست و می تواند به عالی ترین مراتب خلاقیت های «عمل» و «اندیشه» دست بیابد. این مایه ی جوهری مفهومی است که مارکس با پیش فرض قرار دادن آن به ارزیابی نظام های اجتماعی می پردازد. تعلیق نیروها و قابلیت های انسان، نکته ای است که در همه ی جوامع طبقاتی تحقق می یابد. سرمایه داری نه تنها تکمیل این قابلیت های بالقوه را مانع می شود، بلکه حتی انسان را از ارضاء نیازهای حیوانی اش نیز باز می دارد. مارکس بر این مبنا نظام سرمایه داری را به سبب تاثیرات ویرانگرش بر افراد انسانی محکوم می سازد. توصیف علمی این معنی اگر چه تمامی تار و پود «سرمایه» را بافته است، اما روشن ترین وجه

بیان خود را در «دستنوشته های پاریس» یافته است که من در اینجا در مقام ذکر موردی از انسان شناسی فلسفی او به آن اشاره می کنم. مارکس از طریق هگل بود که برای نخستین بار با مفهوم بیگانگی (Alienation) آشنا شد. اما آنچه او از هگل بازگرفت «کار بیگانه» شده ای نبود که او بعنوان بازیافت خود شاهکارش را به بیان آن اختصاص داد. آنچه هگل در این باب عنوان کرده بود بیگانگی انسان به مثابه یک شهروند در ارتباطش با دولت بود، معنایی که نقطه ی آغاز تفکر فلسفی، سیاسی و اجتماعی مارکس قرار گرفت. نگرش «میشاق اجتماعی» پیشتر بیانگر این معنا بود که فرد انسانی در جامعه ی سازمان یافته باید تعدادی از حقوق فردی خود را به دولت بعنوان نماینده ی منافع جمعی جامعه واگذار کند. هگل این معنا را که از سوی نظریه پردازان فلسفه ی حقوق طبیعی قویا دفاع می شد بسط و رشد داد و همین معنا بود که مبنای نقد مارکس از هگل قرار گرفت. حوادثی که در سالهای ۳-۱۸۴۲ در ایالت راین روی داد، یعنی افزایش مردمی که به سرقت چوب دست می زدند و مداخله ی دولت علیه آنها، مارکس را به این نتیجه رساند که دولت که خود را نماینده ی منافع جمع تلقی می کند، در حقیقت مدافع منافع تنها بخشی از جامعه است که دارای مالکیت خصوصی است. بنابراین «واگذاری» حقوق فردی به چنان دولتی موید پدیده ی بیگانگی و به معنای واگذاری حقوق به موسساتی است که در واقعیت خصم آن مردم بشمار می آیند.

مارکس که در این زمان از آلمان تبعید شده و به فرانسه رفته بود با چنان موضع سیاسی - فلسفی ضمن تماس با نخستین سازمان های سوسیالیستی و کارگری به مطالعه ی اقتصاد، بخصوص اقتصاددانان کلاسیک اقتصاد سیاسی انگلیس و مکتب آدام اسمیت و ریکاردو پرداخت. این مطالعات زمینه ی نخستین تلاش مارکس در سال ۱۸۴۴ برای ترکیب افکار فلسفی و اقتصادی خود در «دستنوشته های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴» قرار گرفت. چنین کاری در عین حال تلاشی برای یکپارچه سازی اندیشه ی او در باب «کار» در جامعه ی بورژوایی و افکارش درباره ی سرنوشت انسان، مقام انسان در تاریخ و وجودش در روی زمین نیز بود. معنای انسان بدانگونه که مارکس در این اثر بدان می پردازد تا حد یک «حیوان کارگر» تقلیل یافته است. در

شرایطی که انسان لزوماً واجد چنین مقامی می‌گردد در حقیقت «چهارپایی است که نیازهایش منحصر به نیازهای جسمانی محدود است.» (۱۵) و فعالیت او برای بهترین بخش از زندگی روزانه اش، حرکت کسل کننده‌ی مکانیکی است. نازل ترین سطح ممکن زندگی و فعالیت بصورت میزانی عام درمی‌آید: میزانی که ضمن آن انسانها نه تنها از نیازهای انسانی بلکه از نیازهای حیوانی خود نیز محروم می‌گردند.

«حتی نیاز به هوای تازه از کارگر منع شده است. انسان به زندگی در غاری باز می‌گردد که اینک با طاعونی که تمدن بیار آورده است آلوده گردیده است و او تنها با خطر کردن به ماندن در آن ادامه می‌دهد و تازه در آنجا ساکن بیگانه‌ای است که هر آن امکان طرد او وجود دارد. او برای این مرده شویخانه ملزم به پرداختی است. زندگی در نور که پرومته‌ی آشیلوس از آن به مثابه یکی از مواهب بزرگ یاد می‌کند که با آن وحشی را به موجودی انسانی بدل ساخت از انسان سلب گردیده است. نور، هوا و جز اینها یعنی ساده ترین پاکیزگی حیوانی از اینکه نیازی برای انسان باشد منع شده است. "کثافت" فاضلاب تمدن - این گنبدگی و رکود انسان - ... برای او بصورت عنصر حیات درآمده است. غفلت کامل، غیر طبیعی، طبیعت گنبدیده "عنصر حیاتی" او می‌گردد. هیچیک از حواسش نه تنها در وجه انسانی آن بلکه در وجهی غیر انسانی و لذا حتی به وجه حیوانی اش نیز دیگر وجود ندارد.» (۱۶)

خلاف تصویری که مارکس از انسانی که «می‌تواند» و «باید» باشد در ذهن داشت، انسان کنونی موجودی مسخ شده است که در حقیقت چیزی کمتر از حیوان است. غیر انسانی شدن انسان بدانگونه که مارکس تعبیر می‌کند نتیجه‌ی لازم «بیگانگی» است و لازم به توضیح است که هگلی‌های جوان زیر تاثیر هگل مقوله‌ی «بیگانگی» را به مثابه پدیده‌ای که از دین برمی‌آید مورد

توجه قرار دادند. فویرباخ باور روشنگری مربوط به دین را بعنوان یک توهم تفسیر کرد. فلسفه‌های فرانسوی خدا را صرف تبیینی «نمادی» از میل انسانیت به کمال تلقی کردند. فویرباخ در اثرش بنام «ماهیت مسیحیت» نظری کاملاً شبیه به رای فیلسوفان عصر روشنگری ارائه کرد. او بر این باور بود که خدا مخلوق تخیل انسان است. الوهیت بیان نمادی آرزوها و خواسته‌های کمال نایافته‌ی انسانی است. انسان بطور ناخودآگاه ایده‌آلهای خویش را به موجوداتی فرضی اطلاق می‌کند و پس از این «فراکنی» (projection) به آنها مقامی قدسی و الهی می‌بخشد و بدینگونه به ستایش موجوداتی می‌پردازد که خود آفریده است. برای مارکس این مسئله مطرح بود که اساساً «چرا» انسانها بهترین بخش از وجود یا صفات خود را به «بیرون» از خویش «فرا می‌افکنند»؟ شرایط اجتماعی‌ای که انسانها را به «خارجیت» بخشیدن به قابلیتها و ارزشهای خود وا می‌دارد و آنها را ناچار می‌کند که آن قابلیتها را به موجوداتی «ابر انسانی» نسبت دهند چیست؟ پاسخ مارکس در یک کلام این بود که دین محصول «بیگانگی اجتماعی» انسان است. معنای این سخن این است که انسانیت از لحاظ تاریخی به چیزی علیه خویش منشق شده است و جامعه‌ی طبقاتی و تضادهای آن عامل عمده‌ی این شقاق و تقسیم شدگی است و همین سلطه، ستم و بهره‌کشی انسان توسط انسان است که به پیدایی دین منجر می‌گردد. باورهای دینی تبیین رنجهای انسان و اعتراضی علیه آنهاست.

«مذهب آه مخلوق به تنگنا درافتاده، جان جهان شقاوت بار است، همانگونه که روح اوضاع بی روح است. مذهب افیون خلق است. تراگذشتن [امحاء] از مذهب به مثابه خوشبختی پندارگونه‌ی خلق، هرآینه پافشاری در طلب خوشبختی واقعی آنهاست، طلب زدائیدن توهم درباره‌ی شرایط آن اوهام مستلزم امحاء شرایطی است که موجب آن توهمات است.» (۱۷)

مارکس ضمن توجه به شرایط نامیمون زندگی پرولتاریای صنعتی و دیگر

طبقات زیر ستم نتیجه می‌گیرد که تنها بیان و توصیف سرشت وهمی دین برای رهایی از آن کافی نیست. تا زمانی که ستم و نابرابری‌های شدید وجود دارند، خلقها به امر ایجاد توهماتشان ادامه خواهند داد. بنابراین وظیفه‌ی عمده تغییر نظم اجتماعی و احیاء شرایطی است که پدید آورنده‌ی اوهام اند. از لحاظ مارکس، این سرمایه‌داری است که بخصوص بیشترین نکبتها را برای اکثریت مردم موجب می‌گردد، انسانیت آنها را نابود می‌سازد و خودآگاهی آنان را بی‌قواره و سرگشته می‌سازد. دین از آن رو یک «افیون» است که انسانها را نه در جامعه‌ی انسانی بلکه در جهان هیپروت ملکوتی و الهی وعده‌ی نیکبختی می‌دهد. به این اعتبار نقد دین:

«گل‌های خیالی را پرپر [می‌کند] نه از آن رو که انسان زنجیری خشن و عریان را بر گردن گیرد، بلکه از آنرو که زنجیر را بدور افکند و گل زنده و واقعی را از شاخه بچیند. نقد مذهب، انسان را از بند فریب می‌رهاند تا بیاندیشد، تا عمل کند، تا واقعیتش را همانا چون انسان بخود آمده و خرد بازیافته برنشاند. تا بر گرد خویش و از آنرو بر گرد خورشید راستین خویش بگردد. مادام که انسان بر محور خویش نمی‌گردد، مذهب تنها خورشید دروغین یا پندارگونه‌ی است که بر گرد انسان می‌گردد.» (۱۸)

تنها از طریق بازسازی عقلانی جامعه است که امکان برآمدن نیازهای انسانی هر فرد فراهم می‌آید و غلبه بر «بیگانگی» میسر می‌گردد. بیگانگی به معنایی که مارکس از آن قصد می‌کرد عموماً «عملی» است که بواسطه‌ی آن، یک فرد، یک گروه، یک نهاد یا یک جامعه نسبت به نتایج یا تولیدات فعالیت خویش و نسبت به خود فعالیت، نسبت به طبیعتی که در آن زندگی می‌کند و نسبت به موجودات انسانی دیگر و نسبت به خود و به امکانات انسانی بطور تاریخی ایجاد شده‌ی خود «بیگانه» می‌شود. به همه‌ی این معانی، بیگانگی در حقیقت «از خود بیگانگی»، یعنی بیگانگی انسان از ذات خود و از امکانات انسانی خویش است. از این معانی نباید چنین پنداشت که «از خود بیگانگی»

یکی از «اشکال» مختلف «بیگانگی» است. «از خود بیگانگی» در حقیقت نفس و جوهر و ساختار اساسی «بیگانگی» است. نکته‌ی دیگر اینکه نباید بر این گمان رفت که «از خود بیگانگی» تنها یک «مفهوم» است، بلکه در عین حال یک «مطالبه» و فراخوان برای دیگرگونی انقلابی و «نابیگانه» سازی جهان نیز هست. از این خواستگاه اصطلاح «بیگانگی» به روند پیچیده‌ی با ساحت‌های متعدد راجع می‌گردد. مارکس چنین روندی را بخصوص در «سرمایه» بنحو دقیقی تشریح کرده است و عواقب آنرا بنحو درخشانی نمایانده است. اجمال آنچه او با تفصیلی نبوغ آسا به آن پرداخته است اینکه روند بیگانگی با «جدا شدگی» انسانها از وسائل تولیدشان آغاز می‌گردد. انسانها از مالکیتشان بیگانه می‌شوند. موجودی که بدین روال گرسنه و آواره می‌گردد بناچار نیروی کار خویش را به صاحبان سرمایه‌ی که به چنان نیروی کاری نیازمندند می‌فروشد. بدین ترتیب دو طرف یعنی سرمایه‌دار و کارگر به رابطه‌ی ابزاری عمده‌ی با یکدیگر وارد می‌شوند. ایجاد چنان رابطه‌ی یک عمل مصلحتی است. دو طرف چنین مصالحه‌ی بدلیل آنکه رابطه اساساً بر منافع ناهمساز و شرایط اساساً متفاوتی استوار است نسبت به یکدیگر بیگانه و غریبه باقی می‌مانند. کارگر پس از ورود در چنین رابطه‌ی بلافاصله به صرف نیروهایش در جهت تولید «کالا» می‌پردازد و نیروی کارش در «کالا»یی که تولید می‌کند و او بر آن هیچگونه نظارتی ندارد «عینیت» می‌یابد. به این معنی او هر چه بیشتر تولید می‌کند فقیرتر می‌شود.

«همه‌ی این نتایج متضمن این بیان اند که کارگر به "محصول کار خویش" به مثابه یک شیء "بیگانه" وابسته است. زیرا که بر مبنای این قضیه روشن است که کارگر هر چه بیشتر خود را صرف می‌کند جهان عینی قدرتمندی که او در مقابل خویش ساخته است بیشتر بیگانه می‌شود و او یعنی جهان درونی اش فقیرتر می‌گردد و کمتر به مثابه چیزی از آن او به او متعلق می‌گردد... کارگر زندگی اش را در شیء می‌گذارد، اما زندگی اش دیگر به او متعلق نیست بلکه به شیء تعلق دارد بنابراین هرچه فعالیت او

بیشتر و کلان تر است، بی بهرگی کارگر از اشیاء بیشتر است. هر آنچه محصول کار او هست، او نیست. بنابراین هر چه این محصول بیشتر است، خود او کمتر است. "بیگانگی" کارگر از تولیدش نه تنها به این معنی است که کار او بصورت یک شیء، یک وجود خارجی درمی آید بلکه به این معنی نیز هست که "خارج از او"، مستقلا، به مثابه چیزی بیگانه با او وجود دارد و اینکه بصورت قدرتی فی نفسه و مقابل با او درمی آید. این امر به این معنی است که زندگی ای که او به پای شیء نهاده است با او به مثابه چیزی متخاصم و بیگانه مواجه می شود.» (۱۹)

کارگر هیچ نظارتی بر روند تولید یا نتایج آن ندارد، کار او یک فعالیت بیگانه شده است. نه تنها به این دلیل که او تولید خویش را که وی بخشی از وجودش را در آن خارجیت می بخشد از دست می دهد، بلکه به این دلیل که کل روند تولید نسبت به او و نیازهای انسانی اش خارجی است.

«کارگر در کار خود، خویش را تایید نمی کند بلکه نفی می کند، احساس رضایت نمی کند بلکه ناخرسند است. نیروی جسمی و ذهنی خویش را آزادانه رشد نمی دهد، بلکه جسم خویش را فرسوده و ذهن خود را نابود می سازد. بدین ترتیب کارگر تنها خویش را بیرون از کارش احساس می کند و در کار خود خود را بیرون از خویش حس می کند. او هنگامی که کار نمی کند در خانه است و زمانی که کار می کند در خانه نیست. کار او بنابراین داوطلبانه نیست بلکه اجباری است، چنین کاری کار تحمیلی است. لذا چنین کاری برآورنده ی یک نیاز نیست، صرفا وسیله ای برای ارضاء نیازهایی است که بیرون از او قرار دارند. سرشت بیگانه ی آن آشکارا در این واقعیت ظهور می یابد که هماندم که هیچ جبر جسمانی و جز آن وجود ندارد، از کار چون طاعون اجتناب می شود.» (۲۰)

بدین منوال است که انسان روند تولید را به مثابه فعالیتی ستمبار و به مثابه فقدان آزادی تجربه می کند. او

«دیگر خویش را در هیچ چیز جز وظایف حیوانی اش فعال آزادی حس نمی کند - خوردن، نوشیدن، تولید مثل کردن... و در وظایف انسانی اش او دیگر خود را چیزی جز حیوان احساس نمی کند... مطمئنا خوردن، نوشیدن، تولید مثل کردن و جز اینها نیز دقیقا وظایفی انسانی اند. اما در وجه مجردی که آنها را از عرصه ی همه ی فعالیت‌های دیگر انسانی جدا می کند و آنها را به اهداف محض و غایی بدل می سازد، اینها حیوانی اند.» (۲۱)

انسان بعنوان کارگر چیزی نازلتر از موجود انسانی می شود، زیرا که از صفات بالقوه ی انسانی خویش جدا شده است. مارکس تاکید می کند که حیوان بیواسطه با فعالیت حیاتی اش یکسان است و انسان از سوی دیگر واجد قابلیت است که می تواند فعالیت حیاتی خویش را «موضوع» اراده و آگاهی اش قرار دهد و همین قابلیت است که دستیابی به درجات هر چه وسیعتر «آزادی» را برای او ممکن می سازد. حیوان تنها زمانی تولید می کند که نیازهای مبرم جسمانی بر او فشار می آورند. اما انسان حتی زمانی که از هر نوع نیاز جسمانی فارغ است و لذا «آزادانه» نیز به تولید دست می زند. چنین امکانی در شرایطی از کار بیگانه شده، یعنی جایی که تمامی هستی و حیات آگاه انسان و فعالیتش و هستی جوهری او بصورت وسیله ای محض، برای وجود و بقایش درمی آید شکل وارونه و معکوسی می یابد. بدین ترتیب ما واجد نوعی بیگانگی اولیه می شویم که ضمن آن انسان از «رابطه ای غریبانه» با فرد دیگر [صاحب سرمایه و کارفرما] برخوردار می شود. خود «فعالیت» که اینک به قصد بقا و به مثابه وسیله ای برای وجود اعمال می گردد یک «فعالیت بیگانه» شده است. زیرا که تولید برای کارگر امری بیگانه است و روند تولید، خود نسبت به آگاهی او و نسبت به خواستها و نیازهای او وضعی «بیرونی» دارد. بدین منوال انسان هر آن بنحو فزاینده ای از

خویش بیگانه می گردد و این خود واقعیتی است که مناسب ترین بیان خود را در غریبه شدن از «دیگران» دارد. آنچه مارکس مشخصا درباره ی کارگر اظهار می دارد، در حقیقت نکته ای است که در مورد «انسان» بطور کلی نیز مصداق دارد. بنابراین، این نه تنها کارگر بلکه غیر کارگر نیز به وجه و درجات متفاوتی در معرض شرایط «بیگانگی» قرار دارد. هر آنچه در کارگر به مثابه یک فعالیت بیگانه شده بنظر می آید، در غیر کارگر به مثابه «حالتی از بیگانگی» و غریبگی است. این شرایط کلی که لزوما نتیجه ی روندها و روابط اجتماعی ویژه ای است، چنانچه انسانها خویش را به مقامی واقعا انسانی ارتقا دهند امحاء پذیر است. از نظر مارکس چنین امری تنها بطریقی «عملی» امکانپذیر است. چنانچه انسانها نیروی جوهری و انسانی خود را متحول سازند، چنانچه خویش را کمال بخشند پیش از هر چیز شرایط ژوئیدگی ذهنی خویش را از میان خواهند برد. چنین امری یک «روند» و یک «حرکت» است. لذا استقرار آنچه مارکس به آن «کمونیسم» اطلاق می کند نه فی نفسه یک «هدف» بلکه «وسیله»ای برای «آزادی» و مالا متحقق ساختن «انسانیت» است. مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» تصریح می کند:

«کمونیسم از لحاظ ما وضع ثابتی که مستقر شده باشد، ایده آلی که واقعیت باید خود را با آن جفت و جور کند نیست. ما کمونیسم را حرکتی واقعی می دانیم که ضمن آن وضع موجود امور برانداخته خواهد شد. شرایط این حرکت از اوضاعی که اینک وجود دارد نتیجه می شود.» (۲۲)

کمونیسم ناکجاآباد ایستایی نیست که انسان به سوی آن به تکاپو درآید. بلکه «حرکتی انتقادی و انقلابی» است. کمونیسم مرحله ی بالفعل و ضروری مرحله ی بعدی تحول تاریخی در روند رهایی انسان است. انسان آفریننده ی شرایط اجتماعی ای است که «خود» آن را خلق کرده است، اما هم او نیازی ندارد که زندانی آن شرایط باقی بماند. تبلور پولادین چنین آرمانی در «سرمایه» بیش از هر اثر دیگری متظاهر گردید.

«سرمایه» هم در پی بررسی ساختار درونی و قوانین حرکت شیوه ی تولید سرمایه داری است و هم در پی ارائه ی اثبات و ضرورت "تحول عظیمی" است که باید امحاء "از خود بیگانگی" بشر، یعنی چیزی را به همراه آورد که بشریت از طریق آن حاکم واقعی و آگاه طبیعت و اجتماع خویش خواهد شد. بدین ترتیب است که ما در "سرمایه" و دیگر آثار تدارکاتی آن مدام به مباحث و اشارتی برمی خوریم که بخصوص وجوه اشتراک و افتراق مارکس با تئوریهای سوسیالیستهای تخیلی را روشن می کنند. این مباحث ماحصل ضروری روش دیالکتیکی و ماتریالیستی مارکس اند.» (۲۳)

اندیشه ای که بدینگونه اساسی ترین مسائل هستی شناسی و اجتماعیتاریخی انسان و طبیعت را توضیح می دهد نه یک سودای مدرسی و خیالبافی شهودی بلکه تمامیت فلسفه ی انتقادی «فلسوفی» است که خرد و روح انقلابی جانمایه ی اساسی تفکر اوست.

IV

این نکته که آیا مارکس فیلسوف است یا نه، نه تنها در میان بسیاری از معارضین و منتقدین مارکسیسم، بلکه در میان بسیاری مارکسیستهای برجسته نیز از دیرهنگام مورد مناقشه و جدل قرار داشته است. نهال چنین بحث و جدلی نظیر بسیاری دیگر از جریانهای انحرافی، در هنگامه ی بین الملل دوم و از سوی باصطلاح مارکسیستهای متشع [ارتدوکس] نظیر مهرینگ، سازشکاران مرکزگرایی چون کائوتسکی و بازنگرانی چون برنشتاین کاشته شد و در سالهای پس از آن شاخ و برگ فراوان یافت و طی سه دهه ی گذشته چه از لحاظ وسعت و چه از نظر تنوع تعبیری اش به بار نشست. آنچه که خصیصه ی اصلی معاصران ما را در بحث از این موضوع تشکیل می دهد عموما این است که آنانی که به فیلسوف بودن مارکس ناباورند

در این مهم نیز که پس بالاخره او چیست توافق نظر ندارند. و اما آنانی که به فیلسوف بودن او قائل اند، خود طیف ناهمگونی را تشکیل می دهند و عموماً بین این اقوال که «مارکس یک فیلسوف است» و «مارکس یک ضد فیلسوف است» و «مارکس چیزی فراتر از یک فیلسوف است» در نوسان اند. هر یک از این آراء از وجه استدلالی خاص خود برخوردار است. نظری که در این باب زمانی وجه قبول وسیعی یافت و هنوز نیز به آن تمایلی نشان داده می شود این است که مارکس معارض و خصم فلسفه نبود اما خود او هرگز بطور جدی به آن اشتغال نوزید، یا دست کم سهم عمده ای در آن باب ایفا نکرد. آنانی که در این قول سهیم اند تنها در تعلیل این مطلب که چرا مارکس در این زمینه به دستاورد چشمگیری نائل نیامده است با یکدیگر اختلاف نظر دارند. اما منقدین او بیشتر بر این باورند که مارکس «اساساً» استعداد لازم برای ورود به قلمرو فلسفه را نداشته است. چنین قولی قویاً در برابر رای آن گروه از مدافعین مارکس قرار دارد که بر این باورند اشتغال مارکس در زمینه های بسیار مبرم و جدی تر برای او فرصت پرداختن به فلسفه را باقی نگذاشت. البته اگر به اقوالی از خود مارکس استناد کنیم که ضمن آنها تصریح می کند که هرگز نتوانسته است بسیاری از برنامه ها و نقطه نظرهای خود را متحقق سازد، در اینصورت رای گروه اخیر موجه بنظر می رسد. ولی چنین قولی این حقیقت را نادیده می گیرد که هیچ فیلسوفی در تاریخ نتوانسته است برآستی «تمامی» خواسته های خود را در چهارچوب برنامه ای که از پیش طرح آن را در انداخته بوده است برآورده سازد. کمی پیشتر من در باب سرشت فلسفی تفکر مارکس سخن گفتم، اما آنچه قول قطعی من در باب این آراء است اینکه همه ی این اقوال، از لحاظ برخورداری آنها از یک تنگ نظری ضربه پذیرند. آنانی که روح سیال یک «فلسفه ی انتقادی» را در «سرمایه» و «مدخلی بر نقد اقتصاد سیاسی» نمی بینند، تنها به اقتضای کوتاهی فهمشان نسبت به معنای آنچه «واقعا» فلسفه است می توانند «رساله در نقد فلسفه ی هگل»، «دستنوشته های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴»، «خانواده ی مقدس»، «ایدئولوژی آلمانی» و «رساله ی دکتری» و جز آنها را به مثابه ارثیه ی فلسفی دکتر فلسفه کارل مارکس نادیده بگیرند. برای کسانی که در وادی عقیم تعاریف قرون وسطایی

و بورژوازی فلسفه زمین گیرند، برای موشهای کوری که در غلاف متافیزیک و در ظلمت سنت به نشخوار اباطیلی بنام فلسفه کز کرده اند، درک معنای فلسفه ای که «از خود جهان» برآمده و بر سر «تغییر» آن به نفع سازندگان واقعی آن است بسیار دشوار است و انگ «مارکسیست» نیز به این کسان در فهم آن کمترین سودی نمی رساند. درک مارکس بعنوان یک فیلسوف تنها در صورتی امکان پذیر است که کار از درک و فهم آثار مشخصا فلسفی او آغاز شود. لذا بی درنگ این مهم را تاکید می کنم که «قرائت» و «فهم» «سرمایه» بدون آنکه پیشتر «مدخلی بر نقد اقتصاد سیاسی» و «دستنوشته های اقتصادی. فلسفی» متاملانه مورد مطالعه قرار گیرد به سوء تعبیرهای جدی منجر می گردد. نه اقتصاددانی که «دیالکتیک بیگانگی» را نادیده می گیرد و نه فیلسوفی که «سرمایه» و «مدخلی بر نقد اقتصاد سیاسی» را از نظر می اندازد، هیچیک نمی توانند پویایی و دیالکتیکی را که قلب و جان و «مغز» «سرمایه» است و مفهوم «ارزش» را به مثابه «کار اجتماعی ضروری» دریابند. بنابراین، پیوند گسست ناپذیر فلسفه و اقتصاد در جهان بینی مارکس مظهر «تمامیت» جهان شناسی آراسته ای است که «دستنوشته ها» تنها طرح کلی و وجه چهارچوب وار آن تلقی می گردد. به این دقیقه باید توجه داشت که نظر مارکس درباره ی «علم» اساساً توسط او در فلسفه بکار برده شد. آنچه او از فلسفه قصد می کرد با توسل به تعبیری که از علم بعمل آورد تصریح شد. با اعتناء به این مهم است که مشخصاً می توان به جنبه ای از انقلابی که مارکس در عرصه ی تفکر موجب گردید و ضمن آن خصلت طبقاتی و جانبدار فلسفه و رابطه ی عمل اجتماعیتاریخی و نقش فعال آن در مبارزه بخاطر تغییر شکل انقلابی جهان توضیح شد اشاره کرد.

طی قرنهای پس از فیثاغورث که برای نخستین بار خود را فیلسوف خواند و سپس بعد از افلاطون و ارسطو باور مسلط در میان فلاسفه این بود که فلسفه معرفتی تاملی است و حقیقت آن تعمق نظری درباره ی جهان است: تاملی که صرفاً به لحاظ رضایت خاطر نفس و نفس معرفت اعمال می گردید و وظیفه ی آن تبیین و فهم جهان تلقی می شد. در چنین وظیفه ای آنچه مطمح نظر قرار نداشت اعمال نتایج چنین تاملی در دیگرگون ساختن جهان یا

دست کم شرایط اجتماعی مستقر بود. البته قصد من این نیست که طی آن دوران از عمر فلسفه، مفهوم و معنای دیگری از آن ارائه نشد. دموکریتوس به فلسفه به مثابه وسیله ای که قصد از آن «آموختن» چگونه اندیشیدن و «توصیف» درست موجودیت انسان و «عمل درست» است می اندیشید. دیگرانی نیز بودند که به فلسفه بعنوان «هنر زندگی کردن» و جز این می نگریستند. با همه ی این احوال مفهوم مسلط درباره ی معنی، هدف و وظایف فلسفه همانگونه بود که اشاره کردم و همان است که به مثابه میراثی تا روزگار مارکس باقی ماند. اگر یکی از مراکز گرهی سیر فلسفه را با توجه به وجود نامدارانی چون کانت، فیشته، شلینگ و هگل سرزمین آلمان تلقی کنیم، در آنجا نیز بنا بر تعبیری که مارکس بعمل می آورد «فلسفه... به انزوا، به محدود ماندن در غلاف خود و به اسیر ماندن در خوداندیشی تمایل نشان» می داد. (۲۴) مفهوم فلسفه در انتظار اکثریت فلاسفه بورژوازی قرن بیستم نیز چنین بود. فیلسوف سرکش اشراف مآبی چون برتراند راسل از بیان این «لطیفه» در نمی گذرد که:

«فلاسفه ای وجود دارند که برای حفظ وضع موجود می کوشند و فلاسفه ای نیز هستند که قصدشان برافکندن آن وضع است. البته مارکس به گروه دوم متعلق است. اما درباره ی خودم، من هر دو گروه را نفی می کنم. از آن رو که چنین کاری را اساساً وظیفه ی فیلسوف نمی دانم. باید بگویم که اشتغال یک فیلسوف این نیست تا جهان را تغییر دهد بلکه این است که آن را فهم کند و این درست خلاف آن چیزی است که مارکس گفته است.» (۲۵)

این سخن راسل در این حد درست است که برآستی در جهان غرب فیلسوفانی وجود دارند که می کوشند با توصیفات خود از جهان، نظام سرمایه داری را حفظ و تثبیت کنند و اما کسان دیگری چون ویتگنشتاین و اصحاب اثبات گرایی منطقی و بانیان تحلیل زبانشناختی نیز وجود دارند که معتقدند فلسفه باید حتی از وظیفه ی «غیر عملی» فهم جهان نیز باز داشته شود.

زمانی که چنین تعابیری را در زمینه ی تاریخی تحول معنی و مفهوم فلسفه قرار می دهیم درمی یابیم که مارکس تعبیری تماماً جدید از وظایف اجتماعی فلسفه و از نقش آن در حیات تاریخی توده ها و در حل مسائل عملی زندگی آنها ارائه کرد. به این اعتبار در توضیح این معنی ضمن تغییر کلماتی این بیان گوته را می آورم که فلسفه برای آنکه نشان دهد که سزاوار رسالتی است که در حقیقت بعهده دارد، می بایستی شیوه ی خشک و انتزاعی خود را کنار می گذاشت و کوشش می کرد تا حیات واقعی، آن زنجیره ی پیچیده و گونه گونه پدیده های مشخص را بفهمد و توضیح دهد. اما از انجام چنین وظیفه ای عاجز بود و از اینرو مارکس انجام این مهم را بعهده گرفت. او در سال ۱۸۴۵ ضمن یازدهمین تز از تزه های درباره ی فویرباخ این رهنمود اساسی فلسفی را ارائه کرد که «فلاسفه تاکنون به تعبیرجهان بطرق گوناگون پرداخته اند، و اما نکته ی اساسی تغییر آن [جهان] است.» (۲۶) چنین بیانی بزرگترین مبارزه طلبی در برابر تمامی فلسفه ی سنتی و رسمی جامعه ی سرمایه داری و بورژوازی بود، در عین اینکه یکی از انقلابی ترین عناصر در تفکر او نیز بشمار می آمد. تاریخ تفکر فلسفی کسی جز مارکس را نمی شناسد که نه تنها «تبیین» جهان بلکه «تغییر» اصولی و انقلابی آن را نیز چون وظیفه ای فراروی فلسفه قرار داده باشد. برای مارکس «فلسفه در بیرون جهان نایستاده است، همچنانکه مغز بیرون از آدمی نیست، آنهم تنها به این دلیل که در معده ی او قرار نگرفته است.» (۲۷) کسی بیش از مارکس عهده دار چنین رسالتی نبود. آثار اولیه ی مارکس مشحون از مواردی است که تعبیر انقلابی و دریافت مثبت و رویکرد وفادارانه ی او را به تفکر فلسفی، بعنوان ابزاری برای «عمل انقلابی» انسان تاکید می کنند. او بدفعات به این واقعیت اشاره می کند که:

«فلسفه ی امروز بصورت معرفتی اینجهانی درمی آید و گواه ابطال ناپذیر این ادعا این است که خودآگاهی فلسفی نه تنها از لحاظ بیرونی بلکه از لحاظ درونی نیز درگیر در گرداب مبارزه است.» (۲۸)

هگل کوشید تا مقام آینده‌ی جامعه را از دیالکتیک تحول «ایده‌ی مطلق» و نه از دیالکتیک واقعیت عینی اجتماعیتاریخی استنتاج کند. کانت نظری را ارائه کرد که اساساً توجهمش بررسی تفاوت موجود بین «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» بود و به این اعتبار مدعی بود که «مطلوب» یعنی آنچه باید باشد هرگز نمی‌تواند از آنچه «وجود دارد»، یعنی از «واقعیت» استنتاج گردد. این وجه نظر بعدها چون اصلی مسلم اخذ شد و به مثابه حکمی جازم توسط همه‌ی انواع نوکانتی‌گرایی و در روزگار ما توسط انواع گوناگونی از نوابات‌گرایی، فلسفه‌ی تحلیلی، خردگرایی عقلی پوپر و دیگر آموزه‌های فلسفی ایده‌آلیستی بکار برده شد. خلاف همه‌ی این آراء ناکجاآبادانه، مارکس این باور را ارائه کرد که:

«آنچه باید باشد، یعنی جامعه‌ی کمونیستی آینده، باید بتواند نه از پاره‌ای تصورات مطلق صرفاً انسان‌گرایانه و دیگر تصورات جمال‌شناسانه و ارزشی و اصولی که تنها در سر‌آنانی که آن تصورات را ابداع کرده‌اند وجود دارند، بلکه از نفس‌صور واقعیت موجود استنتاج شود.» (۲۹)

از فلسفه‌ی ماده‌گرایی دیالکتیکی مارکس است که هم امکان و هم ضرورت سوسیالیسم به مثابه یک «علم» مستقیماً اخذ شده است. آنانی که در مقام اثبات فلسفه ستیزی مارکس، بیخ ریش کلامی از او در «مقدمه بر نقد فلسفه‌ی حق هگل» را می‌گیرند که او ضمن آن از «امحاء» یا «برگذاشتن» از فلسفه سخن می‌گوید و هم آنانی که بنحوی یکسویه کلام او را دایر بر «فلاسفه تنها جهان را تعبیر کرده‌اند و مطلب تغییر آنست» به معنای نفی فلسفه توسط او تعبیر می‌کنند، نتوانسته و نمی‌توانند به این واقعیت توجه کنند که قصد مارکس از چنین برگذاشتنی (Aufhebung) هرگز به معنای روی برگردانیدن تئوریک از فلسفه به قصد روی آوردن به علم نیست. بلکه متضمن برنامه‌ی عملی پیچیده‌ای است که تحقق آن لزوماً مستلزم وحدت دیالکتیکی «سلاح نقد و نقد سلاح» است، چیزی که معنای آن این است که

فلسفه به مثابه یک بخش جامع‌پیکار برای رهایی باقی می‌ماند. همچنانکه خود مارکس تصریح و تأکید می‌کند، ما نمی‌توانیم از فلسفه برگذریم بدون آنکه آن را متحقق سازیم. مارکس فلسفه را نه تنها به یک نیروی اینجهانی، بلکه به قدرتی انقلابی تبدیل کرد. با وجود نفرت نمایندگان فلسفه‌ی سنتی، مارکس فلسفه را از فضای خفه‌کننده‌ی مطالعات تنگ‌مایه‌ی دانشگاهی و زبان‌الکن و بیمارگونه‌ی آن رهایی بخشید و آن را به عرصه‌ی وسیع حیات واقعی تاریخی کشانید و آن را با همه‌ی اجزاء و ساحه‌های وجودی جامعه مربوط ساخت و از آن ابزاری برای آگاهی و مبارزه‌ی طبقات اجتماعی فراهم آورد. به این اعتبار است که خود او نوشت.

«هیچ چیز ما را از پیوند دادن نقدمان با نقد سیاسی و از پیوند و یکی‌سازی نقدمان با مبارزه‌ی واقعی مانع نخواهد گردید. در این باب ما در برابر جهان، به مثابه آموزه‌پردازانی با اصولی جدید متظاهر خواهیم شد؛ ما برای جهان اصولی نو که از خود جهان برآمده ارائه خواهیم کرد. ما به جهان نمی‌گوییم که مبارزه را متوقف سازد، زیرا که مبارزه‌ی بی‌پایه است. بلکه ما به آن شعاری واقعی برای پیکار عرضه می‌کنیم.» (۳۰)

هم او در هنگام اصلاح‌گرایی آلمان به این هشدار مبادرت ورزید که «انقلابی که در ذهن کشیشان آغاز شده بود، اینک در مغز فیلسوف آغاز شده است.» (۳۱)

باور مارکس به نقش فلسفه در بازسازی جامعه حتی در کشاندن آن به عرصه‌ی مطبوعات جدی و اساسی بود. در پیکار قلمی علیه نشریه‌ی کاتولیکی «کولنیشه سائتونگ»، در پاسخ به اعتراض سردبیر آن نشریه دایر بر اینکه کشاندن مسائل فلسفی به مطبوعات، کاری که مارکس به آن اقدام کرده است، عمل مطلوبی نیست، با قاطعیت بر این نکته تأکید می‌ورزد که کشاندن فلسفه به مطبوعات نه تنها در تغییر و دیگرگون ساختن سرشت مطبوعات بلکه از این طریق در با معنی‌تر و عملی‌تر کردن درک حیات

اجتماعی موثر است. بنا به تصریح او علیرغم رای «کولنیشه سائتونگ»، فلسفه به هیچوجه یک آموزه‌ی درونگراییانه‌ی معدودی از دانایان بیگانه با زندگی اینجهانی نیست، «بلکه نیروی قدرتمند ایده‌آلی است که از خود واقعیت و از تحول مضمون معنوی و درونی آن واقعیت برمی‌آید و عمل توده‌ها را هدایت می‌کند. فیلسوفان چون قارچ از زمین نمی‌رویند، آنها محصول روزگار و ملت خویش هستند. فلسفه عالیترین تبیین روح انسانی است و می‌کوشد تا وحدت جوهری خود را با همه‌ی اشکال دیگر فعالیت خلاقه‌ی انسانها نشان دهد.» (۳۲)

«فلسفه‌ی مارکسیسم نه به دیگر فلسفه‌ها قابل تحویل و نه شبیه است. اصالت آن نه تنها در "برگذشتن" از فلسفه‌های پیشین، بلکه در عین حال و بیشتر در این قرار دارد که این فلسفه راه کاملاً جدیدی را گشود و طریق درک خود فلسفه را از سر تا پا بازسازی کرد.» (۳۳)

فلسفه ماده‌گرای و دیالکتیکی جدیدی که مارکس بوجود آورد بوجه جانبدارانه‌ای خود را در خدمت پیکار انقلابی زحمتکشانشان قرار داد و در عمل بصورت سلاح آرمانی طبقه درآمد. این وظیفه‌ی آرمانی، اجتماعیتاریخی فلسفه دقیقاً در سال ۱۸۴۳ در اثر او بنام «نقد فلسفه‌ی حق هگل» صورتبندی شد. در آن اثر دورانساز بروشنی اشاره رفته بود که: «همانگونه که فلسفه در پرولتاریا سلاح مادی خویش را می‌یابد، به همان نحو نیز پرولتاریا در فلسفه سلاح معنوی خویش را باز می‌یابد.» (۳۴)

این بازیافت درخشان مارکس که متضمن مفهوم و خصیصه‌ی انقلابی فلسفه‌ی ماده‌گرای دیالکتیکی است سه دهه‌ی بعد در ژانویه‌ی ۱۸۷۳ و در پیگفتار چاپ دوم «سرمایه» بنحو صریحی پرورانده شد.

«بنظر بورژوازی و بلندگویان عقیدتی آن طبقه، دیالکتیک در صورت عقلانی خود، چیز رسوا و نفرت‌انگیزی است. زیرا بنا بر

دیالکتیک، درک مثبت آنچه که وجود دارد در عین حال متضمن درک نفی و انهدام ضروری آن نیز هست. زیرا دیالکتیک هر شکل بوجود آمده‌ای را در حال حرکت و بنابراین از جنبه‌ی قابلیت درگذشت آن نیز مورد توجه قرار می‌دهد. زیرا دیالکتیک حکومت هیچ چیزی را بر خود نمی‌پذیرد و ذاتاً انتقادکن و انقلابی است.» (۳۵)

«نفی» فلسفه برای دیالکتیکی اندیشی انقلابی چون مارکس

«با آنچه در بعدها برای مارکسیسم عامیانه معنی می‌داده است کاملاً تفاوت داشت. هیچ چیز به اندازه‌ی ادعای پژوهش علمی ناب، بدون پیش شرط فراطبقاتی، یعنی آنچه که هیلفردینگ و مارکسیستهای بین الملل دوم مدعی اش بودند با مارکس بیگانه نیست.» (۳۶)

«باید از باریک بینی آندسته از مارکسیستهای جدید حیرت کرد که با به اشتباه افتادن از چند عبارت معروف از مارکس... رفع فلسفه‌ی او را جانشین کردن یک سیستم انتزاعی و غیر دیالکتیکی از علوم مثبت به جای فلسفه تصور کرده اند.» (۳۷)

«تقابل واقعی بین سوسیالیسم علمی مارکس و تمامی فلسفه‌ها و علوم بورژوایی، یکسره در این است که سوسیالیسم علمی بیان نظری فرآیندی انقلابی است که با رفع کامل این فلسفه‌ها و علوم بورژوایی، در عین حال با رفع آن مناسبات مادی‌ای که در این فلسفه‌ها و علوم بیان ایدئولوژیکشان را یافته اند خاتمه خواهد یافت.» (۳۸)

«ماتریالیسم دیالکتیک مارکس... را بنا به سرشتش باید یک فلسفه تلقی کرد. فلسفه‌ی انقلابی که وظیفه‌ی خود را به مثابه فلسفه در این می‌بیند که مبارزه‌ی انقلابی‌ای را که بطور همزمان در تمامی عرصه‌های واقعیت اجتماعی، علیه کل نظام تاکنونی جامعه جریان دارد، در عرصه‌ی معینی از این واقعیت یعنی در فلسفه واقعا پیش ببرد، تا در پایان همزمان با رفع کل

واقعیت تاکنونی اجتماعی، فلسفه ای را نیز که جزء مینوی این واقعیت است واقعا رفع کند... در راهیابی به معنای ماتریالیسم مارکس، بنحوی فاحش و جبران ناپذیر به خطا خواهیم رفت چنانچه توجه نکنیم که ماتریالیسم او از همان آغاز دیالکتیکی بوده و بعدها نیز پیوسته تاریخی و دیالکتیکی باقی مانده است.» (۳۹)

چنین فلسفه ای در هر دو وجه مشخص، یعنی چه در مضمون ماتریالیستی و چه در اسلوب دیالکتیکی اش یک معرفت شناسی انسانی و یک روش شناسی عملگراست که چون تنه ی واحدی از یکسو مبین رابطه ی انسان با طبیعت و از سوی دیگر متوجه «بازآفرینی» انسان و حاکمیت بخشیدن به او از طریق «عمل هدفمند اجتماعی» است. در این خصیضه ی مشخص است که «قانون» و «آزادی» چون دو وجه معین از هستی اجتماعی - طبیعی انسان به مثابه مبانی اهرمی معرفت شناسی مارکسیستی طرح می شوند و ضمن آن نه تنها «معنی شناسی» و پاراکسولوژی که «علم شناخت» فلسفی مارکسیستی تولد می یابند. با چنین ویژگیهایی اینک می توان این پرسش را به میان آورد که آیا فلسفه ی مارکس یک فلسفه ی عمل هدفمند اجتماعی نیست؟ آیا نمی توان گفت که نگرش فلسفی مارکس آنچنان نگرشی است که صرفا در محدوده ی «نگرش» (Theory) باقی نمی ماند، بلکه عمل تغییر جهان و مشارکت فعال در آنرا بعهده می گیرد؟ پاسخ به این پرسشها مثبت است: پاسخی که از هر سوی که طرح شود می تواند قویا بر اساس مراجعی از میراث مارکس تایید و تثبیت شود. نمونه های فراوانی از آثار مارکس را می توان ارائه کرد که ضمن آن مارکس علیه «نگرشی» که از «عمل هدفمند اجتماعی» انسان یعنی پراکسیس جدا انگاشته شود به مقابله برخاسته است. زمانی که ما از فلسفه ی مارکس بعنوان فلسفه ی عمل انسان سخن می گویم قصد ما این نیست که «عمل» از «بیرون» چون صفتی عارضی بر فلسفه ی مارکس تحمیل می شود، یا بدخواه این و یا آن بر آن بار می شود. بلکه قصدمان از این سخن این است که «عمل» برآمده از جوهر و ماهیت و مضمون نظری خود آن فلسفه است و اینکه انتقال از «نگرش» به «عمل» «بنمایه» ی

نظری و نگرشی آن است. بدین ترتیب اگر فلسفه ی مارکس را با سرشت یا با عنوان «فلسفه ی عمل» مشخص کنیم، باید این نکته را نیز موکد کنیم که چه چیزی «بنمایه» ی خدشه ناپذیر چنین فلسفه ای است. بنمایه ای که آن را از این که صرفا بصورت یک نگرش باقی بماند باز می دارد و سبب می شود تا بصورت عمل انقلابی دیگرگون سازی جهان جلوه کند. پاسخ به این پرسش نیز ساده است. فلسفه ی مارکس، فلسفه ی «عمل انقلابی» است، زیرا که هسته ی اساسی آن را مفهوم «ماده گرایی دیالکتیکی» و «طبیعت گرایی» انسانگرای، یا انسان گرایی طبیعت گرای، مفهوم انسان به مثابه موجودی که بصورت هدفمند در شرایطی اجتماعی عمل می کند و با آفرینش خلاق خود «جهان» و «خود» خویش را می سازد تشکیل می دهد. با چنین سرشتی است که مارکس «بجای پشت کردن به فلسفه، انقلاب در فلسفه ی هگل را به فلسفه ی انقلاب بدل کرد.» (۴۰) تنها با التفات به چنین سرشتی است که نه تنها آثار دوران جوانی که بویژه «سرمایه» را باید خواند و «دریافت». تنها با التفات به چنین سرشتی است که پیکار مارکس علیه همه ی انواع روشهای متافیزیکی در فلسفه و اقتصاد سیاسی را می توان به مثابه تلاشی برای یک جهان بینی فلسفی، معرفت شناسی علمی و روش شناسی دیالکتیکی باز یافت. «سرمایه» یک اثر کلاسیک دیالکتیک انقلابی است. در این اثر، مارکس نه تنها اصول ماده گرایی دیالکتیکی را بکار برد بلکه آن اصول را بنحو چشمگیری بسط و گسترش داد. موضوع تحقیق او در زمینه ی اقتصاد سیاسی بورژوسی استثنایی در چهارچوب الگوهای کلی دیالکتیکی مستتر در آن موضوع مورد رسیدگی قرار گرفته است. اما در این مورد بویژه در ارتباط با موضوع ما نکته ی بسیار مهمتر و جدی تر دیگری وجود دارد. تحول یک نگرش خالص علمی مربوط به اقتصاد سیاسی، چنانچه نخست صفات متافیزیکی روشی که اقتصاددانان بورژوازی بکار می گرفتند به نقد کشیده نمی شد ناممکن بود. روش متافیزیکی در اقتصاد سیاسی پیش از مارکس در وجه کلی خود، تنها در انکار «درون بستگیها» ی موجود در روندهای اقتصادی تجسم نداشت، بلکه بیشتر از آن، در نفی این واقعیت وجود داشت که بستگیها و روابط سازنده ی سرمایه داری مبین روندی از رشدند، و هم

نفی این واقعیت که سرمایه داری مالا به «نقطه ای بحرانی» در تاریخ خود می رسد که ضمن آن تحول بیشتر آن روابط خود موید فساد و سقوط آن اند، واقعیتی که در جریان تحولات پیشین خود نطفه بسته و در عین حال موجب جهشی در راستای ایجاد شرایط از لحاظ کیفی جدیدی است که با سرمایه داری متضاد است. روش متافیزیکی حاکم بر اقتصاد سیاسی روزگار مارکس بیش از آنچه گفتم، در نفی «قانونی» متظاهر بود که مبین تغییرات کمی به تغییرات کیفی است. چنان روشی به مثابه اسلوب و مفهومی از تحول ارائه شد که آن را تا سطح تحریف ماهیت آن مفهوم تقلیل می داد. همانگونه که لنین نیز توضیح داده است، چنین طرز تلقی ای، تحول را نه به معنای تغییر شکل چیزی به چیز دیگر بلکه صرفاً بعنوان رشد کمی «حذف و اضافه» می نگریست. نقد مارکس از چنین روشی به معنای واقعی آن نقد روش متافیزیکی شناخت بود. در این باره ضروری است که به این نکته اشاره کنم که در آثار نظریه پردازان بورژوازی روزگار مارکس، هم منطق صوری و هم دیالکتیک به تحریفی متافیزیکی گرفتار آمده بودند. مارکس تصریح میکند که مقولات کالا و سرمایه در آثار مالتوس بنحوی التقاطی سرشتی مبهم و پریشان یافته بودند. هم او التقاطی گرایی را در مفاهیمی که از سوی مکتب زیکارو ارائه شده اند تصریح کرده است. نگرش عامیانه شده ی اقتصاد، با توجه به «صورت بندی مثلی» که در باب سود، اجاره ی زمین و مزدها بعمل آورد، خود ترکیبی مضحک از التقاطی گری بود. مارکس در فصل ۴۸ از جلد سوم «سرمایه» نه تنها نشان داد که این صورتبندی مستقیماً مولود ذهن آشفته و عصبیت های کودکان بورژوازی است، بلکه بروشنی نمایانید که چگونه ابهام و آشفته گی التقاطی متافیزیکی بین «نمود» و «ماهیت» یا «ظاهر» و «باطن» در آثار این اقتصاددانان وجود دارد. در این فرصت به مورد دیگری از روش متافیزیکی مورد نقد مارکس اشاره می کنم که ضمن نمایندگی اش از روح فلسفی و دیالکتیکی نقد مارکس، آنچنانکه شایسته ی آن است مورد توجه قرار نگرفته است. قصد من از این اشاره تفک مکانست که در کتاب...

همانندی طرفین یک قضیه، بجای ترکیب دیالکتیکی مورد سرزنش قرار داده است. جز این هم او در «تئوریهای ارزش اضافی» یعنی در جلد چهارم «سرمایه» نقد خویش را از این وجه تعبیر متافیزیکی دیالکتیک ادامه داد و تعمیق بخشید. مارکس در نقد از جیمز میل توضیح می دهد که میل «وحدت اعداد را به یک همانندی آشکار آن اعداد تبدیل کرده» است. (۴۱) ترکیب دیالکتیکی نه انجماد دو سویه ی تضادها در «غیریت» و بیگانگی متقابلاً قطبی شده ی آنها و نه چنانکه پرودن بر آن بود، جدا ساختن جنبه ی «بد» از جنبه ی «خوب» و بالاخره نه یک پیوستگی التقاطی «بله» و «نه» یا «مثبت» و «منفی» است. مارکس زمانی که روش متافیزیکی پرودن را مورد نقد قرار می داد دقیقاً به این نکات ناظر بود. مارکس در «سرمایه» با دقتی کلاسیک و سائل حل تضادهای عینی دیالکتیکی را صورتبندی کرد: تحول یک تضاد تنها راه حل آن است، امری که خود در عین حال به ظهور تضاد جدیدی می انجامد. بدین ترتیب تحول و انکشاف یک تضاد شرایط اصلی حل آن و حل آن شرط لازم بسط و تحول شیء، از طریق تضاد است. به این اعتبار «دیالکتیک خود شیء» و «الگوهای کلی دیالکتیکی» شناخت شیء، در روند تحصیل معرفت بهم مربوطند. چنین رویکردی در حقیقت متوجه وحدت ارگانیکی معرفت شناسی، منطق و دیالکتیک است. شرح تفصیلی این سه مقوله در نظام فکری مارکس کاری اساسی و عمده است. اما چنان نیست که در حوصله ی این نوشته باشد. لذا انجام چنان تفصیلی را به عهده ی زمان دیگری می گذارم.

سالت لیک سپیتی. یوتا

آوریل ۱۹۹۵

یادداشتها:

- ۱۷- مرجع شماره ی ۱۱، ص ۴. ۱۸- مرجع شماره ی ۱۱، ص ۵.
- ۱۹- مرجع شماره ی ۱۶، ص ۱۰۸. ۲۰- همان، ص ۱۱۰. ۲۱- همان، ص ۱۱۱.
- 22- Marx, K. and F. Engels; *The German Ideology*, New York, International Pub. 1960, p. 26.
- 23- Rosdolski, Roman; *The Making of Marx's Capital*.
- ۲۴- مارکس - انگلس؛ مجموعه آثار، جلد اول صص ۱۰۱-۱۰۲، [ترجمه بلناری] به نقل از نیکولای ایبریباژاکوف:
- "Dialectical Materialism: The Living Soul of Marxism" in *Philosophy and Revolutionary Theory*, B.R. Grüner, Amsterdam, p. 18.
- 25- Russel, Bertrand; *Speak His Mind*, London, Arthur Barker 1960, pp. 14-15.
- ۲۶- مارکس - انگلس؛ مجموعه آثار، چاپ مسکو، جلد ۵، ص ۵.
- 27- *Writings of the Young marx on Philosophy and Society*, ed. and trans. by Easton and Kurt H. Guddat, p. 122.
- ۲۸- مارکس - انگلس؛ مجموعه آثار، چاپ مسکو، جلد ۱، صص ۳۶۴-۵.
- ۲۹- همان، همانجا. ۳۰- مارکس - انگلس؛ مجموعه آثار، چاپ مسکو، جلد ۳، ص ۱۸۲.
- ۳۱- مرجع شماره ی ۱۱، ص ۲۰. ۳۲- مرجع شماره ۲۷، ص ۱۲۲.
- 33- Gramsci, Antonio; *Selections From The Prison Notebooks*, London, Lawrence and Wisnart, p. 469.
- ۳۴- مرجع شماره ی ۱۱، ص ۲۹. ۳۵- مرجع شماره ی ۱، صص ۶۱-۶۰.
- ۳۶- کرش، کارل؛ «مارکسیسم و فلسفه»، ترجمه حمید وارسته، در: مارکسیسم و فلسفه، دفتر نخست، انتشارات نقد، هانور ۱۳۶۸، ص ۱۰۸.
- ۳۷- همان، همانجا. ۳۸- همان، همانجا. ۳۹- همان، ص ۱۱۳.
- ۴۰- دونایفسکایا، رایا؛ مدخل بر ویرایش فارسی رساله های اومانستی مارکس، ترجمه محمد رضا ح. و نهال، انجمن آزادی، ص د.
- ۴۱- مارکس - انگلس؛ مجموعه آثار، چاپ مسکو، جلد ۲۶، ص ۸۶.

- ۳- همان، همانجا. ۴- همان، صص ۵۸-۵۹، تاکیدات از ماست.
- ۵- همان، ص ۶۰، تاکیدات از ماست.
- ۶- مارکس - انگلس؛ مجموعه آثار، چاپ مسکو، جلد ۲۵، ص ۱۱.
- 7- Copleston, Frederick; *A History of Philosophy: Fichte to Nietzsche*, vol 7, Search Press, London 1971.
- 8- Marx, K.; *Economic and Philosophic Manuscripts*, trans. L. Livingston and G. Benton, London 1975, p. 391.
- ۹- همان، ص ۳۹۸.
- ۱۰- احسان طبری؛ نوشته های فلسفی و اجتماعی، بخش دوم، انتشارات پیک ایران ۱۳۶۱، ص ۶۸. لازم به یادآوری است که طی دو دهه ی اخیر آثاری در بیان تاثیر ارسطو، هراکلیتوس و دیگران از قدما و کانت، فیثته و هگل بر مارکس انتشار یافته است که برای نمونه به جدیدترین آنها اشاره می کنیم:
- George E. McCarty; *Marx and Aristotle*, ed. Rowman and Littlefield Publishers inc 1992. Tom Rockmore; *Fichte, Marx and German Philosophical Tradition*, Southern Illinois University Press 1980. Rebeca Cooper; *The Logical Influence of Hegel on Marx*, University Washington Press 1925. Philip Kain; *Scheller, Hegel and Marx*, 1982. Howard Williams; *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*, St. Martin Press 1989. Sidney Hook; *From Hegel to Marx*, 1950.
- ۱۱- کارل مارکس؛ نقد فلسفه ی حق هگل: مقدمه، ترجمه رضا سلحشور، انتشارات نقد، ۱۹۸۹، صص ۱۹-۲۰، تاکیدات از ماست.
- ۱۲- همان صص ۳۰-۲۹، تاکیدات از ماست.
- ۱۳- مارکس- انگلس، منتخب آثار، چاپ مسکو، ۱۹۵۶ جلد دوم، ص ۴۲۷.
- ۱۴- و. ای. لنین و مارکس - انگلس؛ مارکسیسم، چاپ مسکو، ص ۶۳.
- 15- Marx, K.; *Early Writings*, trans. and ed. T.B. Bottmore, London C.A. Watts 1963, p. 43. ۴ ص ۱۱، مرجع شماره ی ۱۱، ص ۴.
- 16- Marx. K.; *Economic and Philosophical Manuscripts*, trans. Martin Milligan, ed. Dirk J. Struik, International Pub., p. 148

فلسفه چیست؟

بادهای تازه ای در حال وزیدن هستند. فلسفه بار دیگر با پویایی تمام جنبه های جالب و شگفت آوری از زندگی و جهان را به عرصه ی نمایش درمی آورد. اکنون چند دهه است که علوم طبیعی و انسانی، از زیست شناسی گرفته تا جامعه شناسی، آن برو بیای سابق خود را از دست داده اند و دیگر بعنوان توضیح دهنده ی کلیه ی جنبه های حیات فردی و اجتماعی انسانها برسمیت شناخته نمی شوند و در عوض در خیلی از زمینه ها از فلسفه خواسته می شود تا بر تاریکی های فهم و دانش نور بتاباند. خود فلسفه نیز قیودات مکتب تحلیلی و پوزیتیویسم منطقی را بکناری نهاده، از شر وسواسها، لغت بازیها و تنگ نظری های آنان رها گشته و با شجاعت و گشاده نظری به جهان پیرامون می نگرد؛ و چه شکوفایی ای تحقق یافته است: چندین فیلسوف برجسته، برخاسته از حوزه های متفاوت فکری، هم زمان در حال بحث و گاه مجادله با یکدیگر هستند. هابرماس، گادامر و آپل از آلمان، دریدا، دلوز و ریکور از فرانسه، رورتی، دیویدسن و راثوس از آمریکا، بیبو و واتیمو ایتالیایی و تیلور از کانادا تنها برخی از سرشناس ترین این افراد هستند.

۱

این شکوفایی نوپا بحث قدیمی ای را که قدمتی باندازه ی خود فلسفه دارد دوباره احیاء کرده است: «فلسفه چیست؟»، یا دقیقتر بگوییم، از فلسفه در

دنیای جدید سازمانیافته بر اساس دانش برگرفته از علوم تخصصی چه انتظاری می توان داشت؟ من در این مقاله سعی خواهم کرد با مروری بر جوابهای موجود شمایی کلی از ماهیت فلسفه و نقش آن در دوران کنونی بدست دهم. پیش از آن اما مایلم اشاره ای کوتاه به تاریخ این بحث کنم. افلاطون و ارسطو اولین کسانی در تاریخ فلسفه بودند که دفتر این بحث را گشودند. آنها در صدد بودند با تعریف و تبیین حدود حوزه ی تفرص و تحقیق خود بدان نوعی مشروعیت بخشند. فلسفیدن بنظر هر دوی آنها از حیرت انسان سرچشمه می گیرد و فیلسوف کسی است که دوستدار دانستن حقیقت است. (۱) در دوران جدید، بهر حال، هایدگر اولین فیلسوف احیاء کننده ی این بحث است. او که از تسلط تفکر علمی بر ذهنیت انسان مدرن در هراس بود و گمان می برد که این تسلط رگ و ریشه ی اندیشیدن و تامل آزاد درباره ی امور را می خشکاند، در دهه ی ۵۰ کوشید با طرح سئوالهای «فلسفه چیست؟» و «چه چیزی اندیشیدن نامیده می شود؟» نگاهها را متوجه آنگونه حوزه هایی از دانش سازد که ما را نه به کاربرد اشیاء، بلکه به همنوایی با هستی هستندند ها می رساند. (۲)

باری، امروز ما دیگر ظاهرا در دوران کودکی و طراوت تمدن بشری قرار نداریم و هر گونه توهم به شناخت کنه امور و وقایع را از دست داده ایم. آنچه ان حوادث و پدیده های عجیبی را دیده ایم که کمتر حیرت می کنیم تا چه رسد به اینکه حیرتمان را در فلسفه شکوفا گردانیم. امور و وقایع را نیز در آنچه تكثر بیشماري تجربه کرده ایم که می دانیم آنها را یا کنهی نیست و یا اگر مبداء و ریشه ای واقعی در کار است شناختش از ما بر نمی آید. و تازه اگر حیرتی هست و عشقی به شناخت، می دانیم که علوم پیشرفته ی زمان از پس آن برمی آیند و دیگر احتیاجی به یک حوزه ی خاص و استثنایی از دانش برای اینکار نیست.

پس این توجه به فلسفه و شکوفایی آن از کجا نشات می گیرد و چه نیازی ما را بسوی آن می کشاند؟ نکنند دلخسته از سیر حوادث در جهانی که بر اساس مکانیسمهای درونی خود می چرخد و ما را به هیچ می انگارد شیفته تفسیر صرف جهان گشته ایم؟ مارکس همانگونه که می دانیم فلسفه را تفسیر

جهان می دانست و بر این نظر بود که مسئله ی اصلی آنست که جهان را تغییر دهیم. حال شاید چون ما از تغییر جهان وامانده ایم روی به تفسیر آن آورده ایم و فلسفه چیزی نیست جز دقیقا همین تفسیر صرف.

این بهر رو درست نظری است که دلوز و گاتاری، بدون تکیه به هیچ ارزشداوری ای، اتخاذ می کنند. به گمان آنها فلسفه تفکر مفهومی است و مسائل و مشکلات عصر را با سازماندهی شان در مفاهیم معینی همچون «مناسبات تولید»، «خرد ناب» و «عدالت» مورد کنکاش قرار می دهد. (۳) نقطه ی ارجاع مفهوم که خود از اجزاء گوناگون تشکیل یافته است، خود مفهوم و تفکری است که با کارکردی بینهایت سریع، حادثه را و نه جوهر یا وجود یک شیء را بگونه ای مجرد، جهانشمول و تفرافرازانده بیان می کند. فلسفه اما بنظر آنها عبارت از مفاهیم نیست، دو عنصر دیگر، گستره هستی (درون بودگی یا دوام مفاهیم) و شخصیت مفهومی (پرولتاریای مارکس یا «من» اندیشنده ی دکارت) نیز در آن نقش دارند. برای همین هم فلسفه سه پیکره ی عینیت تامل (در مفاهیم)، سوژه ی بازاندیشی و بینا - ذهنیت ارتباط گفتاری (گفتگو یا مباحثه) را می آفریند. (۴) همه ی اینها بکنار، دلوز و گاتاری را شکی نیست که فلسفه کاربرد خاص و معینی ندارد و بیشتر بدرد سازماندهی تفکر تفسیری می خورد تا کار دیگری. (۵)

ریچارد رورتی هم کمابیش چنین نظری دارد. اما او پراگماتیست است و دنبال وسائل کاری برای تغییر جهان بصورت اصلاح طلبانه و لیبرال منشانه ی آن. فلسفه برای رورتی افزاری نرمتر از آن است که بکار این تغییر بیاید چه فلسفه مشروعیتی تفرافرازانده برای مواضع و نظرات سیاسی و اجتماعی فراهم می آورد و این چیزی است که در جهان پر از منافع و بینشهای بیشمار و متفاوت کنون کمتر بکار می خورد. اثبات اینکه یک تئوری یا دیدگاه از حقیقت برخوردار است چیزی را نشان نمی دهد چه حقیقت بنظر ما انسانهای مدرن آفریده می شود و نه کشف. برای همین به تصور رورتی بیسوده است که ساعتها وقت تلف کنیم تا ببینیم از لحاظ جوهری و اساسی کدام بینش موجود صحت دارد. دمکراسی بهتر از هر چیز دیگر می تواند در پروسه ای عینی و عملی به ما نشان دهد که چه دیدگاهیایی بهتر بکار

سازماندهی واقعی زندگی اجتماعی می خورد. تئوری های فاشیستی را، هر قدر هم که گیج باشیم، اگر در زمینه ی بحث و تصمیم گیری روزمره ببینیم بسرعت به ناهنجاری های آنها پی می بریم و این تنها در پروسه ی دمکراتیک تبادل نظر و تصمیم گیری امکان پذیر است و نه با بحث در مورد جوهر و اساس مسائل. بزبان دیگر، از نظر رورتی دمکراسی بر فلسفه تقدم دارد. آن یکی گره گشای مسائل و مشکلات واقعی است، این یکی ناظر بر تامل حول دغدغه های صرفا فکری و ذهنی. (۶)

رورتی رئالیسم و عینی گرایی را بکناری نهاده با دیدی نسبی گرایانه و قوم مدارانه از ارجحیت فرهنگ و شیوه ی زندگی دمکراتیک غربی نسبت به فرهنگها و شیوه های زندگی دیگر سخن می گوید. او چون معنای زندگی را نه در جستن حقیقت بلکه در همبستگی با جماعت انسانی همزیان و هم فرهنگ می داند، بر این گمان است که نه معرفت فلسفی بلکه عملکرد دمکراتیک این معنا را برای انسانها فراهم می آورد. تنگ نظری انسانها در مورد همبستگی با دیگران را هم بنظر او با طرح تئوری وریهای مجرد دال بر وجود مبناهای واحدی برای حیات و وجود نمی توان از بین برد ولی می توان با برانگیختن احساس هم نوع گرایانه ی افراد خنثی ساخت و این بیشتر از ادبیات و ژورنالیسم برمی آید تا فلسفه. (۷)

در این میان آنچه فلسفه امروز از پس آن برمی آید کمک به فرد است تا خود را آنگونه که می خواهد تعریف کند و بیافریند. بگمان رورتی رهایی یافتن از سنت موجود و، با اتکاء به تصادفی بودن امور در جهان مدرن، خود را هویت خاصی بخشیدن از ما ساخته است بشرطی که با دیدگاهی جهانشمول و کلی هم جهان و هم خود را بگونه ای خاص و متفاوت با دیگران تعریف کنیم. فلسفه با خلاقیت مداوم خود زبان و دیدگاهی نو و متفاوت را به ما ارائه می دهد که با آن می توانیم اینکار را به انجام برسانیم. از نظر رورتی فلسفه با خلاقیت خود، به آثانی که می خواهند، اجازه می دهد تا شاعرانه هستی خود را بازآفرینی کنند، هر چند که البته اینکار فقط از معدود انسانهای پرتوان و قدرتمندی برمی آید. (۸)

در پی آمد بختهای دلوز و گاتاری و رورتی چنین بنظر می رسد که ما انگار از

سر تفنن، هوس و میل شخصی به فلسفه روی آورده ایم. بدین معنی که تفکر فلسفی استفاده ای برای ما ندارد و مشکل خاصی را نیز با آن حل نمی کنیم ولی باز با آن سر و کله می زنیم. گویا از طرح مسایل پیچیده برای خود و حل آنها دلخوشی و رضایت فوق العاده ای بدست می آوریم. ولی آیا واقعا وضع اینطوری نیست؟ مگر نه اینکه این استادان دانشگاهها هستند که با شغل پر از وجهه و حقوق مکفی فلسفیدن را دنبال می کنند. اینان براستی چه مشغله ای در سر دارند جز آنکه مسائلی را طرح ریزی کنند که بتوان حول آن به تحقیق و بحث پرداخت تا از این طریق خود را مسئله دار و مشغول به حل مسائل و مشکلات جلوه دهند؟ آیا مباحث مجرد و پیچیده فیلسوفان تحلیلی در تجزیه و تحلیل مفاهیم گوناگونی چون «خود»، «کنش» یا «سوژه» از این قبیل کارها نیست؟

یورگن هابرماس بیش از آن تعلق خاطر به سنت مارکسیسم و تئوری نقد دارد که اینچنین نگرشی را بپذیرد. او که در تلاش آنست با عقلانیت مضمون در زندگی روزانه و معمولی ما مبارزه با هجوم مکانیسمهای پول و قدرت سیستم مسلط اجتماعی، به جهان زندگی (روزمره) سامانی نو دهد، در فلسفه ابزار پرتوان صیقل دادن همین عقلانیت را می یابد. برای او محرز است که فلسفه دیگر دانش اول و پایه را نمی سازد و از پس آن بر نمی آید که حقیقت را بتمامی و وضوح بازتاباند، چرا که امروزه این علوم هستند که ابعاد مختلف جهان را بما می شناسانند. در تحلیل او فلسفه حتی نقش مشروع کننده ی کارکرد حقیقت یابی علوم را نیز بعهده ندارد، علوم بنظر او خود قائم به ذات به کار خود مشغول هستند.

به گمان هابرماس فلسفه امروز تنها می تواند نقش کمکی (یا علی البدلی) برای علوم، آنهم علوم انسانی و مفسر حوزه های مختلف جهان زندگی - این دانش ضمنی موجود در زندگی روزانه - را داشته باشد. (۹) نقش کمکی بدین معناست که برای بدست آوردن تئوریهای مجرد علوم انسانی همچون آموزه های ویر، دورکهایم، پیاژه و چامسکی تعمیم داده های تجربی کفایت نمی کند و باید برای اینکار از نظریه ها، داوری ها و ایده های جهانشمول استفاده کرد که تنها فلسفه می تواند عرضه کند. تئوری ویر در مورد تجدد

که آمیزه ای از داوریهای مارکس و نیچه است و درک چامسکی از ساختار ژرف زبان که متأثر از آموزه های ساختارگرایان و اندیشمندان راسپونال است نمونه های جالبی از این امر هستند. فلسفه همچنین در حوزه ی معمولی تری از زندگی بکار می آید که در آن انسانها در تماس با یکدیگر تاویلهای معرفتی، انتظارات اخلاقی و داوریها و احساسات خود را رد و بدل می کنند. تنها با عقلانی پنداشتن رفتار و اظهارات یک فرد می توان با او به گفتگو درآمد و فهم متقابل و توافقی را پایه گذاشت و این تنها از فلسفه برمی آید که با تعیین شرایط صحت هر ادای مطلب یا ادعایی به انسانها امکان آنرا بدهد که بتوانند اظهارات متفاوت یکدیگر را بدرستی و دقت درک کنند، تا از اینراه یک تبادل نظر فرهنگی زنده و پویا نیز شکل گیرد. تازه هر فرد معمولی آنگاه امکان آنرا می یابد که تاویلهای معرفتی حقیقی، انتظارات اخلاقی بر حق و داوریهای راستین و جالبی داشته باشد که هر آن بتواند از دستاوردهای علوم بهره مند باشد و این فلسفه است که دستاوردهای علوم را به کنش و عملکردهای افراد در زندگی روزمره مرتبط می سازد.

در واقع در درک هابرماس از ماهیت فلسفه نه جایی برای تفکر تفننی و تفسیر ناب وجود دارد و نه جایی برای مشروعیت بخشیدن به درکها یا داوریهای خاص. با این حال او متوهم به قدرت آن نیست. او شکی ندارد که فلسفه دیگر اولا حوزه ی مستقل و خودسامانی از دانش بشری را نمی سازد و ثانیا بهیچوجه نمی تواند همچون قوه ی داوری بهره مند از خرد، ادعای علوم، اخلاق و هنر را بسنجد. به گمان او فلسفه تنها می تواند در حدی محدود اما موثر هم به کمک علوم برآید و هم در هرچه عقلانی تر شدن جهان زندگی جهت امکانپذیری تفاهم و توافق هر چه بازتر و آزادتر انسانها کارگر افتد (۱۰) هابرماس خواهان تغییر جهان - با اصلاحات رادیکال و نه انقلاب - است و برخلاف مارکس و رورتی بر این باور است که استفاده از فلسفه و توان سنجشی - انتقادی نهفته در آن در این جهت نه تنها امری ممکن و عملی، بلکه ضروری است.

پروژه ی هابرماس برای فلسفه آن قدرت و کاربردی را که فیلسوفان کلاسیک از سقراط و افلاطون تا هگل همواره در فلسفه می دیدند دوباره بدان نسبت

می دهد و سعی می کند آنها را به تحقق درآورد. اما زمانه عوض شده است و دیگر کسی را نه انتظارات بزرگی هست و نه باوری به قدرت تفکر ناب. در دوران کنونی حوزه های مختلف دانش و زندگی هر چه بیشتر از یکدیگر فاصله گرفته اند و افراد فعال در هر حوزه بیش از پیش در خود فرو رفته اند. در این شرایط کمتر تئورسینی را میل و قصد یاری گرفتن از نیروی علی البدل می ماند و کمتر انسان معمولی ای آرزو و انتظار فهم اظهارات ادعاهای معرفتی و اخلاقی دیگر انسانها و حوزه های مختلف فرهنگی را دارد. حال در چنین وضعیتی آیا آموزه های هابرماس در مورد نقش فلسفه و انتظاری که از آن می توان داشت بنظر زیاده آرمانگرا و خیالی نمی آیند؟

۲

فلسفیدن، چه بخواهیم و چه نخواهیم، تا حد زیادی کاری تفضنی است که از خود عمدتا مفاهیم مجرد و جهانشمول را بجای می گذارد که تنها بکار تئوریزه نمودن مسائل و مشکلات می آیند. این نکته از آموزه های دلوز و گاتاری را باید پذیرفت. فیلسوفان را معمولا علاقه ی بیشتری به تفکر مجرد انسجام یافته در مفاهیمی خاص است تا تغییر و تحول نهادهایی یا افرادی. اگر هم در آغاز دوران مدرن، آنتهنگام که همه چیز برای اولین بار در تاریخ در حال تغییر و تحول بود، فیلسوفانی می خواستند این روند را بزیر کنترل خود درآورند، امروز دانسته شده که تحولات و تغییرات را منطق و مکانیسمی درونی و منحصر بخود است دیگر کسی آنگونه باور ها را هم ندارد. در این زمینه رورتنی حق دارد که فکر کند که ادبیات و ژورنالیزم بسیار بیشتر از فلسفه بر دیدگاه و باورهای افراد اثر می گذارند و آنها را در جهت هر چه بیشتر برسمیت شناختن حقوق دیگر انسانها متاثر می سازند. فلسفه البته همانگونه که رورتنی ذکر می کند هنوز می تواند به ارائه طرح برای زندگی فردی بر اساس آرمانهایی خاص پردازد تا آن افرادی که خود را با دیگران متفاوت می دانند با تکیه بر ایده هایی مشروع زندگی شخصی خود را سازماندهی کنند. ولی نکته ای که هابرماس بدان اشاره می کند را نباید

نادیده گرفت: بدون نقش کمکی فلسفه کار علوم و تبادل نظر و تفاهم چه بین انسانها و چه بین حوزه های مختلف جهان زندگی لنگ می ماند. البته نه به این خاطر که آنگونه که هابرماس می پندارد تفکر عقلانی و جهانشمول فلسفی، با تبیین ادعاهای صحت، کار تئوری پردازی و تفاهم را راه می اندازد، بلکه بیشتر به این خاطر که مفاهیم مجرد و جهانشمول فلسفی، با ارائه ی معنای ترافرازنده (نسبت به حوزه های انضمامی زندگی و فرهنگ) و دقیق، عمل تئوری پردازی و تفاهم را آسان می نمایند. علت هم این است که همانگونه که رورتنی بدان اشاره می کند برای ما انسانهای مدرن نظرات دیگران یا تئوریهای علوم انسانی باید جالب باشند تا ما در تماس با آنها قرار گیریم و بضمیمشان، در حالیکه صحت داشتن یا عقلانی بودن آنها چندان نکته ی مهمی برایمان نیستند. مفاهیم ترافرازنده و مجرد در این میان جنبه های جالب نظرات و تئوریها را برایمان براحتی عیان می سازند.

علاقه ی گسترده ی مردم و روشنفکران به فلسفه از همین امر نشات می گیرد. فرهنگها و شیوه های زندگی موجود آنچنان از هم فاصله یافته اند که کمتر فصل مشترکی بین آنها یافت می شود تا بتوان بر اساس آن از میناهای ذهنی و عقیدتی یک فرهنگ یا نگرش، فرهنگ و نگرش دیگری را جالب یافت و به فهم آن رسید. فلسفه اما با ارائه ی مفاهیمی مجرد و جهانشمول که دارای معانی معین، برین و ثبت شده ای هستند به امکان شکلگیری جذبه و تفاهمی در این زمینه ها یاری می رساند. این کمک به دو طریق صورت می گیرد: یکی بوسیله ی ارتقاء نگرشها و تجربه های محدود به حوادثی جهانی و تئوریهای جهانشمول (الف) و دیگری از راه بیان امور به زبانی مفهومی (ب). الف) تجربیات و بینشهای ما محدود به شرایط زمانی و مکانی زیست ما هستند. آنچه از سوی فردی به عنوان نظریه ای طرح می شود، هر گونه که فرمولبندی شده باشد باز متعلق به او و شرایط خاص زندگی اوست؛ و هیچ فرقی نمی کند که این نظریه بینشی فرهنگی، تئوری علمی یا تاملی فلسفی باشد. ما امروز می دانیم که هنجارهای فرهنگی، تئوریهای علمی و گزاره های فلسفی، همه، بطور مداوم در حال تحول هستند و آنچه در یک دوره یا یک جا حقیقت و برحق دانسته می شود در دوره و جای دیگری می تواند غلط و

ببخود پنداشته گردد. حال اگر تجربیات و بینشهای ما با توجه بدین محدودیت ها تئوریزه شوند، چه کسی جز یک یا دو انسانشناس یا تاریخدان جذبه ای در آن خواهند یافت. تنها آتینگام که محدودیت‌های مکانی و زمانی در حجاب ادعاهای جهانشمول و مجردی پوشانده شوند کسانی با علاقه و شور بدان نزدیک خواهند شد.

ما همگی می دانیم که فلسفه ی ارسطویی با اتکا به نگرش یک فرد ناظر بر تمدن و فرهنگ شهر یونانی تدوین گشته است. برای اکثر ما نیز تجربه ی شهروندان یونان باستان چندان موضوعیت ندارد، ولی اکنون بیش از دو هزار سال است که ارسطو را باز و باز می خوانیم. علت چیزی نیست جز آنکه ارسطو خود را از یکسو چون ناظری بدون لنگرگاه مشخصی در تاریخ و جغرافیا جلوه می دهد و از سوی دیگر اجزاء و عناصر شیوه ی زندگی و تمدن یونانی را با استفاده از مفاهیمی همچون «فضیلت عمومی»، «علت غایی» و «دموکراسی» پدیده هایی جهانشمول و ترازاننده معرفی می کند. ما در واقع بسیاری از اوقات ارسطو را می خوانیم چون او مفاهیمی آنچنان مجرد بکار می برد که انگار آنچه بر ما و در شرایط زمانی ما می گذرد و حتی آرمانهایمان در گستره ی آن جایی برای خود دارند.

همین وضع در مورد علوم نیز مصداق دارد. انسانشناسی یا جامعه شناسی برای بسیاری از افراد - چه معمولی و چه حتی متخصصین حوزه های دیگر از علوم یا امور فنی - علمی تخصصی بحساب می آید و برایشان جذبه ی خاصی ندارد. با اینحال تئوریهای انسان شناسان و جامعه شناسانی چون لوی اشتراوس، گیرتز، ویر و دورکهایم شهرتی عام دارند و در خیلی از جاها مورد استفاده و استناد قرار می گیرند. اینجا هم دلیل دیگری در کار نیست جز آنکه این تئوریهها در سطحی بسیار مجرد و با اتکا به مفاهیمی فلسفی وضع شده اند. محدودیت حوزه های خاصی از دانش که حتی طول عمرشان به دو قرن بالغ نمی گردد و هنوز معلوم نیست قرار است چه معرفت معینی را به انسانها انتقال دهند بدینوسیله فرازش می یابد و سخن از موقعیتها و وضعیتهای عام زندگی اجتماعی بشر بمیان می آید. مفاهیم «سنخ مثالی» و «کنش ارزشی - عقلایی» ویر، «همبستگی» و «بی هنجاری» دورکهایم و «تفسیر

عمیق» گیرتز بطور مثال برای پدیده هایی منفرد و موقتی که حتی از منظر خاص و محدود به زمان و مکانی مشخص درک شده اند هویتی عام و کلی دست و پا می کنند. با بهره گیری از تعبیر هابرماس می توانیم بگویم که تنها با اینگونه مفاهیم اعتباری جهانشمول برای یک حوزه ی خاص و جزئی از زندگی یا دانش مربوط بدان ادعا می شود تا ما آنرا از آنگونه اهمیتی برخوردار بدانیم که مطالعه و بررسی جدی ما را طلب کند.

ب) معانی کلمات و قواعد زبان همیشه در حال تغییر هستند. آنچه امروز معنای خاصی دارد فردا معنای دیگری را پیدا می کند؛ دستور زبان گفتاری و نوشتاری هم بطور مداوم در حال تحول است؛ و بعلاوه ما هیچگاه دسترسی به یک تعریف معین از یک واژه یا قاعده ی جاافتاده ی دستوری نداریم. کافی است که درباره ی معنای یک لغت یا چگونگی یک قاعده به تامل بنشینیم تا ببینیم تعبیر گوناگونی از آن وجود دارد. یک علت این امر البته همان تغییر و تحول مداوم معنای کلمات و دستور زبان است ولی عامل دیگری نیز دست اندرکار است. انسانها هر یک در حوزه ی مشخصی از کار و زندگی به فراگیری زبان می پردازند و بر آن مبنا درک خاصی از آن پیدا می کنند و این سبب می شود که هر یک درک تا حدی متفاوت از آن بیابند.

در این شرایط هنگامی که ما با یکدیگر در مکالمه هستیم، لغات بکار گرفته از سوی یکدیگر را مورد تاویل قرار می دهیم. تاویلی که همانگونه که دیویدسن توضیح می دهد رادیکال است (۱۱)، زیرا این خود ما هستیم که معنی خاصی را برای کلمه ی ادا شده از سوی دیگری در نظر می گیریم. یک مثال جالب در این مورد دیالوگی فرضی بین یک اصول گرای اسلامی و یک شخص سوسیالیست است. شخص سوسیالیست مورد نظر کلمه ی «مستضعف» ادا شده از طرف فرد اصول گرا را احتمالاً بیچارگان و فقرا تفسیر خواهد کرد و فرد اصول گرا از کلمه ی «پرولتاریا» ی فرد سوسیالیست احتمالاً معنای تکنوکراتهای مدرن و کادرهای حزبی را استنباط می کند. حال اگر این معناها در نظر گرفته شده را به فردی که آن کلمات را ادا کرده گزارش کنیم، حتماً با حیرت او روبرو خواهیم شد، چه نه یک سوسیالیست «پرولتاریا» را تکنوکراتهایی مدرن می داند.

مکالمات روزمره ما معمولاً بر متن زندگی روزمره جریان دارند. مرتبط با مسائل انضمامی و پیوسته حاضر این زندگی، ما از فاصله‌ی تفاسیر خود از یکدیگر می‌کاهیم و اشتراک نظر زیادی را در مورد معانی کلمات بدست می‌آوریم. آنقدر با یکدیگر بر سر کارهای مشترکمان صحبت می‌کنیم که هر چه را که تو بگویی من دقیقاً خواهم فهمید و هر چه را من بگویم تو خواهی فهمید. در مورد بحثهای مجرد یا ارتباط و مکالمه بین انسانهای متعلق به فرهنگهای کاملاً متفاوت اما وضع چنین نیست. اینجا پدیده‌هایی دم دست وجود ندارند همچون تاریخچه‌ای از کار و فعالیت مشترک در دسترس نیست زیرا که مباحث بر سر مسائلی مجرد و کلی است و در ورای زمان و مکان دنبال می‌گردند. با این وضعیت، چگونه یک عقل‌گرای هابرماسی یا فردی سوسیالیست می‌تواند مسلمانی اصول‌گرا را درک کند یا یک ایرانی به تفاهمی اصولی با یک چینی دست یابد؟

مفاهیم فلسفه در این زمینه گره‌گشای کار می‌گردند. این مفاهیم بدقت تعریف شده‌اند، تعلق به یک فیلسوف معین دارند و در روند تاریخ ویرگی‌ای یافته‌اند. با آنها می‌توان محورهایی را در مکالمات و تبادل نظرها بوجود آورد که تا حدی از دسترس تاویل رادیکال دور باشند. مفاهیمی چون «جهان زندگی» (هابرماس)، «ایدئولوژی» (مارکس)، «خرد» (کانت)، «غرب زدگی» (آل احمد) و «حضور خلوت انس» (شایگان) از سوی واضعین آنها بدقت تعریف شده‌اند و اگر قرار است بحثی درباره‌ی مسائل مرتبط با آنها دنبال شود امکان مراجعه بدانها وجود دارد. شکی نیست که در این مورد هم می‌توان اختلاف نظر داشت، ولی حال مسئله‌ی مهم اینست که که امکان آن هست که سر اختلاف نظر به یک سند قطعیت یافته مراجعه کرد و بگونه‌ای واضح به بحث پرداخت. بدینگونه دو فرد متعلق به دو حوزه‌ی فرهنگی متفاوت می‌توانند بر سر انقلاب ایران، بطور مثال، با اتکاء به مفاهیمی تعیین یافته بحث کنند و تا حد زیادی یکدیگر را بفهمند. آنها جمله‌ی «انقلاب ایران را باید مقاومت جهان زندگی در برابر گسترش غرب زدگی بشمار آورد» را خیلی دقیقتر و واضحتر خواهند فهمید تا جمله‌ی «انقلاب ایران را باید طغیان توده‌های عاصی مردم در مقابل تجاوزات امپریالیسم جهانی

دانست»، زیرا در جمله‌ی بعدی مفاهیم اکثراً همان کلمات معمولی زندگی روزمره هستند و در نتیجه اشکال متفاوتی از درک معانی آنها وجود دارد.

۲

با اینحال باید متوجه باشیم که تفکر فلسفی از آنجهت دنبال نمی‌شود که رابطه‌ی مکالماتی و تفاهمی انسانها را با یکدیگر تسهیل کند. فلسفیدن چیزی جز گشایش خویشتن خود به جهان بیرون و ارتباط با دیگری نیست و اگر از آن می‌توانیم در خدمت تسهیل ارتباطات بهره بگیریم به این خاطر است که خود آن نیز برای تامین همین هدف ساخته شده است. عبارتی دیگر مفاهیمی که بکار تفاهم و درک دیگران می‌آیند خود برای اینکار آفریده شده‌اند و فیلسوف آنگونه اندیشمندی است که از مفاهیمی می‌خواهد سود جوید که از آن دقت و قطعیت کافی برخوردار باشند که وی بوسیله‌ی آنها بتواند با حداکثر تعداد انسانها در ورای محدودیت مکان و زمان در ارتباط قرار گیرد. «من می‌اندیشم، پس هستم» دکارت را که خوب بنگریم، می‌بینیم که دکارت را به شکلی مجرد هستندند ی اندیشمند با همه‌ی دیگران در ارتباط قرار می‌دهد.

فلسفه نه تنها در آغاز بلکه در اصل نیز دیالوگی است با دیگری. سقراط و افلاطون با دیالوگ فلسفه را به معنای واقعی پایه می‌گذارند، چونکه فلسفه همانا از خود بیرون جستن و از دیگری امری را پرسیدن و پاسخ او را با درک خود سنجیدن است. و این همه از حیرت ناشی می‌شود. حیرت انسانی که در مقابل خود دیگری‌ای را می‌یابد که همچون خود اوست ولیکن خارج از حضور و وجود او به تجربه‌ی جهان ایستاده است. پس آن انسان از این دیگری می‌پرسد که او کیست و آنگاه بر حیرتش افزوده می‌شود چونکه درمی‌یابد که این دیگری دیگرگونه به جهان می‌نگرد. و دیالوگ شروع می‌شود، دیالوگی که آنرا پایانی نیست چه همیشه جنبه‌ای جدید و ناشناخته از دیگری باقی می‌ماند که بتوان از چند و چون آن پرسید. اما فلسفه، گفتگو با هر گونه انسانی نیست. با اوست که حرمت، حرمت

آزادگی و تشخیصش را ارج می‌نهیم. با او که داوریش را درباره‌ی نظرات و ادعایمان معتبر می‌دانیم و قابل اتکاء، با او که جالب می‌یابیمش. هم از اینروست که گفتگویی که شکل می‌گیرد همواره حقیقت‌جملات و گزاره‌ها را مشکوک فرض می‌کند. این دیگری است که در واقع قرار است، با توجه به کل امور، حقیقت‌اظهارات ما را مورد تایید قرار دهد. و چون می‌خواهیم درستی، راستی و شفافیت گفتگو حفظ شود مفاهیمی را می‌آفرینیم که مجرد هستند و تفرافازنده. با همین مفاهیم می‌توانیم بی‌گزند حوادث و تحولات روز به گفتگو ادامه دهیم.

گفتگویی اینچنین ضرورتاً طرف مخاطب را متحول می‌سازد. او که با فیلسوفی طرف گفتگو قرار گرفته یا کتابی فلسفی را خوانده، تنها نکاتی جدید فرا نگرفته، بلکه به حرمت انسانی خود نیز پی برده است. او دیده و درک کرده است که دیگری برای او ارج و اهمیتی قائل است و این او را به حرمت شخصی اش معتقد می‌گرداند. این درست است که سقراط دیالوگهایش را تنها می‌توانست با شهروندان آزاد یونانی داشته باشد ولی اینرا هم باید در نظر گرفت که این شهروندان تا آنهنگام آزاد و محترم بودند که مورد خطاب کسی چون سقراط قرار می‌گرفتند. رابطه‌ی مارکس با پرولتاریا، هابرماس با فعالین جنبشهای نوین اجتماعی و آل احمد با آدمهای اصول‌گرای معارض غرب زدگی هم از این دست است. بطور کلی، فلاسفه با حیرت و پرسندگی خود در ما انسانها (از شهروندان آزاد گرفته تا پرولتاریا و غیره) این حس را برمی‌انگیزانند که ما را در چنته پاسخهایی بدرد بخور، جالب و مهم است و این اگر هیچ اثری نداشته باشد، به ما کمک می‌کند تا آن اعتماد به نفس و احساس حرمتی را برای خود بدست آوریم که لازمه‌ی آزادگی و خودسامانی هر فردی است.

بطور خلاصه، حیرت و گفتگوی مضمون در فلسفه، حیرت و گفتگویی در مقابل و با اوست که آزاد است و متفاوت و متشخص و در نتیجه جالب و جذاب. از حضور و وجود آنکه بنده است و هم رنگ با دیگران نه حیرتی بکسی دست می‌دهد و نه ضرورت گفتگویی بر می‌خیزد. رونق فلسفه در دوران کنونی نیز تا حدی به همین امر بازمی‌گردد. افراد آزاد (از قیود سنت

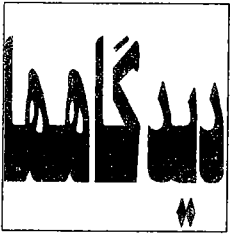
و استبداد)، متفاوت (با دیگران) و متشخص (به معنای تفرد یافته و قدرتمند) که در این جهان کم نیستند خیلی‌ها را حیرت زده از خود و شیفته‌ی گفتگو با خود می‌گردانند.

این درک از ماهیت فلسفه طبیعتاً درکی مدرن است و به دوره‌ای تعلق دارد که علم با جدا گشتن از آن وجودی کاملاً مستقل یافته است. تا زمانیکه آنچه قرار بود با دیگری در میان گذاشته شود شناختی ابزاری از جهان پیرامون را دربر می‌گرفت، مشکل بود که بتوان فکر کرد فلسفه از حیرت از حضور دیگری و شوق گفتگو با او سرچشمه می‌گیرد. شناخت ابزاری جهان بدون ارتباط با این حیرت و شوق و به انگیزه‌ی صیانت نفس و ارضای حس کنجکاوی و شگفتی از امور و حوادث دور و بر دنبال می‌گردد. اما چون این شناخت از هیچگونه قطعیت و صحت خود بخودی برخوردار نیست با دیگران در میان گذاشته می‌شود تا به تایید آنها برسد. این امر توأمان با الزام اینکه گزاره‌ی نقل شده برای دیگران می‌بایست محتوای معینی در اشاره به جهان موجود داشته باشد، همیشه تا سرآغاز دوران معاصر علم و فلسفه را به یکدیگر پیوند می‌داد و این شبیه را دامن می‌زد که هر دو از یک ماخذ واحد ناظر بر شناخت جهان برخوردارند. غافل از آنکه از یک طرف شناخت علمی همیشه می‌توانسته است خود قائم به ذات تکوین یابد، یعنی درست بهمانگونه که در تمدن چینی روی داد، و از جانب دیگر گفتگوی فلسفی هیچگاه غایتی در ماورای خود نداشته است. این بهر حال تنها در موقعیت کنونی است که ما را امکان آن هست تا به این درک نائل شویم که تفکر فلسفی همواره به قصد غایی در میان گذاشتن دستاوردهای آن با بقیه انجام گرفته است و می‌گیرد.

یادداشتها:

- ۱- در مورد افلاطون نگاه کنید به: افلاطون؛ دوره ی کامل آثار، ترجمه ی محمد حسن لطفی، جلد سوم، سه تنوس (صفحات ۱۴۶۷-۱۳۶۱) ص ۱۳۸۳، و جلد دوم، جمهوری (۱۲۸۶-۸۶۲) ص ۱۰۷۷، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۷.
- و در مورد ارسطو ن.ک. به: متافیزیک (ماوراالطبیعه)، ترجمه ی شرف الدین خراسانی - شرف، نشر گفتار، تهران، ص ۸.
- ۲- ن.ک. به: مارتین هایدگر؛ فلسفه چیست؟، ترجمه ی مجید مددی، استکپلم ۱۳۶۸، ص ۶۶.
- 3- Gilles Deleuze and Flix Guattari; *What is Philosophy?* Verso, London, 1994, pp. 15-34.
- 4- Ibid., p. 92.
- 5- Ibid., p. 9.
- 6- Richard Rorty; "The Priority of Democracy to Philosophy", pp. 175-196, in: *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- 7- R. Rorty; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989, p. 94.
- 8- Ibid., pp. 29-43.
- 9- Jürgen Habermas; "Philosophy as Stand-in and Interpreter", pp. 296- 315, in: *After Philosophy*, ed. by Kenneth Bayness, MIT Press, Cambridge Ma, 1987, p. 313.
- 10- Ibid., p. 312; and Jürgen Habermas; "Does Philosophy Still Have a Purpose?", pp. 1-19, in: *Philosophical-Political Profiles*, Heinemann, London 1963, pp. 18-19.
- 11- Donald Davidson; *Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, p. 125.

۲. بیگی



خانه از پای بست ویران است

در نشریه ی «دیدگاه سوسیالیسم انقلابی» (شماره ۱) مقاله ای است از آقای ج. رامین با عنوان «نقدی بر برخی نظرات مطرح شده در جزوه پیرامون وحدت کمونیستها» که حاوی خطاهایی اصولی درباره ی جامعه ی سوسیالیستی است.

اشتباه اصولی اول

آقای رامین جامعه ی سوسیالیستی را با معیارهای تولید کالایی بورژوایی مشخص می سازد و می نویسد:

« - از نظر روابط اجتماعی؛ هنوز معیارها و ضوابط بورژوایی حاکم است. - از نظر تقسیم کار اجتماعی؛ ضوابط بورژوایی تعیین کننده است. - از نظر تولید؛ تولید کالایی جنبه ی اصلی تولید را تشکیل می دهد. - از نظر کار اجتماعی؛ کار کماکان به مثابه کالا است و در چارچوب ارزش کالایی بفروش می رسد یعنی کار هنوز دارای خصلت کالایی است.» (۱)

روشن نیست که تمایز اساسی بین جامعه ی سوسیالیستی و سرمایه داری در چیست. نویسنده تمایز اصولی را در «دیکتاتوری پرولتاریا» می بیند و آنرا صرفاً مقوله ای سیاسی می داند. در جامعه ی سوسیالیستی مورد نظر آقای رامین، تقسیم کار بورژوایی است ولی کارگران دیکتاتوری اعمال می کنند. حال آنکه از دید مارکس «مراتب مختلف تقسیم کار بهمان اندازه اشکال گوناگون مالکیت نیز هست.» (۲) روشن نیست که پرولتاریا از کدام مالکیت

می بایستی دفاع کند. اگر تقسیم کار اجتماعی بورژوازی است، یعنی تولید کالایی، تولید کالایی سرمایه داری است و نیروی کار استثمار می شود، این دیکتاتوری چه محلی از اعراب دارد؟

از نظر مارکس تفاوت سوسیالیسم و سرمایه داری، در این وجه مشخص، چنین است که در سرمایه داری کارگران نیروی کارشان را بفروش می رسانند و نیروی کار کالا است، حال آنکه در سوسیالیسم این رابطه برقرار نیست. زمانیکه آقای رامین تقسیم کار را در جامعه ی سوسیالیستی بورژوازی ارزیابی می کند، نشانگر این است که تفاوت اصولی بین تولید کالایی و تولید کالایی سرمایه داری قائل نیست و این دو مقوله ی اساسی را با یک چوب می راند. در سوسیالیسم طبقه ی کارگر قدرت دولتی را در اختیار دارد و اجازه نمی دهد نیروی کارش استثمار شود. آقای رامین می بایستی به این سؤال اساسی پاسخ گوید که اگر در جامعه ی سوسیالیستی تولید کالایی بورژوازی است، طبقه ی کارگر نیروی کارش را به چه کسی می فروشد؟ خریدار کیست؟

طبیعی است که در جامعه ی سوسیالیستی کماکان «مزد» موجود است، ولی این شکل «مزد» تفاوت «کیفی» با «مزد» در جامعه ی سرمایه داری دارد. از طرف دیگر کارگران در جامعه ی سرمایه داری هیچ نقشی در سرانجام محصولات تولید شده ندارند و این نقش بدلیل مالکیت خصوصی به صاحبان آنان، یعنی سرمایه داران واگذار می شود. در سوسیالیسم کارخانه ها در مالکیت عمومی کارگران است، لذا کارگران در سرانجام محصولات تولید شده نقش ویژه ای را ایفا می کنند. روابط بین کارخانه ها و مبادله ی محصولات بین آنان، نه بر اساس قانون ارزش بلکه بر حسب احتیاجات مادی کارخانه ها انجام می پذیرد. مثلا محصولی که برای تهیه ی آن ۱۰ ساعت کار صرف شده است باید با محصول دیگری که ۸ ساعت کار در تهیه ی آن به مصرف رسیده است، تعویض گردد بدون آنکه این دو ساعت اختلاف را کارخانه های سوسیالیستی نسبت به یکدیگر جبران کنند، زیرا ضرورت کار بیواسطه این «باید» را برای کارخانه های سوسیالیستی ایجاب می کند. این درست همان محملهای لازم جامعه ی کمونیستی است که ما باید در جوامع سوسیالیستی

مدلل گردانیم و از آن طریق افق آینده را به سایرین نشان دهیم و در عمل ثابت کنیم که روابط بین انسانها می تواند بدون واسطه ای چون قانون ارزش عملی گردد.

اما تکلیف مزد چه می شود؟ بطور ساده می توان گفت که کل محصولات تولید شده توسط کارگران را ابتدا در یک ظرف فرض می کنیم. از این مجموعه، ابتدا آن مقدار که برای تجدید تولید گسترده، خدمات اجتماعی و... لازمست کسر می شود (نظرات مارکس در نقد برنامه ی گوتا) و بعد از آن مابقی محصول بین کارگران، بر حسب کار ساده و مرکب تقسیم می گردد. یعنی معیار تقسیم در این مورد خاص، کار است. روشن است که کار ساده و مرکب نیز در یک جامعه ی سرمایه داری وجود دارد ولی ارزش کار ساده و مرکب در جامعه ی سرمایه داری اولاً در بازار رقابت تعیین می گردد، ثانياً نه ارزش کار ساده و مرکب، بلکه ارزش نیروی کار ساده و مرکب پرداخت می گردد، در حالیکه در سوسیالیسم چون رقابت بین کارخانه ها وجود ندارد که ارزش نیروی کار را تعیین کند و همکاری اصل عمده ی روابط بین کارخانه هاست، لذا معیار کار ساده و مرکب را تضاد بین اقسام کار (کار فنی و غیر فنی، کار پیدی و کار فکری و غیره) معین می سازد. بر اساس چنین معیاری است که مارکس خصلت عمومی جامعه ی سوسیالیستی را «از هر کس به اندازه ی استعدادش و به هر کس به اندازه ی کارش» ارزیابی می کند. طبیعی است که تقسیم محصولات بر حسب کار ساده و مرکب شکل «مزد» را بخود می گیرد که با شکل سرمایه دارانه ی آن یکسان است. اما این دو شکل «مزد» دارای دو محتوای کاملاً گوناگون اند. مزد در جامعه ی سرمایه داری ارزش نیروی کار کارگر است در حالیکه در جامعه ی سوسیالیستی بر مبنای کل محصول اجتماعی تولید شده توسط کارگران و با معیار کار ساده و کار مرکب پرداخت می شود.

آقای رامین بر این اعتقاد است که در جامعه ی سوسیالیستی تولید کالایی جنبه ی اصلی را دارد. بنظر من چنین نیست. البته در رابطه ی بین دهقانان و کارگران به وجوه مشخصی از روابط تولید کالایی (و نه تولید کالایی سرمایه داری) برمی خوریم که در جامعه ی سرمایه داری موجود نیست و این

وجوه مشخص روابط تولید کالایی را محدود می سازند. در سوسیالیسم تمام وسائل تولیدی (مثل تراکتورها، خرمنکوبها و غیره) که می توانند موقعیت بخشی از دهقانان را نسبت به بخش دیگر و بنفع آنان تغییر دهند کماکان در مالکیت طبقه ی کارگر باقی می ماند. این وسائل برای استفاده ی مشخص در اختیار دهقانان قرار می گیرد و آنان استهلاک ماشین آلات را (بدون سود) به طبقه ی کارگر بازپرداخت می کنند. لذا استفاده از این ماشین آلات از همان ابتدا حوزه ی تولید کالایی را محدود می سازد، زیرا دهقانان نمی توانند بهنگام بهره گیری از این ماشین آلات نیروی کار دیگری را اجیر کنند. زمینها قابل فروش نیستند و مالکیت آنها همگانی است، لذا قانون ارزش در مورد زمینها دیگر صدق نمی کند.

طبیعی است که بخشی از زمینها در مالکیت شخصی دهقان (نه مالکیت خصوصی) باقی می ماند تا از طریق آن حواجی شخصی اش را مرتفع سازد و یا محصولات آنرا برای فروش به بازار عرضه دارد. بدین ترتیب اگر قبول کنیم که در جامعه ی سرمایه داری سهم عمده ی محصولات تولید شده از آن کارگران است، کارگران می توانند همین نقش را در سوسیالیسم نیز بعهده بگیرند، بدون آنکه روابط برای تولید محصولات روابط تولید کالایی گردد؛ و بنابراین معلوم نیست چرا باز هم تولید کالایی باید در سوسیالیسم عمده باشد.

آقای رامین می نویسد: «تصور وجود اجتماعی طبقه ی کارگر بدون روابط بورژوازی تصور ابلهانه است.» (۳) اشتباه آقای رامین ریشه در عدم شناخت تولید کالایی و تولید کالایی بورژوازی دارد. از آنجا که در سوسیالیسم تقسیم کار بورژوازی موجود نیست و استثمار از بین رفته است، حکومت پرولتاریایی می باید به مسائل دیگر تولید کالایی پاسخ گوید. به دیگر بیان قانون ارزش (نه ارزش اضافی) کماکان در جامعه موجود است و رسالت تاریخی کارگران واقعا در نفی قانون ارزش و تمام ضمائم آن، معنی می یابد. همینکه کارگران مجبورند مراد با دهقانان یا دیگر کارکنان اجتماعی را بواسطه ی قانون ارزش تعیین کنند، خود نمودار کمبودهای این جامعه در برابر جامعه ی کمونیستی است.

اشتباه اصولی دوم

آقای رامین مدعی است «تکامل نیروهای مولده و رشد اقتصاد نه علت بلکه معلول تغییر روابط تولید و دگرگون ساختن مناسبات اجتماعی است.» (۴) می بینیم که آقای رامین در این ادعا تفاوت بین قانون و مقولات را نادیده گرفته است. قانون در هر حال بیان کننده ی روابط ماهوی نسبتا پایدار در طبیعت و جامعه است، در حالیکه مقولات یا مفاهیم کلی ترین بیان این روابط ماهوی هستند و باید بین آنان اختلاف قائل شد. درست است که قانون و مقولات را دیوار چینی از هم مجزا نمی گردانند، ولی این اختلاف از سرشت و بکارگیری آنان منشاء می گیرد. روابط بین نیروهای مولده و مناسبات تولیدی را نمی توان از طریق مقولات دیالکتیکی (ضرورت و تضاد)، علت و معلول، جبر و اختیار و غیره) بیان کرد، بلکه این روابط از طریق قوانین دیالکتیکی (قانون پیوند و گسست، قانون تضاد و غیره) آشکار می شوند. رابطه بین مناسبات تولیدی و نیروهای مولده را قادریم از طریق قوانین دیالکتیک بخصوص قانون تضاد توضیح دهیم. بنا به این قانون ارتباط متقابل ها در یک پدیده رابطه ی دیالکتیکی وحدت ضدین است و این رابطه ای علت و معلولی نیست، بلکه رابطه ای شرطی است که هر یک از ضدین، در رابطه ی مشروط وضعی و یا مشروط نفی ای نسبت به یکدیگر می باشند. برای نمونه در یک اتم رابطه ی بین الکترونها و نوترونها یک رابطه ی علت و معلولی نیست، بلکه یک رابطه ی شرطی است که از وحدت و تضاد الکترونها (دارای بار منفی) و نوترونها (دارای بار مثبت) حاصل آمده است. از زمانیکه انسان انسان شد، شیوه ی تولیدی (شامل نیروهای مولد و مناسبات تولیدی) همیشه ساختار اقتصادی - اجتماعی زندگی انسانها را رقم زده است. لذا مناسبات تولیدی و نیروهای مولده هیچکدام علت و معلول یکدیگر نیستند. وحدت ضدین متقابلها وحدتی مشروط است که یکدیگر را نفی یا وضع می کنند. نیروهای مولده در حال رشدند و مناسبات تولیدی با این نیروها در تناسب اند؛ یا رشد نیروهای مولده توسط مناسبات تولیدی کند می شود، یعنی شرطی نفی ای. این تضاد علت انقلاب است و چون انقلاب این سد را

برمی دارد خود علتی برای بوجود آمدن مناسبات تولیدی جدید می گردد یعنی رابطه بین نیروهای مولده و مناسبات تولیدی مشروط وضعی می شود. وضعیت شرطی بین نیروهای مولده و مناسبات تولیدی چنین است که این دو ضد، هنگامیکه یکدیگر را وضع می کنند، خود مناسبات تولیدی بصورت یک نیروی مولده عمل می کند.

آقای رامین مدعی است که «مسئله ی گذار از سرمایه داری به کمونیسم صرفا یک مسئله ی اقتصادی نیست بلکه قبل از هر چیز و اساسا مسئله ای سیاسی است.» (۵) چگونه می توان گذار از یک جامعه ی معین با زیربنا و روبنای خاص خود را به جامعه ای دیگر اساسا سیاسی دانست در حالیکه مارکس می گوید در نهایت این شیوه ی تولیدی است که تعیین کننده می باشد. بطور کلی مسائل مبهم در جوامع در حال گذار، مسائلی متعدّدند و بهیچ وجه نمی توان یکی از آنها را عمده ساخت. اگر ما به دقت شعار سوسیالیسم، «از هر کس به اندازه ی استعدادش و به هرکس به اندازه کارش» را مورد مذاقه قرار دهیم، حتی بخش دوم این شعار صرفا اقتصادی نیست. با آنکه مزد مسئله ای است مربوط به اقتصاد، ولی سیاستهایی را که ما در مورد مزد اتخاذ می کنیم این مقوله را سیاسی. اقتصادی می کند و بین این دو وجه یک رابطه ی دیالکتیکی برقرار می سازد.

اشتباه عمده ی آقای رامین در این است که وظایف عمده ی دیکتاتوری پرولتاریا را وظایفی سیاسی می داند. این اشتباه ریشه در آنجا دارد که نویسنده می خواهد در انتقاد به نظراتی که تا بحال اقتصاد را عمده کرده بودند، سیاست را عمده کند و لذا یک شکل از مطلق گرایی را جانشین شکل دیگر سازد. اگر دیکتاتوری پرولتاریا را به عنوان یک نیمه دولت در نظر بگیریم که باید شرایط تاریخی نفسی اش را خودش بوجود آورد، آنگاه تولید این شرایط نمی تواند سیاسی باشد. برای گذار به جامعه ی کمونیستی این دولت باید اشکال مختلف مالکیتهای موجود در سوسیالیسم را به یک مالکیت همگانی مبدل سازد تا وجود طبقات غیر ضروری شود (موضوعی عمدتا اقتصادی). از نظر فلسفی بایستی فلسفه بودن را جایگزین فلسفه داشتن سازد. از جانب روانشناسی می باید طبق نظر مارکس جامعه ای را

آراسته سازد که خواسته های فرد در ارتباط و بهم پیوستگی ارضاء شوند و نه جدا از هم. وجه هنری باید هر کار انسانی را آنچنان زیبا گرداند که کار نه حالت اجبار بلکه یک ضرورت تلقی شود. از دید اجتماعی همکاری را باید جانشین رقابت گرداند و از نظر فردیت، انسان را از بیگانگی به خودسازندگی مشوق شود و غیره. این فهرست کوچکی است از وظایف پرولتاریا در سوسیالیسم که بهیچ وجه اساسا و عمدتا و ضرورتا سیاسی نیستند.

تضاد در منطق

از آقای رامین در ادامه ی بحثش می خوانیم «در نتیجه تا زمانیکه جریان و یا جریانات مختلف کمونیستی در سطح کشوری به درجه ی معینی از رشد و انسجام سیاسی و عملی در مبارزه ی طبقاتی نرسند اصولا امکان ایجاد رهبری عمومی و جهانی جنبش کارگری و کمونیستی بطور عینی امکان پذیر نخواهد بود.» (۶) حرفی کاملا صحیح که رهبری بین المللی را منوط به یک پیش شرط، یعنی پیشرفت جنبش در سطح کشورها می کند. ولی نویسنده بیکباره این نظر را با ادعای دیگری در تناقضی آشکار قرار می دهد: «از همه اینها گذشته بیاور نویسنده "مسئله ی حق ملل در تعیین سرنوشت خود" در مفهوم کنونی آن، تناقض کامل با اصل و سمتگیری انترناسیونالیستی پرولتاریا قرار دارد، زیرا سیاست و موضع پرولتاریا، سیاست و موضعی جهانی است و مضمون آن آزادی پرولتاریا از یوغ سرمایه داری و رژیمهای بورژوایی است. از اینرو ممکن و نیز منطقی نیست که آزادی را صرفا برای پرولتاریای خودی خواست، در حالیکه مثلا پذیرفت که کارگران کرد، فلسطینی یا پرولتاریای این یا آن اقلیت ملی کماکان در قید و بند و استثمار بورژوازی خودی باقی بمانند. به اعتقاد نویسنده باید این مسئله را بسود شعار معروف و تاریخی "پرولتاریای جهان متحد شوید" و خود را از یوغ استثمار در نظام سرمایه داری آزاد سازید کنار گذاشت.» (۷) ابتدا به ساکن، حق تعیین سرنوشت ملل، موضوع روز است، موردی است که در شرایط کنونی

در مقابل پای رهروان انقلاب، آنهم در چارچوب مشخص کشوری قرار دارد. حال آنکه «پرولتاریای جهان متحد شوید» شعار استراتژیکی پرولتاریا در سطح بین المللی است که در آینده می تواند بدان جامه ی عمل ببوشاند. روشن است که «حق تعیین سرنوشت ملل» و «پرولتاریای جهان متحد شوید» دو شکل متفاوت از اشکال گوناگون گردهم آبی مردم است. ولی اولاً حق تعیین سرنوشت ملل را پرولتاریا در لحظه ی کنونی، آنهم در سطح کشوری می تواند پاسخ گوید زیرا «بشریت آنچنان وظایفی را برای خود معین می کند که قادر به حل آنهاست.» (۸) ثانیاً حق تعیین سرنوشت ملل به یک موضوع اثنی یا قومی جواب می دهد، حال آنکه «پرولتاریای جهان متحد شوید» شعار مبارزه ی پرولتاریا علیه بورژوازی جهانی است. به دیگر بیان زمانیکه رشد جنبش کمونیستی منوط به رشد آن در سطح کشورهاست، درست این جنبش کمونیستی در سطح کشورهاست که می باید معضل حق تعیین سرنوشت را جواب گوید. در عین حال از آنجاییکه پرولتاریا در مبارزه اش تنها نیست و زحمتکشانش یار پرولتاریا در مصاف با بورژوازی اند و از آنجاییکه این متحدین از پرولتاریا خواستار حقوقی دمکراتیک هستند که تاکنون بدان جواب داده نشده (از جمله حق تعیین سرنوشت ملل)، لذا حل مسئله ی حق تعیین سرنوشت ملل یکی از وظایف دمکراتیک جنبش کمونیستی است.

مطلق گرایی

آقای رامین نه تنها متناقض سخن می گوید بلکه عمدتاً پدیده ها را نیز مطلق می کند. وی می نویسد: «بورژوازی بکمک احزاب و جریانات بااصطلاح کمونیستی ولی در واقع رویزیونیستی توانسته است بویژه در سالهای بعد از جنگ جهانی دوم، مبارزات کارگران را نهادی کرده و آنرا در چارچوب نظام سرمایه داری محدود سازد.» (۹) و ادامه می دهد: «از طرف دیگر سندیکاها در نیمه ی دوم قرن نوزدهم، در دوران رشد و شکوفایی سرمایه داری هنگامیکه این نظام قابلیت معینی در انجام رفرمهای نسبتاً پایدار بسود کارگران داشت، از موقعیت مناسبی برخوردار بودند. از زمانیکه سرمایه داری بدلیل رشد و

تعمیق بحران ذاتی خود، هرگونه انعطاف در زمینه رفرم و تغییرات سطحی را از دست داد، شرایط عینی برای وجود مستقل سندیکاها از میان رفت.» (۱۰)

بطور عمومی رفرم موضوعی دائمی در جامعه ی سرمایه داری است؛ آنهم به دو دلیل عینی. موانع رشد سرمایه داری که می باید توسط رفرم برطرف شوند و مبارزات مردم در مقابل اجحافات سرمایه داری که هر دو واقعیهایی عینی هستند. طبیعی است که بورژوازی می خواهد رفرم عمدتاً در چارچوب سود دهی سرمایه اش انجام پذیرد و بهره ای کمتر به مردم از جمله کارگران برسد. ولی می دانیم که سوددهی سرمایه همچنین وابسته است به سالم بودن نیروی کار که بهره برداری از آنرا دوچندان سازد. لذا بورژوازی برای بهره گیری بیشتر از نیروی کار، ناگزیر از رفرمهایی مثل زیاد کردن تعطیلات، پرداخت حقوق اضافه در دوران تعطیلات و... است. رامین مدعی است که استقلال سندیکاها از بین رفته است در حالیکه نمونه ی درخواست تقلیل ساعات کار علیه ادعای اوست. همچنانکه کارگران آلمان خواهان آنند که اخراج کارگران نباید از طرف کارفرما بلکه موضوع سندیکاها باشد و برای این خواسته مبارزه می کنند. آقای رامین از طرفی مدعی است که وجود مستقل سندیکاها از بین رفته است و از جانب دیگر اعتراف دارد که مبارزات کارگران نهادی شده است. در مبارزات کارگران، چه بشکل سندیکایی و چه به صورت دیگر، تا آنزمان که کارگران خواستهای طبقاتی شان را در جامعه مطرح نسازند، مبارزاتشان در چارچوب سرمایه داری خواهد بود و تاریخ بیش از ۲۰۰ سال جنبش کارگری تایید این ادعاست. مبارزات کارگران در خدمت منافع طبقاتی خویش مبارزاتی سوسیالیستی است. در حالت اول طبقه ی کارگر طبقه ای است در «درون خود» و ناخودآگاه به منافعش و لذا در خدمت دیگران، در حالت دیگر طبقه ای است «برای خود» خودآگاه به منافعش و در خدمت خودش. مارکس می گوید «فقط از نظر نظم موضوعات ... تا آنجا که طبقات و اختلاف طبقاتی وجود ندارد - رفرمهای اجتماعی دیگر قادر نیستند انقلابات سیاسی باشند.» (۱۱) به دیگر بیان برخلاف نظریه آقای رامین، رفرمهای اجتماعی نه تنها در جوامع سرمایه داری بلکه در

جوامع بعد از آن نیز موجودند، با این اختلاف که در جوامع مابعد سرمایه داری رفرمها انقلابات سیاسی نمی شوند. در همین کتاب مارکس متذکر می شود که وظیفه ی اساسی سندیکا آنستکه بر پراکندگی طبقه کارگر نقطه ی پایانی گذارد و صحت این گفته را ما در مبارزات روزمره سندیکا برای بهبود شرایط فروش نیروی کار و غیره به رای العین مشاهده می کنیم. اینکه رهبری سندیکاها می توانند زرد باشند و به جنبش کارگری ضربه وارد سازند مسئله ای است قدیمی و از زمان پیدایش سندیکاها مبارزه ی طبقه ی کارگر با رهبری زرد، بخشی از مبارزات آنان بوده است و تا زمانیکه طبقه ی کارگر به منافع طبقاتی اش آگاه نیست بوجود آمدن رهبریهای زرد امری اجتناب ناپذیر است.

آقای رامین بدرستی متذکر می شود که «سندیکا سازمان رسمی و علنی کارگران جهت کسب حقوق آنان است.» (۱۲) ولی در مورد شورا می نویسد: «شورا و کمیته عمل کارگران ارگانهای سیاسی اند که هر کدام در دوران معینی از رشد مبارزه طبقاتی و ارتقاء آگاهی سیاسی کارگران ضرورت می یابند من باب مثال شورا در واقع ارگان سیاسی طبقه کارگر در دوران انقلابی است و به مثابه قدرت سیاسی پرولتاریا در مقابل قدرت متزلزل بورژوازیست. قدرت دوگانه.» (۱۳)

بنظر من چنین نیست. شورای کارگری بهیچ وجه ارگان سیاسی طبقه ی کارگر نیست، بلکه سازمانی است اجتماعی و از اینرو وظایفی بمراتب وسیعتر از وظایف سیاسی را عهده دار می باشد. بعنوان مثال شورا ارگان کارگران برای سرکوب دشمنان، ولی ارگان وحدت کارگران و زحمتکشانشان در سطح کشوری است. شورا سازمان اساسی در تعیین «به هر کس باندازه ی کارش» می باشد، شورای کارگری است که معین می کند چه تعداد از محصولات تولید شده باید به پروسه ی بازتولید، خدمات و... منتقل شود، شورا است که مقدار مزد را تعیین می کند، شورای کارگری با همکاری سایر شوراهاست که مقدار مالیات را بر حسب شرایط اقلیمی، اثنی، ایالتی و ولایتی معین می کند، شورای کارگریست که عملکرد قانون ارزش را محدود می سازد و آنرا کنترل می کند، شورای کارگری است که محملهای لازم برای

اضمحلال دولت را فراهم می آورد و شرایط لازم برای رشد عوامل سازمانهای خودگردان جامعه ی کمونیستی را تامین می گرداند.

ایراد ناوارد و ادامه ی مطلق گرایی

آقای رامین در مقام پاسخ به نویسنده ی مقاله ی «وحدت کمونیستها» که شکلی از «نیابت قدرت» را دوران انقلابی اجتناب ناپذیر می داند، ایراد گرفته و می نویسد: «...چنانچه قبل از انقلاب و بویژه طی انقلاب (درست در همین جاست که یکی از فاکتورهای عمده در ضرورت نبرد انقلابی طولانی، که طی آن توده های کارگر و زحمتکش شرکت در تعیین سرنوشت و اداره امور زندگی سیاسی و اقتصادی را فرا می گیرند مطرح می شود) بخش های معینی از کارگران و دهقانان از نظر سیاسی و سازمانی امکان رشد در این جهت را داشته باشند. از طرف دیگر هنگامیکه شورا مطرح می شود، البته شورای واقعی نه قلابی، دیگر صحبت از "نیابت" به خودی خود نفی شورا را معنی می دهد.» (۱۴) قبل از آنکه به ادعای اساسی آقای رامین در اینجا بپردازم ضروری می دانم تذکر دهم که این آقای رامین است که می باید توضیح دهد چرا حق ملل در تعیین سرنوشت در مفهوم کنونی دیگر لازم نیست. اگر کارگر و زحمتکش در طی انقلاب طولانی (آنهم در سطح کشوری) باید در تعیین سرنوشت و اداره ی امور، زندگی سیاسی و اقتصادی را بیاموزد، آیا این آموزش در سطح کشوری می تواند به حق ملل (در صورت لزوم و نه حتما تا سرحد جدایی) پاسخ گوید؟ ولی بحث اساسی با آقای رامین درباره ی یکی از عمده ترین تضادهای موجود در جامعه ی سوسیالیستی یعنی تضاد کار فکری و کاریدی است که خود یکی از دلایل وجودی ادامه ی زندگی حزب کمونیست است. حزب کمونیست بعنوان گردان پیشاهنگ پرولتاریا جودش از این جهت ضروری است که تضاد بین کاریدی و کار فکری یک واقعیت اجتماعی است و شوراها ی کارگری با شکلبندی موجودشان قادر نیستند به این تضاد پاسخ گویند و این وظیفه ی حزب کمونیست می شود که این تضاد را حل کند.

از آنجاییکه بخش معینی از کارگران در سازمانهای اقتصادی و سیاسی شرکت دارند و نه همه‌ی آنها، تنظیم وظایف برای هم‌آهنگ کردن کارکرد شوراهای کارگری، بطوریکه بتوانند در امور عمده‌ی اجتماعی بصورت تن‌واحدی عمل کنند، وظیفه‌ی حزب کمونیست می‌شود. روشن است که شوراها باید از تمام عملکرد حزب کمونیست با خبر باشند و در این مورد دیپلماسی سری حزب نمی‌تواند کاربردی داشته باشد. از آنجاییکه شوراهای کارگری به دلایل مختلف در سطح کشوری پراکنده اند، ارتباط و واحد کردن منافع آنان یعنی منافع طبقاتی کارگران بعصده‌ی حزب قرار می‌گیرد. از طرفی چون کارگران بتنهایی قادر به رتق و فتق امور اجتماعی نبوده و مجبور به یاری گرفتن از عناصر روشنفکر غیر کمونیست و یا حتی ضد کمونیست می‌باشند، وجود حزب کمونیست بازهم از اینرو ضروری است که در مقابل این روشنفکران و در دفاع از منافع کارگران نبرد خلاقه‌ی فکری را دامن‌زند. در واقع حضور دو ارگان ویژه‌ی طبقه‌ی کارگر یعنی حزب کمونیست و شوراهای کارگری خود دال بر این واقعیت است که تضاد کار فکری و یدی آن چنان است که شوراهای کارگری بعلت شرایط عینی و ذهنی موجود در جامعه، قادر به حل آن نبوده و لذا این وظایف را به حزب کمونیست محول می‌گردانند. لذا واژه‌ی «نیابت» یا شکلی از اتوریته دارای دو جنبه‌ی منفی و مثبت است. نیابت می‌تواند بدانجا ختم شود که حزب امور عمده‌ی اجتماعی را خود بتنهایی رتق و فتق کند و شوراهای کارگری دنباله‌رو آن شوند. در این حالت قدرت فکر کردن از توده‌های شورایی سلب می‌شود. توده‌ی آموزش یافته تحت چنین شکلی از اتوریته چون فکر کردن را به رهبر سپرده است، یا از قبول مسئولیت شانه خالی می‌کند و یا مسئولیت را با پاهای لرزان و بفرمان رهبر قبول می‌کند. طبیعی است که این شکل منفی نیابت است و ثمره‌ی آنرا امروز ما در جهان می‌بینیم. نوع دیگر نیابت به شکل مثبت اتوریته است. وظایفی در اختیار رهبری گذارده می‌شود که موظف به اجرای آنهاست و با هرگونه تخطی از این وظایف مورد بازخواست قرار می‌گیرد. در این حالت است که نیابت و یا اتوریته مثبت مطابق باخواسته‌ها و مسئولیت‌های اجتماعی رهبری معنی می‌یابد. این نیابت رابطه‌ی دیالکتیکی

بین حزب و شورا ایجاد می‌کند. در حالیکه شوراهای کارگری غذای مادی در اختیار حزب می‌گذارند و حزب را از امور شوراها واقف می‌سازند، شوراها از حزب، برای آنکه منافع طبقاتی‌شان یکدست‌تأمین شود، غذای معنوی می‌گیرند. این رابطه‌ی دیالکتیکی در واقع یک رابطه‌ی کنترل متقابل بین شوراهای کارگری و حزب است. در حینی که شورا حزب را تا آن حد کنترل می‌کند که ارگانی در خدمت منافع قشر کوچکی از کارگران نگردد، حزب شوراهای کارگری را بنحوی تحت کنترل می‌گیرد که شوراها فقط بدنبال خواسته‌های محلی، ایالتی و غیره نروند بلکه عمدتاً از خواسته‌های عمومی طبقه‌شان دفاع کنند.

رد نظرات مارکس در انتقاد به استالین

آقای رامین یکی از انحرافهای جنبش کمونیستی را در دیدگاهی جستجو می‌کند که بنظر او اقتصاد را بر سیاست مقدم گردانید و در این مورد خاص در انتقاد به استالین می‌نویسد: «مضمون درک استالین از ماتریالیسم تاریخی دقیقاً همین تقدم اقتصاد بر سیاست و مبارزه‌ی طبقاتی است.» (۱۵) و نتیجه می‌گیرد که تیز رشد نیروهای مولده مارکسیسم را عامیانه کرد. او سپس از استالین نقل می‌کند «نیروهای مولده جامعه ابتدا خود را تغییر و تکامل می‌دهند سپس به این دلیل و در تطابق با این تغییر، روابط تولید در میان انسانها نیز خودرا تغییر می‌دهند.» (۱۶)

با دقت در نظرات مارکس، بویژه در «ایدئولوژی آلمانی» و «نقد اقتصاد سیاسی» (۱۷) متوجه خواهیم شد که رابطه‌ی بین نیروهای مولده و مناسبات تولیدی وجه شرطی یکدیگرند و نه علت و معلول. از جانب دیگر ابتدا این نیروهای مولده اند که رشد می‌کنند و در پروسه‌ی این زمان با مناسبات تولیدی در حالت نفی قرار می‌گیرند. در همین قرن اخیر مشاهده می‌کنیم که جمعیت (نیروی مولده) در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی دوبرابر شده است حال آنکه مناسبات تولید هنوز هم انحصاری است. وسائل تولید در کشورهای پیشرفته از صنایع دستی به مکانیکی، برقی و سپس اتوماتیزاسیون

رشد کرده اند در حالیکه مناسبات انحصاری از سطح ملی به صورت انحصارات فراملیتی درآمده اند.

آقای رامین ایراد می گیرد که «استالین بر این باور است که روابط نوین تولید می تواند بدون یک روند انقلابی بطور اتوماتیک ایجاد گردند» (۱۸) و از وی نقل می کند: «... نیروهای جدید مولده و روابط تولید منطبق با آنها در خارج از رژیم سابق پس از نابود شدن آن بوجود نمی آیند، آنها در بطن همان رژیم کهنه پدیدار می گردند» (۱۹) آقای رامین مدعی است که استالین با طرح چنین موضعی اصول ماتریالیسم تاریخی را بکلی کنار گذاشت. در حالیکه بنظر مارکس «یک صورتبندی اجتماعی پیش از آنکه همه نیروهای مولده اش که برای آنها در داخل آن جایی باقی است، انکشاف نیافته باشند هرگز از میان نمی رود و مناسبات تولیدی عالیتر پیش از آنکه شرایط هستی شان در بطن جامعه ی کهن نشو نکرده باشند، پدید نمی آیند» (۲۰)

به استالین انتقادات بسیار فراوانی وارد است. همینکه او نتوانست رابطه ی دیالکتیکی بین منافع حزب و شورا و فرد را برقرار کند، انتقاد به او را صد چندان می کند. ولی به استالین درست باید آنجایی انتقاد کرد که او از مارکسیسم طفره رفت نه آنجا که از مارکسیسم دفاع کرد. آقای رامین با آوردن واژه ی «اتوماتیک» نشان می دهد که درک دیگری از مادی بودن تاریخ دارد. آنچه معلوم است نیروهای مولده و مناسبات تولید بعنوان زیربنای جامعه رشدشان و پروسه ی مشروط شدنشان مستقل از آگاهی انسانهاست. چه انسانها به این موضوع وقوف یابند و یا خیر این پروسه مستقل از آگاهی آنها دائما انجام می گیرد. آنچه انسانها انجام می دهند شناخت قوانین پروسه های عینی و زیربنایی است که با وقوف به آنها بتوانند از این قوانین بنفع خود استفاده کنند. دوران انقلابات اجتماعی در تباین نیروهای مولده و مناسبات تولید مستقل از آگاهی انسانها فرا می رسد. در جوامع سرمایه داری مدتهاست که دوران انقلابات اجتماعی فرا رسیده ولی انسانها به دلایل گوناگون قادر نشده اند از این قوانین بنفع خود استفاده کنند. به بیان دیگر تضاد بین نیروهای مولد و مناسبات تولید بشرطی که مناسبات تولیدی انکشاف نیروهای تولید را سد کنند، خود علت یک روند انقلابی می گردد

و مادی بودن تاریخ، همین استقلال نیروهای مولده و مناسبات تولید از اراده ی انسانهاست. همچنانکه بازگونه ی آن نیز صادق است. هنگامیکه نیروهای مولده و مناسبات تولیدی ارتباطی وضعی دارند و مناسبات تولیدی در خدمت انکشاف نیروهای مولده است، هیچ اراده ای قادر نیست روند انقلاب اجتماعی را بوجود آورد.

م. بیگی

۳۰ مارس ۱۹۹۵

یادداشتها:

- ۱- دیدگاه سوسیالیسم انقلابی - گاهنامه بحث و مطالعات مارکسیستی، سال اول، شماره ۱، صص ۱۳۳-۴.
- ۲- مارکس: اینشولوژی آلمانی، ترجمه فارسی، انتشارات کارگر، ص ۲۷.
- ۳- منبع شماره ۱، ص ۱۳۴.
- ۴- همانجا، ص ۱۳۵.
- ۵- همانجا، ص ۱۳۵.
- ۶- همانجا، ص ۹۸.
- ۷- همانجا، ص ۱۲۸.
- ۸- مارکس: نقد اقتصاد سیاسی، ترجمه فارسی، انتشارات مزدک، ص ۱۴.



کیوان آزمون

انقلاب مشروطه

* دین و دولت در عصر مشروطیت

* نوشته ی باقر مومنی

* نشر باران

* سوئد، ۱۳۷۲

کتاب «دین و دولت در عصر مشروطیت» سروری است بر تاریخ جنبش مشروطه ی ایران با دیدگاهی نوین. کتاب به ارزیابی جدیدی از نیروهای اجتماعی که در انقلاب مشروطه شرکت داشته اند می پردازد و با ارائه ی اسنادی متعدد، تحلیلی رادیکال از رویدادهای دوران مشروطه را بدست می دهد. در این اثر نیروهای سیاسی درگیر در انقلاب مشروطه به پنج دسته تقسیم می شوند: سه مقوله ی واکنشی از جانب روحانیت مسلمان: ۱) اتحاد اسلام، ۲) استبداد دینی و ۳) مشروطه ی مشروعه و دو دسته جریانات غیر مذهبی: ۱) نیروهای لیبرال و ۲) نیروهای رادیکال عرفی.

۱- اتحاد اسلام

هدف اتحاد اسلام «ایجاد سدی از اسلام برای جلوگیری از نفوذ و گسترش نظامات اجتماعی و فرهنگی سیاسی اروپا در شرق اسلامی» (ص ۲۹) و بهترین نماینده ی این جریان سید جمال الدین افغانی است که بین سالهای ۱۸۳۸ و ۱۸۷۹ می زیست. «او بهیچ وجه طرفدار تجدد و رفورم دینی و نوکردن اسلام نیست زیرا تمام فکر و ذکر او بازگشت به منابع اصلی فکر

۹- منبع ۱، ص ۹۷.

۱۰- همانجا، ص ۱۰۱.

۱۱- مارکس؛ فقر فلسفه، ترجمه فارسی، انتشارات سیاهکل، ص ۱۷۵.

۱۲- منبع ۱، ص ۱۰۱.

۱۳- همانجا، ص ۱۰۱.

۱۴- همانجا، ص ۱۵۲.

۱۵- همانجا، ص ۱۴۱.

۱۶- همانجا، ص ۱۴۴.

۱۷- مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* می نویسد: «انسانها را می توان به اعتبار آگاهی، مذهب و هر چیز دلخواه دیگر از حیوانات متمایز دانست. آنان خود تمایز خویش را از حیوانات با تولید وسائل زندگی آغاز می کنند. کامیکه بسته به ساختمان بدنی آنان است. انسانها با تولید وسائل زندگی شان من غیر مستقیم زندگی مادیشان را تولید می کنند. شیوه ای که انسانها بدان وسائل زندگی خود را تولید می کنند نخست به چگونگی وسائل زندگی پیش یافته و با بسته ی تجدید تولید وابسته است. این شیوه تولید نباید تنها از این جنبه در نظر گرفته شود که تجدید تولید وجود فیزیکی افراد است. این شیوه پیش از هر چیز نوع معینی از فعالیت افراد است، نوع معینی از ابراز وجودشان، شیوه زندگی معین آنان است. افراد آنگونه اند که زندگی شان را ابراز می کنند. پس اینکه آنان چه هستند با تولیدشان یکی است. هم اینکه چه تولید می کنند و هم اینکه چگونه تولید می کنند. پس اینکه انسانها چه هستند وابسته به شرایط مادی تولیدشان است. این تولید نخست با افزایش جمعیت آغاز می شود. این خود باز مشروط به مرادده افراد با یکدیگر است. شکل مرادده باز بسته به تولید است.» (منبع شماره ۲، صص ۲۶-۲۵)

جای دیگر، مارکس در *نقد اقتصاد سیاسی* یادآور می شود: «نیروهای مادی جامعه در مرحله معینی از انکشاف خود با مناسبات تولیدی موجود یا با مناسبات مالکیت، آنچه تنها بیان حقوقی همان چیز است، که در درون آن تا بحال در حرکت بوده اند، در تضاد قرار می گیرند. این مناسبات از اشکال انکشاف نیروهای مولده به زنجیر های آن [نیروها] بدل می شوند. سپس دورانی از انقلابات اجتماعی آغاز می گردد.» (منبع ۸، ص ۲۰).

۱۸- منبع ۱، ص ۱۴۴.

۱۹- همانجا.

۲۰- منبع ۸، ص ۱۱۶.

اسلامی و تجدید حیات حاکمیت صدر اسلام است.» (ص ۸۳) «اتحاد اسلام در شکل کاملاً نظری به معنای بازگشت به اسلام اولیه و قرآن، و از لحاظ عملی استقرار مجدد حکومت خلفای راشدین و استقرار استبداد کهن است. این حکومت باید به صورت حکومت الهی استبدادی خلیفه عثمانی بر سراسر قلمرو اسلام در می آمد که روحانیت و سلطنت را در یکدیگر ادغام می کرد و هدایت سیاسی و عملی آن بر عهده ی خواص رجال سیاسی و علمای مذهبی بود که ستون های بقای استبدادند و خلیفه در رأس آن قرار داشت. اتحاد اسلام در تئوری با هر نوع تحول ترقی خواهانه در جهت اخذ تمدن جدید مخالف است.» (ص ۱۶۵) اما اتحاد اسلام نمی تواند در راه خود موفق شود زیرا این اندیشه در اثر تحولات اجتماعی و سیاسی زمینه ی خود را از دست داده است و پس از عمری کوتاه به انشعاب و تلاشی کشیده می شود.

۲- استبداد دینی

استبداد دینی که بوسیله ی شیخ فضل الله نوری رهبری می شود جریان «شریعت خواهی» است که متشکل ترین حرکت ارتجاعی روحانیت در برابر مشروطه خواهان است. به اعتقاد این جریان اصل دموکراسی و مشروطه در مقابل اسلام قرار دارد و «با وجود قرآن و سنت و احادیث نیازی به وضع قوانین جدید، بخصوص از جانب مردم عادی یا وکلای آنها نیست.» (ص ۳۳) استبداد دینی جریان فکری منسجم روحانیت است که با تکیه بر صدها سال تجربه و درکی ارتدکس از اسلام در رقابت با حکومت وقت قرار دارد و بخش عمده ی روحانیت دوران مشروطیت را در برمی گیرد. عملکرد این جریان کاملاً در ضدیت با جنبش مشروطه همراهی با سلطنت است. اعدام شیخ فضل الله نوری، رهبر این جریان، بوسیله ی مشروطه خواهان گواه بر چنین نظری است.

۳- روحانیت «مشروطه ی مشروعه» خواه

«عنوان "مشروطه مشروعه" در حق آن (جریان سوم) مناسبتر است از این نظر که این روحانیان صرفاً به خاطر محدود و مشروط کردن قدرت سلطنت

استبدادی با اصول مذهب و شریعت، در غیبت امام زمان و حاکمیت مطلقه او بعضی از وجوه صوری نظام مشروطیت را از سر مصلحت می پذیرفتند.» (ص ۳۴) روحانیون طباطبایی و بهبهانی رهبران این جریان فکری اند که تأثیرات فزاینده ای بر جنبش مشروطه و پیروزی و شکست آن می گذارند و به این خاطر ارزیابی دقیق این جناح روحانیت امری بسیار مهم است. «این گرایش که خواهان نظارت شرع و اعمال غیر مسئولانه ی قدرت روحانیت بر حاکمیت است جلوه ای از اندیشه سازگاری میان مدنیت جدید و اسلام همراه با مشروطیتی محصور در محدوده ی شرع توأم با سروری روحانیت است که قصد دارد این مدنیت جدید و نظامات سیاسی و اجتماعی آن را در قالب فرهنگ و شرایع اسلامی محبوس کند. این جریان چیزی جز انعکاس اندیشه بورژوا لیبرال نبود که در محدوده مذهب اسلام، به زبان اسلامی و از دهان روحانیت وابسته به آن بیان می شد.» (ص ۳۵)

بواسطه ی این خصوصیات است که این روحانیت اصلاً قصد تجدد طلبی ندارد، بلکه تحت فشار توده ای و با تکیه بر اختلافات تاریخی خود با حکومت وارد صحنه شده و خیلی زود صحنه را ترک می نماید. بنظر مومنی این روحانیت «اولاً از جنبش بسیار عقب بود و خیلی دیر و تحت تأثیر اندیشمندان مشروطه خواه و زیر فشار سرمایه داری و کسبه و شورش مردم به دنبال جنبش افتاد. ثانیاً به علت آموزشهای دینی متحجر خود به صورت عاملی بازدارنده در برابر گسترش اصول ترقی خواهانه دموکراسی بورژوایی درآمد.» (ص ۳۶) «اینها در آغاز به دو دلیل وارد جنبش شدند: یکی بلند پروازی هایشان برای گسترش بیشتر قدرت روحانیت در برابر حکومت... و دیگری فشار مردم و بازاریان، که بعلت وابستگی با روحانیت آنرا برای پیش برد هدفهای خویش به میدان می کشاندند.» (ص ۱۸۷)

این جناح از روحانیت بخاطر درک ارتدکس از اسلام نمی تواند همراه متجددان مشروطه حرکت نماید زیرا دیدگاه فکری و داده های او فاصله ای عظیم با درک مدرن از روابط بورژوایی دارد. «مطالعه نظرات روحانیان مشروطه خواه و سیر تحول آن نشان دهنده بی اطلاعی اینان از مفاهیم نظام اجتماعی دموکراتیک و مغلوب و آشفته بودن تفسیرها و تویل های مذهبی

آنان از این مفاهیم است. (ص ۳۲۳) «حقیقت آن است که بر خلاف خوش باوریها و توهمات رایج، روحانیت از نظر "فکر" کاملاً ارتجاعی است و پشت به دموکراسی دارد و در تمام طول انقلاب و پس از آن نشان می‌دهد که هیچ پیوند "فکری" با "حرکت ملی" ندارد. فکر مذهبی روحانیت و شریعتی که او پای بند آنست و اساساً هویت او با این فکر مشخص می‌شود نه با فکر ملی و نه با فکر دموکراسی هیچگونه آشتی ندارد منتها قسمتی از روحانیت از نظر روابط اجتماعی و واقعیت امر در میان تعارضات ذهنی و عینی درگیر است. روحانیت مشروطه خواه با بورژوازی بازار و توده کاسب کار سر و کار دارد و از لحاظ طبقاتی به او بسته است و بنابراین ناگزیر اندیشه مذهبی خود را برای حفظ این ارتباط به بندبازی وامی دارد.» (ص ۳۲۵)

۴- نیروهای دمکرات لیبرال

اما بجز جریانات وابسته به روحانیت مشروطه‌ی مشروعه خواه، بسیاری هستند که به امکان سازش میان تجدد و اسلام باور دارند. به قول ملکم خان نیروهای سیاسی می‌بایست «فکر ترقی مادی را در لفاف دین عرضه دارند.» (ص ۳۸) یوسف مستشارالدوله نمونه‌ی دیگری است که «کوشیده است تا اعلامیه حقوق بشر انقلاب فرانسه را با قوانین اسلامی منطبق سازد.» (ص ۳۸) مستشارالدوله «مانند تمام رجال لیبرال و اصلاح طلب، تصور می‌کرد که اصلاحات از بالا و استقرار نظام قانونی بدنبال اصلاحات امکان پذیر است.» (ص ۳۵۱) و بدین ترتیب اقدام به آشتی دادن دین و تجدد می‌نماید.

۵- نیروهای دمکرات عرفی

میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی دو نماینده‌ی بارز این جریان فکری اند. آخوند زاده «این نظریه را که شریعت اسلام موافق عدالت است معترضانه رد می‌کند و با اشاره به طبقه بندی حقوق بشر و محتوای آن در کتاب "یک کلمه" می‌نویسد اسلام صریحاً با مساوات، آزادی و امنیت مال و جان مخالف است. من باب مثال بموجب شریعت اسلام مساوات میان مرد و زن مطلقاً وجود ندارد و زن نسبت به مرد موجود پست تری است.» (ص ۴۰۷)

این جریان فکری متأسفانه بخاطر عقب افتادگی های مادی و ذهنی جامعه‌ی ایران نمی‌تواند تبدیل به جریان قوی و موثری شود و جنبش دمکراتیک ایران را به سر منزل پیروزی برساند.

نتیجه انقلاب مشروطه

کاملاً روشن است که اسلام ارتدکس (اسلام موجود) در تعارض با اصول دمکراتیک قرار دارد. در زمینه مساوات چه در مورد حقوق زنان، چه در مورد حقوق مذاهب و دیدگاه های فکری دیگر رویکردی استبدادی است، زیرا اسلام نیز مانند هر مذهب دیگر اصل را بر «حقیقت مطلق» خود قرار می‌دهد. اسلام موجود آزادی را نیز به رسمیت نمی‌شناسد زیرا فردیت در رابطه با اجتهاد معنی ندارد. در اسلام موجود جامعه به دو دسته از افراد تقسیم می‌شود: یکی مجتهدان، کسانی که به گونه‌ای نمایندگی خدا را بر روی زمین بعهده دارند و دیگر مردم عامه که وظیفه شان بندگی خداست. در این تقسیم بندی جایی برای فرد و حقوق فردی باقی نمی‌ماند. بدین خاطر است که نظرات و دیدگاه‌های افراد از ابتدا مردود شناخته شده‌اند، مگر اینکه منطبق با سخنان مجتهدین باشند. نتیجتاً هر گونه آزادی معنی خود را از دست می‌دهد. همین مسئله در مورد تفکیک قوا که یکی از ستونهای تجددخواهی است نیز صدق می‌کند.

بدین ترتیب آموزشهای دینی کاملاً با بنیان دموکراسی بیگانه‌اند. اما شرایط اجتماعی، انسانها و اعتقادهایشان را دگرگون می‌کند. به این خاطر است که حتی بخشی از روحانیت دوران مشروطیت از اینگونه آموزشها جدا می‌شود، ولی از آنجا که فشار علیه داده‌های دینی قوت لازم را در خود ندارد و جامعه‌ی ایران هنوز بسیار مذهبی است این جدایی در سطح نازلی صورت می‌گیرد. فقدان مبارزه‌ی پیکیر با داده‌های دینی زمینه را برای نفوذ روحانیت باز می‌گذارد و نتیجه‌ی این نفوذ و قدرت، آمیزش تجددطلبان ایران با روحانیت و یکی از ثمرات آن قانون اساسی ایران است.

قانون اساسی ایران

قانون اساسی مشروطیت واجد شواهد بسیاری است که دال بر تاثیر آیین

اسلامی بر آن هستند. بنا بر اصل بیست و هفتم استقرار قانون «موقوف است به عدم مخالفت با موازین شرعی». در اصل هفتاد و یکم «قضاوت در امور شرعی با عدول مجتهدین جامع الشرایط است» و در اصل هشتاد و سوم شاه در تعیین مدعی العموم باید موافقت و تصویب حاکم شرع را بدست بیاورد (صص ۲۱۶ و ۲۱۷) بر مبنای اصل اول متمم قانون اساسی از آنجایی که «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفری اثنی عشریه است باید پادشاه دارا و مروج این مذهب باشد» و به موجب اصل بیستم به عنوان ممنوعیت «کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین» آزادی مطبوعات محدود می شود. «انجمن ها و اجتماعات» نیز طبق اصل بیست و یکم بشرطی می توانند آزاد باشند که «مولد فتنه دینی» نباشند. بموجب اصل هشتم عدم مساوات کافر و مسلم به قوت خود باقی می ماند و بموجب اصل هیجدهم علوم و صنایع نباید با شریعت اسلام تعارض داشته باشند. (همانجا)

نتیجه

اما تمام مسئولیت این التقاط را نمی توان بعهدده ی روحانیت مشروطه مشروعه خواه قرار داد، زیرا طبیعی است که روحانیت ایران برای حفظ ذهنیت و مادیت خود فعالیت نماید، اما نیروهای سیاسی غیر مذهبی نیز بخاطر عدم درک جوهر تجدد نمی توانند از عهدده ی وظیفه ی عاجل خود برآیند.

بورژوازی ایران اصولاً دو شیوه ی مختلف در مبارزه ی خود پیشه کرده است. لیبرالهای ایران همواره تلاش نموده اند که تحولات اجتماعی را از بالا و از درون سیستم موجود سازمان دهند. اینان خواهان تحولات بورژوازی بدون دست زدن به ریشه های اجتماعی بوده و هنوز هم هستند. بالطبع برخورد لیبرالهای ایران نمی تواند چیزی جز آشتی دادن دین و تجدد باشد و این همان چیزی است که در انقلاب مشروطه رخ داد و بنظر من نتیجه ی قطعی آن شکست انقلاب بود. نکته ی مهم در اینجا است که تضاد اصلی جامعه ایران در دوران مشروطیت دمکراتیزه کردن جامعه بود و متأسفانه این ضرورت علیرغم سه دوره ی مبارزاتی گسترده هنوز بقوت خود باقی است.

جناح دیگر بورژوازی ایران (جناح رادیکال) کوشید با درکی آنارشیستی به اهداف خود برسد و با شکست مواجه شد. قابل توجه است که حتی رادیکالهای ایران در تمام دوران مبارزاتی خود، منجمله در دوران انقلاب اسلامی تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوازی ایران قادر به دست بردن به ریشه های اجتماعی این عقب افتادگی نبودند. برای اینان هنوز دست زدن به ریشه های دینی جامعه ی ما امری غیر قابل تصور است. معلوم نیست که بدون نقد مذهب چگونه نوعی پروتستانتیسم اسلامی در جامعه ی ما شکل خواهد گرفت؟ پروتستانتیسم یعنی محصور کردن دین در چارچوب جامعه و نه بالعکس؟ هدف پروتستانتیسم اولاً حذف نقش روحانیت بعنوان رابط بین خدا و عامه و ثانیاً محصور کردن دین در محدوده ی امور فردی - خصوصی است. بنابراین آیا می توان انتظار داشت که بدون مبارزه ای پیگیر، روحانیت تعدیل قدرت و نقش خود را بپذیرد؟ آیا ایجاد جامعه ای عرفی بدون مبارزه ای پیگیر علیه نهادهای مذهبی امکان پذیر است؟ پاسخ من به هر دو سؤال منفی است.

به نظر من اولین قدم در عرفی کردن جامعه ی ما آشنا نمودن جنبش روشنفکری با واقعتهای دین و مبانی فرهنگی آن است. در چنین صورتی اشتباهات گذشته تکرار نخواهند شد و تجدد در ایران ریشه خواهد دواند. رویکرد مارکسیستی به دین و به آزادیهای سیاسی محدود نمی ماند.

هدف دمکراسی بورژوازی ایجاد دولتی سیاسی است که از قید و بند امتیازات مذهبی آزاد باشد. آزادی مذهب فقط امتیازات مذهبی را حذف می نماید و نه مذهب را. آزادی مذهبی انسان را از مذهب رها نمی کند بلکه آزادی در انتخاب مذهب را به وی اعطا می نماید. در واقع دولت خود را از قید مذهب آزاد می کند در حالیکه جامعه ی مدنی مذهبی باقی می ماند. این تضاد جامعه ی مدرن بورژوازی است. از آنجا که جابجایی مذهب عمومی با مذهب خصوصی به آزادی انسان مذهبی نیانجامیده، وی هنوز دچار آگاهی کاذب است، آگاهی ای که همانند تمام ایدئولوژیهای دیگر در حصار پیوسیده در مقابل تحول و آزادی انسان قرار می گیرد.

هدف مارکسیستها آزادی اجتماعی بشر برای به کمال رسیدن وی است.

مارکسیستها خواهان انسانی کردن جامعه از طریق حذف خودبستگی هستند و بدین خاطر نمی‌توانند هدف خود را صرفاً آزادیهای سیاسی قرار دهند. «رهایی سیاسی تقلیل انسان است از یکسو به عضو جامعه‌ی مدنی، به فرد خودمختار خودمحور و از سوی دیگر به شهروند، به شخص حقوقی. تنها آنگاه که انسان منفرد واقعی شهروند انتزاعی را دوباره در خویش جذب کند و همچون انسان منفرد در زندگی واقعی اش، در کار فردی و مناسبات فردی اش به انسان نوعی بدل شود، تنها آنگاه که انسان "نیروهای ذاتی" خویش را همچون نیروهای اجتماعی بازشناسد و سازمان دهد و بنابراین نیروی اجتماعی را دیگر در هیئت نیروی میامنی از خویش جدا نکند، تنها آنگاه است که رهایی انسانی تحقق یافته است.» (مارکس؛ مسئله‌ی یهود، کلیات مارکس و انگلس، انگلیسی، جلد سوم، ص ۱۶۸).

نقد ۱

بیانیه

ش. والانش: توصیف، تبیین و نقد

ماکس هورکهایمر: تئوری سنتی و تئوری انتقادی

امیر هاشمی: عینیت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی

نقد ۲

کیوان آرزوم: انترناسیونال دوم و بلشویسم

ردولفو باتنی: مسئله‌ها و مسئله‌نماها در مارکسیسم

آزاده: نقش اقشار متوسط جدید در انقلاب

گفتگوی هابرماس و مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۲

کارل کرش: چرا یک مارکسیست هستم

ش. والانش: شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

مارکس: ترزا درباره‌ی فوئرباخ

ری باسکار: ماتریالیسم

نقد ۸

ش. والانش: نظریه و عقیده

کیوان آرزوم: ملاحظات پیرامون انقلاب اکتبر روسیه

میخائیلو مارکویچ: پراتیک به مثابه مقوله بنیادی

گفتگوی هابرماس با مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۳

الف. بانی: مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران

جولیت میچل: سروری بر بیست سال فمینیسم

ش. والانش: نقد اسطوره‌ی کمونیسم کارگری

هربرت مارکوزه: نظریه‌ی سائق و آزادی

نقد ۹

حمید حمید: آیا مارکسیسم مرده است؟

اسکار نکت: فقر دمکراسی بورژوازی در آلمان

ش. والانش: روشنفکر کیست؟

روبرت کورتس: شکست سیاست توسعه در شرق

نقد ۴

کورش کابونی: رویگردانی روشنفکران از آرمان رهایی

فرشته انتشاری: مفهوم عقلانیت در جامعه‌شناسی ویر

ش. والانش: بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخی

یورگن هابرماس: نقش فلسفه در مارکسیسم

نقد ۱۰

حمید حمید: مقوله تبیین در روش‌شناسی تاریخی مارکس

الیو یامو: جامعه و دولت در تئوری مارکس

محمود بیگی: علل بحران در سرمایه‌داری

ارنست بلوخ: مارکس به مثابه‌ی اندیشمنده‌ی انقلاب

نقد ۵

ماکس هورکهایمر: نقش اجتماعی فلسفه

آنتونیو گرامشی: شکلگیری روشنفکران

ش. والانش: نقد مبانی نظری توهم سیاسی

ولفگانگ شلوختر: پارادکس عقلانیت

نقد ۱۱

حمید حمید: درباره‌ی مختصات جامعه‌شناختی ایران

میخائیلو مارکویچ: مقوله‌ی انقلاب

ش. والانش: ماهیت سیاسی حقیقت

رومن رمسدلسکی: نکاتی درباره‌ی روش مارکس در کاپیتال

نقد ۶

کیوان آرزوم: مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ

ماکس پلانک: درباره‌ی ماهیت آزادی

ش. والانش: پیرامون فریوایشی جوامع نوع شوروی

حمید هاشمی: گفتاری در روانشناسی توده‌ها

نقد ۱۲

ش. والانش: رشد و بیکاری

حمید حمید: در باب سرشت تاویلی مارکسیسم

هورکهایمر: فلسفه و تئوری انتقادی

محمود بیگی: توهم رشد و دمکراسی