

زرگزوریچ
استادسورین
۱۸۹۴-۱۹۶۵

دیالکتیک یا سیرجدالی جامعہ شناسی

ترجمہ:
حسن حبیبی



ژرژ گوروچ
استاد سورین
۱۸۹۴-۱۹۶۵

دیالکتیک یا سیرجدالی جامعہ شناسی

ترجمہ:
حسن حبیبی

ترجمه از :

GEORGES GURVITCH

Dialectique et Sociologie

Flamarion , Paris-1962-240 P

===== شرکت سهامی انتشار =====

این کتاب به سرمایه شرکت سهامی انتشار به چاپ رسید

شماره ثبت در دفتر کتابخانه ملی ۹۹۳ به تاریخ ۱۳۵۱/۷/۱۶

فهرست مطالب

مقدمه مترجم
پیشگفتار

بنج
۱

مدخل

مسأله حقیقی

- ۹
۱۰ ۱- سرنوشت دیالکتیک
۲۵ ۲- خاصه مقدم و قبلی دیالکتیک

بخش نخست *

از صفحه ۳۲ تا ۲۳۳

- ۳۲ تاریخ صور نوعی عمده دیالکتیک
۳۲ دیالکتیک (سیرجدالی) افلاطونی
۴۲ دیالکتیک فلوپینی
۵۱ دیالکتیک اشراقی سلبی
۵۹ دیالکتیک کانتی: نفی اصولی دیالکتیک
۶۹ دیالکتیک فیشته
۸۹ دیالکتیک هگل
۱۲۱ دیالکتیک پروتن
۱۵۲ دیالکتیک مارکس

تذنیب

- ۲۰۶ دیالکتیک ژان - پل سارتر
* در متن کتاب فصلهای شماره دار به نام «بهره» نامگذاری شده است

بخش دوم

تقریر نظام یافته

از صفحه ۲۳۴ تا ۳۱۷

- ۲۳۶ سه وجهه دیا لک تیک
- ۲۵۰ تکثیر اسلوبهای دیا لک تیکی تعاملی و چگونگی کاربرد آنها در جامعه شناسی
- ۲۵۱ ۱- اکمال متقابل دیا لک تیکی
- ۲۵۲ الف - اکمال متقابل تناوبهایی که...
- ۲۵۶ ب - اکمال متقابل جبران
- ج - اکمال متقابل عناصری که در یک جهت پیش
میروند
- ۲۶۱ ۲- تضمن متبادل
- ۲۶۳ ۳- ابهام دیا لک تیکی
- ۲۶۹ ۴- قطبی شدن دیا لک تیکی
- ۲۷۵ ۵- تقابل مناظر
- ۲۸۳ سیرجدالی میان جامعه شناسی و علوم اجتماعی دیگر
- ۲۹۲ الف - تمهیدات
- ۲۹۵ ب - دیا لک تیک میان جامعه شناسی و تاریخ
- ج - دیا لک تیک میان جامعه شناسی و علوم اجتماعی
- ۳۰۸ اختصاصی

بسم الحق

مقدمه مترجم

بعنوان مقدمه، برسر آن نیستم که سخن را بدازا بکشانم، اما بهر حال باید گفت که چرا به ترجمه این کتاب دست یازیده‌ام. من کتاب حاضر را بیشتر بدین اعتبار ترجمه کرده‌ام که نمونه‌ای از راه و رسم تحقیق درباره یک مطلب را نشان می‌دهد. گوروپیچ با موشکافی ویژه خود کم و بیش می‌آموزد که در بررسی تاریخی و نیز در تحقیق و تبیین نظام‌واره یک موضوع چه باید کرد. بنظر من وی درین کتاب موفق شده است که هاله تقدس و هم نقاب وحشت را از دیالکتیک (سیرجدالی) برگیرد و آن را در پایگاه شایسته‌اش که روش و حرکت امر واقع است بنشانند. اما بی‌درنگ باید گفت که همه گفتار گوروپیچ خاص تاریخ فلسفه و فکر اروپاست و در نتیجه این پرسش بجاست که اگر در فرهنگ و تمدن اسلامی - ایرانی هم اندیشمندانی بوده و فکر می‌کرده‌اند آیا درین باب نیز بحث و گفتگویی داشته‌اند یا نه و اگر آری، چگونه میتوان آنها را تبویب و تنظیم کرد؟ بعنوان فرضیه تحقیق میتوان گفت که مباحث فلسفی و خصوصاً عرفانی خودمان نسبت بدین مطلب بیگانه نیستند. شك نیست که تنظیم و تبویب آن همت می‌خواهد.



در ترجمه کتاب چند نکته را مراعات کرده‌ام. مؤلف، از آوردن جمله‌های طولانی نمی‌برهیزد و در نتیجه از ضمایر استفاده فراوان می‌کند و نیز جمله‌های معترضه و توضیحات بسیاری را در مباحث اصلی وارد مینماید. من با علم باینکه سبک گوروپیچ منفع نیست و انشائی سلیس ندارد، آگاهانه و بعد در گیر متن مانده‌ام و از تقطیع جمله‌ها و ساختن جمله‌های کوتاه پرهیز کرده‌ام. این کار خصوصاً بدلیل آن بوده است که مبادا در نتیجه

جا بجا کردن جمله‌ها خلی به اصل فکری وارد آید. اما برای آنکه اندکی از دشواری متن کاسته شود، مرجع ضمیر را به جای ضمیر آورده‌ام و از تکرار نه‌راسیده‌ام و نیز کوشیده‌ام که فعل را با فاعل مطابقت دهم تا در عباراتی که چند فعل و فاعل با هم می‌آیند مقام و موقع هر يك معلوم باشد، درین کار علی‌الاصول نظر به بحثی نداشته‌ام که در تطبیق یا عدم تطبیق افعال با فاعل بی‌جان و باجان وجود دارد.

نکته دیگر آنکه درین ترجمه، کلماتی بدنبال هم دیده میشوند که ظاهراً یکی از آنها برای بیان مقصود کفایت می‌کند، اما من از هر يك معنای جداگانه‌ای در نظر داشته‌ام، این کلمه را معمولاً با «واو» از یکدیگر جدا کرده‌ام نظیر «جوشش و آمیزش» که هر دو آنها در ترجمه کلمه‌ای بکار رفته‌اند که بنظر من هر دو معنی را در بردارد. وقتی برای برخی از کلمات چند تعبیر یا کلمه یافته‌ام، گاهی یکی از آنها و زمانی هر دو آنها را با هم بکار برده‌ام و درین حالت معمولاً آنها را با «یا» از یکدیگر جدا ساخته‌ام: نظیر «بی‌حرکتی یا آرامندگی».

درخصوص ترجمه اصطلاحات تا آنجا که اطلاعاتم یاری می‌کرده است، کوشیده‌ام اصطلاحات مأنوس ادب و فلسفه اسلامی-ایرانی را بکار ببرم، کمتر به لغت سازی پرداخته‌ام، زیرا بنظر من لغت سازی اصولاً کار درستی نیست. زبان را در اطاق‌های در بسته و در عالم خلسه و یا مکاشفه نمیتوان ساخت زبان حاصل اجتماع است و هنگامی که در اجتماع مفاهیمی وجود ندارد، لغت خاص آن هم پیدا نمیشود. فکر و اندیشه فلسفی و ادبی و علم اجتماعی و بطور کلی علوم انسانی، نخست باید بالش و پرورش یابد، آنگاه محیط خاص ایسن فکر لغات مخصوص را می‌یابد. البته زبان موجود و خاصیت ترکیبی یا اشتقاقی آن و حافظه جمعی و... هم درین کار یاریگرند. بهر حال من بیشتر لغاتی را که مربوط به مفاهیم خودمانی بوده است در میان کتابهای خودمان یافته‌ام، برخی دیگر از آنها نیز نتیجه کشف یا ساخته، بیش و کم بقاعده چندتن از فضلی امروزی است. فهرست لغات و اصطلاحات و معادل‌های فارسی آنها را درین کتاب تنظیم نکرده‌ام، اگر توفیق رفیق شد فهرستی کامل تر در پایان ترجمه یکی دیگر از کتابهای گورو بیچ که تفصیل بیشتری دارد بدست خواهم داد.

ترجمه بهره‌ای از کتاب، شاید اندکی آگاهانه، دشوار از آب درآمده است، اما تمامی کوشش خود را بکار برده‌ام که بخش

دوم کتاب، آسان باشد، با اینهمه اگر این بخش دشوار جلوه می‌کند، دلیلش آنست که گورو بیچ آن را با مباحث جامعه‌شناسی خود پرمایه‌تر می‌سازد و در نتیجه کسانی که با نظرات گورو بیچ در جامعه‌شناسی آشنا نیستند، این بخش را اندکی دشوارتر می‌یابند. از ترجمه این کتاب بیش از دو سال می‌گذرد، اگر قرار بود که در ترجمه تجدید نظر کنم، جمله‌های فراوانی را دوباره می‌نوشتیم، و چنانچه کار این کتاب به چاپ دوم رسید، چنین خواهم کرد. انشاء الله.

وقتی کسی از یار و دیار خود بدور است گهگاه احساس می‌کند که دیاری به فکر وی نیست. اما اگر دوستانی که در تهران هستند نبودند و خصوصاً اگر یاری و همکاری رفیق‌آزاده‌ای نبود، نسخه خطی این ترجمه در گوشه‌ای فرسنگها دور از وطن و در غربت‌کده میماند و مسلماً نظیر بسیاری دیگر از اشیاء فانی از میان میرفت که: «بِیَقَى وَجْه رِبْكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ».

این ترجمه را به نخستین معلمان خود، که همواره نیز معلم من باقی مانده‌اند، یعنی پدرم و مادرم پیشکش می‌کنم و درین روزگار وانفسا که مصداق: «یَوْمَ یَفْرَا الْمَرْءُ مِنْ اَخِیْهِ وَامِهِ وَایْیِهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِیْهِ» است، این کار را حداقل اظهار ادب میدانم.

مترجم

«رحم الله امرأ تفكر فاعتبر»

«واعتبر فأبصر»

«نهج البلاغه»

یادداشت چاپ دوم

امید داشتم که بهنگام چاپ دوم ، در متن کتاب حاضر تجدید نظر کنم ، و وعده داده بودم که بسیاری از جمله‌ها را دوباره بنویسم ، اما شتابی که به ضرورت برای تجدید چاپ کتاب حاضر به عمل آمد ، مرا از این توفیق بی نصیب ساخت . با اینهمه کوششی کرده‌ام تا چاپ جدید با طبع قبلی - هر چند بطور جزئی - و در عین توجه به «الکمال لله وحده» . در جهت کمال نسبی گامی فرایش نهاده باشد ، و در نتیجه :

۱ - کلماتی که در متن پیشین غلط چاپ شده و در غلطنامه آمده بودند تا حد ممکن در متن کنونی تصحیح شده‌اند .

برخی از جملات و کلمات آلمانی هم که به غلط چاپ شده و غلطنامه هم متذکر آنها نبود، در این چاپ تصحیح شده‌اند.

۲ - اسامی آلمانی در این چاپ با تلفظ آلمانی ضبط شده‌اند.

۳ - دو اشتباه غیرچایی که متأسفانه ناشی از عدم توجه من بوده‌اند (صفحات ۸۰ و ۲۴۶) در این چاپ رفع شده‌اند.

۴ - ترجمهٔ مقاله‌ای تحت عنوان «دیالک تیک و روش شناسی» به کتاب حاضر ضمیمه شده است. دربارهٔ دیالک تیک و جامعه شناسی گوروپچ چند تن از جامعه شناسان اظهار نظر کرده و مقالاتی نوشته‌اند. (از جمله: سوروکین، هانری ژان، و بوسرمن، نویسنده مقاله مورد بحث) دلیل انتخاب مقاله‌ایکه از نظر خوانندگان میگذرد آن است که:

الف - چند نکته جالب توجه دربارهٔ طرز تلقی فیزیک جدید از روش شناسی و نیز وجوه مشترک روش دیالک تیکی در فیزیک و علوم اجتماعی دارد، و این نکات را که مورد توجه گوروپچ است، با نقل قول از فیزیکدانان تا حدودی روشن می‌کند.

ب - خلاصه گونه‌ای (البته بسیار ناقص) از کتاب سیر جدالی و جامعه شناسی گوروپچ بدست می‌دهد.

اگر قرار بود که بر قلهٔ قاف «مطلق گرایی» بنشینم، ترجمهٔ این مقاله را نمی‌بایست ضمیمهٔ کتاب کنم، زیرا شخصاً قبول دارم که نوشتهٔ مذکور بهیچ وجه حق گوروپچ را ادا نمیکند، و حتی ممکن است برخی از خوانندگان را هم به سهل گیری بکشاند، اما چون احتمال آن هست که مقالهٔ مذکور بدیافت متن کتاب مختصر کمکی بنماید، و بسیاری از خوانندگان علاقمند را مفید افتد، چاپ آنرا بجا دانستم، و نظر باینکه مقام مقدمه بر کتاب را برایش قائل نبودم آنرا در قسمت پیوست‌ها جای دادم. با توجه به آنچه گفته شد امیدوارم که درخصوص ترجمه و چاپ این مقاله بخطا نرفته باشم.

اگر ترجمهٔ این کتاب موجب شود که مانع کوچکی - ولو يك سنگریزه -

را از سر راه دشوار درست اندیشیدن و به عبرت نگریستن در پدیدارها و استقرار رابطه متقابل میان نظر و عمل و ایجاد بصیرتی تازه، بردارد و در این صراط یاریگر خوانندگان حقیقت جو و دل آگاه باشد و آنان را در جوار رحمتی قرار دهد که علی بزرگ برای آنان درخواست کرده است، من در رحمتی که برای این ترجمه کشیده‌ام خود را به تمام و کمال مأجور میدانم.

مترجم

یادداشت چاپ سوم

دو چاپ کنونی کتابی که در دست خواننده است چند اشتباه چاپی را که در طبع قبلی بر جا مانده بود، تصحیح کرده و یکی دو لغت را نیز معنی نموده، با تنبیر داده‌ام.

بنام برین بود که فهرستی نسبتاً کامل از لغات و تعییرات فارسی و معادل فرنگی آنها در پایان ترجمه یکی دیگر از تألیفات گویسچ، یعنی «جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی» بیاورم، اما غربت زدگی و دشواریهای دیگری که آدمی را از سیر در ملکوت باز میدارند، مانع آن شدند که فهرست مورد نظر در پایان ترجمه مذکور چاپ شود.

چاپ جدید سیر جدالی این امکان را پیش آورده است که فهرست قسمتی از اصطلاحات و تعییرات موجود در آنرا بدست دهم. فهرست مذکور به اصطلاح دوسویه است، اما گمانیکه گمان دارند با دانستن معادلهای فرنگی برخی از تعییرات، میتوان قسمتی از مشکلات متن فارسی را حل کرد، قاعده باید به فهرست فارسی فرانسوی رجوع کنند. در هر حال امیدوارم که اضافات و تغییرات مختصری که بدانها اشارت کردم، خوانندگان محقق را بکار آید و بر فائدت این کتاب بیفزاید. چنین باد

حسن حبیبی

اشتباهاتی که باید تصحیح شود

ص	س	نادرست	درست
۲۸	۱	بحث المعرفة	بحث الوجود
۵۳	۲	زمینه	زینه
۶۰	۸	علمی	علمی
۹۲	۷	صلیب	صلیب یا در دورنچ و محنت این جهان
۱۴۶	۱۰ و در حاشیه	لوفوهر	لوفور
۱۵۵	آخر	امور تعیینی	تصمیمات
۱۵۸	آخر	(ص ۳۲)	(ص ۲۶)
۱۵۸	حاشیه	ج ۹	ج ۶
۱۶۲	۲۰	حرکت	صورت
۲۶۲	۱۱	پیش‌بینی‌ناشده‌ای	غیر قابل پیش‌بینی‌ای

سیر جدالی

و

جامعه شناسی

پیشگفتار

انقلابی که در روش‌شناسی علوم، بویژه روش‌شناسی علوم انسانی شاهد آنیم، استعمال اصطلاحات مربوط بدانها را بغایت خطرناک ساخته است. دیالکتیک (سیرجدالی) و آمپیرسم (تجربه‌گرایی) از جمله اصطلاحات مذکورند. این دو اصطلاح تاکنون این چنین اعتبار عامی نیافته بودند و هرگز چون زمان ما برای پنهان‌سازی موضوع‌گیریهای جزئی آگاهانه یا ناآگاه بکار نمی‌رفتند. این کتاب در بند آنست که نشان دهد، هنگامی میتوان جامعه‌شناسی را غیر جزئی و هم علمی کرد که بتوان دیالکتیک و آمپیرسم را متحد ساخت. تعبیرهایی که پیچیدگی آنها ناشی از ضرورت و موجب شکفتی‌اند، ره آورد این طرز تلقی میباشند. مثلاً هیپر آمپیرسم دیالکتیک (تعبیری که ما دهسالی است وارد مباحث خود کرده‌ایم) و یا دیالکتیک آمپیریکو-رآلیست، فرمولی که درین کتاب غالباً بدان توسل میجوئیم ازین دسته تعابیرند.

نکته‌ای را که گفتیم، باز بشکافیم. سیرجدالی (دیالکتیک) و تجربت‌گرایی (آمپیرسم) سرنوشتی مشترك داشته‌اند. معنای حقیقی و هم داعیه آنها در طی تاریخ دراز و پریچ و خمشان دگرگونه شده‌اند.

نخستین عزم و آهنگ دیالکتیک اصیل آنست که بویران ساختن کلیه مفاهیم محصل و اکتسابی دست یازد تا مانع «مومیائی شدن» آنها گردد. این مومیائی شدن خود زاده آنست که مفاهیم برای دربرگرفتن جامعیت‌ها و کلیت‌ها و تمامیت‌های واقعی در

«سیر و حرکت» ناتوانند .

هم چنین مفهومی کردن خشك و جامد موفق نمیشود کلیت ها و اجزاء آنها را در آن واحد دریابد و هیچگاه نیز به انفاذ عمقی درغنائی تمام ناشدنی واقعیت نائل نمیکردد . بخشی مهم از این واقعیت ، واقعیت انسانی (و خصوص واقعیت اجتماعی و تاریخی) است که خود نیز درگیر و هم آغوش يك حرکت دیالکتیکی است .

دیالکتیکی که سخت گیر و سازش ناپذیر است ، دیالکتیکی که حلقه بگوش این و آن نیست ، نمیتواند فرایاز یا فرویاز و یا هر دو با هم باشد . این دیالکتیک نمیتواند به رستگاری و شادمانی و یا ناامیدی و درماندگی راهبر شود . این دیالکتیک در بر دارنده هیچگونه اکسیری نیست که انسانیت یا الوهیت را با خویشتن خودشان آشتی دهد . این دیالکتیک را نه میتوان روحی خواند و نه مادی و یا عرفانی و اشراقی گفت . این دیالکتیک نمیتواند نه منحصرأً روش باشد و نه منحصرأً بعنوان يك حرکت واقعی و عینی تلقی گردد . باینهمه میتوان گفت دیالکتیک در علوم مربوط به طبیعت بیشتر يك روش است و در علوم انسانی ، بویژه جامعه شناسی و علم تاریخ قبل از هر چیز در پایگاه يك حرکت واقعی و عینی است ، ولی بهر حال مناسبات میان این دو ، یعنی دیالکتیک بعنوان حرکت واقعی و عینی انسانی و روش هایی که این حرکت را مطالعه می کنند خود نیز جنبه دیالکتیکی دارند . و باید دیالکتیکی شده باشند .

اگر دیالکتیک از آغاز کار به ائتلاف با يك موضع گیری فلسفی یا علمی مخصوص بپردازد ، پیشاپیش بازی را باخته است . در واقع دیالکتیک مقدم بر موضع گیری های فلسفی و علمی و طراح راه آنهاست و هم خنثی کننده بازیگریهایی است که وضعیتی معلوم یا «چم و خمی» مشخص را به جزمیت می کشانند و یا برای حل های آسان گیر و یا تصعید و تعلیه تن در میدهند .

به گفته زیبای زانوآل «دیالکتیک ... يك راه است و البته اگر نيك بنکریم در خود کلمه دیالکتیک هم فکر گذار از خلال وجود دارد . در واقع دیالکتیک بیشتر راه است تا مقصد»^۱

ماهم میافزائیم که «دیالکتیکی کردن دیالکتیک» که وال خواستار آنست تنها بشرطی ثمربخش خواهد بود که: دیالکتیک بعنوان حرکت واقعیت اجتماعی و تاریخی و نیز دیالکتیک بسان روش علمی (که البته در علوم انسانی و علوم طبیعی متفاوتند) و بالاخره دیالکتیکی که بر ساختمان متعلقات مشخص تجربت و معرفت نظارت دارد، هر سه در کوشش دیالکتیکی کردن متحد شوند. اما این اتحاد پس از آن صورت می پذیرد که بیشترین سه از یکدیگر متمایز شده و در مقابل هم قرار گرفته باشند. این همان کاریست که ما کوشیده ایم در بخش دوم کتاب حاضر (بهره اول) با انجام رسائیم، بدینگونه که سه وجه دیالکتیک را مشخص ساخته و نیز دیالکتیک مناسبات آنها را روشن کرده ایم.

هر دیالکتیک مؤثر و واقعی به رواق تجربت سر بازمی کند، مقصود از این تجربه، تجربه زنده و کم و بیش بی واسطه است (که ویژه «ماها»، گروه ها و طبقات و جامعه های کل و نیز شرکت کنندگان در آنهاست) و هم مقصود، تجربت روزانه و بالاخره تجربه کم و بیش صنایع علوم مختلف است که در صورت امکان از آزمایش حاصل میشوند.

بنظر ما تجربه گرایی (آمپیرسم) در این یا آن تفسیر خاص از تجربه خلاصه نمیشود، درین خط تفسیر خاص است که مثلاً کندیاک^۱ به مدح و ستایش تأثرات خارجی منفرد حواس و تلفیق و توفیق مکانیکی آنها می پردازد و لاک^۲ و هیوم^۳ به اندیشه ای توجه می کنند که تأثرات خارجی حواس را با واسطه تداعی ها هدایت مینماید و میل^۴ و تحصیل گرایان دیگر به تجلیل «امور معطی و مورد مشاهده» در یک استقراء علمی مشغول میشوند.

در اینجا باید بگوئیم که ما با سلسله جنبانان سرشناس گرایش «تحقیق تجربی در جامعه شناسی» موافق نیستیم. بیشتر جامعه شناسان امریکائی و حریفان فرانسوی آنان مدعی اند که «ثوری» را به ترك گفته اند، بی آنکه توجه کنند که دقیقاً از جایگاه يك پیش دریافت حرکت را آغاز می کنند. برآستی

فرز ایشان آنست که «امور اجتماعی، بسان گل‌های يك گلزار تنها با انتظار چیدن نشسته‌اند حال آنکه مطابق فرمول عالی گاستون باشلار^۱، هر علمی «در جستجوی امر خفی است».

بالاخره از نظرگاه ما آمییزسم به «تجربه بی واسطه» محدود نمیشود اعم از آنکه این تجربه بی واسطه مذهبی (بقول جمس^۲) یا عاطفی (بقول روه^۳ و شلر^۴) یا نوئتيك^۵ (بقول هوسرل^۶) یا وجودی (بقول هایدگر^۷ و یاسپرس^۸ و طرفداران فرانسوی ایشان) باشد.

تجربه مؤثر و واقعی را که ما در مقابل این تفسیرهای فلسفی خود را یانه می‌نهم و تجربه زنده، تجربه روزانه و تجربه مصنوع را در بر می‌گیرد، همواره به درجات متغیر با واسطه است. مقصود از آن خطه‌ای است که حد واسط میان بی واسطه و مصنوع است و افناذ به نسج درهم و برهم «وساطت در امر بی واسطه» و «عدم وساطت در امر با واسطه» را ممکن می‌سازد.

بدینسان است که از طریق تجربه ما خود را در دیا لك تيك غوطه‌ور می‌یابیم، و براستی اتحاد تجربه و دیا لك تيك است که تجربه را در کمال و ملاء آن عرضه می‌کند؛ دیا لك تيك تند و سختی که به داعیه خود و فادار است و تجربتی که بطور واقعی و مؤثر در کنه واقعیت نفوذ می‌کند، ساخته شده‌اند، تا یکدیگر را فهم کنند و یاری‌گر هم باشند و بی هیچ پیش اندیشه‌ای متحد شوند.

بمحض آنکه به بیان ثوری يك جهته‌ای از تجربه می‌پردازند و هدف آن را انقیاد تجربه به پیش دریافتی معین در نظر می‌گیرند (و این پیش دریافت را اصالت احساس، اصالت تداعی و تحصیل‌گرایی و اصالت انتقاد و اصالت تجربه و اصالت پدیدار و یا اصالت وجود می‌نامند) تجربه را دگرگونه می‌کنند و آن را متوقف می‌سازند و پیش بینی‌ناپذیر بودن و غیرمنتظره بودن و تغییر نامتناهی قالب‌بایش را نیز درهم می‌ریزند.

۱- Gaston Bachelard - ۲ James - ۳ Rauh - ۴ Scheler
۵- Noëtique - ۶ Husserl - ۷ Heidegger - ۸ Jaspers

باری آنچه تجربه را به دیالکتیک که به تعبیری همچون موتور آنست نزدیک میسازد، اینست که تجربه هم لاینقطع قالبهای رجوعی و اثره خود را درهم می شکند و شبیه بتعیاری است که هر لحظه بشکلی درمی آید. هنگامی که به باور خود بدامش آورده ایم از ما رَمیده است و زمانی که گمان می کنیم به سرسویدایش دست یافته ایم گول ویراخورده ایم و وقتی که فکر می کنیم از بندش خلاصی یافته ایم قربانیش گردیده ایم و همه اینها هم در یک لحظه اتفاق افتاده اند.

رابطه دقیق دیگری را هم که میان تجربه و دیالکتیک وجود دارد نباید از یاد برد، بدین بیان که هر دوی اینها وابسته به انسانیت و امر انسانی اند و به اموری مربوطند که افعال و اعمال و احکام انسانی و حول و حوش و تدارکات مربوط به انسان را دربردارند، حتی میتوان گفت وابسته به هر آن چیزی هستند که از موقع انسانی رنگ می پذیرد.

تجربه همواره انسانی است و بنا بر این نه فروترو نه برتر از انسان است. و برآستی آن گونه کوششی از افراد انسانی و «ماها» و گروهها و طبقات و جامعههای کل است که متوجه عالم میشود و البته درین توجه نخست به عالم اجتماعی روی می آورد و آنگاه با میانجی گری این عالم، به عالم طبیعت متوجه میگردد و این همان پراگزیس اجتماعی است که هم جمعی و هم فردی است و کارل مارکس با نیروئی اقناع کننده در خصوص آن پافشاری کرده است.

اما تجربه علمی نیز نه تنها در علوم انسانی بلکه در علوم طبیعی هم بطور عمدۀ «تجربه انسانی» میماند و مهر و نشان امر انسانی و امر اجتماعی و امر تاریخی را که در طبیعت پرتومی افکنند بر خود دارد. بدینسان درمی یابیم که هیپر آمپیرسم دیالکتیک (یا دیالکتیک آمپیریکو-رالیست) تا چه حد انسانی است و امر انسانی و امر اجتماعی و امر تاریخی نیز تا چه اندازه هیپر آمپیریک و دیالکتیک می باشند.

درستوری که ازین پس می آیند بر سر آنیم که قصد و آهنگ کتاب حاضر را یادآور شویم تا بر پایه آن طرح کتاب موجه گردد.

درمدخل کتاب بروشن ساختن این نکته می‌کوشیم که موقع و مقام مسأله حقیقی دیالک‌تیک کجاست؟ این موقع و مقام را غالباً مطالب معمولی و ابتدال ستوه‌آور برخی «دیالک‌تیک مآبان» ادعائی پوشانده‌اند.

بخش نخست کتاب، یادآور سرنوشت و دگرگونی‌ها و مسخ‌های تاریخی دیالک‌تیک است و تاحدی که ممکن است عینی است. گرچه این تقریر تاریخی، بخش مهمی از این اثر را اشغال می‌کند، امانه در بند و نه مدعی جامع و مانع بودن آنیم، در واقع، درین بخش نمونه‌هایی بدست‌میدهم و قصدمان جلوه‌گر ساختن صورت‌نوعی، اصل و اساس و تاریخ دیالک‌تیک است. بدین گونه‌است که این بخش ما را از افلاطون تا مارکس باخود می‌آورد (و ضمیمه‌ای هم به ژان-پل سارتر اختصاص می‌یابد). ما به شدت با کلیه جزمی‌گرایی‌هایی می‌ستیزیم که دورویانه خلعت دیالک‌تیک را دربر کرده‌اند. داعیه حقیقی دیالک‌تیک درست همین است که هر گونه جزمی‌گرایی، آشکار یا پنهان را ناممکن سازد.

در طی راه خصوصاً در محضر دیالک‌تیک مآبانی چون فیشته و پرودن و مارکس (و نیز ژان-پل سارتر) درنگ می‌کنیم، زیرا ایشان توانسته‌اند این مطلب را کشف کنند که قانون عمده و اساسی دیالک‌تیک در واقعیت اجتماعی مستقر است و درینجا نیز در بخش ممتاز آن جای دارد که واقعیت تاریخی است و با پرومته‌ایسم خود مخصوص گردیده‌است.

در بخش دوم، یعنی آخرین بخش کتاب می‌کوشیم مباحثه کنونی را که درباره دیالک‌تیک و میزان بردش در جامعه‌شناسی و تاریخ در گرفته‌است از دست اندازی که در آنست خارج کنیم. هم‌چنین به مطالعه دیالک‌تیکی می‌پردازیم که میان این دو یعنی جامعه‌شناسی و تاریخ و علوم اجتماعی دیگر برقرار است. نیز معنی دقیق «اسلوب‌های عملی مختلف دیالک‌تیکی کردن» را مشخص می‌سازیم و اعمال و کاربرد مستقیم و متعین آنها را در تحلیل مسائل مورد نظر پیشنهاد می‌کنیم.

علاوه برین در بخش دوم کتاب درصدد اثبات این مطلب هستیم که برای آنکه ابواب مفتوح در جامعه‌شناسی بسته نشوند «تحقیق تجربی» حقیقی نیازمند دیالک‌تیک

واسلوبهای عملی چندگانه آنست و این کار هم برای بازیافتن امور اجتماعی خفی لازم است، یعنی لازمه فراهم کردن کلیه زمینه‌هایی است که در خوردن بعنوان قالبهای رجوعی در جامعه شناسی بکار روند، و هم برای آماده ساختن راه تبیین ضرورت دارد.

اماد درست همین نکات است که از ذهن ساده گرای مبہوت کننده اکثریت محققان تجربی می‌گریزد چرا که این محققان یا برای کار خود، خویشتن را به اندازه کافی آماده نکرده و یا استادان شان، ایشان را به راههای بن بست کشانده اند.

بخش دوم کتاب در اندیشه آنست که به پیوستگی میان جامعه شناسی عمومی و تحقیق تجربی مدد رساند، این پیوستگی که با شور و حرارت مورد خواست همه است محقق نخواهد گردید، مگر آنکه بر بنیاد دیالکتیک و اگر دقیق تر بخواهیم بر بنیاد دیالکتیک آمپیریکو-رالیست استوار گردد.

بدین گونه، ما می‌خواهیم راه همکاری با رور همه رشته‌های «علوم انسانی» را هموار کنیم. البته رشته‌های علوم انسانی تحت نظارت و ریاست دوجانبه و هم عنان جامعه‌شناسی و علم تاریخ خواهند بود و از اینجاست که دوست‌میداریم بر سر در «خانه علوم انسانی» این کتیبه را بخوانیم که:

«کسی که دیالکتیک مآب نیست، بدینجا وارد نشود».

میان بخش تاریخی کتاب (یعنی بخش نخستین) که مفصل تر است و بخش نظام یافته آن (یعنی مقدمه و بخش دوم) نوعی عدم تناسب وجود دارد، اما در حقیقت این عدم تناسب بیشتر ظاهری است تا واقعی.

در واقع بخش قابل ملاحظه‌ای از تاریخ دیالکتیک (یعنی از فیخته تا مارکس و نیز ضمیمه مربوط به سارتر) اساساً تقریری انتقادی است، یعنی اعمال دیالکتیک را تا زمان حاضر بر واقعیت اجتماعی و بر مطالعه این واقعیت به محک انتقاد میزند. بنابراین، جای قسمت مذکور هم در تقریر نظام یافته و هم در تحلیل تاریخی است.

منبع اولی کتاب را درسی عمومی تشکیل میدهد که در سال تحصیلی ۱۹۶۱-۱۹۶۰ در سوربون القاء شده است. متن حاضر همان درس است که دستکاری شده و جوهر آکامل گردیده است. این متن از اشارات قبلی مان نیز که به مسائل مانحن فیه پرداخته اند بهره گرفته است. امیدمان آنست که نوشته حاضر حداقل یاریگر باشد تا برخی سوء تفاهم ها و یا تفسیرهای نادرستی که در اطراف نکته یابی های پیشین ما فراهم آمده اند، از میان بروند.

پاریس : ۲۲ نوامبر ۱۹۶۱

ژرژ گورویچ

مدخل --

مسأله حقیقی

هدف ما روشن نمودن این مطلب است که جامعه شناسی بیشتر از کلیه علوم و حتی بیش از علوم انسانی دیگر به اعمال روش دیالکتیک نیازمند است. توسن عزم و آهنگ ما از اینهم فراتر می رود چرا که ما می خواهیم این نکته را به کرسی تأیید بنشانیم که متعلق بحث جامعه شناسی یعنی پدیدارهای اجتماعی تام (این هم نشینی ها و مشارکت های امر انسانی با امر انسانی) که در مجموعه وجهها و حرکاتشان مطالعه میشوند ، اگر دیالکتیک را به ترک گویند غیر قابل ادراک میگردند . نیز بگمان ما حتی روش جامعه شناسی به جد مستلزم توسل به دیالکتیک است. روش جامعه شناسی خود عبارتست از اعمال نظری جامع، که متوجه خاصه کثیر البعد واقعیت اجتماعی است و به چالش جاودانه میان عناصری ساخت ، ساخت پذیر و ساخت یافته این واقعیت توجه می کند و نیز به ساختمان صور نوعی یا طباع اصلی علم الاجتماعی عنایت مینماید . طباع اصلی مذکور از سه زینه مختلف نشأت میگیرند، که عبارتند از ماها- گروهها و طبقات - و جامعه های کل (که متقابلاً فرض یکدیگرند) .

از این رو هنگامیکه در مفصل جامعه شناسی^۱ کوشیده ایم تعریفی مختصر از این

۱- مفصل جامعه شناسی، زیر نظر ژرژ گورویچ، جلد ۱، ۱۹۵۸، ص ۲۷

علم بدست دهیم گمان کرده‌ایم که میتوان گفت «جامعه‌شناسی علمی است که پدیدارهای اجتماعی‌نام یا جامع را در مجموع وجهه‌ها و حرکاتشان مطالعه می‌کند، بدین ترتیب که آنها را در مجرای صورنوعی یا طباع اصلی دیالک‌تیکی شدهٔ جامعه‌های صغیر، گروه‌ها و جامعه‌های کل می‌اندازد که در جریان ساخته‌شدن و نابودگشتن‌اند».

اما این همهٔ مطلب نیست، درین اثر درصددیم روشن کنیم که بدون توسل به دیالک‌تیک نمی‌توان مسائلی چند را موشکافانه مطالعه کرد و به حل آنها توفیق یافت. مسائل یادشده عبارتند از: مسألهٔ پیوستگی جامعه‌شناسی عمومی یا نظریهٔ جامعه‌شناسانه و تحقیق تجربی (که فعلاً در دستور روز است) و نیز مسألهٔ مناسبات موجود میان تفهم و توصیف و تبیین در جامعه‌شناسی و هم مسألهٔ مناسبت و علاقه‌ایکه میان جامعه‌شناسی و تاریخ و علوم اجتماعی اختصاصی موجود است.

اگر اشاراتی را که درین باب درمفصل میتوان یافت^۱ بکنار بنهیم باید بگوئیم که ما کوشیده‌ایم افکار خود را درین خصوص در سه مقاله، «هیبر آمپیر یسم دیالک‌تیک»^۲ و «بحران تبیین در جامعه‌شناسی»^۳ و «تفکرانی راجع به مناسبات میان فلسفه و جامعه‌شناسی»^۴ روشن سازیم. چنانچه درین جا بدین مسأله باز میگردانیم، بدلیل آنست که احساس می‌کنیم مسألهٔ مذکور به جهت اهمیت و نیز دشواریهای فراوانش مطالعه‌ای گسترده‌تر و موشکافانه‌تر از مطالعات قدیمی ما را می‌طلبد. برخی از نتیجه‌گیری‌های پیشین ما نیز مقتضی بسط و توسعه و دقت و ریزه‌کاریها و حتی تصحیحاتی است تا در پر تو آن بتوان از تفسیرهای اشتباه آمیز مصون ماند.

۱- سرنوشت دیالک‌تیک

دور بر اصطلاح دیالک‌تیک و هم روشی را که دارای این نام است سوء تفاهم‌های بسیار فرا گرفته‌اند، دیالک‌تیک تاریخی طولانی و پریپیچ و خم دارد. اگر بخواهیم از اشتباهات گذشته پیر هیزیم و از شبهات و ابهامات بزرگ رهائی یابیم، بایست این تاریخ

۱- مفصل جامعه‌شناسی جلد اول ۲- دفاتر بین‌المللی جامعه‌شناسی، جلد ۱۵، ۱۹۵۳

۳- همان دفاتر، جلد ۲۱، ۱۹۵۶ ۴- همان دفاتر، جلد ۲۲، ۱۹۵۷

را بشناسیم و بقدر امکان دامهای بیشماری را بیابیم که دیالک تیک مآبان غالباً قربانی آنها شده‌اند. این همان کاریست که در بخش اول این اثر بدان دست می‌یازیم بدینگونه که مشخص‌ترین مفاهیم دیالک تیک را بازمی‌گیریم و بمحک انتقاد می‌زنیم.

اما از هم‌اکنون باید بصراحت بگوئیم که کلیه دیالک تیک‌هایی که از جنبه تاریخی معروفند و حتی متعین‌ترین آنها (که دیالک تیک‌های مارکس و پرودن می‌باشند) از لغزش مصون نمانده و دیالک تیک‌های تسلی بخش و مدحی، اعم از فرایاز یا فرو یاز، ثبوتی و ایجابی، یا سلبی شده‌اند. حقیقت آنست که تمامی این دیالک تیک‌ها، به درجاتی متفاوت، حلقه بگوش نظرگاههای جزئی، پیش پذیرفته گشته‌اند. درین جا چند مثال بدست می‌دهیم: دیالک تیک فرایاز افلاطون، تنها عروجی توان فرسا و دشوار به جانب تأمل در مثل سرمدی است. دیالک تیک فرو یاز و عرفانی و اشراقی فلوطین در سیر از واحد به کثیر است. دیالک تیک لیب نیٲس وضع مجامع واحد و کثیر می‌باشد و دیالک تیک هگل شارح مراحل گسستن از خویشتن خویش خداوند در عالم است و نیز گزارشگر مراحل رجعت عالم به سوی خداوند در ظرف زمانی است که هرگونه حرکت واقعی را تعلیه می‌کند تا از آن مراقبت کند و حفاظتش نماید و آن را به «سرمدیت حی» برکشد (Aufheben) و هم زمان و روح و عقل و انسانیت و الوهیت راهو هو یسهو یکی سازد. در هر یک از این موارد، پاسخ‌ها از پیش معین و معلومند.

پرودن و مارکس هم که دیالک تیک را بیشتر به مبارزه واقعی و عمل انسانی در جامعه و به تعبیر سن سیمون به جامعه «در عمل» مربوط ساخته‌اند، موفق نشده‌اند، دیالک تیک را کاملاً از خاصه فرایاز و در نتیجه تسلی بخش آن آزاد سازند. پرودن که خردگراتر از مارکس است از «صلح و سلم عام از طریق تناقض عام» گفتگومی‌کند و مارکس هم که بیشتر از پرودن متأثر از فلسفه تاریخ است، بنوبه خود معتقد است که دیالک تیک تاریخی به آشتی تام و تمام بشر با جامعه پیوسته به خویشتن خویش راهبر میشود.

بنابراین باید گفت که وظیفه حقیقی روش دیالک تیک، ویران ساختن کلیه مفاهیم اکتسابی و متبلور است، بدین منظور که از مومیائی شدن آنها جلوگیری کند

و بیشتر گفتیم که این مومیائی شدن ناشی از اینست که مفاهیم مذکور برای دربر گرفتن جامعیت‌ها و کلیت‌های در حرکت مستعد نیستند و هم نمی‌توانند به مجموعه‌ها و اجزاء آنها يك جا توجه کنند، ازین رو برای آنکه دیالكتيك ثمربخش باشد اساساً باید ضدجزمی باشد یعنی هرگونه موضع‌گیری فلسفی یا علمی قبلی را کنار بگذارد.

دیالكتيك تيكی که سخت‌گیر و سازش ناپذیر است، دیالكتيك تيكی که تند و فادار به داعیه خویش است نمیتواند فرایاز یا فرویاز یا هر دو با هم باشد. این دیالكتيك نمیتواند به رستگاری و شادمانی و یا ناامیدی و درماندگی راهبر شود و نه از خلال این درماندگی به رستگاری دامن‌کشاند، این دیالكتيك واجد هیچ‌گونه اکسیری نیست که انسانیت را با خویشتن خودش آشتی دهد. این دیالكتيك نمی‌تواند نه روحی و نه مادی و نه عرفانی و اشراقی باشد، این دیالكتيك نمیتواند در دامن روح و یا در آغوش طبیعت افکنده شود.

دیالكتيك بعنوان روش و در مقام حرکت واقعی، از وجود هستی انسانی و در نتیجه از هستی اجتماعی نشأت می‌گیرد و چون مناسبات میان دو وجه مذکور نیز دیالكتيك تيكی است و مقتضی دیالكتيك تيكی شدن است، واقعیت انسانی هر جایی که بحث از دیالكتيك تيك است (تحت هر وجهی که باشد) مداخله می‌کند.

وقتی ازین نظرگاه به مسأله بن‌کریم، بحث از این که جامعه شناسی بیش از هر دانش دیگری نیازمند دیالكتيك تيك است بهیچوجه بدان معنی نیست که باید به کمترین و سوسه و ابستن جامعه‌شناسی به فلسفه گردن نهاد.

دیالكتيك بعنوان روش تنها بدین اعتبار معنی دارد که بعنوان تصفی و پالایش قبلی و یار دالی و آزمایشی سخت تلقی گردد. این پالایش و آزمایش برای هر علم و نیز هر فلسفه‌ای لازم است. نام دیالكتيك نیز مثبت همین مطلب است. دیا بمعنی از خلال و در راه بسوی، است، راه بسوی چه چیز، بدین پرسش پاسخ می‌گوئیم: بسوی تجربه‌ای که همواره نوبنومیشود و خود را محبوس و بندی هیچ قالب عملی نمی‌کند که بی حرکت گردیده باشد.

دیالكتيك در مقام حرکت واقعی، حرکت‌هاها - گروه‌ها و طبقات - جامعه‌ها

و آثار تمدنی آنها و ساخت ایشان و بالاخره شرکت کنندگان در آنهاست، حرکتی که لاینقطع در راه پیچ و خم دار خود بادشواریه‌های تازه و پیش‌بینی نشده درونی و برونی برخورد می‌کند.

باین توضیح خوانندگانی که نگران بودند مبادا ما جامعه‌شناسی را به‌پیش-دریافت فلسفی خاصی وابسته سازیم آسوده خاطر خواهند شد.

بنظر ما چنانچه دیالکتیک مدافع موضعی باشد که ازپیش اتخاذ شده است، نه تنها کوچکترین فائده علم الاجتماعی بلکه حتی کمترین بهره فلسفی نخواهد داشت. قصد و آهنگ ما اینست که جامعه‌شناسی را توسط دیالکتیک غیر جزمی سازیم، نه اینکه ازپیش توسط دیالکتیک نوعی رهنمود را بر جامعه‌شناسی تحمیل کنیم، بدینگونه‌ته مستقل ازتوسل به تجربه و تحقیقات تجربی، این مجهول بزرگ را که واقعیت اجتماعی است معلوم فرض نمائیم. غرض آن نیست که در این قلمرو به مددبازی بامفاهیم و طفره رفتن‌های لفظی جهل خود را پنهان سازیم، بلکه به عکس غرض آنست که توسط دیالکتیک با آن بازی و این طفره رفتن به نبرد برخیزیم.

هم‌چنین بایسته است امید کلیه کسانی را به یأس مبدل سازیم که منتظرند ما جامعه‌شناسی را به ماتریالیسم دیالکتیک مارکس یا فلسفه دیالکتیک هگل که بر پایه مذهب اصالت روح الهی- اشرافی استوار است وابسته سازیم. اگر بنظر ما علوم اجتماعی و خصوصاً جامعه‌شناسی و تاریخ قلمرو ممتاز کاربرد دیالکتیک اند، محققاً به دلائلی نیست که مستندات هگل و بطور قسمی و جزئی مستندات مارکس را (با همه نسبی گرائی و واقع گرائی علم الاجتماعی اش) تشکیل میدهند. این مؤلفان دیالکتیک را در فلسفه جزمی تاریخ متأصل میدانند و درست بهمین علت است که ما این فلسفه را سهمناک‌ترین دشمن جامعه‌شناسی و آگاهی تاریخی میدانیم. در واقع تکیه گاه فلسفه تاریخ مذکور این اعتقاد است که دیالکتیک را فراخواند تا انسانیت را بامیاجی‌گری تاریخ، که به خداشناسی و تاله یا بحث در اسماء و صفات الهی مبدل شده است، باخویشتن خودش آشتی دهد. وابسته ساختن جامعه‌شناسی به این چنین تفسیری از دیالکتیک به منزله بستن جامعه‌شناسی به یک کشتی در حال غرق است.

اکنون درمی یابیم که آقای آندره لالاند حق دارد در فرهنگ فلسفی خود ذیل کلمه دیالکتیک بنویسد: «این اصطلاح معانی و مفاهیمی بسیار متنوع یافته است و تنها در صورتی قابل استفاده تواند بود که صراحة معلوم گردد، در کدام یک از معانی بکار رفته است» ماسر بر خط این تعلیم خردمندان خواهیم نهاد، و در عین حال متذکر می شویم که قسمت اعظم معانی مختلف اصطلاح دیالکتیک اگر بخواهند تحت عنوانی واحد گرد آیند و واجد تاریخی واحد گردند، باید لااقل حاوی چند نکته مشترک باشند.

پیش از این اشارت کردیم و ازین پس نیز در بخش اول کتب خواهیم کوشید که آنچه را در تفسیرهای گوناگون دیالکتیک مشترک است روشن کنیم.

اما پیشاپیش بهتر است یکی ازین معانی را که گاهگاه بدین اصطلاح می بندند کنار بگذاریم، زیرا هیچگونه رابطه ای با مفاهیم اصیل دیالکتیک ندارد - که البته خودشان باهم اختلاف دارند.

گاهگاه دیالکتیک را «هنر مباحثه ظریفانه و چابکدستانه از همه مسائل» می خوانند و بدینسان مفهوم دیالکتیک را با معنی فصاحت خلط می کنند، درین معناست که در عهد عتیق سوفسطائیان خلعت «دیالکتیک معآب» را بر تن کرده بودند. مقصود ازین مفهوم آن بوده که سوفسطائیان واجد هنر مباحثه کلامی و خطابی اند.

معنی مذکور را که سخت توهین آمیز است هم نزد سن تو ما داکن و هم نزد رقیب و هم او رد وی دافس اسکوت بازمی یابیم. این هر دو از دیالکتیک با تحقیر و توهین سخن گفته اند. به عقیده سن تو ما، دیالکتیک بمعنی «هنر مباحثه عقیم» است و بنظر دافس اسکوت دیالکتیک بمعنی «هنر گفتگو از همه و از هیچ» است.

دکارت نیز که رقیب بزرگ فلسفه اسکولاستیک (مدرسی) است، نسبت به دیالکتیک همین تحقیر را روا میدارد. وی بگونه ای مشابه که در ریزه یابی اندکی اختلاف دارد، دیالکتیک را بیان و تفسیر می کند و مینویسد: «دیالکتیک مآبان فکر می کنند که بر خرد انسانی حکم میرانند، بدین ترتیب که برخی از صور استدلال را برای خرد مقرر میدارند»، اما با آموختن دیالکتیک نیز همچون فن سخنوری و

فصاحت و فن شعر و هنرهای مشابه آنها نظیر شمشیر بازی «پیش از آنچه بدست آوردند از کف میدهند» زیرا سرانجام بکار بردن هنرهای مذکور شك به خویش است، حال آنکه قدرت را فرامی گیرند و نمی آموزند بلکه در مقام اجرا به کرسی می نشاندند. این تفسیر و یا درست تر بگوئیم این نابهنجاری در تفسیر دیا لک تیک که آن را به مثابه فن سخنوری و فصاحت ساختگی و یا در حد اعلی هوریستیک میداند، دیا لک تیک را به لفاظی چابکدستانه اما میان تهی خلاصه می کند. تحصیل گرایان نیز که بر ضد مابعد الطبیعه (متافیزیک) عکس العمل نشان داده و مابعد الطبیعه را مطالعه نظری صرف بیهوده ای دانسته اند، تفسیر نابهنجاری را که گفتیم از سر گرفته اند، همانطور که میدانیم تحصیل گرایی از اینکه در خطه معرفت مواجه با دنی خطری شود سر باز می زند. بنظر این مذهب، معرفت بدین معنی تحصلی و اثباتی است که متکی بر امور واقع و بر آن گونه قوه فاهمه و یا عقل نظری است که میتواند امور واقع را احراز کند. اما این عقل نظری خود از تعمیم حتمی و قبلی فراتر نمیرود و هر چه از امور واقع مسلمی که عقل مذکور احرازش تواند کرد، در گذرد «بی اساس»، «مابعد الطبیعی»، «منفی» و مؤسس بر اساس «دیا لک تیک» تلقی میشود. این دیا لک تیک خلا را زیر ملا کلمات می پوشاند. درین بحث کنت نامر حله نفی حساب احتمالات هم پیش میرود و این حساب رایك بازی «عقیم و بیهوده» میداند و شاید بدینسان ارسطورا به خاطر می آورد که دیا لک تیک را «استدلال راجع به امر محتمل» میدانست.

درست است که مفهوم تحصیل گرا، هاله منفی موجود در اطراف دیا لک تیک را پررنگ تر کرده است اما این مفهوم از تخیل دیا لک تیک با فن سخنوری سهل و ساده در می گذرد، و به یکی از وجهه های تاریخی دیا لک تیک اصیل مربوط میشود. در وجه مذکور، عنصر تدقیق نظری وارد میشود تا به قصد ویران سازی مفاهیم مومانی- شده به استقبال خطر بشتابد.

با اینهمه باید پذیرفت که تلفیق تأثیر افکار سن توما و دکارت و تحصلی مذهبیان، پیشداوری بر ضد دیا لک تیک را خصوصاً در فرانسه نیرو بخشیده است، این پیشداوری تا حدودی در یزازی برخی از جامعه شناسان بزرگ فرانسه نظیر دورکیم و موس نسبت

به اصطلاح دیالکتیک دست دارد، حتی وقتی موس به پدیدارهای اجتماعی تام یا جامع در سیر و حرکت میرسد، این یزازی را همچنان پابرجا می بینیم، حال آنکه پدیدارهای مذکور بدون توسل به دیالکتیک غیر قابل درک و غیر قابل وصول اند. اخیراً نیز ب. رویه^۱ در خطابه‌ای که در «کلتر فلسفه ایراد کرده»، متذکر «اسطوره» خرد دیالکتیکی^۲ شده است و اعتقاد دارد که این اسطوره جز صدمه رساندن به معرفت کاری نخواهد کرد. بنظر نمی رسد که رویه بدین نکته اندیشیده باشد که هم از دیالکتیک خرد و هم از خرد دیالکتیکی میتوان سخن گفت و ممکن است که دیالکتیک با حرکت برخی از بخش‌های واقعیت ملازم باشد. هم چنین رویه فراموش می کند که در علوم دقیقه نیز تغییر عظیمی حاصل شده است و در طی سی سال اخیر، این علوم هم بنوبه خود از دیالکتیک بی بهره نمانده اند.

روش دیالکتیک، به شکل اكمال متقابل وارد علوم دقیقه شده است و مبتکر آنهم فیزیکدان دانمارکی نیل بوهر^۳ است. غرض از این کار، پایان بخشیدن به تعارضی بوده که در میکرو فیزیک، نظریه ذره و موج را مقابل هم قرار میداده است. بنظر بوهر دو تئوری موج و ذره یکدیگر را منتفی نمی سازند، بلکه در آن واحد اعمال شدنی نیستند. زیرا یکی از آنها منظر و چشم انداز دیگری را می پوشاند و از این بابت شبیه به دو دامنه يك كوه اند. لوئی دو بروگلی^۴ و بدنبال وی ژان - لوئی دتوش^۵ اعمال و کاربرد اكمال متقابل دیالکتیکی را به يك ردیف از مسائل فیزیک هسته‌ای جدید گسترش داده اند. ف. گونست^۶ ریاضی دان و منطقی سوییسی در خصوص ایاب و ذهاب میان امر نظری و امر تجربی و در باب اینکه در ریاضیات، بی نهایت بزرگ و بی نهایت کوچک یکدیگر را در بر می گیرند و فرض یکدیگرند پای فشرده و ازین راه آشکار ساخته است که درین جا، امر شهودی و امر صنایعی در آغوش يك دیالکتیک اكمال متقابل جای دارند.

۱- R. Ruyer

۲- نگاه کنید به مقاله رویه در مجله مابعدالطبیعه و اخلاق، ۱۹۶۱، ش ۲-۱ ص ۳۴-۱

۳- Louis de Broglie ۴- Niel Bohr

۵- Jean - Louis - Destouches ۶- F. Gonseth

بدینسان درمی یابیم که مباحثه راجع به دیالکتیک اکمال متقابل که نیل-بوهر آغاز کرده بود، بطرزی شکفت انگیز در علوم دقیقه امروزی گسترش یافته است.

تردیدی نیست که دو مطلب زیر به دیالکتیکی ساختن سریع علوم دقیقه مدد کرده اند: نخست اصل نسبیت عام که مصطبه های سنتی علوم را از میان برده است. مصطبه هایی که در زمان و مکانی عام و مشترك متاصل بودند. مصطبه هایی که بایست به نفع تکثر مکان - زمان به ترك گفته میشدند. دو دیگر «معادلات عدم تعین یا عدم تیقن» هایزبرگ^۱ و فون نیومن^۲ که عدم امکان اندازه گیری مقارن موقعیت و سرعت الکترون را ثابت کرده اند.

بنابراین موجبی برای تعجب نخواهد بود اگر بدانیم که از ۱۹۴۷ ببعديك مجله بین المللی بنام دیالکتیکا Dialectica در زوربخ منتشر میشود. درین مجله که به مدیریت ف. گونست است دانشمندانی که زعمای علوم دقیقه اند، مشکلات مفهومی و آزمایشی ویژه قلمرو خود را عرضه آگاهی ها می کنند و میخواهند راه حل آنها را در روش دیالکتیکی باز یابند.

از طرف دیگر یکی از فلاسفه معروف علوم به نام گاستون باشلار که از هنگام تألیف اثر خود بنام دیالکتیک زمان (چاپ اول ۱۹۳۶) دیالکتیک را در روش علوم وارد کرده، اخیراً اعلام داشته است که روش علوم دقیقه معاصر بر «دیالکتیکی کردن امر بسیط»^۳ استوار است. سپس می افزاید که مقصود «دیالکتیکی است که خود نیز متحرك است»^۴ و باز میگوید که «دیالکتیک ها لاینقطع جابجا میشوند ... نه فقط باید وحدت علم را بار دیگر ساخت بلکه مدام باید فعالیت تنوعی و تفصیلی کردن آن را زیر نظر داشت. دیالکتیک هایی که به شایستگی، خردی و عقلانی شده اند ممکن است عمیقاً به جانب مواضع علمی ابتدائی بازپس روند»^۵. به نظر باشلار دیالکتیک

۱- Heisenberg ۲- Von Neumann ۳- خردگرایی عملی چاپ

پاریس ۱۹۴۹ ص ۲۴۱ ۴- فعالیت عقلانی فیزیک معاصر، پاریس ۱۹۵۱

۵- فعالیت عقلانی .. ص ۱۱۲-۱۱۱

به عنوان روش علوم دقیقه با اسلوبهای عملی مرتبط است که «جهاز مفهومی هر علمی را نسبی میگردانند». این اسلوبهای عملی با آنچه باشلار «خردگرایی عملی علوم دقیقه امروزی» می نامد، یکی هستند.

بنظر ف. گونست «اساساً عمل و مشی دیالکتیک ... عبارتست از تصفیه و پالایش معرفت. این پالایش زیر فشار تجربه ای صورت می پذیرد که با معرفت مواجهه داده میشود»^۱.

منطقی دیگری بنام بارزن^۲ این نکته را هم ساده می کند و میگوید: «آنچه را ما دیالکتیک می نامیم مفهومی از علم است که به موجب آن هر یک از قضایای علمی علی الاصول قابل تجدید نظرند.»

بدیهی است که برای پرهیز از حل مسائل بسیار دقیق و به قیمت مفهوم گرایی میان تهی نیست که دیالکتیک بدینسان وارد علوم دقیقه شده است، بلکه برعکس ورود دیالکتیک برای بازکردن راهی بسوی امر خفی و به جانب امری است که بدشواری قابل درک است، برای تجدید تجربه و آزمایش است و هم برای آنست که اساساً جمود و تصلب قالبهای عملی غیر ممکن گردند.

پس در اینجا مقصود دیالکتیکی است که نه هنر بحث و اغفال است و نه وسیله مدح و ستایش مواضع فلسفی متصور از پیش است که اصالت عقل و ایدآلیسم و اصالت انتقاد و اصالت روح و اصالت ماده و پدیدارشناسی و اگزستانسیالیسم نامیده میشوند. در حقیقت مقصود دیالکتیکی است آزمایشی و نسبی گرا که به تدقیق نظری توسل میجوید تا متعلقات معرفت را با اعماق واقعیت بهتر وفق دهد.

امیدمان آنست که اقبال زعمای علوم دقیقه به دیالکتیک، سوء ظنی را که در حق ما وجود دارد از میان ببرد، یعنی این ظن بد را که میخواستیم جامعه شناسی را بندی نوعی فلسفه کنیم، حال آنکه درست برعکس ما خواستار آنیم که جامعه شناسی را با توسل به دیالکتیک از فلسفه آزاد سازیم.

تحلیلی را که ازین پس عرضه خواهیم کرد، بدلیل آن تنظیم نکرده ایم که برخی

از نادرست‌اندیشان و از جمله شخص‌راقم این سطور که در مفهومی ساختن‌های علم - اجتماعی افراطی خود سر در گم شده ، در صدد بوده‌اند گریز گاه و توجیه شکست خود را در دیالکتیک بازیابند .

تکرار می‌کنیم تصمیم ما در مواجهه دادن دیالکتیک و جامعه‌شناسی بدین منظور است که از هر گونه مفهومی ساختن جزمی که مانع پیوستگی نظریه علم - اجتماعی و تحقیق تجربی است ، پرهیز شود . و درین راه رفیقان راه‌خوبی یافته‌ایم که روش‌شناسان بصیر علوم دقیقه می‌باشند .

باینهمه در اینجا نیز نوعی سراب با قظار ماست ، باید متذکر بود که فیزیک دانان معاصر به‌غور اصطلاح دیالکتیک نرسیده‌اند . مطالعه شماره‌های مختلف مجله دیالکتیکا این نکته را آشکار می‌سازد که تمامی مطلب در پافشاری راجع به اكمال متقابل مفاهیم عملی خلاصه می‌شود و این مفاهیم اساساً و عمدتاً جنبه موقتی و نسبی یافته‌اند .

بیشتر یاد کردیم که پس از نیل بوهر ، لوئی دو بروگلی و ژ . ل . دتوش ، دیالکتیک اكمال متقابل را به‌امواج و ذره‌ها اعمال کرده و هاینبرگ و فون نیومن دامنه آن را به مناسبات میان موقعیت و سرعت الکترون‌ها گسترش داده و ف . گونست و همکارانش آن را در ریاضیات به پهنه مناسبات میان بی‌نهایت بزرگها و بی‌نهایت کوچکها کشانده‌اند .

معذلك باید گفت که نه معنی اصطلاح اكمال متقابل و نه انواع مختلف این اكمال (رك : بخش دوم) و نه علاقه و مناسبت میان این اسلوب و اسلوبهای دیگر دیالکتیکی کردن و نه بالاخره مناسباتشان با روش دیالکتیک بنفسه و با واقعیت مورد مطالعه روشن نشده و موشکافی نگشته‌است .

اگر تعریفی را که گاستون باشلار از اكمال متقابل بدست می‌دهد قبول کنیم که میگوید : «اسلوبی عملی است که میخواهد پرده از ظاهر طرد متقابل دو وحدت مغایر بردارد و این دوحد در تحلیل دیالکتیکی بمثابة توأمان و روبه و آسترهایی نمودار میشوند که هریک از آنها در رابطه تابعی با دیگری بکراسی می‌نشینند و یا حداقل

این دو دريك مجموعه وارد میشوند، آتوقت باید بپذیریم که فیزیک دانان جدید نه از امکان وجود اسلوبهای دیگر دیالکتیک اکمال متقابل آگاه شده‌اند و نه از تکثر مجموعه‌هائی که میتوان مدنظر قرارداد مطلع گشته‌اند و نه خصوصاً از دیالکتیک میان‌جهازات مفهومی و قلمروهای واقعی آگاهی یافته‌اند که این جهازات به مطالعه‌اش خواننده شده‌اند.

ولی این همه مطلب نیست. دیالکتیک در فیزیک جدید نه تنها چندین وجهه بنیادی هر گونه دیالکتیکی را بکنار نهاده است، بلکه به فرق و تفصیل میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی هم عنایت نکرده است. حال آنکه علوم اجتماعی مسأله دیالکتیک را با حدتی خاص مطرح می‌کنند، زیرا واقعیت انسانی و اجتماعی خود نیز دیالکتیکی است، در صورتیکه وقتی مورد به واقعیت طبیعی ربط می‌یابد چنین وضعی در پیش نیست.

میتوان گام را فراتر نهاد و گفت که صاحب نظران علوم دقیقه که سراپا غرقه بحر دیالکتیک اکمال متقابلند، از مدح معرفت علمی نمی‌پرهیزند و همه انواع دیگر معرفت را از صف خارج می‌کنند و دیالکتیک را تابع اصالت عقلی می‌کنند که خاصه عملی‌اش آن را بظاهر بی‌آزار کرده است. اما در حقیقت بطور عمدۀ منقاد اتلکتو- آلیسم باقی مانده است.

بدین ترتیب یکبار دیگر نیز نیروی تند و سخت دیالکتیک بطور غیر قابل ملاحظه‌ای به ناتوانی گرائیده است. نه تنها این دیالکتیک فرایاز مانده است (فرایاز بسوی علوم و بویژه بسوی علوم دقیقه) بلکه وضع و موقع بشری جامعه‌ها- طبقات- گروهها- ماها- آثار تمدنی در کمال تام و تمامشان از خطه اعمال تقریباً برکنار مانده‌اند. حتی عاطفه و اراده و خلاقیت فردی و جمعی و بطور وسیع‌تر «پراگزیس» حیات اجتماعی و آثار و ساخت‌های این حیات و بالاخره واقعیت تاریخی که بخش ممتاز واقعیت اجتماعی است، معمولاً با دیالکتیکی که قسمت اعظم زعمای علوم طبیعی آن را می‌ستایند تماس هم نیافته است. بهر حال درست درین قلمرو است که واقعیت مورد مطالعه من حیث هو از بین و بن دیالکتیکی است و درین قلمرو است که «دیالکتیکی

ساختن امر بسیط، مطابق تعبیر گاستون باشلار بیش از هر جای دیگر بکری می‌نشیند. ازین نظر گاه نه فقط دیالک‌تیک پرودن و مارکس (علیرغم رابطه‌ای که با فلسفه‌های ازپیش‌ادراک شده دارند) بلکه دیالک‌تیک اگزیستانسیالیست‌های جدید نیز بیشتر موجب ارضای خاطرند. از جنبه تاریخی دیالک‌تیک اگزیستانسیالیست از اینجا حرکت می‌کند که امر انسانی را با قلمرو وجدان و آگاهی هوهویه سازد. با اینهمه از هوهویه ساختن آگاهی با ذهنیت فردی می‌پرهیزد و گاه نیز به ظهور و بیان امر انسانی و امر وجدانی در «کار و فرهنگ» عنایت می‌کند. سپس این دیالک‌تیک اندکی گسترش می‌یابد و مطابق اصطلاح تازه ژان - پل - سارتر توجه خود را به مسأله «دیالک‌تیک مجموعه‌های پراتیک» معطوف می‌کند که همان حرکت ویژه واقعیت اجتماعی و تعمیق و تشدید حرکت مذکور در واقعیت تاریخی است.

دیالک‌تیک اگزیستانسیالیست از آغاز کار خود بایک دشواری سه جابه‌روبرو میشود:

- ۱- با تحویل دیالک‌تیک به وجدان و آگاهی این امر واقع را فراموش می‌کند که آگاهی در مناسباتی که با واقعیت دارد و هم در مناسباتی که با طرق دریافت آنها دارد خود خواستار دیالک‌تیکی شدن است.
- ۲- هستی و وجود انسانی منحصر آبعنوان هستی و وجود فردی لحاظ میشود.
- ۳- این هستی انسانی بطور ماتقدم در قرارگاه ابهام، ناامیدی، اضطراب و «نه‌وع» (به تعبیر ژان - پل - سارتر) ادراک می‌گردد و دیالک‌تیک را تابع پیش-دریافتی فلسفی می‌کند که از قبل پذیرفته میشود. بدینگونه دیالک‌تیک اگزیستانسیالیست در نخستین گامها، در معرض این خطر قرار می‌گیرد که نظیر بسیاری تفسیرهای دیگر از دیالک‌تیک، حلقه‌بگوش و منقاد گردد (و این بار حلقه‌بگوش و منقاد مذهب اصالت فرد بدینانه‌ای باشد).

خطر مذکور در سرگذشت دیالک‌تیک (۱۹۵۵) موريس مرلو- پوتی^۱ و بویژه در کتاب تازه سارتر یعنی نقد خرد دیالک‌تیکی، جلد اول، نظریه مجموعه‌های

پراتیک (۱۹۶۰) اندکی تخفیف می‌یابد. در بهره‌نم، بخش اول همین کتاب فرصت خواهیم یافت که کتاب سارتر را به تفصیل تحلیل کنیم.

البته این دو مؤلف بایکدیگر بهیچوجه توافق ندارند. قسمت اعظم انتقاد مرلو-پوتی در سرگذشت دیالکتیک متوجه کاربردهای عملی (پراتیک) است که سارتر از اگزیستانسیالیسم خود استنتاج می‌کند. هم‌چنین مرلوپوتی درباره ذهنیت‌گرایی^۱ بر سارتر خرده می‌گیرد. سارتر دیالکتیک را از واقعیت اجتماعی جدا می‌سازد و آن را به قلمرو توهم می‌کشد^۲ و نوعی فلسفه خلق مطلق^۳ را جانشین واقعیت اجتماعی می‌کند. مرلوپوتی مینویسد: «براستی هیچ امر اجتماعی هم‌چون جام شکستی نیست»^۴ و «غیر بادیگری خود را منحصرأ همچون رقیب من مینمایاند»^۵ و بهر حال مرلو-پوتی در خاتمه کتاب خود تأکید می‌کند که: «دیالکتیک... اندیشه‌ای است که کل را تشکیل نمیدهد، بلکه در کل مستقر است»^۶ و بدینسان بنظر میرسد که مرلو-پوتی در راهی گام میزند که مستلزم اسناد حرکت دیالکتیکی به واقعیت اجتماعی است؛

اما تفسیر مرلو-پوتی از امر اجتماعی مضیق است و قانع‌کننده نیست. وی امر اجتماعی را همچون درون - ذهنیت میداند و معنی دقیق همین تعبیر را هم روشن نمی‌کند (و نمیگوید که آیا مقصودش ماها - گروهها و طبقات یا جامعه‌هاست و یا آنطور که بنظر میرسد منظورش مناسبات بادیگری یعنی مناسبات بین افراد و بین گروه‌هاست). نیز مرلو-پوتی روشن نمی‌کند که آیا واقعیت اجتماعی کلاً به این «درون - ذهنیت» تحویل میشود که بنظر میرسد از زمره مسائل روان‌شناسی باشد یا نه؟

بنابراین باید گفت که مفهوم دیالکتیک مرلو-پوتی به اشاراتی تردیدآمیز تلخیص میشود. این اشارات فاقد دقت اند و هم غیر ممه‌دند.

سارتر نیز در کتاب تازه خود بنام نقد خرد دیالکتیکی (۱۹۶۰) مفهومی را که از

۱- سرگذشت دیالکتیک: پاریس، ۱۹۵۵، ص ۲۱۴-۲۱۳ ۲- همان کتاب ص ۱۳۵

۳- همان کتاب ص ۱۳۸ ۴- همان کتاب ص ۱۵۳ و ۱۸۸ ۵- همان کتاب ص ۲۵۳

۶- همان کتاب ص ۲۷۴

دیالکتیک دارد به تفصیل تنظیم کرده است. یک قسمت از انتقادهائی که مرلوپوتی از سارتر کرده است با نشر این کتاب از اعتبار می افتند، زیرا خود سارتر میکوشد که دیالکتیک را با واقعیت انسانی مرتبط سازد. واقعیت مذکور دربردارنده واقعیت وجود هستی فردی و وجود هستی «مجموعه های پراتیک های واقعی» است. و سارتر به تحلیل حرکت «تتمیم یا تام ساختن» آنها میپردازد.

سارتر در ضمن تحلیل خود و برای آنکه مطلب را روشن کند، یک جامعه شناسی دیالکتیکی را بسط و توسعه میدهد این جامعه شناسی بر پایه وضع مجامعی از اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم و هگلیانیسم استوار است.

سارتر تعبیر تتمیم را بر «تمامیت» رجحان می نهد و بدینسان نتیجه می گیرد که چون تتمیم های اجتماعی در حرکت های واقعی شان دیالکتیکی اند. دیالکتیک را بعنوان روش بر علوم تحمیل می کنند که به مطالعه آنها میپردازد، یعنی در نتیجه این امر، دیالکتیک را بر جامعه شناسی، بر انسان شناسی (آنتروپولوژی) و بر تاریخ تحمیل مینمایند.

اما همانطور که عنوان کتاب سارتر نیز گواهی میدهد وی خرد دیالکتیکی را مقدم بر واقعیت اجتماعی میدارد که در یک حرکت دیالکتیکی دریافت میشود. به بیان دیگر سارتر «مجموعه های پراتیک» را (که وی واقعیت اجتماعی را توسط آن مشخص می کند) تنها به نحوی درمی یابد که «خرد دیالکتیکی» هادی آن باشد. نتیجه آنکه سارتر بجای آنکه مسأله «دیالکتیک خرد» را مطرح کند، بی آنکه خود بخواهد به عقل کل میرسد، حال آنکه این خرد گاهی ممکن است در تناقضی وزمانی در تقابل مناظر با قالبهای اجتماعی باشد و گاه نیز ممکن است متکثر باشد (درین معنی هر ماه هر گروه هر طبقه هر جامعه میتواند واجد خرد ویژه خود باشد) و گاه نیز تاحدودی به اتحاد بگراید.

پس برای سارتر مسأله توحید خرد همواره مسأله ای اصلی است، و بدین ترتیب نظیر هگل کار خود را با توجه به این نکته به پایان میرساند که منبع حرکت

دیالکتیک را باید درخرد جستجو کرد^۱.

شاید باین دلیل که ماحرکت دیالکتیکی را درخرد نمی‌یابیم و به مصالحه با تفسیر هگلی از دیالکتیک تن درنمی‌دهیم سارتر «هیپر آمپیرسم دیالکتیک» مارا «ثو» پزیتیویسم، توصیف می‌کند.

سارتر مینویسد: «مهم نیست که آقای گور و بیج دیالکتیک را هیپر آمپیرسم میخواند مقصود وی ازین تعبیر آنست که متعلق بحث وی (که امور اجتماعی است) در تجربه به وضع دیالکتیکی عرضه میشوند. دیالکتیک گرائی گور و بیج خود نیز یک نتیجه گیری آمپیریک است»^۲.

سارتر با ما موافق است و ما ازین بابت خشنودیم و باری هم آوائیم که «در محدوده یک علم آمپیریک بی‌اعتمادی به یک دیالکتیک ما تقدم کاملاً موجه است»^۳ اما اختلاف ما با سارتر از هنگامی آغاز میشود که سارتر این موضع گیری را به وصف ثو- پزیتیویسم متصف می‌کند، حال آنکه ما معتقدیم که تحصیل گرائی، هرگونه دیالکتیکی را رد می‌کند تا بدانجا که وقتی هم تجربه، دیالکتیک را در مقام و باعتبار «تدقیق نظری» تحصیل می‌کند، آن را نمی‌پذیرد در صورتیکه باعتقاد ما عنصر تدقیق نظری خاص جهاز مفهومی هر علمی است اما البته درجانش در علوم مختلف متفاوتند.

و آنگاه ما واقعیت اجتماعی و حرکت دیالکتیکی آن را بیش از سارتر به جد می‌گیریم و برای دیالکتیک وجود و هستی فردی هیچگونه تقدیمی را باز نمی‌شناسیم و تنها برای غیر جزمی ساختن جامعه‌شناسی (و کلیه علوم انسانی و حتی علوم دقیقه) نیست که بروش دیالکتیک توسل می‌جوئیم، بلکه برای غیر جزمی ساختن فلسفه نیز چنین می‌کنیم. مسلم است که فلسفه بزعم ما بهیچوجه به وضع مجامعی از معرفت‌های علمی تلخیص نمیشود. فلسفه قلمرو ویژه خود را دارد. این قلمرو عبارت از واریسی و توجیه صدق و حقیقت است، درین قلمرو دیالکتیک از اختلافات قدیمی حوزه‌هایی چون ماتریالیسم و تحصیل گرائی و اصلت روح و خرد گرائی و اصلت انتقاد و یا اصلت

۱- رگ به نقد تفصیلی ما در بخش اول همین کتاب بهره نهم.

۲- نقد خرد دیالکتیکی: پلریس ۱۹۶۰ ص ۱۱۷. ۳- همان جا.

احساس آزاد میشود و راه را بريك ردیف از موضع گیری‌های فلسفی ممکن دیگر می‌گشاید. اگر بخواهیم پا جای پای سارتر بگذاریم، همانطور که وی دیالك تيك مورد ابتکار ما را ثنویتیویست میخواند، ما نیز میتوانیم گفت که: دیالك تيك وی «نو- هگلی» است.

اما اختلاف مهم مادرین مطلب نیست. اختلاف اساسی در اینجاست که سارتر میکوشد پایه و اساس دیالك تيك را در مفهومی فلسفی بجوید و ازاینکه خود را از قید دیالك تيك فرایاز آزاد کند سرباز می‌زند؛ حال آنکه کوشش ما در اینست که دیالك تيك را در مقام حرکت واقعی و عینی و نیز بعنوان روش از قید هرگونه علاقه و ارتباط با موضع فلسفی قبلی آزاد کنیم. بزعم ما همانطور که پیشتر نیز یادآور شدیم، دیالك تيك در مقام روش، آتش پالاینده واردالی است که راه راهم بر علوم و هم بر فلسفه هموار میسازد و بعنوان حرکت واقعی و عینی، دیالك تيك در نظر ما تنها ویژه واقعیت اجتماعی و گسترده تر مخصوص واقعیت انسانی است. این واقعیت‌ها در کوشش‌ها و مبارزات خود، لاینقطع خویشتن را در برابر موانع جدید بازمی‌یابند.

هنگامی که تاریخ دیالك تيك را در بخش اول این کتاب می‌نگاریم، فرصت خواهیم داشت که به تقریر و انتقاد از نقد خرد دیالك تيكی سارتر بازگردیم. اما از هم‌اکنون یادآور شویم که مزیت سارتر در تذکر بودن این نکته است که نمیتوان انسان‌شناسی و بطریق اولی جامعه‌شناسی و تاریخ را بعنوان علم مطالعه کرد و بیک دیالك تيك غیر جزمی و انتقادی دست نیازید، و درست در همین نقطه است که توافق ما بایکدیگر به پایان میرسد.

۲ - خاصة مقدم و قبل دیالك تيك

پیش از آنکه مدخل حاضر را به پایان بریم، لازم است به نگاهی اشارت کنیم که کلیه مفاهیم اصیل دیالك تيك را با همه اختلافاتی که در تفسیرهای خود تعارضه بهم می‌پیوندد.

۱- هر دیاك تيكی اعم از آنكه حرکت واقعی و عینی یا روش باشد، در آن واحد مجموعه‌ها و عناصر سازنده آنها، کلیت‌ها و اجزاء آنها را مد نظر قرار میدهد. این حرکت مجموعه‌ها و عناصر، کلیت‌ها و اجزاء و خصوصاً حرکت بین کلیت‌ها و اجزاء است که به دیاك تيك مربوط میشوند. ممکن است تفسیرهای مختلفی که از دیاك تيك موجود است درباره کلیت و تمامیت یا در خصوص اجزاء راجع به وحدت یا در باب کثرت، یا درباره فلان یا بهمان اسلوب خاص دیاك تيك پافشاری کنند. اما هر دیاك تيك صدیق و صمیم از محو وحدت در کثرت یا کثرت در وحدت سر باز میزند و از ناپدید ساختن حرکت مقارن مجموعه‌ها و اجزای آنها که فارض این وجهه وحدت و کثرت است امتناع می‌ورزد.

اگر به مثال آشیل بیندیشیم که به نظر زنون الثانی هرگز نمیتواند به لاک پشت برسد، می‌بینیم که این برهان سفسطی ناشی از اینست که وجهه مجموعی حرکت به کناری نهاده شده است. در نظرات پیشنهادی دو بونالد^۱ یا اگوست کنت نیز که کل جامعه و انسانیت همواره بر اجزاء خود (اعم از اینکه این اجزاء افراد انسانی - گروه‌ها یا ملت‌ها باشند) تقدم و تسلط دارد، بر آستی حرکت اجزایند که به بونه فراموشی سپرده شده‌اند، بعلاوه در اینجا غرض، کلیت و تمامیتی است که هر چند در سطح دارای جنب و جوشی است در پیخوبن می‌حرکت است.

اگر کاری را که هرگز دیاك تيك ما بان با انجام نرسانده‌اند، با انجام رسانیم یعنی تحلیل را به پایان بریم میتوانیم گفت که برای آنکه دیاك تيك با خود منطقی باشد، باید با همان حدت و شدتی حرکت به طرف کثرت کلیت‌ها و تمامیت‌ها را مد نظر قرار دهد که بر حرکت عکس آن که متوجه توحید این کثرات است عنایت می‌کند.

هم‌چنین متذکر میشویم که: مجموعه‌هایی که علوم، بویژه علوم انسانی و خصوصاً جامعه شناسی و تاریخ از آن سخن می‌گویند، واقعیت‌هایی محدود و متناهی‌اند، حال آنکه کلیت‌ها و تمامیت‌هایی که فلسفه از آنها سخن می‌گوید کلیت‌های نامتناهی‌اند، و از اینجاست که بگمان من میتوان این نتیجه را گرفت که شانس اشتداد حرکت

بسوی کثرت کلیت‌ها در علوم انسانی بیشتر است و شانس اشتداد حرکت بسوی توحید کلیت‌ها در فلسفه افزون‌تر می‌باشد.

۲- نکتهٔ دومی راکه در خصوص دیا لک تیک بعنوان روش باید یادآور شد اینست که دیا لک تیک بعنوان روش همواره نفی‌است، اما این نفی آنطور که می‌گویند بخاطر آن نیست که دیا لک تیک مذکور ترها و آنتی ترها راکه جدلی الطرفین اند در مقابل هم قرار میدهد. زیرا این مسأله تنها یکی از اسلوبهای دیا لک تیکی کردن است و در کنار اسلوبهای چندگانهٔ دیگر فقط نمایشگر اسلوب قطبی ساختن است، بلکه این نفی ازین بابت است که دیا لک تیک در مقام روش، قوانین منطق صوری را انکار و نفی می‌کند چرا که این قوانین در مجموعه‌ای جای ندارند که قوانین مذکور را درمی‌نوردد، زیرا هیچ عنصری از نظر گاه دیا لک تیکی هرگز با خودش هو هو یه و یکی نیست. اگر دیا لک تیک، تحت تمامی وجوه خود نافی فرد و انزوای میان مجموعه‌ها و اجزاء آنهاست، روش دیا لک تیکی نافی هر گونه انتزاعی است که به ساختهٔ خود توجه نکند و به جانب امر متعین راه نگشاید، اعم از اینکه این امر متعین نظیر آنچه نزد افلاطون است عالم مثل باشد و یا کلیات متعین روح یا نفس، هکلی، و یا جامعهٔ متعین و انسان متعین مارکس باشد و یا معطیات متعین تجربه‌ای باشد که لاینقطع نوبتو میشوند. روش دیا لک تیکی از نظر گاه دیگری نیز نفی‌است، بدین معنی که هر چه را مربوط به استدلال بحثی است، یعنی هر آنچه را منقاد مراحل سیر نظری می‌ماند که فقط برای انتزاع و تعمیم قابل وصول است، به کنار می‌نهد.

با اینهمه این بدان معنی نیست که نفی مندرج در روش دیا لک تیکی یا حداقل نفیی که در نفی نفی مندرج است، آنسان که هگل می‌اندیشد، معجزه آفرین باشد. نفی دیا لک تیکی تنها ویران ساز منطق صوری، امر عام، امر منتزع و تجربیدی و استدلال بحثی است تا به مسائلی برسد که امور مذکور بر آنها پرده می‌افکنند.

۳- نکتهٔ سوم اینکه، دیا لک تیکی که تحت تمامی وجوه خود در نظر گرفته میشود، هر گونه تثبیت ظاهری رادر واقعیت اجتماعی و نیز در هر معرفتی متزلزل می‌سازد. دیا لک تیک درین معرفت، هر گونه فرمول متبلور رادر هم می‌شکند و درست

بردی است بر ضد ثبات ساختگی هم در واقعیت و هم در مفهوم. در واقع این کار ویران کردن چیزی است که در واقعیت اجتماعی منسوخ گشته، اما جاجوش کرده و باقی مانده است. هم چنین ویران گری مفاهیم مومیائی شده است که بجای آنکه بعنوان نقطه ملتها و ارجاع بکار روند مانع انفاذ در واقعیت و خصوصاً واقعیت اجتماعی میگردد.

ديالك تيك بعنوان روش، در عين حال باشك و جزم به بردبرمی خیزد و هر دورا بازپس میزد و اثبات می کند که تاچه حد حقیقت و واقعیت، پیچیده و پریچ وخم و منعطف اند و تا چه اندازه کوشش های تازه ای ضرور است تا به این حقیقت و واقعیت خیانت نشود.

اما باید قبول کرد که تا این زمان بیشتر ديك تيك مآبان حق ديك تيك را ادا نکرده اند بدین معنی که به ديك تيك های مدحی رسیده اند. ديك تيك های مذکور از مدح هم درمی گذرند تا به ذروه ای که ديك تيكی در خود ندارد و اصل گردند. از این جهت است که هنوز این مسأله مطرح است که: چگونه میتوان از خیانت به ديك تيك و نیز در گذشتن و انصراف ديك تيكی از ديك تيك پرهیز کرد، زیرا این انصراف خود موجب از میان رفتن ديك تيك است. ما با موضع گیری به نفع هیبر آمپیرسم ديك تيك و یا ديك تيك آمپیریکو... رأیست که کتاب حاضر معنی آنها را روشن خواهد کرد، بدین پرسش پاسخ میگوئیم.

۴- ديك تيك از سوئی جلو و از سوی دیگر جلو و گرسازنده چالش ها، تقابل ها، تعارض ها، مبارزات، امور متغایر و امور متناقض است (و همانطور که خواهیم دید این ها، بهیچوجه یکی نیستند و تنها امور متناقض درخور آنند که عنوان جدلی الطرفین یا قطبی شده بگیرند). ديك تيك هم جلو و هم جلو و گرسازنده این امر واقع است که عناصر يك مجموعه متقابلاً مشروط میشوند و باستننای قضایای جدلی الطرفین بمعنی اخص (مثلاً وجود و عدم یا ضرورت مطلق و آزادی خلاق نامحدود و غیر اینها) امکان دارد که بیشتر جلو و هم تعارضی، به درجات متفاوت در یکدیگر نفوذ کنند و یا باشند و ضعیفی یا یکدیگر بستیزند. خلاصه آنکه ديك تيك بر رواق يك عدم تناهی درجات

سربازمی کند. درجات مذکور واسط میان حدود مقابل و مغایرند و مقصود مطالعه آنها در کلیه تغییرات واقعه است. بدینسان، مثلاً، میتوان گفت که: درجات واسط میان کیفی و کمی یا اختیار و جبر یا سازمان یافته و خود جوش، یا فرد و جمع یا جلوه های کشش طبیعی اجتماعی - طبقات و جامعه های کل و غیر اینها ازین دسته اند.

دیالک تیک دارای سه وجهه است که خودشان نیز باهم دارای مناسبات دیالک تیکی اند. ما از آنها به تفصیل در بخش دوم این کتاب گفتگو خواهیم کرد. البته تاکنون، هیچیک ازین سه وجهه و نیز دیالک تیک مناسبات آنها را دیالک تیک مآبان با اندازه کافی روشن نساخته اند.

الف- دیالک تیک در مقام حرکت عینی و واقعی، راهی است که کلیت ها و تمامیت های انسانی و در درجه اول واقعیت های اجتماعی و تاریخی در پیش گرفته اند. این راه در زمینه ساخته شدن و ویران گشتن است، در زمینه ایجاد مجموعه ها و اجزای آنها و ایجاد افعال و آثار ایشان است و نیز در قلمرو مبارزه ای است که این کلیت ها بدان دست می یازند تا بر ضد موانع برونی و درونی که در راه خود بدانها برخورد می کنند بستیزند.

ب- بعنوان روش، دیالک تیک قبل از هر چیز طریقه شناسائی کامل حرکت کلیت های اجتماعی واقعی و تاریخی است. هم چنین این دیالک تیک در فلان یا بهمان اسلوب خود ممکن است بر برخی از علوم طبیعی قابل اعمال گردد، بی آنکه واقعیت طبیعی مورد مطالعه فی نفسه دیالک تیکی باشد، کلیه علوم، حتی علوم طبیعی با دقت با قالبهای رجوعی کم و بیش مصنوع سروکار دارند، درین قالبها امر انسانی و بواسطه آن، منظر اجتماعی، مداخله می کند.

ج- وجهه سوم دیالک تیک، مناسبت و علاقه دیالک تیکی است که میان متعلق بحث صناعی يك علم و روشی که این علم بکار میبرد و موجود واقعی بر قرار میشود. بنابر این، دخالت این دیالک تیک بویژه در جامعه شناسی و بطور کلی در علوم انسانی شدید است. زیرا کلیت های واقعی مورد مطالعه آغشته بمعانی انسانی کثیری هستند

و امر وجدانی و بطور گسترده تر امر روانی اعم از جمعی و فردی را دربردارند. همه این نکات ما را به خاصه متعهد علوم انسانی و به تقویم و ارزیابی خود آگاه یا ناخود آگاه آنها می کشاند و دیالکتیک در وجه سوم خود تنها اسلوبی است که بطور مؤثر قادر به مبارزه با این جریان است.

اگر به پیش دریافت های فلسفی روح گرایا ماده گرا توصل جوئیم و بخواهیم که دیالکتیک را بدانها متصل سازیم، یکبار دیگر نیز این مذاهب فلسفی نا امید کننده جلوم می کنند. دیالکتیک متعلقات معرفتی که علوم انسانی میسازد، این پیش دریافت های فلسفی را باشدت فراوان واپس میراند.

برای نتیجه گیری از این فصل تمهیدی باید بگوئیم که هر واقعیت معروف مؤثر یا متأثر، در نتیجه همین مداخله امر انسانی جمعی یا فردی در آن است که دیالکتیکی میشود، این امر انسانی (که در حرکت واقعیت اجتماعی و در روش مطالعه آن و در قالبهای عملی و متعلقات بحث صناعی خاص یک علم و در تجربه و در پراکنش و در عمل و غیر اینها جلوه می کند) با هر چه تماس یا بد آن را دیالکتیکی می کند. از این جمله است آنچه را محیط (طبیعی - فنی - فرهنگی) میخوانند و انسان و جامعه را احاطه می کند و در آن واحد زائیده و زاینده آنهاست.

بدین ترتیب به طریقی مقدم و قبلی میتوان مجموعه وجههای دیالکتیک را همچون راهی تعریف کرد که امر انسانی در سیر و حرکت قدم در آن راه نهاده است تا هم با موانعی برخورد کند که کلیت های واقعی متحرک در طریق خود بدانها بر میخورند و هم این کلیت را دریابد و فهم کند.

در جنب دریافت و فهم واقعیت اجتماعی باید از دریافت و فهم مجموعه های مفهومی یا واقعی یاد کرد که از دور یا نزدیک مهر و نشان واقعیت اجتماعی را بر خود دارند.

در بخش تاریخی این اثر خواهیم دید که هر چند تفسیرهای مختلف دیالکتیک عموماً بر کلیه نکاتی توجه نکرده اند که مادر باره آنها پافشاری می کنیم، اما این تفسیرها، صریحاً یا ضمناً یک یا چند تا از این وجهها را فند نهاده اند.

وقتی اهمیت تام این سه وجهه دیا لک تیک روش میشود که مابه اثبات این نکته
بپردازیم که چگونه حرکت های دیا لک تیکی واقعی که ویژه مجموعه های اجتماعی
وتاریخی اند، خواستار روشنگری اسلوب های دیا لک تیکی عملی مخصوص اند. مجموعه
های مذکور متعلقات صنایع معرفتی را تشکیل میدهند که خاصه علوم اجتماعی و انسانی،
علی الخصوص جامعه شناسی و تاریخند (رک: بخش دوم، بهر ۳۴)

بخش نخست

تاریخ صورنوهی عمده دیاک تیک

تاریخ دیاک تیک که تحریرش را وجهه همت ساخته ایم جامع و مانع نیست، کوششمان بر اینست که تاریخ مذکور تا آنجا که ممکن است خلاصه باشد، اما درباره نمونه‌های نظرگیر بیشتر پای خواهیم فشرد. عزم و آهنگمان آنست که اثبات کنیم دیاک تیک‌هایی که تا این زمان شناخته شده‌اند، صریحاً یا ضمناً مدحی بوده‌اند، از این رو هیچگاه تا حد نهایت پیش نرفته‌اند و همینکه صداقت به خود و هم‌سخت‌گیری و تندی خویش را از دست هشته‌اند داستان‌شان به سر رسیده‌است. نکته‌ای را که باز گفتیم هم در حق دیاک تیک‌هایی رواست که فرایاز و ایجابی و نبوتی‌اند. نظیر دیاک تیک‌های افلاطون و لیب‌نیتس و فیخته (نمط نخستین) و هم در خصوص دیاک تیک‌هایی حقیقت دارد که فرایاز و سلبی‌اند نظیر دیاک تیک‌های دنیس آرئوپازیتی^۱ و برخی از متألهان قرون وسطی (یعنی زعمای الهیات سلبی و منفی) و نیز پاسکال و فیخته (در نمط دوم) و کی‌یرکه-گارد^۲ و اخیراً کارل بارت^۳ و گوگارتن^۴ که جز هموار ساختن راه بر ایمان مذهبی کاری نمی‌کنند.

۱- Denys l'Aréopagite ۲- Kierkegaard

۳- Karl Barth ۴- Gogarten

به زعم ما دیالک تیک‌هائی مانند دیالک تیک‌های فلوطین و هگل که هم‌فرا یازو هم‌فرو یازند بیش از همه جزئی‌اند، نتیجه آنکه بیشتر از همه متوجه مدح و ستایش موضع‌های پیش در یافته می‌باشند.

دیالک تیک‌هائی نظیر دیالک تیک‌های کانت و پدیدار شناسی و اگزیستانسیالیسم و فیزیک جدید هم که بظاهر غیر مدحی‌اند، زیرا نه‌فرا یازو نه‌فرو یازند، ممکن است بصورت مدح پنهان مذهبی چون لادریه (کانت) کلیت نامتناهی جواهر کیفی (پدیدار شناسی) یادروند. ذهنیت و یا عقل تام‌سازنده (اگزیستانسیالیسم کنونی) و یا عمل-گرایی علم‌گرا در آیند.

هر چند پرودن و مارکس، بیش از کلیه دیالک تیک‌ها بان دیگر دیالک تیک خود را به مبارزه اجتماعی و به عمل انسانی و به معرفت آنها توسط جامعه‌شناسی و تاریخ مربوط ساخته‌اند، اما از فرو افتادن به دام دیالک تیک فرایاز مصون نمانده‌اند. این دیالک تیک هم به آشتی انسانی‌تی که از هر عیب و نقصی مبرا شده است با خویشتن خودش راهبر میشود. پس دیالک تیک فرایاز ایشان نیز تسلی بخش و در نتیجه مداح و ستایشگر آینده بشریت میماند.

وقتی به همه حسابها میرسیم باید بگوئیم، هیچیک از دیالک تیک‌هائی را که تا زمان حاضر تدوین شده‌اند نمیتوان پذیرفت لکن این امر مانع نیست که راجع به دیالک تیک‌هائی پافشاری کنیم که بنظر ما واجد خلوص بیشتری هستند و میخواهند مفهومی از دیالک تیک فراهم آورند که مابسط و توسعه آن راپیشنهاد می‌کنیم.

دیالک تیک پیشنهادی مانده فرایازو نه فرو یاز و نه ثبوتی و نه سلبی، نه آرامش-بخش و نه ناامیدکننده است. بلکه آمپیریکو-رآلیست است و بر رواق تجربت‌هائی سرباز می‌کند که همواره نوبنومیشوند؛ تجربت‌هائی که محتوی و کانون اصلی آنها با واقعیت اجتماعی مرتبط و متناظرند و در رنج و هم‌کوششی نوشونده، ساخته و در یافته و شناخته میگردند.

هرچند گاهگاه تحت تأثیر هگل گفته میشود که نخستین دیالک تیک مآب، هراکلیتوس افثائی است، اما برآستی باید گفت سرگذشت سیر جدالی (دیالک تیک) با افلاطون آغاز میشود.

در مطالب هراکلیتوس تنها تحقیقی که می‌یابیم اینست که «وجود حرکت است» و «ماهیتگاه نظیر و مساوی خود نیستیم» چنین تحقیقی بهیچ روی نیازمند دستیازی به دیالک تیک نیست. در حقیقت دیالک تیک، تعارض الثائی‌ها و هراکلیت را بی‌معنی می‌سازد، یک‌جانب این تعارض تحقیق هراکلیتوس است، جانب دیگر هم اینست که الثائی‌ها برغم هراکلیتوس تأکید می‌کردند که وجود و هستی ساکن است و حرکت چیزی جز صورت ظاهر نیست.

افلاطون نخستین کسی است که بیهودگی این مباحثه را احساس می‌کند و بادست‌یازیدن به روش دیالک تیک مورد تردیدش قرار می‌دهد. روش دیالک تیکی افلاطون این نکته را آشکار می‌سازد که حرکت تفکر، راه‌گشای وصول به هستی مثل سرمدی است که درسکون و آرامش‌اند.

مطابق آنچه افلاطون در محاوراتش حکایت می‌کند، سقراط روش ایاب و ذهاب را در بحث با سوفسطائیان بکار می‌برد تا پارهای حقیقت را که در تأکیدات متضاد پراکنده‌اند و چون جزئی‌اند نادرست می‌نمایند، در یک مجموعه گرد آورد لکن در اندیشه سقراط یقین کمتر ازین ایاب و ذهاب و بیشتر از نفس وجدان حاصل میشود. این وجدان است که حکم می‌کند و تحلیل می‌نماید (خصوصاً ر. ک. به محاورات ته‌نت و منون).

اما آنچه را افلاطون با دِيَالِكْ تِيك مشخص میسازد با مطلب بالا فرق دارد، مفهوم خاص وی نخستین بار در کتاب هفتم جمهور صراحت می یابد. به زعم افلاطون، دِيَالِكْ تِيك عروجی سخت و توان فرسا به جانب تأمل کلرپذیر یا انفعالی مثل سرمدی است، این مثل مبتنی بر سلسله مراتب اند و بالاترین مثال، مثال «خیر» است.

بدینسان افلاطون خود را طرفدار دِيَالِكْ تِيکی معرفی می کند که فرایاز واثباتی و تمثلی است و راهبر به دریافت تأملی مثل سرمدی است. در واقع به عقیده افلاطون، دِيَالِكْ تِيك روشی است که در وراء احساسات فریبنده و افکار ناپایدار به مکاشفه معقول رجوع لایتنغیری راه بر می شود که در خیر به اوج خود میرسد.

پایه تربیت فکری «فلاسفه» چهار علم مقدماتی و تهیوئی است، این علوم روش مبتنی بر فرضیه را بکار میبرند و عبارتند از ریاضی، هندسه، نجوم، موسیقی، داعیه این علوم آنست که متعلمان را یاری می کند تا خود را از تخته بند عالم محسوس آزاد سازند، چرا که این عالم مجموعه «ظلال یا سایه هائی» است که «زندان» در غار می بینند، سخن کوتاه این مطالعات جنبه مقدماتی و تهیوئی دارند، زیرا تنها به انتزاع راهبر میشوند و به معقول متعین که عالم وجودی مثل باشد و هم به خلوت که خورشید آن یعنی مثال خیر نمی رسند (جمهور، کتاب ۷ و ۸).

برای وصول به عالم مثل متعلمان باید پنج سالی از زندگانی خود را (از ۳۰ تا ۳۵ سالگی) وقف دِيَالِكْ تِيك کنند. این دِيَالِكْ تِيك موجب میشود که اینان به شهود مثل سرمدی نائل گردند، افلاطون میگوید که دِيَالِكْ تِيك مآب کسی است که روحیه ای جامع الاطراف دارد، عبارت دیگر واجد روحیه ای است که علوم را در حالت انفکاک آنها نمی نگرد، بلکه قرابت عمیق آنها و مناسبت و علاقه شان را با وجود حقیقی در می یابد (کتاب ۷ و ۴ ش ۴) در یک کلام، دِيَالِكْ تِيك روشی است که در یک زمان کل و اجزاء مختلف آن را در می یابد و این کار بنظر افلاطون تنها توسط تأمل انفعالی یا کارپذیرشدنی است. افلاطون توصیه می کند که دِيَالِكْ تِيك مآبان از میان کسانی برگزیده شوند که به سی سالگی رسیده و علوم را موشکافانه مطالعه کرده اند.

بدینسان به زعم افلاطون، دِيَالِكْ تِيك با نردبانی قابل مقایسه است که از آن به

سختی و به‌بهای کوششی فراوان بالا میروند تا در قلّه آن شهود افعالی عالم مثل را در یابند. عالمی که در آن واحد و کثیر عنان بر عنان معلوم و معطی اند. عالمی که در آن سکون و آرامش تأمل، آلام صافی شدن و عروج توان فرسا را تخفیف می‌دهد. دیالک‌تیک کوشش برای فرارفتن از امر منتزع و نیز در گذشتن از انهماک در امر محسوس است. و افلاطون آن را با قلاب ماهی‌گیری قیاس می‌کند که جنبش و خیزش آن به پیروزی می‌انجامد و این پیروزی هم ویران‌گری و هم تجدید است.

خاتمه و منتهی وحدنهایی در تأمل افعالی عالم معقول حاصل می‌شود، یعنی در سکون و آرامشی بدست می‌آید که رؤیت و ابصار عالم متعالی را تغییر رامی‌می‌سازد. به عقیده افلاطون، دیالک‌تیک مآب هنگامیکه به‌وصول به قلّه توفیق یافت کاری جز آن ندارد که در پیشگاه آنچه مقابل خود می‌یابد سرفرو و آورد و به ستایش پردازد، درین معناست که افلاطون می‌نویسد: «کسی به حد عالم معقول میرسد که توسط دیالک‌تیک بدون یاری هیچ یک از حواس و تنها بوسیله عقل، بکوشد تا به مثال هر چیز واصل شود، این شخص قبل از آنکه مثال خیر را، آنهم تنها به‌مدد عقل در یابد از پای نخواهد نشست (کتاب ۷ و ۴ ش ۴).

غالباً باین نکته توجه می‌شود که افلاطون از فلاسفه می‌خواهد که پنج‌سالی به مطالعه دیالک‌تیک بپردازند. بنابراین خواستار آنست که پیش از رسیدن به قلّه شهود عقلانی به کوشش‌های سخت و توان فرسا برخیزند. این شهود عقلانی است که نگرستن به عالم مثل را از مقابل ممکن می‌سازد. اما افلاطون تقریباً روشن نمی‌کند که این مطالعات و این کوشش‌ها و بالاخره این سلوک از چه قبیل اند. ژرژ رودیه در مطالعه خود راجع به «تحول دیالک‌تیک افلاطونی» متذکر این نکته شده و حق هم با اوست که مینویسد: «اینطور بنظر میرسد که افلاطون در خصوص وسائل تحقق دیالک‌تیک خود دچار تردید بوده است و شاید نیز نتوانسته است آن را بطرزی پیاده کند که شخص ویراهم خوشنود سازد و نمونه‌ای از دیالک‌تیک بدست دهد که خود نیز بتواند نمونه قطعی تلقی‌اش کند.»^۱

اکنون درمی یابیم که چرا افلاطون پس از محاورهٔ جمهور، چندین بار بحث در بارهٔ مسألهٔ دیالکتیک را از سر می گیرد و خصوصاً در محاورهٔ متأخر خود بنام پارمنید بدین مطلب می پردازد. ژان وال محاورهٔ مذکور را ازین نظر گاه بطور درخشان و ژرف اندیشه های تحلیل می کند.^۱

والدین باره اصرار می ورزد که روش افلاطون به روش هگل شباهت ندارد و دیالکتیک وی به قدرت کاملهٔ شهود منتهی میشود و به یک «دیالکتیک آمپیریک» منجر میگردد، هم چنین وال متذکر عنصر اشراقی و عرفانی بی است که دیالکتیک متأخر افلاطونی در بر دارد. وال نتیجه می گیرد که گرایش نهائی افلاطون در گذشتن از افتراق و انفکاک عالم محسوس و عالم معقول و باز یافتن دیالکتیک در حرکت مثل بنفسم می باشد.

درین جا چون قصد ما تنها عرضهٔ نمونه هایی از تفسیرهای مربوط به دیالکتیک است، گمان نمی کنیم بتوان این چرخم اندیشهٔ افلاطون را بکناری نهاد که خود باعتباری دیالکتیک فلوپین راهم تبیه می بیند، در نتیجه ما فقط موضع بسط و توسعه یافتهٔ دیالکتیک افلاطون را در جمهور باز می گیریم، البته این نکته را هم روشن خواهیم کرد که چرا مفهوم افلاطونی در خورد آن نیست که به صفت «دیالکتیک آمپیریک» متصف گردد.

اکنون به توضیح نکاتی از دیالکتیک افلاطونی می پردازیم که بنظر ما توجه را بیشتر جلب می کنند.

الف نخست باید گفت این دیالکتیک آشکارا مدحی است، وجود عالمی سرمدی از مثل لایتغیر از پیش ثابت است و هم از پیش این مطلب ثابت است که عالم محسوس فقط نمود است. افلاطون برای بسط و توسعهٔ این مفاهیم به دیالکتیک توسل نمی جوید و در مطالعهٔ علوم هم باین دیالکتیک نیاز ندارد. هم چنین افلاطون برای رؤیت عالم معقول مثل سرمدی نیز حداقل بطور مستقیم به دیالکتیک توسل نمی جوید و راستی آنست که تنها توسط شهود عقلانی بی واسطه است که این عالم ادراک میشود.

تنها وظیفه روش دیاک تیکی افلاطون اینست که عروج به جانب شهود عقلانی را به انسان بیاموزد. پس دیاک تیک قبل از هر چیز روش است و جز روش چیزی نیست. این روش باید تعلیم گردد تا معرفت استقلالی عالم معقول را برای ناآشنایان به اسرار آسان سازد، عالم معقولی که غالباً ارواح آگاه تر و پیش کسوت کشفش کرده اند. ازین جاست که این دیاک تیک در نوعی «رساله تعلیم و تربیت» جای می گیرد.

کافی است که عالم مثل وجود نداشته باشد و یا وصول به این عالم بنحو دیگری جز شهود عقلانی انجام پذیرد، تا دیاک تیک در نظام فکری افلاطونی کلاسیک معنی خود را از دست بدهد.

بد خاصه دیاک تیک افلاطونی تنها وجهه مدحی و جزمی آن نیست، بلکه وجوه ممیزه دیگری هم دارد. این دیاک تیک فرایاز است و فرویاز نیست (و این تمیز از خود افلاطون است) برآستی این دیاک تیک «خروج از غار» است. چنانچه به مفهوم دیاک تیک بعنوان روش و نه به عنوان حرکت واقعیت کفایت کنیم، دیاک تیک نمی تواند فرویاز باشد. افلاطون هم مدعی نیست که «به سر غیب خدایان» دست دارد و نیز مدعی آن نیست که میداند محال اعلی یعنی مثال خیر از کجا نشأ میگیرد و در هیچ جا باین مطلب نمی پردازد که این مثال، مثل دیگر را ایجاد کرده است. و نه این مطلب را تأکید می کند که مثل سرمدی عالم محسوس را بوجود آورده اند. پس دیاک تیک افلاطون بهیچوجه ادعای این را ندارد که «فرویاز» گردد.

معذک درست نیست گفته شود که مفهوم دیاک تیک در نزد افلاطون مثالی و روشی باقی میماند، پیشتر از تحریر پارمنید که در آن مثل نیز بنفسم وارد حرکت دیاک تیکی میشوند، افلاطون از پیشروی عالم محسوس به جانب عالم معقول توسط حرکت شوقیه (Eros) سخن می گوید، حرکت شوقیه عالم محسوس را به سوی عالم معقول میراند، آنچه در غار منحصر آسایه بود عاقبت الامر در مقام میانجی گری قرار میگیرد و یک واقعیت واسطه میگردد که با حرکتی دیاک تیکی هم آغوش است. بنابراین افلاطون بیش از ایند آلیست های دیگر موفق نمیشود که دیاک تیک را محدود به معرفت و روش سازد، خود موجود معروف هم دیاک تیکی میشود. اگر مثل نیستند که در جنب و جوشند،

متعلقات معرفت و واقعیت‌های واسط میان امور محسوس و امور معقول یعنی آدمیان خارج شده از غارند که بدینسان يك حرکت ديالكتيكي را جلوه گرمی سازند. اما آنچه خصوصاً مهم است و محقق بنظر میرسد آنست که علیرغم کلیه تردیدها، ديالكتيك فراياز افلاطون (که خود نمونه‌ای از يك تردیف ديالكتيك فراياز است که هر کدام دارای تفسیری خاص اند) از ديالكتيك‌های فروياز کمتر جزمی و بیشتر نزديك به تجربه است.

ديالكتيك‌های فروياز را میتوان ظهوری هم نامید، زیرا این ديالكتيك‌ها میخواهند نشان دهند، مافوق یعنی مثل و روح و خداوند، مادون را ایجاد می‌کند.

ج - ديالكتيك فراياز افلاطون در گیر پیشداوریهای دیگری هم هست؛ این ديالكتيك در واقع نه تنها تراهی مابعدالطبیعی از پیش پذیرفته‌را فرض می‌کند بلکه فرض امکان استقرار مادون و مافوق و وزیر و خلاصه يك سلسله مراتب وجودی ثابت است. ديالكتيك فراياز افلاطون فقط عالم معقول مثل را مسلم نمیدارد، بلکه درین امر هم اصرار می‌ورزد که این عالم، مافوق واقعیت محسوس و واقعیت‌های واسط است و نیز مافوق افکار (Doxa) ما و تجربیدهای مفهومی ما و بالاخره مافوق، نفس شهودهای عقلانی ماست. همانطور که مثال خیر نیز مثال اعلی و ذروه عالم مثل است (۷ و ۴ ش ۳).

در مذهب افلاطونی بیش از مذاهب دیگر صریحاً می‌بینیم که ديالكتيك فراياز با جستجوی راهی که به اصيل مجهول منتهی میگردد، در حقیقت عروج متدرجی است که مطابق با سلسله مراتب مستقر از پیش است. بدین ترتیب طیران ديالكتيكي از همان آغاز متوقف میشود: سکون و آرامش فقط در قله تثبیت نشده است بلکه در هر مرحله از عروج هم وجود دارد. تمکن این سکون را سلسله نظم ثابت هستی‌ها و ارزش‌ها تحمیل کرده‌اند.

بیهوده نیست که افلاطون از شری شکایت می‌کند که ديالكتيك زمانش بدان دچار میشود.

افلاطون تصریح می‌کند که این شر درد آنچه ممثلی از بی نظمی است، مستقر

بنظری باید در قبال این بی‌نظمی احتیاطات لازم را رعایت کرد. این کوشش دیالک‌تیکی در معرض این خطر است که بی‌نظمی مذکور را موجب‌گردد.

بنابر این تجدید تجربه‌ای که ممکن است، دیالک‌تیک بدان منتهی شود، افلاطون را بوحشت می‌افکند، زیرا افلاطون جز تجربت مثل، تجربه‌های دیگر را بترك می‌گوید: تجربه مثل نیز، تجربه‌ایست که یکبار برای همیشه تثبیت شده است. در این جابروشنی می‌بینیم که دیالک‌تیکی که منطقی‌آمپیرست است نمیتواند نه فرایاز، نه فروپایز باشد، زیرا این دیالک‌تیک نمی‌تواند نه زیر و نه زبر، نه مادی و نه مافوق را بپذیرد و نه تثبیت هیچ عنصر و یا هیچ تجربه‌ای را قبول نماید.

د- و اما چهارمین وجه‌متمیزه دیالک‌تیک افلاطونی، اینست که ثبوتی و تحصلی است و به نتیجه تسلا دهنده و عافیت بخش و به نوعی سعادت ازلی، از طریق تأمل در مثل سرمدی منتهی میشود، باید یاد آوری کنیم که البته کلیه دیالک‌تیک‌های فرایاز چنین خاصه‌ای ندارند اما تمامی دیالک‌تیک‌های فروپایز همواره واجد چنین وجه متمیزه‌ای می‌باشند.

از میان دیالک‌تیک‌های فرایازی که منفی و سلبی‌اند، یعنی لااقل بطور مستقیم به هیچ راه حل تسلا دهنده و عافیت بخش و همساز و آشتی دهنده منتهی نمیشوند، میتوان از دیالک‌تیک دیس اسکندرانی در قرن پنجم (که به نام دیس مستعار خوانده میشود) (رك. ذیلا بهره سوم) و دیالک‌تیک الهیات منفی و سلبی قرون وسطی یاد کرد، این دیالک‌تیک‌ها باین خشنودند که کلیه قضایای ایجابی مربوط به خداوند را نفی و سلب کنند تا خود را «دانایان به نادانی» بخوانند. درین جا باید از دیالک‌تیک پاسکال و فیخته (نمط دوم) (رك. به بهره ۵) و کیر که گارد نیز نام برد. در هر صورت میتوان گفت که دیالک‌تیک‌های فرایاز سلبی به دیالک‌تیک آمپیریکو-رالیست نزدیکتر از دیالک‌تیک‌های فرایاز ثبوتی یا ایجابی‌اند که افلاطون نمونه نخستین آنها را بدست میدهد.

هـ بالاخره دیالک‌تیک افلاطونی، علیرغم برخی از تردیدهای افلاطون در آثار اخیرش، دیالک‌تیکی است که بیش از آنچه عرفانی و اشرافی باشد، عقلانی

است، تقابل میان دیاکتیک‌های عرفانی و اشراقی و دیاکتیک‌های عقلانی حائز اهمیت است. دیاکتیک‌های عقلانی که پس از افلاطون، نمونه‌های آن را لیب‌یتس، کانت، فیخته (نمط اول) کراز، پرودن و مارکس بدست داده‌اند، برای هرگونه بردن یا عروج دیاکتیکی و یا حداقل برای هر اسلوب دیاکتیکی، توسل به الهام فوق طبیعی را رد و نفی می‌کنند. بعلاوه، از شناسائی نتایجی جز آنچه برای انسان قابل فهم باشد امتناع می‌ورزند. البته این نتایج قابل فهم ممکن است به عقیده افلاطون شهود عقلانی مثل باشند و به نظر لیب‌یتس و کروزد و وحدت در تنوع و در نظر فیخته جامعه پیروزمند بر دولت و به عقیده پرودن و صلح و سلم عام از طریق تناقض عام، و به نظر مارکس جامعه بدون طبقه باشند.

به عکس، دیاکتیک‌های فلوپین و دنیس و الهیات سلبی قرون وسطی و دیاکتیک‌های سنت‌اگوستن و پاسکال و فیخته (در نمط دوم) و کیر که گارد و اخیراً یاسپرس، به روشنی عرفانی و اشراقی اند و مستقیم یا غیر مستقیم به مافوق طبیعت توسل می‌جویند. درین جا بردن و عروج دیاکتیکی، به مثابه عروج به جاب واحد، خداوند، مطلق نفوذ ناپذیر و توصیف ناپذیر و درک ناشدنی تفسیر می‌گردد.

این عروج و این صعود، گاه لطف عرفانی را فرض می‌کند. مثلاً فلوپین (که به خلصه توجه دارد) و سنت‌اگوستن و پاسکال و کیر که گارد (که به لطف و الهام متوجهند) به لطف عقیده دارند و زمانی هم صعود مذکور این لطف را فرض نمی‌کند مثلاً دنیس و برخی جریان‌های الهیات سلبی و فیخته در نمط دوم و یاسپرس برین نظرند. اما نتیجه همواره مستقیم یا غیر مستقیم متناسب و در خور حال عرفان و اشراق است. مستقیم، که به هم نشینی و مشارکت با واحد و خداوند و مطلق می‌انجامد و غیر مستقیم که بگونه‌ای عقلانی، شهود عرفانی و اشراقی و مذهبی را فراهم می‌آورد. هگل که نخست کوشش خود را بر روی دیاکتیک هبوط و بالجاء سرغیب الهی متمرکز ساخته بود گمان می‌کرد لوکسی از دیاکتیک عرضه کند که هم اشراقی و هم انسانی، هم مافوق طبیعت و هم عقلانی باشد. اما این دیاکتیک بدل به فریفتاری گسترده‌ای شد که در آن امور عرفانی و امور انسانی هر دو فریب خوردند و

نتیجه نهائی آن هم تاریخی شده که به شناسائی اسماء و صفات الهی تحویل گردید .

آمپیرسم دیالکتیکی نه میتواند عقلانی و نه اشراقی باشد و هم مانند هگل خواهان آن نیست که این دوگرایش را باهم متحد سازد ، به عکس راه خود را در ترك هر دو میجوید. از نظرگاه دیالکتیک آمپیریکو- رآلیست، عقل و تجربه انسانی لاینقطع، قالبهای رجوعی خود را می سازند و ویران می کنند و ازین نظرگاه امر عرفانی و اشراقی در خارج فلسفه و علم میماند. با اینهمه، آمپیرسم دیالکتیکی بدقت متوجه عنصر نسبی آمپیریکی است که مندرج در سلب و نفی هر گونه تأکید، مربوط به وصف ناپذیر است .

ازین نظرگاه ، میتوان گفت آمپیرسم دیالکتیکی با دیالکتیک عرفانی سلبی بیش از دیالکتیک ایجابی و ثبوتی اعم از آنکه عرفانی یا عقلانی باشد زبان مشترک دارد .

خلاصه آنکه صورت نوعی دیالکتیکی که در نزد افلاطون می یابیم، دیالکتیکی است که میتوان با عنوان دیالکتیک مدحی، فرایاز، ایجابی و عقلانی معنون ساخت. این دیالکتیک هر چند توسط شهود مثل به نوعی شبه تجربه راه بر میشود با اینهمه به دیالکتیک آمپیریکو- رآلیست به معنائی که ما از آن در می یابیم بسیار دورتر از دیالکتیک سلبی است. اما با توجه به اینکه همه چیز نسبی است دیالکتیک افلاطونی خود نیز از دیالکتیک هگلی با دیالکتیک فلوپینی به دیالکتیک آمپیریکو- رآلیست نزدیک تر است.

و اکنون با تفصیل بیشتر به توضیح دیالکتیک هائی میپردازیم که در مقابل تفسیر افلاطونی قرارشان میدهم . این دیالکتیکها اساساً عرفانی و اشراقی اند و همگی فرایاز و مدحی می باشند و به دو نوع متمایز تقسیم میشوند:

الف - ديالكتيك عرفانی ایجابی و ثبوتی که مستقیماً بهم نشینی و یا شرکت در واحد یا در خدامنتهی می‌گردد، و واگردی به جانب روح گرائی ظهوری را دربر دارد.

ب - ديالكتيك عرفانی سلبی و الهامی که بمعروة الوثقی دانائی به نادانی (که خود راه را برای الهام و لطف هموار می‌سازد) متمسک میشود و به شهودی عرفانی توسل میجوید که در خارج از ديالكتيك جای دارد. با اینهمه این ديالكتيك سلبی الهامی که گاه نیز با عنوان «الهیات سلبی امر مطلق» معنون می‌گردد، در خصوص عالم فاسوت، بیش از تفسیرهای بسیار دیگری که از ديالكتيك میشود به آمپیرسم ديالكتیکی نزدیک است.

برای روشن ساختن ديالک تیک عرفانی ثبوتی و ایجابی که مفهوم هم نشینی و مشارکت راهم واجد است، به بررسی مفاهیم فلوطين میپردازیم (فلوطين بسال ۲۰۵ در اسکندریه متولد شده و در ۲۷۰ در رم رخت از جهان بر بسته است).

در تاریخ فلسفه، این ديالک تیک را، ديالک تیک «نو - افلاطونی» میخوانند، اما همانطور که بحق لئون برونشویگ متذکر است کوشش فلوطين اینست که از مذهب افلاطون در گذرد، بدینسان که میخواهد تقابل میان «ساری و متعالی، صدور و ظهور، وحدت وجود و وحدت واجب الوجود را ناممکن سازد»^۱ و ما هم اضافه می‌کنیم که فلوطين می‌کوشد تا تقابل میان واقعیت محسوس و مثل را نیز ناممکن نماید. در رساله سوم تاسوعات نخست متنی است که فلوطين در آن خصوصاً به ديالک تیک می‌پردازد. اما این متن نسبتاً کوتاه است^۲ از این رو باید از تاسوعات شش گانه فلوطين، خصوصاً تاسوعات سوم، رسالات ۸ و ۷ (درباره سرمدیت و زمان) و تاسوعات ۵ و ۶ (راجع به تأمل) سود جست تا بتوان مجموعه ديالک تیک فلوطينی را دریافت.

ديالک تیک که «باز شناسنده خطا توسط حقیقت منطوی در آنست» (III, I, ۵)^۳ «گران بهائین استمدادات ماست» زیرا ديالک تیک مذکور بامامکان میدهد نه تنها آنچه را موجود است، بلکه آنچه را در وراء آن است و عبارت از

۱- پیچرفت معرفت در فلسفه غرب، پاریس ۱۹۲۷، جلد ۱ ص ۸۷

۲- فلوطين: تاسوعات (ترجمه فرانسو از Emile Bréhier) جلد ۱ پاریس چاپ سوم

۳- ترجمه تاسوعات ص ۶۵-۶۶ ۶۲

واحد است دريايم، پس، اين واحد است که حدنهایی کوشش ديالكتيکی است. نیز ديالكتيك، نه تنها خطه‌هایی را در آغوش می‌گیرد که از امر معقول در می‌گذرند بلکه دربرگیرنده خطه‌هایی هم هست که به حد امر معقول نمیرسد؛ از جمله اين خطه‌ها، خطه ماده است، فلوطين می‌نویسد: « ميتوان طبيعت را به کمک ديالكتيك مطالعه کرد، هر چند ریاضی و هنرهای دیگر، ديالكتيك را بکار می‌برند، اما فیزیک از آنها به ديالكتيك نزديک‌تر است و از آن بیشتر سود می‌جوید » (۱، ۳ ش ۶) و « اسلوبهای عقلانی خاصه و اثره خویش را از منبع ديالكتيکی خود میگیرند، و هر قدر بیشتر درگیر ماده باشند بیشتر به ديالكتيك توجه دارند » (همان کتاب)

بنظر فلوطين، افلاطون به اندازه کافی اين نکته را نمی‌شکافد که ديالكتيك عبارت از چیست. بدین سبب، فلوطين دامنه تحقیق را می‌گسترده و مراحل ديالكتيکی واقعی و عینی را که خیرات می‌نامد، تدارک می‌بیند. خیر اعلی عبارت از واحد، اصل اول و خیر است و از هر خصیصه‌ای که بتوان بدان متصفش ساخت درمی‌گذرد. پس از خیر اعلی وجود و معقول و عقل می‌آیند که تنها يك خیر را تشکیل میدهند و از آن پس نفس است که خیر سوم است و میان معقول و امر حیاتی و امر محسوس در نوسان و حرکت است و بالاخره فلوطين در کنار این سه خیر (یا مراحل ديالكتيکی: واحد و وجود معقول و نفس، نفس فردی و نفس-حیات کلی) خیر چهارمی را درمی‌یابد. اين خیر ماده‌ای است که کثرت لایتناهی و پراخه می‌بخشد.

بنابر این ديالكتيك فراپا زامکان میدهد که از کثرت لایتناهی ماده و خیر سافل با واسطه نفس فردی و جزئی و نفس کلی (حیات) به جانب «عالم وجود معقول» فرارویم (زیرا معقول ابصار و معاینه وجود است و ازین مجرا معرفت به نفس خویش و معرفت به عالم معقول است) و بالاخره اين ديالكتيك امکان میدهد که به هم نشینی و مشارکت در واحد برسیم. پس ديالكتيك فراپا ز فلوطين سیر از کثیر به جانب واحد است و عروجی است که وقوع و ایجادش هم در واقعیت و هم در معرفتی است که وجود را

مطالعه می‌کند.

باعنایت به اینکه فلوطین می‌گوید که واحد خیر است و شر از ماده نشأت‌من‌گیرد ممکن است در فهم اندیشه وی اشتباه رخ دهد و گمان رود فلوطین در صدد نابودی و ویران‌سازی ماده است. باید بگوئیم که مفهوم فلوطین بگونه‌ای دیگر است، به نظر وی در پیش‌روی دیالک‌تیک‌ی که ماده و کثیر به جانب واحد می‌کنند، هر آن چه واقعی و حقیقی و خیر و خوبی است جزئاً در مرحله بالاتر حفظ می‌شود، زیرا واحد همواره حاضر است: «کثرت مؤخر بر وحدت است و واحد ذاتی اصل و بنیاد کثرت ذاتی است. کثرت واقعی، عقل و معقولی است که با هم لحاظ می‌شوند.» (۳ و ۸ ش ۹)^۱

بنابراین ممکن است کثیر توسط دیالک‌تیک به واحد برگشیده شود، در نتیجه واحد همچون وحدت در کثرت نمایان می‌شود. دیالک‌تیک این نکته را هویدا می‌سازد که واحد، کثیر را در بطن خود دارد. «کثیر چگونه از واحد نشأت می‌گیرد؟ بدینسان که واحد همه جاهست و جایی نیست که در آن جا نباشد. واحد همه چیز را پرمی‌کند، بنابراین واحد کثیر هم هست» (۳ و ۹ ش ۴)^۲ «بدین دلیل است که همواره تا واحد بالا می‌روند. در هر مورد یک وحدت خاص وجود دارد که باید بدان رسید. هر وجود و موجودی باید به وحدتی که سابق بر اوست باز گردد (و نه اینکه بلافاصله به واحد مطلق برسد) این باز-گشت تا بدینجا است که وحدت در وحدت به واحدی مطلق برسد که دیگر به واحدی دیگر باز نمی‌گردد» (۳، ۸، ۱۰ ش ۲)^۳

بنابراین کلیه خیرات در مراحل دیالک‌تیک‌ی از خود درمی‌گذرند و جزئاً در واحدی حفظ می‌شوند که نه در سرمدیت، مقام و نه در زمان جای دارد، بلکه قرارگاهش سرمدیت حی است. با اینهمه واحد ازین سرمدیت حی هم که در آن حرکت می‌کند درمی‌گذرد، همانسان که وحدت و کثرت را در نور دیده است.

نتیجه آنکه دیالک‌تیک فلوطینی بعنوان روش، توالی و تناوب تفکر و تأمل است که یکدیگر را متقابلاً در می‌نوردد. همانسان که موضوع و متعلق و عارف و

۱- تاسوعات، جلد ۳، چاپ دوم، پاریس ۱۹۵۵، ص ۱۶۲

۲- همان کتاب ص ۱۷۴ ۳- همان کتاب ص ۱۶۶

معروف از پی یکدیگر می آیند و در ضمن یکی شدن، همدیگر را در می نوردند، بی آنکه در یکدیگر منحل گردند .

بعنوان حرکت واقعی و عینی ، این دیالکتیک همه خیرات ، یعنی ماده و طبیعت و حیات و نفس و عقل و وجود را به پیشگاه واحد باز میبرد . «این خیرات از واحد نشأت می گیرند و بسوی وی باز میگردند ؛ این خیرات از وی چندان بدور نمیروند بلکه همواره در نزدیکی وی و در وی میمانند» (۳ و ۷ ، ش ۶)^۱

چنین مفهوم اشراقی و عرفانی از دیالکتیک فرایاز همه تناقض ها را در می نوردد و در عین حال آنها را در وحدتی بالاتر حفظ می کند که به هم نشینی و شرکت در واحد می انجامد، مفهوم فوق، دیالکتیک بعنوان روش را در دیالکتیک به عنوان حرکت واقعیت مدغم میسازد .

ازین مطلب مشخص تر این نکته است که دیالکتیک مذکور مستقیماً به دیالکتیکی فرویاز منتهی میشود . وجه اهمیت این دیالکتیک یافتن راهی است که از واحد به سوی کثیر می رود و هم بمطالعه خیرات بعنوان مراحل ظهور و نشأت عالم واقع از واحد میپردازد . بدینسان فلوپین وجود و عقل و معقول را از واحد ، و نفس و حیات را از عقل و ماده را از حیات استخراج می کند . در نتیجه دیالکتیک در عین حال فرایند استحاله و فرایند هبوط میگردد و بنابراین به نوعی عمل خلق (یا خلاقیت) تبدیل می یابد و فلسفه متقارناً بدل به مطالعه الهیات و شناسائی اسماعو صفات الهی میشود .

فلوپین مدعی نیست که کلیه خیرات واحد را می شناسد ، بلکه وی به سر تجلی و ظهور خیرات ثابته ای که از واحد نشأت میگیرند و سر رجعت خیرات سافله به واحد، عارف است . این رجعت هم حرکت واقعی است و هم تصفیه و ترکیب و تأمل شوق آمیز و دعا و زهدی است که گرایش به آزاد شدن از سنگینی و ثقل جسم دارد؛ راه دیالکتیک فرایاز را خلسه های عرفانی و اشراقی هموار می کند . این خلسه ها، هم بر شدن است و هم باز آمدن است .

کاردیالک‌تیک فلوطینی، پنهان و پیداکردن، ترکیب‌صناعی بحث‌المعرفه‌ای است که به‌تمام و کمال جزمی است.

سنت‌اگوستن صدوپنجاه سال پس‌ازفلوطین، یعنی میان سالهای (۳۳۰-۳۵۴) نیزسته است، وی عمده‌ترین عامل ربط میان دیالک‌تیک عرفانی فلوطین و نظرات دیالک‌تیکی موجود دربرخی فلسفه‌های مسیحی است.

فرق عمده سنت‌اگوستن و فلوطین در اصول لطف و محبت (عشق) است، که توجه سنت‌اگوستن بدانهاست.

دیالک‌تیک فرایاز تنها وسیله لطف امکان‌پذیراست. این لطف بسان گرد-بادی از محبت و عشق آفریدگان رادر خود می‌پیچد و به‌آماده ساختن آنها برای پذیرش الهام‌ازطریق‌شهود عرفانی موفق می‌گردد تا این الهام، آنان را بسوی خداوند برکشد. دراینجا واحد، خدای متعال می‌گردد؛ دیالک‌تیکی که ممثلی از محبت و لطف‌است، حتی بصورت ظاهر نیزاستقلال خود را از دست می‌هد. آنچه رافلوطین پنهان کرده بود، سنت‌اگوستن آشکار می‌سازد. در نظر سنت‌اگوستن دیالک‌تیک طیران و حرکت روح‌القدس است که عالم‌خلق را به‌جانب خداوند برمی‌کشد. این مفهوم در الهیات مسیحی جانشین دیالک‌تیک می‌گردد.

نکته جالب توجه در دیالک‌تیک مدحی، ایجابی و عرفانی نوافلاطونی آنست که دیالک‌تیک مذکور به‌قسمت اعظم مفروضات جزمی افلاطون چهارتز (وضع) جزمی تازه معلوم از پیش رامی‌افزاید:

۱- با آنکه فلوطین قبول دارد که دیالک‌تیک وجود و دیالک‌تیک معرفت به این وجود مرتبط و متناظرند عالم را از هر حرکت واقعی و مؤثر بی‌بهره می‌کند. سرمدیت‌حی که فلوطین از آن سخن می‌گوید، موقع و مقامی را نشان می‌دهد که باید آن را در يك جا بدور خویش چرخیدن ناامید و تنها توجیهی از بی‌حرکتی است. هریک ازخیرات و هریک ازخطه‌هایی که به مثابه مراحل دیالک‌تیک فرایاز واقعی تلقی

میشوند در اصل و اساس نفس خود را کفایت می کنند و در جنب وجوش نیستند. درین مقام ، عوالم غیر متحرک مطبق جایگزین عدم تحرك مثل افلاطونی میشوند. این عوالم یکبار برای همیشه خلق گشته و تنها خاطره هبوط خود را حفظ کرده اند. این خاطره فقط جان بخش دیاک تیک بعنوان روش یا بهتر بگوئیم دیاک تیک بعنوان راه استحاله است .

۲- هر چند دیاک تیک فلوطينی واقعیت ماده و حیات را بازمی شناسد، بدینگونه که در برابر گرایشی مقاومت میورزد که در واقعیت مذکور تنها سایه ها و پرتوهائی از عالم معقول رامی بیند، با اینهمه دیاک تیک فلوطينی سلسله مراتب بحث الوجودی و زمینه تغییر ناپذیر ارزش هائی را تقویت می کند که پیشتر از وی افلاطون یافته بود. ماده ، عالم محسوس و حیات تنها از نظر نظم و ترتیب در پله یائین قرار ندارند، بلکه چون از واحد گسسته اند، ارزش های فروتری را هم مجسم می سازند. ازین جاست که خاصه سعادت بخش دیاک تیک نوافلاطونی بیشتر از دیاک تیک افلاطونی است. برآستی این دیاک تیک، دیاک تیک رستگاری است که راه آن مبارزه با تسلط ماده و جسم و نفس انسانی و حیات و تخته بند آنها بودن است. هر آنچه درین مراحل جذبه و ثبوتی داشته باشد، به واحد منتقل و در آن مستحیل میشود .

۳- دیاک تیک نوافلاطونی درباره حضور واحد در تمامی مراحل دیاک تیک فرایاز و فرویاز پافشاری می کند و این کار را با درك «کل در کل» (الکل فی الکل) به پایان میرساند. و مطابق تعبیر لوئی لاول^۱ دیاک تیک امر سرمدی حاضر میگردد. این دیاک تیک، دیاک تیکی است که در آن کل، عناصر سازنده خود را جنب و حل می کند و بدینسان با همه کوشش هائی که با انجام میرسد وحدت کثرت را ناپدید نمی سازد. دیاک تیک نوافلاطونی نه فقط حرکت تمیم (= تام ساختن) را که کلیت ها توسط آن ایجاد می گردند نادیده می انگارد و نه تنها کلیت های متناهی را از کلیت های نامتناهی مشخص نمی سازد، بلکه همین کلیت های نامتناهی هم در کلیت منحصری منحل میشوند که دیگر یکی از آن کلیت ها نیست ، بلکه کاملاً اجزائش در واحد جنب

میکردند.

۴- و بالاخره دیالک‌تیک نوافلاطونی باسننژ دیالک‌تیک فرایاز و فرویاز، با تجلی و ظهورگرایی خود و ادعایش باینکه هرچه رامشیت است در تناقض‌های فرارونده حفظ می‌کند و با نوسان شکفت‌انگیزی که میان اشراق و تعقل مینماید، پیش‌نمای قسمت اعظم اشتباهات دیالک‌تیک هگلی است، بی‌آنکه موفق شود آنچه را جاذبه و قوت دیالک‌تیک هگلی است، یعنی عنصر انسانی، اجتماعی، تاریخی را در دیالک‌تیک خود وارد کند. تنها ویران‌سازی مفاهیم صناعی بحثی که خلسه‌های اشراقی با انجام میرسانند و نیز گرایشی که به‌واقع‌گرایی دارد، از دیالک‌تیک فلوپینی عزیمتگاهی برای تحقیقات دیالک‌تیکی تازه می‌سازد.

بیشتر گفته‌ایم که عدم‌توافق آمپیر بسم دیالک‌تیک با دیالک‌تیک مدحی، ایجابی و عرفانی (که دیالک‌تیک «امر سرمدی حاضر» تغییر ناپذیر و نیز دیالک‌تیک تجلی‌گرای فرویاز می‌کرد) شدیدتر از دیالک‌تیک افلاطونی است.

فرجام تاریخی فلسفه فلوپین را نزد شاگردان مستقیم وی فروریوس، ژامبلیک و پروکلووس میتوان یافت. این فرجام، انحطاط آشکار دیالک‌تیک است.

ديالكتيك اشراقى سلبى داراى جهتي بكلى متفاوتست، نخستين زعمای اين ديالكتيك داماسكيوس (يك ملحد) وديس آرنوپازيتى (يك مسيحى) اند. غالباً آثار ديس را بنام «ديس مستعار» ميخوانند، زيرا احتمالاً اين آثار، آثاري دسته جمعي است (اين دو، معاصر يكديگرند و هر دو در قرن پنجم يا ييمه اول قرن ششم ميژسته اند). كار اين دو ديالكتيك مآب درين خط است كه كليۀ مفهومي ساختن ها را نسي كنند و ثابت نمايند كه تنها تجربه اي ميتواند امر واقع را قابل وصول گرداند كه با اندازه خود امر واقع پريچ وخم است.

ديالكتيك اين دو كه منحصر آبعنوان روش باقي ميماند در هر حال راه معرفت به غناى تمام ناشدني امروا قع را مي گشايد. اما اين امر واقع در بنياد غير شفاف و يا در ظلمات مينمايد. معرفت و تجربت انساني در برابر واقعيتي ناتواند كه با وصف ناپذير و غير قابل درك حصۀ مرتبتي دارد.

تعبيرات وصف ناپذير و غير قابل درك را داماسكيوس برگزيده است. اين تمبيرات داراي معاني چند و با حداقل چند آهنگ اند. نخست منتج اين نكته اند كه ديالكتيك بعنوان روش فارض كوشش هاي عقلاي فراوان است و در واقع يك اردالي پالايندۀ عقلاي است. اين كوشش ها هر گونه ثبات و هر نوع تأمين مفهومي را ويران ميسازند. فرجام ديالكتيك فرارفتن و درگذشتن نيست و بطريق اولي سنتز هم نيست و نيز شهود ياسكون و آرامش هم نمي باشد بلكه باز شناسي تناقض هائي است كه بر آنها نمي توان فائق آمد و كليۀ معرفت ها و كليۀ تجربت ها در قبال آنها بمانع بر ميخورند. معنای دوم تعبیرات «وصف ناپذیر» و «غیر قابل درك» اینست كه نمیتوان واحد

را بعنوان اصل اول پذیرفت و وظائف ایجابی توحید (یکی ساختن) و وجود و امر واقع و امر معروف را بدان اعطا کرد. بر فراز واحد، وصف ناپذیر است که ما نمیدانیم آیا وحید است یا نه؟ آنچه را میتوان به یمن روش دیالکتیکی دانست اینست که امر واقع نه واحد و نه کثیر و نه هر دو با هم است. «امر واقع برای همگان غیر قابل وصول است، چون کاملاً امر منفکی است، تا این حد که حتی حاوی انفکاک هم نیست. زیرا چیزی که از چیز دیگر منفک میماند، نوعی مناسبت و علاقه را با آن چیز حفظ مینماید».

معنای سوم توصیف ناپذیر اینست که این امر گرداب و هم عدمی است که مردمان در برابر آن متوقف شده و هم غرقه گشته اند. زیرا وصف ناپذیر، در خارج و در وراء هر گونه سلسله مراتب قرار دارد و سلسله مراتب مذکور درین وصف ناپذیر منعدم میشوند.

و اما معنای چهارم: بحث درین نیست که دیالکتیک فرایاز را بادیالکتیک فرویاز هو هویه کنیم و هم بحث قرب بیشتر به اصل اول مطرح نیست. بحث درینست که چون دیالکتیک فقط روش است نمی تواند ما را وارد اسرار حرکت واقعی و عینی کند که خود در غیر قابل شناسائی غرقه است.

بگمان داماسکیوس میتوان این مطلب را بکرسی نشاند که «هر قدر مابیشتر بر شویم، بیشتر وصف ناپذیر را می یابیم. واحد بیشتر از نفس و نفس بیشتر از ماده توصیف ناشدنی است».

بنابراین نارواست اگر گمان کنیم که روش دیالکتیکی در کوشش فرایاز خود عالم را فهم پذیر نمی کند. راستی را بخواهیم عکس این امر حقیقت دارد: این روش تنها ناتوانی ما را در برابر وصف ناپذیر که کاملاً کدر و تیره و در ظلمات است آشکار میسازد.

و آنگاه باید تا آنجا که ممکن است از سلسله مراتبی کردن وصف ناپذیرها پرهیز کرد، زیرا این سلسله مراتبی کردن خود فهم و اندریافت آنهاست حال آنکه، تنها میتوان این نکته را دریافت که نمی توان وصف ناپذیرها را اندریافت. و هم تنها

این مطلب را دریافت که دیالکتیک ما را به غرقه شدن در گرداب وعدم وصف ناپذیر می کشاند که اصل اول حقیقی است.

اما داماسکیوس دچار تناقض گوئی است، زیرا در عمل بی آنکه توجه کند به زمینه ای از وصف ناپذیرها میرسد. در هر حال اگرمانند ژامبلیک و پروکلس بگوئیم که اصل اول امور متناقض واحد و کثیر و محدود و نامحدود و معقول و محسوس را مجتمع می کند، این گفته بدان معنی است که ما انفکاکها و تقابلها و سنتزها و واسطها را به اصل اول اسناد می دهیم و اینها اموری هستند که تنها در واقعیت معروف ظاهر میشوند، نه در وصف ناپذیر که سابق و لاحق بر کلیه عناصر خویش است و این عناصر در او ناپدید و محووند.

نتایج تحلیلات داماسکیوس بروشنی، سلبی و منفی است. دیالکتیک فرایاز وی به هیچ امر تسلابخشی راهبر نیست؛ دیالکتیک مذکور فقط ناامیدی و یأس در برابر گرداب و وصف ناپذیر است.

نیروی براهین وی نظام فلوپیننی و کلیه سلسله مراتب عوالم و ارزش هائی را که وی برپا کرده بود متزلزل میسازد.

بی هیچ گفتگو ما در برابر دیالکتیکی فرایاز و سلبی هستیم، این دیالکتیک بر رفتن بمسوی وصف ناپذیر از راه تناقض هائی است که هر گونه آشتی را منتفی میسازد.

اما با وجود این شرایط چرا ما داماسکیوس را نماینده دیالکتیکی مدحی و عرفائی و اشراقی تلقی می کنیم؟ پاسخ اینست که دیالکتیک وی بعمدح وصف ناپذیر و غیر قابل درک میبردازد. این هردو از پیش وضع گشته اند و عروج دیالکتیکی به جانب آنها تنها تأییدی بیش نیست. فرض قبلی این دیالکتیک اینست که هر قدر وجود اصیل تر باشد، کمتر قابل درک و بیان است.

بنابر این وصف ناپذیر و اصیل باهم تلاقی می کنند و این مطلب اندیشه را بدایجا میبرد که بگوئیم داماسکیوس مسیحی نیست بلکه ملحدی هست که وابسته بیکی از مشربهای متعدد شرقی است که واجد اسرار و شهودهای اشراقی اند. بعبارت دیگر.

برای داماسکیوس^۱ وصف ناپذیر در فلسفه، همچون خدا در مذهب است و بدین گونه است که دیالکتیک فرایاز سلبی وی در فلسفه، يك الهیات ایجابی و ثبوتی وصف ناپذیر را در مذهب فراهم میآورد.

واز اینجاست که قرابت دیالکتیک داماسکیوس ملحد و دیالکتیک دنیس آرتوپیازیت مسیحی جلب نظر می‌کند. دنیس شخصیت اسرار آمیز است که در طول قسمتی از قرون وسطی ویرا بعنوان حواری بولس مقدس تلقی کرده‌اند. بنظر می‌آید که این نام، نام مستعار^۲ يك، یا چند مؤلف است که محفلی از فقها را تشکیل میداده‌اند (aréopage).

از نوشته‌های دنیس آرتوپیازیتی که تاریخ او آخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم را دارد، نخستین بار در شورای فتوای قسطنطنیه نقل قول کرده‌اند. برخی از آثار وی مفقود شده‌اند، اما الهیات اشراقی وی (آغاز قرن ششم) منبع اصلی کلیه فلسفه‌های اشراقی مسیحی تا قرن نوزدهم است.

در این اثر است که الهیات مشهور سلبی تقریر شده است و نشان میدهد که هیچیک از صفاتی که ویژه امر محسوس یا موجود یا مثل و یا حتی عدم است، در خور خداوند نیست و بدینگونه روش دیالکتیکی مستعد آن نیست که مستقیماً به شناسایی و نیز به هم نشینی و مشارکت با خداوند راهبر شود. بعکس دیالکتیک فراخوانده شده است تاراه را بر الهام و هم‌شهود اشراقی هموار سازد. الهام و شهود اشراقی معرفت و عقل را درمی‌نوردند. این دیالکتیک حق را به جانب ترتولین^۳ و فرمول معروفش که پایه و مایه هر گونه الهام‌گرایی است میدهد. ترتولین میگوید: من ایمان دارم چرا که این امر نامعقول و نامربوط است (Credo quia absurdum) الهیات سلبی که از خداوند همه اسماء و صفاتی را سلب می‌کند که عرف عام و عقل از یکسو و الهیات ثبوتی و ایجابی از سوی دیگر به وی اسناد داده‌اند. تنها الهیاتی است که قادر است اسناد کلیت صفات را به خداوند توجیه‌کنند زیرا این الهیات است که

۱- رک به : Patronnier de Candillac ، کلیات دنیس مستعار ، پاریس : او ،

۱۹۴۳ (ترجمه فرانسوی) ص ۱۸۴-۱۷۷

۲- Tertullien

هادی صراط ایمان از طریق دیاالک تیک است.

و بدین دلیل است که الهیات سلبی برتر از الهیات ثبوتی است و تنها الهیات سلبی است که الهیات ثبوتی را ممکن می سازد بنابراین دبیس در اندیشه این مسأله نیست که دیاالک تیک فرایاز را به دیاالک تیک فرویاز بدل سازد و یا دیاالک تیک را بعنوان خاصه وجود یا خداوند تلقی کند. برآستی الهام و ایمان هستند که به ما می آموزند خداوند کیست و صفات وی چیست؟

و این الهام هم نه نظم و ترتیب خیرات را تبیین می کند و نه نشأه یکی از خیرات را از دیگری گزارش مینماید. خلاصه آنکه دبیس هرگونه عنصر صناعی بحث الوجودی نو افلاطونی را بکنار می نهد و فقط روش دیاالک تیکی فرایاز و خلصه اشراقی را نگه میدارد و دقیقاً این دورا در برابر هم قرار میدهد زیرا، دیاالک تیک فقط میتواند خلصه اشراقی را فراهم آورد که خود بیرون از دیاالک تیک، باقی میماند. دبیس تأکید می کند که تمامی مفهوم وی از کتاب مقدس مأخوذ است و اگر چه با فلوپتین و مذهب نو افلاطونی در جر و بحث است اما بواقع به معاصر خود داماسکیوس بسیار نزدیک است تا بداند چاکه از توازی اندیشه آنان به شکفتن میائیم زیرا هر دو اینها به دیاالک تیک فرویاز حمله می کنند و دیاالک تیک را منحصر آروش میدانند و میگویند که دیاالک تیک به یک مطلق غیر قابل شناسائی و میره و کدر و در ظلمات راهبر میشود و بدین مطلق نمی توان هیچ خاصه ای را توسط معرفت اعطا کرد.

کلیه تباین ها و کلیه تقابل ها و تمامی تناقض ها و نیز کلیه مفاهیم بالنسبه باین مطلق نسبی اند.

مطلق که داماسکیوس وصف ناپذیرش میخواند و دبیس خداوندش میگوید بنظر این و آن تنها در خارج از هرگونه معرفت و هرگونه دیاالک تیکی دریافت تواند شد. درین جا نظر ما به دیاالک تیکی است که نسبی گرائی آن بروشنی مستفاد میشود. محقق است که مفهوم دبیس آرتو پازیتی مسیحی بیشتر و با دقتی افزون تر از مفهوم داماسکیوس ملحد جنبه الهامی دارد اما نتیجه هر دو یکی است. متفکران.

هوشمندی چون پاسکال و کیر که گارد یا فیلسوفان و متألهان جدیدی چون یاسپرس و کارل بارت و گوگارتن (که هواخواهان الهیات دیالکتیکی سلبی اند) همین راه را رفته اند، بویژه این مطلب هنگامی روشن تر میشود که دیالکتیک سلبی را یا به واکنش نسبت به هگل مآبی و یا به فلسفه وجودی وابسته سازیم.

برای آنکه بحث را به پایان برسانیم: باید دلائلی را بازگویم که بنابر آن دیالکتیک سلبی ولادری و الهامی علیرغم آنکه تنها به روش تلخیص شده و با آنکه کانون اصلی دیالکتیک یعنی جامعه و انسانیت را نادیده گرفته است، بنظر ما به آمپیرسم دیالکتیک نزدیک تر از دیالکتیک افلاطونی و خصوص نزدیک تر از دیالکتیک فلوپین و سنت اگوستن است.

الف - این صورت نوعی دیالکتیک الهامی ولادری میکوشد که هرگونه نظم و ترتیب و هرگونه سلسله مراتب موجودات و حتی مراحل عروج مستقر از پیش را واگذارد.

ب - هم چنین از هرگونه زیننه ارزش های واحد و ثابت در عالم قابل شناسائی چشم می پوشد. اعم از آنکه این عالم، عالم واقع یا عالم معقول باشد.

ج - این دیالکتیک چالش ها، تباین ها، تضادها، و تناقض ها را نسبی میگرداند و بطریق اولی هرگونه خاصه مانع از تقدم امر واقع را نسبی میسازد. امر واقعی که به مثابه نامعلومی پنهان و تظاهر می کند و خود را واقعیتی باغنائی نامتناهی عرضه مینماید.

در این واقعیت هست که مطلع تحقیق همواره تجدید میشود، بدینسان که نفس قالبهای تجربه نیز مداوماً تجدید و نو میشوند.

د - این دیالکتیک هرگونه درگشتن از متضادها و متناقض ها را در معرفت نفی می کند، این معرفت به یمن روش دیالکتیک متوجه دشواریهایی میشود که همواره تازه اند، و عاقبت الامر شهود عرفانی و الهام و ایمان هستند که جانشین درگشتن و سنتز دیالکتیکی میشوند.

اما هنگامیکه شهود اشرافی و تحقیق در مطلق وصف ناپذیر را به ترك گویم

که مجسم سازنده کمال و ملاً صفاتی است که اشراق و عرفان به مطلق اسناد میدهند و فقط در نظرگاه ناسوتی قرار گیریم میتوان پرسید که آیا فرجام این دیالکتیک تنها يك آمپیریسـم اصولی نیست که راه وصول بر غنای نامتناهی امر واقع را می گشاید .

و اگر چنین باشد ، سخن گفتن از دیالکتیک فرایاز و در نتیجه از دیالکتیک مدحی چه معنایی تواند داشت؟ درست در همین جاست که تقابل عمیق میان دیالکتیک لادری و الهامی و آمپیریسـم دیالکتیک دیده میشود.

الف - دیالکتیک الهامی، دیالکتیک فرایاز است، زیرا از دیالکتیک افلاطون و فلوپتین این پیشداوری جزمی را حفظ می کند که نسبی مادون مطلق است و به عبارت دیگر وصف ناپذیر و غیر قابل درك مافوق، مدرک و مبین می باشد.

ب - نیز این دیالکتیک در بند این پیشداوری میماند که ارزش مطلق بیشتر از نسبی است.

ج - این دیالکتیک بعنوان دیالکتیک مدحی در سه معنی به کرسی می نشیند. ۱- این دیالکتیک حاوی مدح امر مطلق است که از پیش بعنوان تنها امر اصیل شناخته شده است با توجه باینکه مطلق جز باشهود اشراقی کشف نمیشود، در نتیجه این دیالکتیک را ع فان و اشراق محض را پیش می گیرد و بنا بر این وقتی شهود تام و کامل است هم سیمی و مشارکت اشراقی نیازمند هیچگونه دیالکتیکی نیست .

۲- مدح این دیالکتیک از عرفان و اشراق جنبه متناقض دارد . عرفانی که توسط لطف یا خارج از هر گونه لطفی (مثلاً در طریقت های الحادی) ظاهر میشود، الزاماً دیالکتیک را بعنوان وسیله عروج بکار نمی برد. بهره گیرندگان از السوار عرفانی آیا نیازمند کمک عقل و حتی دیالکتیک اند تا به هم نشینی و مشارکت تام در مطلق نائل آیند؟ آیا درین توسل نباید دلیل ضعف و ناتوانی ایمان آنان را جستجو کرد؟ و بالاخره دیالکتیک الهامی بعنوان مدح مذهب لادریه بکرسی می نشیند، زیرا این دیالکتیک هر حرکت دیالکتیکی واقعی را رد می کند و در دیالکتیک تنهاریع

والم تهیوئی ایمان را باز می شناسد. اما آیا ریاضت، اردالی، تزکیه و غیر اینها
 نمی توانند اشکال دیگری بغیر از دیالک تیک داشته باشند؟
 این پرسش نظیر پرسش پیش، از ساختگی بودن دیالک تیک اشراقی سلبی
 پرده بر میدارد و کلیه دشواریهایی را جلوه گر میسازد که دیالک تیک آمپریکو -
 رآلیست، قادر نیست مسؤولیت آنها را بعهده بگیرد.

در مسیر تحقیق راجع به دیالک تیک‌های معروف تاریخی به کانت میرسیم . کانت اصولاً در برابر روش دیالک تیک موضع می‌گیرد و معتقد است که این روش منبع کلیه اشتباهاتی است که از خصائص ما بعد الطبیعه جز می‌اند و فلسفه نقاد وی بر سر آنست که این ما بعد الطبیعه را ناممکن گرداند.

کانت غالباً از «ظواهر ناراست یا دروغین دیالک تیک» (dialektischer Schein) سخن می‌گوید. غرض وی از این تعبیر، توهماتی است که سوء استفاده از «افکار یا ایده‌های متعالی» بدان توهمات راهبر میشود. بنظر کانت ایده‌های مذکور را تنها بعنوان «ناظم یا مرتب» باید مدنظر قرارداد.

کانت در نوشته‌های خود صحائف بسیاری را به بحث درباره این ظواهر ناراست اختصاص میدهد. و در اثبات این نکته پای می‌فشارد که در «قیاس‌های کاذب» و «قضایای جدلی الطرفین عقل محض» نیروی است که موجب برانگیختن «سوء استفاده از ایده‌های متعالی» میشود. اصرار وی درین باب بعدی است که بحث وی به جای آنکه طارد دیالک تیک باشد، دیالک تیک را نزد اخلافتش به مسند تأیید می‌نشاند. خلف وی بدین اعتبار از یکسو فیشته و از سوی دیگر هگل است. پرودن هم خود می‌گوید که قرائت آثار کانت موجب توجه وی به دیالک تیک شده است .

بدینگونه است که به گمان ما میتوان تقریر مربوط به موضع گیری کانت را «دیالک تیک نفی و سلب اصولی دیالک تیک» عنوان داد.

گفتیم که کانت دیالک تیک را منطق ظواهر ناراست (Scheine) و هم منطق نتایج توهمی (Trügschlusse) میداند و معتقد است که داعیه فلسفه نقاد او برد

با این منطوق است. اما کانت، به تأکید، خاصه احتراز ناپذیر ایده‌های متعالی را بر ملا می‌کند و نشان می‌دهد که وقتی از این ایده‌ها سوء استفاده میشود، ایده‌های مذکور به دامن دیالک‌تیک درمی‌غلطند. کانت دیالک‌تیک و نیز توهمانی را که دیالک‌تیک بدانها میرسد به صفت «واجب یا ضرور» متصف می‌سازد و البته در آثار عمده خود مقامی بایسته به بحث مربوط به دیالک‌تیک ارزانی می‌کند. مثلاً در نقد خرد پاک بیش از ۳۰۰ صفحه به دیالک‌تیک اختصاص می‌دهد و این میزان بیش از اندازه صحائف دو بخشی است که در آنها به مسائل «علم الجمال» و «قضایای تحلیلی متعالی» می‌پردازد. در نقد خرد علمی و بویژه در نقد قوه (ملکه) حکم یا قضاوت هم در دو بهر متمم جزا به بحث درباره دیالک‌تیک باز می‌گردد. این دو بهر عبارتند از: دیالک‌تیک احکام در علم الجمال و دیالک‌تیک احکام مربوط به الهیات.

همین جاست که باید بگوئیم که: استدلال و براین کانت بر ضد روش دیالک‌تیک قابل بحث‌اند و فاقد نیروی اقناعی‌اند.

با توجه با آنچه گفتیم، شکفت‌انگیز نیست که این دشمن خستگی ناپذیر روش دیالک‌تیک را، منبع بسط و توسعه دیالک‌تیک قرن نوزدهم ببینیم.

باری، وضعیت دیالک‌تیک کانتی درین زمینه سخت خلاف آمد عادت است. این وضعیت به جای آنکه طارد دیالک‌تیک باشد، دیالک‌تیک را رونقی تازه می‌بخشد. و صور نوعی تازه‌ای را در عرصه آن برمی‌انگیزد. مهمتر از این آنکه، بشیوه‌ای که کانت به یاری آن صحت و اعتبار روش دیالک‌تیک را نفی می‌کند، همانسان که خواهیم دید خود پذیرای حرکتی دیالک‌تیکی است.

به عقیده کانت قرارگاه «ظواهر متعالی» در عقل است. این عقل مقابل قوه فاهمه می‌نشیند. مقولات قوه فاهمه بر معطیات حواس اعمال میشوند. معطیات مذکور خود در اشکال و صور متعالی محسوس زمان و مکان مردفند. مقولات قوه فاهمه، تجربه (یا امر مصنوع) را تشکیل می‌دهند.

این تجربه یا امر مصنوع با معرفت معتبر عالم محسوس هو هویه است. غنایت

بدین نکته هم بایسته است که **قوه فاعله محصل و بحثی است و مداخله اشکال و صور** متعالی زمان و مکان و هم بطریق اولی معطیات حواس موجب تکرر و تفرق متعلقات معرفت میگردد، و درینجاست که نیاز به توحید امور ممنوع احساس میشود. این نیاز خاصه عالمی است که معروف قوه فاعله است. عقل این نیاز را برمی آورد. عقل در صداست، مقولات قوه فاعله را در مجموعه ای مرتب سازد که تعداد معدودی از اصول بر آن فرمان میرانند.

اصول مذکور، افکار و دیدارهای متعالی یا مفاهیم عقلی اند. و برای آنکه وحدت را به تجربه اعطا کنند لازم می باشند. اما این اصول بدون ارتکاب اشتباه بدین کار موفق نمیشوند. تنها به یک شرط میتوان از ارتکاب این خطاها مصون ماند و آن اینست که ایده های متعالی منحصر آ بعنوان اصول «ناظم یا مرتب» بکار روند، اصول ناظم، تجربه را تاحد پیش میرانند اما از حد در نمی گذرند. در واقع عقل نمی تواند واجد متعلق معرفتی ویژه خویش باشد، زیرا عقل نمی تواند با آنچه محسوس است متحد شود (این کار جزو کارهای مقولات قوه فاعله است). هم چنین شهود عقلانی (اتلکتوتل) یا شهود محض ناممکن است. نتیجه آنکه عقل و ایده ها یا دیدارهای متعالی آن، تنها اصول ناظم و مرتبی هستند که وظائف نامتناهی هر معرفتی را متذکر میگردند. این معرفت ها دارای حدی غیر قابل وصول می باشند. حد مذکور کل لا بشرطی است که مجموعه جلوه های جزئی معرفت را دربردارد. اگر این حد غیر قابل وصول و یا بهتر بگوئیم وجهه های گوناگون آن (نظیر نفس یا جان انسانی و علت جوهری و عالمی که بعنوان کلیت کائناتی درک میگردد و بالاخره خداوند) را بعنوان متعلقات معرفت تلقی کنیم، قربانی نتیجه گیریهای دیالکتیکی شده ایم (Dialektische Vernunft - schlüsse). زیرا، عقل که در مقابل قوه فاعله می نشیند برای رسیدن به چنین نتایجی، نامستعد است. اگر در برابر وسوسه چنین استنتاجهایی مقاومت نورزیم، به میدان «توهمات متعالی» میرسیم. «قیاس های کاذب متعالی» (نفس یا جان بمثابة جوهر یا ذات) و «قضایای جدلی الطرفین عقل محض» و نیز «ایده آل متعالی عقل محض» سه قلمرو عمده اند که توهمات متعالی در پهنه آنها توسن می نازند. این توهمات

درخورد دیالکتیک و نتایج حاصل از آنند. بنابراین دیالکتیکی که مؤسس بر اساس ادعاهای بی حد و حصر عقل است (عقلی که میخواهد «صانع» باشد حال آنکه تنهائی میتواند «ناظم» باشد) منبع روانشناسی (علم النفس) مبنی بر مابعدالطبیعه و جهان شناسی بر اساس مابعدالطبیعه و الهیات نظری یا طبیعی است که البته برهان بحث الوجودی ناظر به وجود خداوند نیز در الهیات مذکور مندرج است.

در اینجا ما فقط راجع به قضایای جدلی الطرفین عقل محض گفتگویی کنیم و از مثالهای متنوعی که کانت میزند یکی را برمیگزینیم که مربوط به قضیه: «آنتی تیک ایدمهای علم کائنات» است. کانت در صد اثبات این مسأله است که در قلمرو قضیه مذکور، تزه‌های (وضع‌های) متناقض زیر در بردارنده صدق یا حقیقتی مساوی و کذب یا خطائی مساوی اند.

الف - تز: عالم در زمان و مکان دارای آغاز و مبدء است. این مطلب گزارشگر اصالت تناهی است.

آنتی تز: عالم نه در زمان دارای آغاز و نه در مکان دارای مبدء است: این مطلب گزارشگر اصالت عدم تناهی است.

ب - تز: علیتی که پایه‌اش قوانین طبیعت باشد، علیت منحصری نیست که میتوان بر اساس آن نموده‌ها را تبیین کرد، باید علیتی را پذیرفت که از آزادی نشأت می‌گیرد.

آنتی تز: آزادی وجود ندارد و قوانین طبیعت اند که همه چیز را در عالم تعیین داده‌اند.

نظر باینکه کانت خطه‌ای را نمی‌پذیرد که از قوانین منطق صوری (عینیت، عدم تناقض و ثالث مطرود) درمی‌گذرد و با توجه باینکه استدلال دیالکتیکی را هم، منقاد قوانین منطق صوری می‌سازد، بنابراین انتظار میرود که بدین نتیجه برسد که تزه‌ها و آنتی تزه‌های منبعث از «قضایای جدلی الطرفین علم الکائنات متعالی» نیز صادق نیستند زیرا متناقض اند. اما کانت به این نتیجه نمی‌رسد و گرچه متذکر است که

تزا و آتی تزاى جهان شناسى يك كليت مطلق ولا بشرط را جانشين كليت ناظم ونسبى عالم مى کنند و بدین ترتيب ايده هاى كه به كار رفته اند همواره نامطابق اند زیرا با بسيار محدود و يافوق الماده نامحدودند، ليكن كفه هاى طرفداران تزا و آتی تزا راسبك و سنگين مى كند و بدین ترتيب در صدد آشتى دادن آنها با يكديگر بر مى آيد . در پايان كار، كات در واقع به اين نتيجه ميرسد كه چون هر مبده و منتهاى در زمان و هر حدى در مكان قرار دارد و زمان و مكان نيز صور و اشكال متعالى ادراك معطيات محسوس مى باشند . پس هر چه ناشى از عالم نمود است مبده و حديد دارد . اما عالم بود داراى مبده و حد نمى باشد .

مطلب فوق بدین معنى است كه نخستين قضيه جدلى الطرفين علم كائنات ، بدین ـ سان حل ميشود كه تزا صالت تناهى بالنسبه به نمودها و تزا صالت عدم تناهى بالنسبه به بودها معتبر است . اين نكته در باره قضيه جدلى الطرفين اختيار و جبر روشن تر ميشود . بى گفتگو جبر حاكم بر عالم نمودهاست . و اختيار نيز بر عالم بودها فرمان ميراند ، اما در اين باره ربط و پيوستگى اين دورا تنها اصول ناظم تأمين نمى كنند بلكه مقولات آمره اخلاقي واسط اين پيوستگى اند . مقولات مذكور اخبار و ندائى از عالم بود به عالم نمود اند . با عنايت بدین نكات بايد چنين نتيجه گرفت كه نزد كات نفى و سلب ديالكتيك خود پذيراي ديالكتيك است و اين ديالكتيك بالنسبه به جزمهاى كه از پيش پذيرفته شده اند مدحى مى باشد :

الف ـ مدح ، تقابل ميان عالم بود و عالم نمود .

ب ـ مدح روش بحثى و اکتسابى كه موجب تفكيك و تفریق است و باستقرار حجابهاى حاجز مى پردازد بى آنكه به توحيد دست يازد و اگر بخوايم بزبان كات سخن بگوئيم بايد بگوئيم كه مدح قوه فاهمه اى است كه بر عقل پير و زميگر دد .

ج ـ و بالاخره مدح عالم بود .

اكنون بايد ديد كه كات در نقد خرمدلى با ديالكتيك چگونه برخورد مى كند ، كات معتقد است كه آن دسته از فلسفه هاى اخلاقى قربانى ديالكتيك اند كه در مباحث

خود به تأیید و اثبات يك خير اعلی می‌رسند، یعنی خیر اعلائی که فضیلت و پاداش آن را که لذت و سعادت ابدی است متحد می‌سازد. درین بحث قصد، متحد کردن عناصر مجزا و منفصل در عالم نمود، در عرصه کلیت لایشرطی است که از نظر گاه عقل، ظاهری بیش نیست. اما درینجا نیز نقد کانت از روش دیالکتیک بدینسان پایان می‌پذیرد که به صحت و اعتبار خلود نفس یا جان و آزادی بوده‌ها و وجود خداوند به عنوان مسلمات یا اصول موضوعه اخلاقی اعتراف می‌شود. این مسلمات، علم اخلاقی را که مبتنی بر امر تنجیزی مقولی است کامل و تمام می‌سازند.

می‌بینیم که اینجا، در حقیقت توسل به «مسلمات یا اصول موضوعه» عقل عملی حتی بیش از استعمال «اصول ناظم» عقل محض جنبه مصنوعی دارد و کار با سلاحی را که برای تمرین است به خاطر می‌آورد.

این توسل و توجه به «مسلمات یا اصول موضوعه» به گونه‌ای است که اعلام «تفوق عقل عملی» بر عقل نظری و گذار از اصول ناظم به مسلمات را تنها بدینسان میتوان تفسیر کرد که اعلام مذکور اعترافی است به يك ناپهنجاری و آشفتگی که از استعمال منحصر قوه فاهمه نشأت می‌گیرد. قوه فاهمه‌ای که محضاً اکتسابی و بحثی است.

در حاق واقع کانت، ضد چیزی را اثبات می‌کند که اثباتش را وجهه همت ساخته است. کانت می‌خواهد اثبات کند که روش دیالکتیک سرچشمه تمامی خطاها در فلسفه است، اما در عمل اثبات می‌کند که نمی‌توان از سر دیالکتیک گذشت، زیرا بی‌دیالکتیک خطاهای ارتكابی سنگین‌تر می‌شود و جزم گرایی ناهنجارتر می‌گردد.

بنابراین، گفتگو از وجود دیالکتیک در نزد کانت موجه است؛ زیرا هر بار فیلسوف، در برابر این ضرورت یا وجوب قرار می‌گیرد که به جستجوی گذرگاهانی میان عالم بود و عالم نمود برخیزد به فکر یا ایده کلیت متمسک می‌شود. اما طرز تلقی وی از این کلیت که به عنوان اصل ناظم و خصوص به عنوان اصل موضوع یا امر مسلم عرضه می‌شود بسیار جزئی‌تر از نحوه تلقی اکثریت دیالکتیک مآبان است.

فرجام این کار آنست که طرز تلقی وی طارد کلیت‌های تجربی (آمپیریک) میشود و نیز هرگونه تعارضی را میان کلیت‌ها رد می‌کند. البته درین نکته‌گیری، ما از حرکت واقعی و عینی کلیت‌های مذکور و هم از صحت و اعتبار مفهومی نفس‌الامری که مجموعه‌ها برای معرفت تجربی دارند، گفتگو نمی‌کنیم.

نکته دیگر آنکه، کانت تنها از روش دیالکتیک سخن می‌گوید که جلوه‌ای از «استعمال نامربوط و ناهنجار عقل» است. پس باید گفت که کانت دیالکتیک را منحصرأ به وجدان یا آگاهی وابسته می‌سازد که قرارگاه عقل است؛ در نتیجه کانت هیچ‌گونه دیالکتیکی را در واقعیت و در نفس وجود نمی‌پذیرد. با اینهمه درست برای آنکه متعلقات عالم محسوس را به وجود بودها مرتبط کند به اصول ناظم و به مسلمانی توسل می‌جوید که باید جانشین دیالکتیک گردند.

در اینجا تناقضی موجود است بدین بیان که : مواعی که پیش روی کانت سر برمی‌آورند یکبار دیگر این واقعیت را آشکار می‌سازند که مناسبت و علاقه موجود میان دیالکتیک بعنوان روش و دیالکتیک بعنوان حرکت امر واقع یا واقعیت مسائلی را مطرح می‌سازند که تنها از طریق دیالکتیک حل‌شدنی‌اند. اما جهت‌گیری فلسفه کانت بگونه‌ایست که از توجه بدین مسائل سر باز می‌زند.

اگر بخواهیم به تلخیص فرض‌هائی پردازیم که از لحاظ ما قابل ایرادند اما کانت بهنگام حمله خود بر ضد روش دیالکتیک بر آنها تکیه می‌کند، میتوانیم نکته‌های زیر را یاد آوری کنیم:

۱- کانت برای آنکه موفق به اثبات این مطلب شود که دیالکتیک منجر به توهمات و نتایج ناصواب میگردد، از پیش می‌پذیرد که:

الف: قوه فاهمه و عقل را مفاکی از یکدیگر جدا می‌سازد. این مفاک هرگز پرشدنی نیست.

ب: هر تجربه‌ای، تجربه مصنوع است. ابتدای این تجربه بر ترکیبی از مقولات قوه فاهمه و معطیات حواس است. در نتیجه تجربه کم و بیش بی واسطه

وجود ندارد.

ج - شهود غیر حسی و محض (اعم از عقلانی یا غیر عقلانی) وجود ندارد.
د - عقل که از قوه فاهمه محصل و اکتسابی در می گذرد، نمی تواند بعنوان
عنصری بکار رود که صانع معرفت است.

ه - قوانین منطقی عینیت و عدم تناقض و ثالث مطرود بدون استثناء در تمامی
قلمروها قابل اعمالند .

و - میان معطیات حواس و اشکال متعالی شهود حسی و مقولات قوه فاهمه
و بالاخره ایده های عقل، هیچگونه گذرگاه و هیچگونه درجه واسط وجود ندارد .
ز - امر نامتناهی، تنها به شکل وظیفه نامتناهی معرفت و وظیفه نامتناهی
اخلاقی، که موافق با مقوله امر تنجیزی است، وجود دارد .

کانت از آن رو به فرض های مذکور توسل میجوید که بر پایه آنها یهودگی و
پوچی روش دیالکتیکی را اثبات کند اما بدینسان خود را در طاس لغزند و دور باطل
می افکند، زیرا از پیش همه نکاتی را می پذیرد که دیالکتیک اعم از ثبوتی و سلبی
آنها را نفی می کند. هم چنین کانت در خطه بحثی تفکیک و افتراقی، ثابت، مستقر
میشود. حال آنکه دیالکتیک مطرود وی دقیقاً میخواهد این خطه را در نوردد، و
آن را غیر قابل قبول گرداند.

برای آنکه تمامی داربست ضد دیالکتیکی کانت در هم فرو ریزد کافی است
يك یادوتا از این فرض ها را به ترك گوئیم مثلاً:

تقابل فائق نیامدنی موجود میان قوه فاهمه و عقل را ترك کنیم . و یا

نفی شهودی، غیر از شهود حسی را بکناری نهیم . و یا

تحویل هر تجربه ای را به تجربه مصنوع (که با مداخله مقولات قوه فاهمه صورت
می پذیرد) به ترك گوئیم :

بدین ترتیب نتیجه ای که گفتیم حاصل میگردد.

اما از دیالکتیک کانت چیزی که باقی میماند، تقویت موضع گیریهای
دیالکتیک سلبی و طرد تعمیق یافته دیالکتیک ثبوتی، اعم از دیالکتیک ثبوتی عقلانی

یا عرفانی و اشراقی است.

۲- با توجه به شرائطی که گفتیم میتوان پرسید، چگونه است که بحث کانت از دیالکتیک نه تنها پایه و مایه دیالکتیک‌هایی است که کاملاً ضد ترکیبی (و آنتی تیک) و منفی‌اند (مانند دیالکتیک‌های فیشته، کی‌یرکسه‌گارد و پرودن)، بلکه سرچشمه دیالکتیک ترکیبی و ثبوتی هگل نیز می‌باشد؟

بنظر ما، میتوان این مطلب را چنین تبیین کرد که کانت قیاس‌های کاذب و قضایای جدلی‌الطرفین عقل محض را بدینسان حل می‌کند که تزاها و آنتی تزاها را در خطه‌های مجزا و منفک عالم نمود و عالم بود یا معقول می‌افکند. از هر نظر که بنگریم این کار نمایشگر نوعی سیر قهقرائی در آثار کانت است. بنظر ما دیالکتیک ثبوتی و ظهوری هگل، نخست، تقابل جزمی میان وجود «لنفسه و فی نفسه» (بودها) و نمودها را می‌پذیرد، آنگاه از این تقابل در می‌گذرد؛ و آنها را توسط یک حرکت دیالکتیکی فروپاش و متحد می‌سازد. این حرکت در ضمن آنکه این نکته را آشکار می‌کند که وجود با ایده‌ای که در حرکت است هو هویه است، منطق را در بحث الوجود و بحث الوجود را هم در الهیات منحل می‌سازد.

در واقع وجه همت دیالکتیک هگل تشریح گسستن از خویشتن خویش خداوند و روح و انحلال آنها در عالم خلق و نیز رجعت این عالم به روح و به خداوند است. پس برآستی با و اگر د کامل و توسل به اندیشه فلوپین، (که از طریق عرفای آلمانی یعنی اکهارت و زاکوب بوهم به هگل رسیده است) هگل در صدد است، مشکلاتی را حل کند که «دیالکتیک نفی دیالکتیک» با آنها دست بگریبان است. هگل بدینسان موفق میشود که رشته کار خود را با سنت دیالکتیک ثبوتی که هم فرایازو هم فروپاز است بار دیگر گره بزند و گفته ایم که دیالکتیک ثبوتی خصوصاً با نظرات کانتی متضاد است.

۳- آخرین نکته‌ای را که درباره مشکلات نقد کانت از دیالکتیک باید گفت اینست که کانت عقل را که فی نفسه نمی‌تواند منبع معرفت باشد به «ایده» احترام ناپذیر و طبیعی، «کل، و مجموعه» لا بشرط شرائط، مرتبط می‌کند و بدینسان خود را در موقعیتی

ظریف قرار میدهد. تجربه و معرفت محصل و بحثی نمی توانند از این کل لا بشرط درگذرند و این کل الزاماً بعنوان حد غیر قابل وصولی است که به مثابه ناظم این تجربه و معرفت بکار میرود.

این پرسش پیش می آید که چگونه «فلسفه نقاد» کانت بی آنکه به عقل و به شهود و به دیالکتیک توسل جوید میتواند فرق و تفصیل میان قوه فاعله و عقل و حدود و وظائف متقابل آنها و با اصطلاح جدید «اکمال متقابل» ایشان را در یابد؟ این سؤال اساسی باید بد ذهن کلیه خوانندگانی بیاید که واجد استعداد موشکافی مطالبی هستند که در تحلیل های کانت می یابند، و همانطور که ریشارد کروئر^۱ به حق متذکر شده است، پاسخ این خوانندگان با جستجوی تفسیرهای جدید از دیالکتیک امکان پذیر است. این تفسیرها مرتبط به توجه و تمسکی است که به جامعه به عنوان قانون اصلی دیالکتیک میشود.

نخستین خلف واقعاً تندذهن کانت ژ. ژ. فیشته (۱۸۱۴ - ۱۷۶۲) است. وی سر رشته دیالکتیک را بگونه‌ای تازه بدست می‌گیرد. فیشته نخستین کسی است که احراز می‌کند، *کانون دیالکتیک در مقام حرکت واقعی و عینی در جامعه است*. وی بدو آبریک مذهب اصالت اخلاق نظری تکیه می‌زند، که خود بایک انسان گرائی واقع گرا و قهرمانانه مرتبط است، حرکت این انسان گرائی دیالکتیکی است. روش دیالکتیکی هم تنها سیرت و سانی برای انسانیت است که نفس خویشتن را اندر یابد.

فیشته در این نخستین مرحله از اندیشه خود اصطلاحاتی دارد که به تفسیرهای ناروا میدان داده‌اند. و ما پیشتر یعنی در ۱۹۲۵، در کتاب خود تحت عنوان اخلاق متعین فیشته، کوشیده‌ایم، با این تفسیرها بستیزیم^۱.

مجموعه تعبیرها یا اصطلاحات وی راجع به تقابل میان من و غیر من (نه من) است. این تقابل نخست از یک من عملی و سپس از یک من محض برانگیخته میشود و عاقبت الامر بسوی من مطلق بر میشود.

۱- کتاب مذکور در دوره‌ای که در چکسلواکی اقامت داشته‌ایم (۱۹۲۴-۱۹۲۱) برشته تحریر درآمد و به زبان آلمانی بسال ۱۹۲۵ (چاپ Mohr Tübingen) نشر یافت. این کتاب بزبان فرانسوی ترجمه نشده است، از این رو خوانندگان را به خلاصه‌ای حواله میدهم که از افکار فیشته در اخلاق نظری و علم آداب، چاپ سوم (پاریس ۱۹۶۱ - P.U.F) عرضه کرده‌ایم. اما چون این خلاصه تنها حاوی نظر فیشته درباره مسئله مناسبت میان جامعه‌شناسی و حیات اخلاقی است، اجازه می‌خواهم به مقاله‌ای هم‌اشارت کنیم که در خصوص «مسیر فکری» خود در Les Lettres Nouvelles (سال ۱۹۵۸ ش ۶۲ ص ۸۳ - ۶۵) نوشته‌ایم، مقاله مذکور سهم و اثری را نشان میدهد که چگونگی تفسیر ما از اندیشه فیشته در تهیو بعدی فکر ما داشته است. ما مسلم است که تقریر کنونی ما از دیالکتیک فیشته، تازگی دارد.

در کتابی که نام آن زیاد کردیم در صدد اثبات این نکته بوده‌ایم که هیچ يك از من‌هائی که فیشته مشخص می‌سازد من های فردی نیستند، بلکه من های جمعی‌اند. در این دوره فیشته می‌خواسته است که روش دیالک‌تیک را به جهت لادری و ایمانی بکشد و بدان تحویل کند. اما پس از گذار ازین دوره بحرانی، در آخرین مرحله بسط و توسعه اندیشه خود، فیشته به تمییز دو مسیر در روش دیالک‌تیک می‌رسد که یکی ازین دو روش به «وجود» «فرا عینی» راه می‌برد، این وجود فی‌نفسه دیالک‌تیکی نیست. روش دیگر با حرکت واقعی و عینی جامعه متناظر و مرتبط است حرکت مذکور فی‌نفسه دیالک‌تیکی است.

اما آنچه باید گفت اینست که مادر آن کتاب به طرزی غیر دقیق و ناشیانه مفاهیم فیشته را با عنوان، وضع مجامع (سنتز) میان دیالک‌تیک و عدم اصالت عقل منحصراً ساخته و در صدد بیان و اثبات دو نکته بوده‌ایم:

الف- اینکه روش دیالک‌تیکی فیشته، نه تنها نظیر افلاطون به‌شهود مثل راه می‌برد، بلکه به‌شهود واقعیت امور در غنای تمام ناشدی و نامتناهی‌اش نیز راهبر است. از این واقعیت تنها بخش کمی دریافت می‌شود و این بخش را فیشته Faktizität می‌نامد.

ب- اینکه این‌شهود، نه همان، ممکن است تأملی و کارپذیر (انفعالی) باشد، بلکه ممکن است کارکن (فعال) و مرید بوده و مشارک در فعالیت خلاق انسانی هم باشد. درین مورد دیالک‌تیک تنها به‌شهود راه نمی‌برد بلکه به‌مثابه حرکتی نیز عرض وجود می‌کند که هم ویژه چیزی است که دریافت شده (و مدرک) است (جامعه در فعل) و هم ویژه چیزهائی است که این حرکت را درمی‌یابند (مدرک) (عارف‌ها یا موضوع‌های جمعی و فردی).

در کتاب یادشده با بکار بردن اصطلاحات «سنتز» و «عدم اصالت عقل» به اشتباه افتاده بودیم. نباید از سنتز سخن می‌گفتیم، بلکه می‌بایست اصطلاح دیالک‌تیک مشارکت و هم‌نشینی را بکار می‌بردیم و نیز می‌بایست به جای عدم اصالت عقل، عنوان

واقعیت امور و فعالیت خلاق انسانیت را پیشنهاد می‌کردیم .

توجهی که برای این اشتباه می‌توانیم یافت شاید استناد به اشتباهات خود فیشته باشد . فیشته خود از وارد ساختن مطلق ، در تحلیل‌اتش چشم نمی‌پوشد و از این رسوسه نمی‌پرهیزد که در دیا لک تیکی که معرفت به وجود را خاصه می‌بخشد و نیز در دیا لک تیکی که ویژه مشارکت و هم‌نشینی در فعالیت خلاق است ، مراحل تمهیدی شهود اشراقی را ببیند . شهودی عرفانی و اشراقی که مطلق را به عنوان خداوند مینمایاند و متجلی می‌سازد .

پیچ‌وخمی که در تحلیل فیشته وجود دارد مارا به عرصه اصطلاح عدم اصالت عقل‌رانده بود . اما در همان کتاب ما بطور مبهم اندکی از خاصه ، اختصاصاً اجتماعی دیا لک تیک فیشته‌ای را دیده‌ایم و بویژه بدین خاصه در وجه حرکت عینی و واقعی‌اش توجه داشته‌ایم .

در تقریر کنونی ، متونی چند یا دیگر ندکه با تفصیل بیشتر ، مراحل بسط و توسعه اندیشه فیشته را تعقیب کنیم .

در نامه جالب توجهی که فیشته سال ۱۷۹۵ به Baggesen با ک‌گزن سوییسی-نویسد می‌گوید^۱ که نفی و طرد قضایای جزمی فلسفه کانتی از طرف من به انسان‌گرایی واقع‌گرا و قهرمانانه انقلاب فرانسه مربوط میشود ، و هم می‌نویسد :

«سیستم من نخستین نظام آزادی است . همانسان که انقلاب فرانسه ، انسانیت را از زنجیرهای مادی آزادی‌سازد ، سیستم یا نظام من نیز این انسانیت را از تخته‌بند [شیء فی نفسه] آزادی‌کند . نخستین اصول این نظام از انسان موجودی مستقل می‌سازد . دکترین علم (Wissenschaftslehre) در طی سالهای پایه عرصه وجود نهاد که در طی همان سالها ملت فرانسه به نیروی اثری ، آزادی سیاسی را پیروز ساخت . دکترین

۱- این نامه را گزایوه لئون که مؤلف بهترین اثر راجع به فیشته در فرانسه است ، یافته و منتشر ساخته است . رجوع کنید به Xavier Léon, Fichte et son temps, 1922-1927

علم به دنبال مبارزه‌ای صمیم باخود من و برضد همهٔ پیشداوری‌هایی، فراهم آمد که در من ریشه دوانده بود، پیروزی آزادی سیاسی نیز در فراهم آمدن دکتورین علم یاری و دستیاری کرد. من مرهون قدر و قیمت ملت فرانسه‌ام که مرا فراتر نیز برد. آری من مرهون ارزش وی هستم، زیرا که در من انرژی لازم را برای فهم کردن این افکار و ایده‌ها برانگیخت. هنگامی که مشغول نوشتن کتابی دربارهٔ انقلاب بودم نخستین نشانه‌ها و نخستین پیش‌احساس‌های این سیستم در من پدید آمد، تو گوئی سر بر آوردن این نشانه‌ها نوعی اجر و پاداش آن کار بوده^۱.

بنابر این می‌بینیم که عزیمتگاه فیخته، انسانیت عینی و واقعی در فعل یا فعالیت است، و همین انسانیت است که روح نامتناهی را مجسم می‌سازد. در سال ۱۷۹۴ (همان سالی که فیخته نخستین دکتورین علم خود را نوشته است) می‌گوید: «کلیه افراد [من فردی] در وحدت بزرگ روح مدغم اند، تحت توجه‌ای دیگر، همین انسانیت، خود واقعیت اجتماعی و عالم اجتماعی و جامعه است. درین دوره فیخته می‌نویسد که: «تنها در میان افراد انسانی است که انسان موجود انسانی میشود» و هم تصریح می‌کند که جامعه یک «Gemeinde der Iche»، یک ما (نحن)، یک عمومی از من‌ها است. از این رو گزاریه لئون در تذکر این نکته محق است که: در مقابل مفاهیم فرد گرایانه روسو و کانت فیخته، نخستین کسی است که واقعیت امر اجتماعی را کشف می‌کند. ما بر این نکته می‌افزایم که فیخته نخستین کسی نیز هست که مداخلهٔ ماها، گروه‌ها، ملت‌ها را به مثابهٔ عارف‌ها یا موضوع‌های جمعی معرفت و اخلاق کشف مینماید.

نخستین اثر مهم فلسفهٔ فیخته دکتورین علم «Wissenschaftslehre» مورخ ۱۷۹۴ است.

گرچه این کتاب تنها یک مرحله از اندیشهٔ فیخته را خاصه می‌بخشد، با اینهمه اخلاف کانت خصوصاً بدین اثر نظر دارند. توجه فیخته درین اثر بطور عمده متوجه نفی انزوائی است که کانت متناهی و نا متناهی، قوهٔ فاهمه و عقل را در آن جای

داده است .

فیخته با اصطلاحات «من نظری»، «من عملی»، «من محض»، «من مطلق»، (که بهیچوجه افراد و وجدانهای فردی نیستند ، بلکه مراکز مافوق - شخصی معرفت و عمل اند) يك واقع گرایی را عرضه می کنند که هم در غیر من و هم در من مطلق جلوه می کند . البته این واقع گرایی در ظاهری رخ می نماید که جنبه ایده آلیسم ذهنی دارد اما این امر ناشی از استعمال اصطلاحات «من نظری»، «من عملی»، «من محض» و «من مطلق» در غیر ما وضع لهم می باشد .

غیر من یعنی این مجهول بزرگ نامتناهی نه بایک متعلق معرفت هو هو یه است و نه بایک میدان عمل زیرا این غیر من حاوی امریست که توسط عمل شناسائی پذیر و قابل وصول نیست (ناشناخته و ناوصول) مناسباتی که میان موضوع و متعلق وجود دارد حد واسط میان منی است که موضوع نیست و غیر منی است که متعلق نیست . معرفت و عمل اخلاقی ممکن و قابل تحقق نیست مگر به یمن این امر واقع که: من نظری از غیر من یا از واقعیت ناشناخته و ناکار خطهائی را بیرون می کشد که همواره بسیار گسترده اند ، اما هیچگاه امر نامتناهی واقعیت را در نمی نوردند . من عملی من نظری را بر می انگیزد تا بسوی منی بر شود که آنها را متحد میسازد . این من ، من محض است که خود نیز به جانب من مطلق گرایان است . نتیجه آنکه نمی توان ، متناهی و نامتناهی را از یکدیگر مجزا ساخت ، همانطور که ممکن نیست من نظری و من عملی را از من محض جدا کرد .

روش دیاک تیکی فیخته در نمط نخستین برین نکات که باز گفتیم مبتنی است . این دیاک تیک فراخوانده میشود تا گذرگاههای میان متناهی و نامتناهی را هویدا کند . امر نامتناهی تنها يك وظیفه و کار نامتناهی نیست که هیچگاه به انجام نمی رسد ، بلکه « نامتناهی مثبت » است که در معرفت و عمل محقق میگردد . معرفت و عملی که مخصوص به انسانیت و ویژه جامعه است . در عین حال این دیاک تیک در واقعیت تعین نیافته و ناکار ، عنصری را نمایان می سازد که کاملاً ممکن Zufällig است .

این عنصر، نفس الامر خام و ناتراشیده‌ای است که هرگز بطور کامل نمی‌توان از آن فرافت (Unüberwindbare Faktizität)

بنظر ما خواننده‌ای که نخستین دکترین علم فیشته را می‌خواند و موفق میشود به اندیشه فیشته دست یابد، باید بدین مطلب توجه کند که «من» هائی که فیشته از آن‌ها نام میبرد افراد یا وجدانهای فردی نیستند و هم دیالکتیک وی نه باید آلیسم مرتبط است و نه بامذهب اصالت روح ارتباط دارد، مضافاً اینکه فیشته در خط روش دیالکتیکی ضدترکیبی (آنتی تیک) گام برمی‌دارد. این دیالکتیک موجب میشود که در برخی از خطه‌های امر واقع یک حرکت دیالکتیکی احساس گردد، حرکتی که مستقل از هر گونه روشی است، اما این مسأله را چگونه میتوان تبیین کرد که هگل خود را ادامه دهنده دیالکتیک فیشته تلقی می‌کند، یعنی دیالکتیکی که فیشته موفق نشده است آن را بیابان برساند؟

راستی آنست که در اندیشه فیشته، دیالکتیک، «من» نظری و من عملی و من محض را به جانب من مطلق برمی‌کشد و فیشته من مطلق را بر غیر من تقدم میدهد. اما هگل مدعی است که این «غیر من» یعنی این مجهول بزرگ خود نیز در من مطلق مجذوب و حل شده است و البته این تفسیر با اندیشه موافکار فیشته مغایر است. باینجه آنچه حقیقت دارد اینست که چون راهنمای فیشته اخلاق گرائی و انسان گرائی قهرمانانه است، وی به «من» عملی و من محض و من مطلق اعتمادی فراوان میکند و نمایش آنست که هر سه این من‌ها را به مثابه افعال نامتناهی تلقی کند و برای آنها نوعی تقدم وجودی و تقدم ارزش در قبال غیر من باز شناسد.

مادر کتاب خود را جمع به فیشته، این نظرگاه را بعنوان اخلاق گرائی پنداشت و متصف ساخته بودیم؛ بهتر آن بود که آن را مذهب اصالت اخلاق مبتنی بر بحث وجود می‌خواندیم، بهر صورت، درست از همین نکات است که هم مشکلات دیالکتیک

۱- Panlogisme: عقیده‌ای است که بر حسب آن کلیه اموری که واقعیت دارند به

معمول اند و ساخت و جعل آنها بر حسب قوانین خاص ذهن ممکن است. فرهنگ فلسفه

چاپ دوم ۱۹۶۸ (مترجم)

در نمط نخستین سر برمی آورد و هم امکان تفسیرهای ناروا و نابهنجار از اندیشه وی پیش می آید .

روش دیاک تیکی فیشته عروجی به جانب دریافت و نیز مشارکت و هم نشینی در عمل - فعل (Tat - Handlung) است. این عمل - فعل متقدم بر هر وجدانی است و موجود آنست . وجدان مذکور اعم از جمعی و فردی است و یا همانطور که تقریباً همیشه این چنین است ، هر دو آنها ، در آن واحد است .

پس این عمل - فعل خود نیز دیاک تیکی است و کانون اساسی آن را عرضه آگاهی می کند .

بدینسان بنظر فیشته روش دیاک تیکی و شهود متبادلا متضمن یکدیگرند .

یهوده نیست که فیشته در نمط نخستین، تنهاشهودی را که (در خارج از شهود حسی) بازمی شناسد، شهود عمل - فعل و شهود بوسیله عمل و فعلی است که «فرا شخصی» است .

فیشته مینویسد: «تنهاشهود ممکن، شهود خودمان در به انجام رساندن عمل و یاقین بی واسطه از آزادی فعل - عملی است که محصول در عمل است.» مسلم است که فیشته این شهود را به فرد منزوی منفرد اسناد نمی دهد بلکه به انسانیت و به جامعه منتسب می سازد که کل اجزاء آن یکدیگر را متقابلا ایجاد می کنند. اما نظرباینکه این کلیت های واقعی و عینی با «من مطلق» هوویه اند، این پرسش بجاست که آیا قصد خدائی ساختن انسانیت و جامعه در میان نیست؟ یعنی مطلبی که پس از فیشته بسیاری از جامعه شناسان و اندیشمندان نظیر سن سیمون و کنت و فویر باخ و حتی در تحت برخی وجوه دورکیم نیز خود را درگیر آن ساخته اند؟ و اگر چنین است ، بلافاصله پرسش تازه ای مطرح میشود و آن اینکه آیا ممکن نیست که غیر من یعنی این مجهول بر سر واقعیت ناشناخته و ناکار، مخلوقی تلقی شود که من مطلق - خداوند - انسانیت - جامعه آن را خلق کرده اند؟ درست همین جاست که هگل پایه میدان میگذارد و من مطلق فیشته را به خداوند فاعل مؤثر مبدل میسازد. خداوندی که از خویشتن خویش می گسلد و در عالم خلق مستحیل میشود و هم به کمک انسانیت از خلال تاریخ و از معبر آن به خویشتن خویش باز میگردد.

بهر صورت ، نخستین تفسیری که فیثته از دیالک‌تیک عرضه می‌کند، ازواگرد به‌جانب يك دیالک‌تیک فرایاز ومدحی مصون نمی‌ماند. هم‌چنین مسألهٔ مناسبت و علاقه میان دیالک‌تیک به مثابهٔ روش و دیالک‌تیک بعنوان حرکت عینی و واقعی را معلق می‌گذارد .

به‌همین دلیل است که پس از آنکه فیثته يك دوره دیالک‌تیک ایمانی را از سر می‌گذراند، در مرحلهٔ سوم که آخرین مرحلهٔ بسط وتوسعه اندیشهٔ وی است پیش‌ازپیش، گرایش خود را متوجه دیالک‌تیک ضدترکیبی (آنتی‌تیک) واقع‌گرا و آمپیرست می‌کند و این دیالک‌تیک است که درمقابل دیالک‌تیک هگلی می‌نشیند.

برفور باید گفت که متأسفانه واگردی که از آن یاد کردیم موجب می‌شود که فیثته ازضدافلاطونی بودن صرف‌نظر کند . این ضدافلاطونی بودن درمفاهیم ابتدائی وی سخت‌وشدید است .

دیالک‌تیکی را که فیثته در آثار اخیر خود بسط وتوسعه می‌دهد ، ازیکسویه شهود واقعیت وهم‌مثل‌سرمدی منجر می‌شود که درین واقعیت مجسم‌اند (وتعبیرایده‌آل-رآلیسم^۱ وی نیز ازین مطلب سرچشمه می‌گیرد). ازسوی دیگر این دیالک‌تیک به فعل-عمل یا فعالیت خلاق می‌رسد که ویژهٔ انسانیت وجامعه است وبردی عظیم‌بین این دو دیالک‌تیک درمی‌گیرد .

مطابق اصطلاحات فیثته «وجودایده‌ای (وجودبوشی)» و «وجود واقعی و عینی» ازیکسو وروح (Geist) ازسوی دیگر به‌جنگی بی‌محابا تن می‌سپارند . درگیریه و سازش‌هایشان تاروپود هستی اجتماعی و انسانی را تشکیل می‌دهند (اصطلاحات فیثته را می‌توان بدین ترتیب هم‌تعبیر کرد : «وجود تعین نایافته ، واقعی وایده‌ای (بوشی) و «جامعه در فعل و عمل»)

بنظر فیثته این نبرد بزرگ تنها در شهود اشراقی مطلق ، آرام یافتنی است .

۱- پرودن ، بعداً این تعبیر را باز گرفته است . آشنائی وی باین تعبیر از طریق اهرنز Ahrens است .

ديالكتيك، در نظر فيشته تنها روش نیست. بلکه حرکت واقعی و عینی انسانیت و جامعه نیز می باشد. این دیالکتیک (بمعنوان روش) ممکن است بر مناسبات میان وجود غیر انسانی و جامعه هم اعمال گردد. باینهمه فیشته، این نتیجه را نمی گیرد. زیرا وی سخت مشغول اثبات این مطلب است که دیالکتیک که اساساً منفی و سلبی است، نمی تواند به مطلق دست یابد بلکه تنها می تواند، بطور مؤثر هر آنچه را مطلق نیست نسبی گرداند.

فیشته در دکتورین علم ۱۸۰۱ مفهوم بالا را که دیالکتیک دارد بسط و توسعه میدهد. و بخصوص آن را در دکتورین علم ۱۸۰۴ روشنی می بخشد. فیشته می گوید: هر معرفتی، حتی «معرفت به معرفت»، یعنی فلسفه، حاوی یک امکان غیر قابل تحویل و یک تخالف نفس الامری و یک «منقصت غیر عقلانی» است و توسط اینهاست که خود معرفت نیز عنصری میگرد که در وجود ترصیف میشود.

مناسبت و علاقه، موضوع و متعلق ممکن نیست مگر بدین علت که این رابطه، باعتبار متعلق، توسط وجود محض ایده ها و واقعیت امور ممکن (Faktizität) در نور دیده میشود. و باعتبار موضوع هم این رابطه توسط آزادی خلاق از سر گذرانده میشود. آزادی خلاق که فیفته، در مقابل «آزادی صوری» بدان «آزادی مادی یا هیولانی»، میگوید با وجود محض (که دارای دو رویه واقعیت نفس الامرهای ممکن و وجود ایده ها (Logos) است) در نبرد است.

درامی جاویدان و نبرد بزرگ میان «فراعینی» که وجود محض است و «فراذهنی» که آزادی خلاق است، درگیر است. میان این دو، درین حال «منقصت و خللی غیر عقلانی» و مغاکی غیر قابل عبور پدید می آید. گرچه این منقصت غالباً میان دو قطب مخالف عمل می کند، اما در شکافهایی که ویژه هر یک از این دو قطب است نیز انعکاس می یابد.

اما فیشته از اینهم فراتر می رود، وجود محض ایده ها، که در یک شهود عقلانی کارپذیر (Sehe = Lichtzustand) دریافت میشود، اساساً به اندازه واقعیت نفس الامر ممکن (Grundlos) است: از این نظر گاه ایده های منطقی خود نیز همواره در یک

واحد ه‌ساز مدغم نیستند. دیالک تیک (که اصطلاح آن را فیشته در نوشته ۱۸۰۱ به صراحت بکار نمی‌برد.) هم این تنوع غیر قابل تحویل را برجسته می‌سازد و هم برین احراز ابتناء دارد که: تحلیل فلسفی به مفاکهای نامتناهی راه می‌برد. اما فیشته متذکر می‌شود که مفاکهای نامتناهی مذکور، نامتناهی‌های منفی و سلبی نیستند بلکه «نامتناهی‌های مثبت» اند که به تعیین و تحدید متناهی مدد می‌رسانند. زیرا حد این نامتناهی‌ها، مطلق است، مطلق که فی نفس در خارج تحلیل دیالک تیکی قرار دارد. و نیز فیشته می‌گوید که: «هر عبارت و تعبیری که به تعبیر «مطلق» افزوده شود خاصه مطلق آن را از میان می‌برد، و تنها رابطه‌ای محدود و مقید از آن باقی می‌گذارد» (آثار پس از مرگ: جلد II ص ۱۲۱)

بدینگونه است که مطلق نه موضوع است، نه متعلق است، نه وجود محض ایده‌هاست و نه امکان و تکرر واقعی نفس الامر است که مقابل وجود محض ایده‌ها قرار می‌گیرند.

نیز مطلق هم از آزادی خلاق بدور است و هم از هر درجه‌ای از آزادی که ممکن است بدان جارا هبری شود «و چون مطلق نه معرفت و نه وجود است، پس نه عدم تفضیل و تفریق است و نه عینیت و هوویت این معرفت و وجود است بلکه بطور ساده و منحصرأ مطلق است». «از مطلق تنها مطلبی که درمی‌یابیم اینست که هرگز آن را فهم نخواهیم کرد». (همان کتاب ص ۱۰۶) زیرا مطلق «مقدم بر هر تفهم ممکن است» اما مطلق مذکور به تفهم بعنوان حد متعالی نامتناهی مجال و میدان می‌دهد و نامتناهی را فقط سلبی و منفی، نمی‌کند، بلکه مثبت و ایجابی می‌گرداند.

درینجا با مطلق روبرو هستیم که فیشته آن را به ترک نمی‌گوید، این مطلق مانند دیالک تیک نمط نخستین وی در کنار فراذهنی جای ندارد و هم در کنار وجود قرار ندارد. بلکه در خارج از هر دو و نیز در خارج از هر دیالک تیکی مستقر است.

البته یکی از ادعیه‌های این دیالک تیک اثبات این مطلب است که مطلق هم برای معرفت و هم برای عمل غیر قابل وصول است، و کار این مطلق تنها نسبی گرداندن وجود و نیز نسبی ساختن آزادی خلاق است. با اینهمه احساس می‌شود که فیشته، نظیر

داماسکیوس و دنیس آرتو پاژیتی ، میخواهد دیا لک تیک سلبی مطلق ، در خارج از معرفت و عمل راه گشای شهود مطلق که به مثابه خداوند است باشد . این شهود ، توسط تجلی و الهام عرفانی حاصل میگردد .

کلیه وجوهی که از دیا لک تیک فیشته ای بر شمردیم در دکتترین علم (مورخ ۱۸۰۴) وی به کرسی تأیید می نشینند . درین کتاب فیشته روش دیا لک تیک را به طرزی آشکار بررسی می کند و بدان، گاه ، نام تکوین (Genesis) و زمانی عنوان «ساختمان پس از وقت مقتضی» (Nachkonstruieren) میدهد و در اندیشه اثبات این نکته است که نمی توان دیا لک تیک را از تجربه بی واسطه شهودی Sehe, Lichzustand مجزا ساخت ، هر یک از این دو ، بدون دیگری چیزی نیست ، زیرا بی معیت دیگری هر دو خالی و میان نهی میگردند .

در قلمرو معرفت ، اتحاد در تجربه شهودی به انحلال و انعدام فکر در وجود، منجر میشود . (اثر مذکور پیش حد دوم ص ۱۸۴ ، ۲۳۸ ، ۳۳۳) این انعدام و انحلال و یا اگر بخواهیم تعبیر فیشته را درست تر دریابیم ، این به آلیسم منتهی شدن و در وجود ترسیف گشتن را میتوان با عنوان «بدهات تکوینی» (Genetische Evidenz) مشخص ساخت . در قلمرو عمل این بدهات تکوینی با مشارکت و هم نشینی آگاهانه ای متناظر و مرتبط است که کوشش برای خلق جمعی بدان مشارکت می پردازد اما چون خلق جمعی و درجات متکثر آن بنظر فیشته با واقعیت اجتماعی هوهویه میشوند بنابراین دیا لک تیک در اینجا مخصوص نفس محتویات است و فقط به افمالی اختصاص نمی یابد که در برگیرنده این محتویات هستند . پس مقصود ، دیا لک تیک در مقام حرکت واقعیت است . درست است که فیشته این مطلب را تصریح نمی کند اما از این راه است که وی گذرگاه به سوی مفهومی را می گشاید که کانون هر دیا لک تیکی را در حرکت عینی و واقعی مستقر میسازد ، حرکتی که خاص بشریت و مخصوص جامعه و ویژه تاریخ است و این همان نظرگاهی است که پرودن و مارکس ، بی آنکه بدانند ، در باب آن شاگرد فیشته اند و بدنبال وی به بسط و توسعه اش میپردازند .

همچنین ، بنظر فیشته ، دیالک تیک تحت تمامی وجوه خود ، توسط معبر ، راه بسوی ... (Durch) خاصه می یابد ، و لاینقطع قالب های ویژه خود را درهم می شکند (Zerschlägt) . غرض از این درهم شکستن ها آنست که مفاهیم محکوم و قطعی و بتی ، و موانع واقعی را که با عمل به مقابله بر می خیزند ، ویران سازد ، تا آنها را دگر باره باز یابد ، و هم غرض توجه به چرخهائی است که در سیر کلیت های اجتماعی واقعی وجود دارد .

در این دیالک تیک ، تجربه و جعل مفاهیم و متعلقات معرفت و کوشش های جمعی و بالاخره ساخت های اجتماعی واقعی بایکدیگر متحد میشوند که یاسدهائی را از میان بردارند که میان موضوع یا عارف و وجود هست و یا موانعی را از میان ببرند که خلافت جمعی و آثارش با آنها برخورد می کنند . این دیالک تیک اصولاً نه فرایاز و نه فرو یاز است . دیالک تیک مذکور به مطلق راه نمی برد و مطلق را در حرکت دیالک تیکی جای نمی دهد و هم بدلیل اقوی فارض حرکت هبوطی از مطلق به جانب نسبی نیست . دیالک تیک فیشته ای مطلق را در خارج ال دیالک تیک قرار می دهد . اگر از این نظر گاه بنگریم ، بپهوده نیست که فیشته را به الحاد متهم می سازند و از دانشگاه ای ینا طرد می کنند . خودوی نیز صریحاً می گوید : «مطلق نه امری ذهنی است و نه امری عینی ، نه مفهوم است و نه تکوین است ، نه تجربه شهودی است و نه وجود ایده هاست ، نه آزادی مادی و خلاق است و نه واقعیت» . اما چرا فیشته مطلق را وارد مباحث خود می کند ؟ در اینجا تردید فرمان میراند . آیا بهر حال این مطلق بکار آن نمی رود که مکانی را برای ایمان و شهودی عرفانی تدارک ببیند که در آن قرارگاه ، مطلق خود را به مثابه خداوند آشکار و متجلی سازد ؟ اینجا است که میتوان گفت ، دیالک تیک فیشته در پایان کار به یک الهیات سلبی و منفی بدل میگردد ، یعنی از آن گونه الهیات سلبی که برخی از اندیشمندان قرون وسطی عرضه کرده اند . اما باید گفت که دیالک تیک فیشته بیشتر از آنها با منطق و رآلیسم همراه است . درین باب ، بار دیگر بدین مسئله باز خواهیم پرداخت .

اکنون باید متذکر شویم که دیالکتیک فیشته، عمدهً آنتی تیک (ضد ترکیبی) و سلبی و انسان‌گرا می‌باشد. و به تکرار گرائی غیر قابل تعویلی منتهی می‌شود که جلوهٔ آخرین آن ثنویت میان عمل و وجود است. این عمل با موج اجتماعی خلاقی مشارک و هم‌نشین است که خود نیز دیالکتیکی است و آن «وجود» نیز، هم‌ایده‌ای (بوشی) و هم واقعی و نفس‌الامری ناانسانی (یا غیر انسانی) است، بالنسبه بدین وجود تنها معرفت و روش هستند که صراحتاً خاصهٔ دیالکتیکی را پذیرا شده‌اند.

اکنون باید به تفصیل از برخوردهائی سخن بگوئیم که فیشته برای نخستین بار در تاریخ دیالکتیک میان دیالکتیک و واقعیت اجتماعی مستقر ساخته است. و نیز به مسألهٔ مطالعهٔ فیشته در بارهٔ واقعیت اجتماعی بپردازیم. فیشته در آثار گوناگون خود چه به‌دنبالهٔ «مبانی حقوق طبیعی» (Grundlagen des Naturrechts) و چه در «مطالعات امور اخلاقی» (Sittenlehren) و یادار «مختصات عصر کنونی» (Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters) و یادار «تئوریه‌ای دولت (Statslehren) به اثبات این مطلب می‌پردازد که موضوع یا عارف فردی، و دیگری یا غیر و جامعه متقابلاً متضمن یکدیگرند. و در یک زمان هم‌درمقابل یکدیگرند و هم متحد باهم‌اند. مسلم است که نکتهٔ بالا بدین معنی است که اینسان بایکدیگر در مناسبات دیالکتیکی هستند. این مطلب در بارهٔ ارتباطات موجود میان تجربه‌ها و معرفت‌ها و آفرینش‌های فردی و جمعی نیز معتبر است. یادآوری این نکته بجاست که فیشته نخستین کسی است که متوجه وجههٔ جمعی این افعال می‌شود و بعنوان پیشگام فکری سن‌سیمون که معاصر اوست به کرسی می‌نشیند.^۱

۱- نگاه کنید به درس من راجع به: سن‌سیمون جامعه‌شناس (پاریس: چاپ دوم، ۱۹۶۲ ناشر C.D.U.) هم‌چنین به دو مقاله: الف: به مناسبت دویستمین سال تولد سن‌سیمون (دفاتر بین‌المللی جامعه‌شناسی، ۱۹۶۰ جلد ۲۹ ص ۱۳-۳ ب: «سن‌سیمون و مارکس» (مجله بین‌المللی فلسفه ش ۵۴-۵۳، جزوه ۴-۳ ص ۱۸-۱).

فیخته به خصوص در صدد اثبات این نکته است که مشارکت و هم نشینی با فرا- شخصی که خاصه امر اجتماعی و اخلاقی است، نه به تفریق و تفکیک قابل تحویل است و نه به هو هوویه ساختن میان من و دیگری (غیر). اما فیخته واقعیت اجتماعی را بایده آل اخلاقی اندکی تخلیط می کند و مشتبه می سازد. وی واقعیت اجتماعی را بگونه ای هم ساز تر درمی یابد و سببش آنست که در قضایای جدلی الطرفین آتی تیک وی تنها به مبارزه ای دقت و توجه کامل العیار می کند که میان آزادی خلاق و وجود غیر اجتماعی درمی گیرد. اما در مطالعه وی همین قضایای جدلی الطرفین آتی تیک به درون هر یک از این دو خطه راه نمی برند.

با این همه فیخته در واقعیت اجتماعی دو قضیه جدلی الطرفین عمده می یابد. نخستین، قضیه جدلی الطرفینی است که میان دولت و جامعه وجود دارد. فیخته می نویسد «آنچه مهم است اینست که جامعه را با نوعی خاص از جامعه که دولت می نامند تخلیط و اشتباه نکنیم» (مقصد و مقصود دانشور جلد ۶ ص ۳۰۶) «جامعه هدف و غایتی فی نفسه است. به یمن این جامعه است که پیشرفت نوع حاصل میشود.» (همان کتاب ص ۳۰۷) و بر عکس «دولت فرا خوانده شده است تا خویشتن را ویران و منعدم سازد. هدف و غایت هر حکومتی باید این باشد که خود را غیر مفید گرداند» (همان کتاب ص ۳۰۶) «دولت به شمی می ماند که خود را میسوزاند و نور می پراکند و می افروزد و بهنگامی که روز فرا میرسد خاموش میشود» (جلد ۶ ص ۱۰۳-۱۰۲) «در جامعه آینده (که امپراطوری حقوق و آزادی است) حکومت قاهر جابر سنتی، اندك اندك فرو خواهد مرد، زیرا، دیگر کاری نخواهد داشت ... قدرت دولت سال تا سال کاری نخواهد داشت، و بدینسان دولت که بر اساس قهر و زور استوار بوده اندك اندك در آرامی نابود میشود و درین جایاز بدان نیست که از قهر بر ضد دولت استفاده شود چرا که این نابودی تنها بدلیل بیهودگی و بزه ای خواهد بود که دولت در دامن آن می افتد ... و این بیهودگی ثمره زمان است.» (نئوری دولت، ۱۸۱۳، مندرج در

آثار پس از مرگ جلد ۴ ص ۵۹۹)

می بینیم که سن سیمون و پرودن و مارکس ، هنگامی که نابودی و فرومردن آینده دولت رایشگونی می کنند می گویند که دولت در جامعه اقتصادی حل و جذب خواهد گردید ، مطلب تازه ای به فیشته نمی آموزند . اما باید گفت که درین باب دید پرودن و مارکس واقع گرایانه تر و دیالکتیکی تر از دید فیشته است .
 میتوان بر فیشته خرده گرفت و گفت که وی چم و خم حرکت دیالکتیکی را که خاص واقعیت اجتماعی است از منظری نزدیک ندیده و پی جوئی نکرده است .

علاوه برین ، فیشته در واقعیت اجتماعی چالش دیالکتیکی دیگری را کشف می کند که از دیالکتیک قبلی جالب توجه تر است . وی این دیالکتیک را با قوت فراوان بسط و توسعه میدهد . چالش دیالکتیکی یاد شده در تقابلی است که میان جهاز سازمان یافته زیرین و حیات خود جوش زیرین جامعه موجود است . فیشته مدتی دراز در یکی از آثار خود در باره این قضیه جدلی الطرفین پای می فشارد . این اثر که : «مفتارهای خطاب به ملت آلمان» (۱۸۰۷) است به انواع مختلف مورد تفسیر قرار گرفته است . درین مقام نیز فیشته به تقابل موجود میان دولت و جامعه باز میگردد ، اما بدین تقابل معنی دیگری میدهد . درینجا فیشته جامعه را با ملت که لزوماً خود جوش خواهد بود یکی می کند و دولت را با سازمانی هوهویه می نماید که بر فراز ملت قرار می گیرد .

فیشته در توضیح میگوید که دولت نظیر هر سازمان دیگر ، غیر شخصی و شاکله ای و تجریدی و انتزاعی است ، و با ما فهم ساخته میشود . اما ملت خود جوش و فعال و زنده است . ملت قسماً و جزء در دولت و نیز در هر جهاز سازمان یافته دیگر بیان میشود . جامعه خود جوش برای نوین شدن و جوشندگی و نوآوری ها و اختراعات و آفرینش ها مستعد تر از سازمان دولت است . امیل لاسک مفسر فیشته بدرستی میگوید که : «فیشته در جستجوی آنست که لایه جامد حیات عمومی را منقلب سازد ، برین لایه قواعد انتزاعی سازمانهای دولتی مسلطاند . فیشته در مقابل این لایه جامد ، تری و نازگی واقعیت اجتماعی را می نشاند . این واقعیت اجتماعی جاودانه خود را بازمی آفریند .

وی با تحرك خودجوشی که دارد به تجدیدجوانی شاکله سازمانهای زیرین فراخوانده شده است.^۱

در اینجا فیشته مواجهه با يك فرایند قطعی شدن است و درصدد حذف آن بر نمی آید.

اما فیشته از تخلیط میان دو پدیدار نیز نمی‌پرهیزد، یکی از آنها پدیدار اجتماعی نام یا جامعه‌ای است که دارای خاصه کلی است و در نتیجه فوق وظیفه‌ای است، دودیکر پدیدار اجتماعی نام یا جامعه‌ای است که قسمی یا جزئی است و در نتیجه وظیفه‌ای است و ساخته گروه همسایگی، یعنی گروهی است که در زیرجهاز سازمان یافته دولت قرار دارد. فیشته دیالکتیکی را که خاصه مناسبات میان عناصر خود جوش و عناصر سازمان یافته واقعیت اجتماعی است کمتر احساس می‌کند. این عناصر هر کدام بدیگری نیازمندند و در یکدیگر نفوذ می‌کنند و مقابل هم قرار می‌گیرند. این عناصر معمولاً در پایان کار مورد استفاده تعادل‌های پوینده و توانمندی قرار می‌گیرند که در جامعه‌شناسی معاصر «ساخت‌های اجتماعی» نام گرفته‌اند و خود نیز ممکن است قسمی و جزئی و یا کلی باشند.

اکنون باید خلاصه‌ای از باقی و فاضل دیالکتیک فیشته‌ای تنظیم کنیم، این خلاصه هم مربوط به نظرگاه تاریخ دیالکتیک میشود و هم راجع به طرز عمل دیالکتیک وی در واقعیت اجتماعی است، واقعیتی که مطالعه آن در شأن جامعه‌شناسی است. بی آنکه درنگ کنیم، دوست میداریم به جستجوی تبیین این مطلب بر آییم که چرا نفوذ اثر دیالکتیک فیشته‌ای کم بوده است و چرا از نظرگاه تاریخ کارش به شکست انجامیده و نیز ببینیم که علت جلال و جبروت دیالکتیک هگلی و مارکسی چیست

E. Lask. Fichtes Idealismus und Geschichte, Tübingen und -۱
Leipzig. 1902, P. 257.

که موجب شده‌اند دیالکتیک فیشته در نمط دوم به بوتۀ فراموشی افکنده شود؛ شاید بتوان تبیین تاریخی بتوان چنین گفت که: فیشته در آغاز مطالعات خود نظرگاهی دارد که ضد افلاطونی و هم ضد مذهب اصالت بود (نومن) است. بدان گونه که هر خواننده روشن بین در فلسفۀ وی انسان‌گرایی ژاکوبینی و پرومته‌ایسم فعل‌گرا را درمی‌یابد. میدانیم که فیشته به الحاد متهم گردید و این ماجرا به قیمت از دست دادن کرسی‌درش در دانشگاه‌ای بنا تمام شد. اما میتوان گفت که درین هنگام که خلایق سخنان فیشته را سبک‌وسنگین می‌کردند، وی هنوز به مفهومی کاملاً روشن از دیالکتیک نرسیده بود. بنظر میرسد که دیالکتیک مذکور علیرغم خاصۀ سریانی و انسان‌گرا و اجتماعی‌اش در معرض این خطر است که من نظری را با واسطۀ من عملی به من مطلق بازمی‌برد. و این مطلق نیز می‌تواند انسانیت یا جامعه‌ی خدائی شده باشد و یا خداوندی باشد که توسط عمل انسانیت و جامعه خویشتن را متحقق می‌سازد.

قوی که جملگی بر آنند اینست که دیالکتیک هگل همواره مدعی است که دیالکتیک فیشته را ادامه می‌دهد و حتی آن را به غایتش میرساند.

اما خود فیشته معتقد است که برای آنکه به دیالکتیکی برسیم که حقیقۀ سلبی و منفی و واقع‌گرا باشد باید به افلاطونی‌گرایی بازگردیم، در نتیجه فیشته پس از گذار از یک بحران ایمان‌گرایی عرفانی و اشراقی به مطلق به عمق نارسیدنی توسل می‌جوید و آن را بمثابة پایه و اساس دیالکتیک واقعیت امور ممکن (Faktizität) تلقی می‌کند.

فیشته بسال ۱۸۱۴ در پنجاه و دوسالگی بر اثر تیفوس در گذشت و نتوانست قسمت اعظم آثار دوران کمال خود را منتشر سازد. آنچه میتوان از آثار دورۀ اخیر وی بدست آورد رابطه و علقۀ حل‌ناشدنی میان دیالکتیک و تجربه و واقع‌گرایی و تکثر‌گرایی و حیات اجتماعی نیست بلکه مسأله بازگشت وی به مواضع خیلی پیش است. تنها کراز^۱ و کی‌یرکه گارد^۲ و پرودن توانسته‌اند. مستقیم یا غیر مستقیم از دیالکتیک

فیشته در لفظ اخیر بهره‌برگیرند.

اما این سر نوشت غم‌انگیز تنها نتیجه تصادف نیست بدین معنی که با آنکه کلیه دیالکتیک فیشته بیش از پیش در مسیر حذف و طرد خاصه مدعی ویز نه تنها خاصه فروپا بلکه فرایا دیالکتیک بسط و توسعه یافته است و با آنکه موضع‌گیری وی مستلزم دیالکتیکی کردن مناسباتی است که میان دیالکتیک بعنوان روش و دیالکتیک در مقام حرکت واقعی و عینی جامعه وجود دارد، معذک نمی‌توان گفت که فیشته در فلسفه فرجامین و نهائی خویش مقصود خود را روشن کرده است.

الف- در واقع عنصر مدعی دیالکتیک فیشته تنها بر این مدح ابتناء ندارد که وجود غیر انسانی و آزادی خلاق انسانی بیکدیگر غیر قابل تحویل اند، بلکه مبتنی بر مدح و ستایش مطلق و غیر قابل شناسایی و هم ستایش آن چیز است که نمی‌تواند تحت انقیاد فعل انسانی قرار گیرد، زیرا وقتی فیشته مطلق را در تحلیل‌های خود داخل می‌کند جز یکی از این دو هدف زیر چه هدفی را می‌تواند تعقیب کند؟

- یامی خواهد مبنائی برای تأیید و تأکید غنائی تمام ناشدنی واقعیت امور ممکن (Faktizität) بیابد .

- یامی خواهد راه را برای شهودی عرفانی و اشراقی هموار سازد که مطلق را بعنوان خداوند متجلی می‌سازد. و این شهود نیز در خارج از فلسفه جای می‌گیرد .

به نظر ما فیشته در انتخاب میان این دو مفهوم در تردید است . همانسان که در آغاز کار خود نیز دچار این تردید بوده است ، که آیا باید انسانیت و جامعه را خدائی کند یا نه ؟

با وجود آنکه دیالکتیک فیشته رهنمودی مبارزه‌جویانه دارد و با هر گونه علم الهی سنتی و با هر فلسفه مدرسی (کلاسیک) می‌ستیزد اما به جد موفق نمی‌شود که بطور کامل از مسأله الهیات دامن بتکاند .

ب- هم‌چنین دیالکتیک فیشته نمی‌تواند از بند این گرایش آزاد گردد که دیالکتیک فرایا زنگردد. مقصود دیالکتیک فرایا به جانب « وجود محض ایده‌ها »

به‌سوی آزادی خلاق و به‌جانب مطلق است. آزادی از قید این گرایش در صورتی ممکن بود که فیشته از هر گونه سنت فلسفی سابق بر خود، می‌برد تا بتواند مقصود خود را مانا بن‌داند و پیش ببرد.

ج- در بطن وجود اعم از واقعی یا ایده‌ای (بوشی) و نیز در درون آزادی خلاق که جامعه و اعضای جامعه در آن مشارکت می‌جویند، قضایای جدلی‌الطرفین با اندازه کافی روشن نمی‌شوند.

د- دیالکتیکی که ویژه واقعیت اجتماعی است با دیالکتیکی هم‌نشینی و مشارکت در آزادی خلاق بیش از اندازه هوهویه شده‌اند علاوه برین مطلب فیشته یک قضیه جدلی‌الطرفین غیر قابل تحویل نیز میان «وجود» و «عمل» آزادی خلاق برقرار می‌کند، اما درین جا این پرسش پیش می‌آید که آیا در شرائطی این چنین ممکن است که حیات جمعی کاملاً به واقعیت به معنی اخص متعلق باشد؟ و آیا مختصاتی که شخص فیشته به واقعیت اجتماعی میدهد، ساختمان ما بعدالطبیعی مبارزه بی‌محابایی را منززل نمیسازد که میان آزادی خلاق و وجود هست و نیز جامعه را در خطه‌ای واسط قرار نمیدهد؟

و آیا درست وجود جامعه (که در عین حال فعل نیز هست) نمی‌باشد که در نزد فیشته قضیه جدلی‌الطرفینی را حل می‌کند که وی شخصاً آن را غیر قابل حل تلقی می‌نماید. فیشته بی آنکه با اندازه کافی تدقیق کند، در حق مطلب دو واقعیت و بالاخره دو نوع وجود را مقابل هم می‌گذارد: از یک طرف وجود انسانی و اجتماعی و از طرف دیگر وجودی که انسانی و اجتماعی نیست. برآستی درینجا است که فیشته از حدود اندیشه خویش هم‌در می‌گذرد.

در واقع اندیشه فیشته غالباً بیش از آنچه شخص وی در صدد عرضه‌اش بوده است، عرضه آگاهی می‌کند، و بالااقل باید گفت بیش از آنچه خود وی بدان آگاه است، دستگیر میشود. اگر بازی خطرناکی را که فیشته با مطلق می‌کند به کناری نهیم باید بپذیریم که فیشته نه تنها نخستین کسی است که دیالکتیک را با حرکت واقعی جامعه به‌دو پیوسته است بلکه نخستین کسی نیز هست که به‌صراحت راهی را مشخص می‌سازد که به‌جانب

آمپیر یسم دیالک‌تیکی سر بازمی‌کند. در تاریخ دیالک‌تیک باید منتظر فرارسیدن عصر حاضر بود تا این رهنمود فرجامین فیخته، جای خود را در مقام پالایش‌پیشاپیش و همواره نوبنو شونده کادرهای مفهومی عملی (اپراتوار) بازیابد. اعم از اینکه این کادرها مربوط به فلسفه یا علوم انسانی باشند و یا به علوم دقیقه مربوط گردند. علاوه بر این همان‌طور که پیش از این نیز گفته‌ایم نه تنها پرودن، بلکه مارکس هم غالباً، بی‌آنکه بدانند، در خصوص برخی از وجهه‌های دیالک‌تیک خود بیش از آنچه می‌توان پنداشت، مدیون فیخته‌اند.

پيش از آنکه به ديالكتيك پرودن و مارکس بپردازيم ، بایسته است نظری نیز به ديالكتيك هگلی بیفکنیم . اما این مطالعه بدان اعتبار نیست که بیشتر اوقات میگویند : ديالكتيك هگلی منبع ديالكتيك پرودن و مارکس است ، بلکه ازین روست که پرودن و مارکس با اشتباهات ديالكتيك هگلی به ستیزه برمی خیزند . برآستی پرودن تنها به بسط و توسعه ديالكتيكی نمی پردازد که مایه والهامی نیمه کاتی ، نیمه فیشته ای دارد ، بلکه بر ضد ديالكتيك هگل نیز عکس العمل نشان میدهد . مارکس هم بر رغم کوششی که برای «وارونه کردن» ديالكتيك هگلی و «درفتاری زدائی» از آن می کند و هم با وجود آنکه به انتقادهائی سخت و درست از هگل میپردازد (هگلی که مارکس گاهی خود را بوی بیش از آنچه مدیون باشد ، و امداد تلقی می کند) به جز اصطلاحات هگل و عرفان تقدیر تاریخی و نیز وجهه فرایاز ديالكتيك مطلب چندانی از او بمعاریت نمی گیرد .

ديالكتيك هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) که هم فرویاز و هم فرایاز است ، نه تنها آغازی برای نوعی از ديالكتيك نیست بلکه انجام برای آن است . بدین بیان که : در تاریخ ديالكتيك ، ديالكتيك هگلی نوعی عکس العمل است و در بردارنده بازگشتی بسوی ديالكتيك ظهوری فلوپین است . البته این ديالكتيك ظهوری دارای ویژگی آلمانی است و بخصوص از عرفان و اشراق آلمانی ژاکوب بوهم (قرن شانزدهم) رنگ تعلق می پذیرد . به عقیده بوهم ، تاریخ خداوند و تاریخ عالم در معجونی الهی-کائناتی-تاریخی ، درهم می آمیزد . مایهوری هگل بویژه درین است که تحت تأثیر زمان خود و خصوصاً تحت

تأثیر فیشته سهم و اثر انسانیت و جامعه و هم‌کوشش این جامعه و نیز سهم و اثر تاریخ خاص انسانی را درین علم الهی-کائناتی تشدید می‌کند.

برای فهم مشرب هگل باید نخست به آثار دوران جوانی وی پرداخت. این آثار با الهیات مربوطند.

آثار مذکور یکبار بسال ۱۹۰۷ توسط نوهل^۱ و قسمتی از اجزایش بعداً توسط روزن کرانز^۲ (سیسم نخست) و دیلتی^۳ انتشار یافته‌اند و به وجه‌های مختلف مسیحیت اختصاص دارند. آثار یادشده در بین سالهای ۱۷۹۵ و ۱۸۰۱ نوشته شده‌اند. درین دوره فیشته نه تنها فلسفه خود را بسط و توسعه داده بلکه به الحاد هم متهم شده است و از دانشگاه ای‌ینا نیز بدلیل انسان‌گرایی سریانی و جسورانه‌اش طرد گردیده است. پیشتر گفته‌ایم که این انسان‌گرایی بر پایه دیالکتیک شرکت‌یاهم نشینی با آزادی اخلاقی استوار است که ویژه جامعه انسانی است.

با خواندن آثار جوانی هگل (که بهترین تحلیل‌های مربوط بدان‌ها در زبان فرانسوی از ژان والاس و اثر مهمی نیز راجع به ناخشنودی وجدان در فلسفه هگل دارد)^۴ از احراز این نکته به شکفت می‌آئیم که هگل تا چه اندازه در نوشته‌های نخستین خویش، از کانت و فیشته کم‌تأثیر پذیرفته است. گرچه بعداً یعنی پس از ۱۸۰۲ بعنوان جانشین ایشان تلقی میشود.

حتی باید گفت که نزدیکی اندیشه‌های وی درین دوره با افکار رمانتیک‌ها و با هولدرلین^۵ و شلینگ^۶ نیز کاملاً سطحی بنظر می‌آید.

ژرژ لوکاج در اثر خود راجع به هگل جوان (دومجلد) کوشش می‌کند که آثار جوانی هگل را در رابطه با آثار بعدی وی و نیز در رابطه با نفوذ رمانتیک‌ها بر اندیشه او تفسیر کند. بنظر ما این کوشش بی‌نتیجه می‌ماند. به عکس میتوان مقایسه‌های نظرگیری میان مفاهیم هگل جوان و عرفای آلمانی ادوار قدیم به عمل آورد. مثلاً با

۱- Nohl ۲- Rozen Kranz ۳- Dilthy ۴- چاپ اول، پاریس

۱۹۲۹. چاپ دوم ۱۹۵۱ ۵- Holderlin ۶- Schelling

اکهارت (۱۳۲۷-۱۲۶۰) و بخصوص ژاک بوهم (۱۶۲۴-۱۵۷۵). این مقایسه‌ها دارای مایه و صراحتی خیره‌کننده‌اند که به‌جد نمی‌توان از سر آنها درگذشت.

هگل جوان به‌پیروی ازاکهارت این نکته را تأکید می‌کند که خداوند و وجود هوهویه‌اند. اما خداوند، بدون عالم خلق چیزی نیست، خداوند، پیش از مخلوقات نه تنها برای ما، بلکه برای خودش نیز لایشعر و غیرقابل شناسایی و عرفان بوده است. عبارت دیگر، خداوند پیش از خلق، خداوند نبوده است. و با «خلق مخلوق» که در آن «وجود» نیز ملحوظ است، خداوند خویشتن را نیز خلق کرده است. اما جان یا نفس برای آنکه این ماجرای خدائی و انسانی را بیاد مخلوق بیاورد باید از خود خویش درگذرد و فراتر رود، بدین‌عزم و آهنگ که در خداوند حل گردد.

هم‌در نزد اکهارت و هم به‌نزد هگل جوان، این عرفان و اشراق، بادیالک‌یکی گزارشگری می‌شود که نه همان فرویاز بلکه فرایاز نیز هست و در تن و آفتی‌تر و سنتز صورت‌بندی می‌گردد بدین‌گونه که:

۱- خداوند با وجود هوهویه است

۲- خداوند عالم خلق می‌گردد

۳- و بالاخره خداوند و عالم بایکدیگر متحد می‌شوند و آشتی می‌کنند.

و البته به‌نظر هگل جوان وضع مجامع (یا سنتز) مذکور مسیح است که در آن واحد رجعت عالم خلق را به‌سوی خداوند و پیروزی خداوند را بر عالم خلق تجسم می‌بخشد.

نزدیکی افکار هگل جوان و ژاکوب بوهم نیز در همین حدشگفت‌انگیز است. درین باره الکساندر کوایره رساله‌ای جالب توجه به‌رشته تحریر درآورده است.^۱

به‌عقیده ژاکوب بوهم خداوند نه فقط بدیهی اول است، بدین اعتبار که عالم را آفریده است، بلکه خداوند در غضب و سخط جاوید نسبت به عالمی است که خلق کرده است و این خشم جنبی جاوید را درین عالم برمی‌انگیزد. این غضب و سخط پایمو مایه‌ماجرای (درام) عالم و هم تاریخ آنست، زیرا آنها با بازگشت به‌سوی خداوند است که عالم خلق

و نیز افراد انسانی که درین عالم قرار دارند «خشم و سخط خداوند» را تسکین می بخشند. ژان وال به حق می گوید که نزد بوهم و هگل: «تاریخ خداوند و تاریخ عالم درهم آمیخته میشوند»^۱ همانسان که وجدان ناخشنود خداوند و وجدان نابخیار بشر درهم آمیخته و خلط میشوند، و البته این وجدان هنگامی وجدان خشنود و رضامند میشود که روح یاجان در اتحاد عرفانی و اشراقی که منبعث از سنتز دیالک تیکی است به سوی خداوند باز میگردد و انسان را بوی باز میگردداند. ژان وال مینویسد «آنچه بطور ابتدائی در بطن نفس یاجان مؤلف منطق وجود داشته است ینشی مسیحی از صلیب و ابزاری بوهمی از غضب و سخط خداوند بوده است. و آنچه در پنهانگاه جان این مدعی خردگرایی وجود دارد، باز همین راز و سر دورویه است. غضب و سخط خداوند (یعنی Grimmigkeit بوهم) بسان اصل دیالک تیک و نیز اصل حرکت بازگشت به جانب خودش عرض وجود می کند و با این حرکت بازگشت به خویش است که دیالک تیک هگل به فرجام میرسد»^۲. «هگل فکر یا ایده نفی را بسان نزدیک ترین ایده به غضب و سخط خداوند به معارضه می کند. این غضب موجب ظهور تنهای مخلوقات و محو این تنهای است. هگل به ما خداوند، یعنی این مرکز نامتنهای را نشان میدهد که از نشو و نمو طبیعتی که از وی حاصل شده است خشمگین است و این طبیعت را نابود می کند»^۳.

تنها خرده ای که به تفسیر ژان وال می گیریم اینست که: وال میان تاریخ عالم و تاریخ انسانیت و جامعه فرق نهاده است. حال آنکه درست در همین باب است که هگل و حتی هگل جوان از استاد اکهارت و ژاکوب بوهم (که بدین تقابل هیچگونه استشعاری ندارند) جدا میشود.

باری، تئوری دیالک تیک فیخته (که میگوید کانون دیالک تیک در انسانیت و جامعه مستقر است و در دامن کوششهای آنان جای دارد) از معبر این تقابل گذر می کند و نسبت به هگل جوان بی اعتنا نمی ماند.

لوکاج، در تفسیر نوشته های هگل جوان در نقطه مقابل وال قرار می گیرد، وی

۱- ژان وال: ناخشنودی و نابخیری وجدان در فلسفه هگل. ۲- ژان وال: همان

کتاب ص ۱۰۸ ۳- ژان وال: همان کتاب ص ۱۰۷

درین نوشته‌ها به فرق میان تاریخ عالم و تاریخ انسانیت و جامعه بهای فراوان می‌دهد، تا بداند چرا که شیوهٔ هگل جوان را دیگر گونه می‌سازد. اما وال که در بند متون می‌ماند تنها يك گره گاه را که از چنگ وی بد می‌رود فرو می‌هد. چون به هگل روی آوریم کاری جز این نمی‌توانیم کرد که به تأیید گئورگ لاسون برخیزیم. وی ناشر آثار هگل است و در مقدمهٔ منطق (جلد I، ۱۸۱۲ و جلد II، ۱۸۱۶) که اثر خردگرایانه‌تر فیلسوف ماست این چنین می‌نویسد:

«بنظر هگل تعبیرهای «ديالكتيك» و «نظری صرف» از يك طرف و «عرفان و اشراق» از طرف دیگر مترادف میشوند^۱. فویرباخ هم متذکر این نکته است که عرفان و اشراق هگل «عرفان و اشراق عقلانی شده» است. دقیق تر بگوئیم: خردی کردن و منطقی ساختن عرفان بحث اسماء و صفات الهی مبتنی بر علم کائنات، اکهارت و بوهم است. v. ديالكتيك کوشش خلاق جامعهٔ انسانی، این عرفان را کامل می‌کند و جنبش این جامعهٔ انسانی هم به بحث در اسماء و صفات الهی تبدیل می‌یابد.

پیش تر باین نتیجه رسیدیم که چگونه غضب خداوند بر ضد عالمی که مخلوق او است (غضب و سخط بدان اعتبار که بسوی وی باز نمی‌گردد و در او مستحیل نمیشود) در نوشته‌های نخستین هگل به غضب و سخط خداوند بر ضد انسانیت و جامعه و تاریخ بدل میگردد. خداوند که در ديالكتيك فرویاز از خویشتن خویش می‌گسلد، تنها به یمن ديالكتيك فرایاز است که آرامش می‌یابد. انسانیت و جامعه و تاریخ انسانی از طریق این ديالكتيك به سوی خداوند بر میشوند و در آرامجای «سرمدیت‌حی» وی مستحیل میگردند.

درین جا ژان وال نکته‌هائی را که در زیر از آنها یاد می‌کنیم احراز می‌کند. این نکات به بهترین وجه با سیر و حرکت ديالكتيك جامعهٔ انسانی بسوی خداوند مربوط میشوند. وال میگوید:

سنتز ديالكتيك هگل «به احساسات سخت نزدیک» است و به نظری «تفکیک

Georg Lasson, in *Sämtliche Werke* (1er ed, 1911; 2^e ed. - ۱۹۳۲) Preface à *Wissenschaft Der Logik*. p, 68.

و تفریق درد و االم است و تناقض شر است و عناصر مقابل (یا متقابلان) عناصر رضایت بخش و کفایت کننده نیستند و شگفت آور نیست که مفتاح معما که هگل عقل را بدان نام میخواند نخست در نزد خود وی نام و عنوان عشق بوده است. در اینجا ما تنها مطلبی را که باید بیفزائیم اینست که: این رنج و درد (که البته معجزه آمیز است، زیرا به سنتز منتهی میشود) و این عشق و نیز نفس عقل در نظر هگل، هم جمعی و هم فردی اند.

اما آنچه باز گفتیم درین واقعیت تغییری نمی دهد که: بنظر هگل سنتزی که ناشی از صلح و آشتی نزو آتی تر است، رمز و رازی مقدس است، حتی در آن هنگام که این سنتز خاصه ای قبلی و مقدم را عرضه آگاهی می کند، سنتز یاد شده بمعنی رستگاری و سلم و سلام است و اتحادی عرفانی است که منجر به سعادت و خلاصه بازگشت به وحدت الهی میگردد. این نکته هم درباره منطق هگل حقیقت دارد که در حرکت دیالکتیکی منطق مذکور از وجود به جوهر و از آنجا به هستی و از هستی به مفهوم (که بنظر هگل: ذهنیت و آزادی متحدند) میگذرد و از این مفهوم به ایده (یا اندیشه و فکر) و از ایده به روح بر میشود. روح مذکور تحت شکل «روح مطلق» قبل از هر چیز، مذهبی مبتنی بر روحی است.

وجه همت منطق هگل، همانند تمامی فلسفه اش، اینست که ثابت کند: به یمن دیالکتیک روح، اسابیت و جامعه و انسان، پس از آنکه در عالم از خویشتن خویش می گسلند، دگر باره با خداوند متحد میشوند.

اکنون در می یابیم که چرا پرودن میگوید که دیالکتیک هگلی سنتزی فرمان روایانه و معنی بر الهیات است و نیز درمی یابیم که چرا مارکس جوان به سختی هگل را نه تنها به عرفان گرایی بلکه به فریفتاری آسمانه و هم به سفسطه و مسخره و غیره و غیره منطقی بودنی که بحق زنده است متهم می کند.

مارکس، یعنی این هگلی ادعائی برین مطالب می افزاید که: «دیالکتیک هگل تنها نتیجه ضرور و واجب گسستن از خویشتن خویش عام وجود انسانی و بنا بر آن، اندیشه انسانی است». «وجود منسلخ، موجود است. و موجود منسلخ، مفهوم است.

و مفهوم منسلخ ایدئو مطلق است. اما ایدئو مطلق خود چیست؟ این ایدئو خود از سر نو منسلخ میشود... ایدئو مطلق کلیتی تجربیدی است.^۱ این ایدئو تنها ممکن است که از طریق مذهب مبتنی بر وحی صیات شود. روح مطلق بدین مذهب راه میبرد.

مطالبی را که از مارکس نقل کردیم از نقد فلسفه دولت هگل (۱۸۴۳ - ۱۸۴۲) و اقتصاد سیاسی و فلسفه (۱۸۴۴) وی گرفته ایم. برین نکات باید خاصه های زیر را هم بیفزائیم که در خانواده مقدس (۱۸۴۴) آمده است. مارکس درین کتاب می نویسد: «در آلمان انسان گرایی واقع گرا، دشمنی خطرناک تر از مذهب اصالت روح نظری صرف ندارد. این مذهب به جای انسان واقعی وجدان و روح را قرار میدهد. مارکس می افزاید که: دیالکتیک هگل روح آلمانی - عرفانی را پیروز ساخته است، و مدعی است که به «هبوط سماوات (آسمانها) بر ارض (زمین)» دستیاری می کند. سپس مارکس این چنین نتیجه می گیرد که: «در نزد هگل سه عنصر را باز می یابیم: ذات یا گوهر فلسفه اسپینوزا، من فیشته ای و وحدت هگلی که از این دو حاصل میگردد. این وحدت بضورت و فی نفسه حاوی تناقض است، سنتز هگلی برین نکات مبتنی است و اگر بدیده تحقیق بنگریم: زیر این سنتز، بحث اسماء و صفات الهی عرفانی پنهان است و دیالکتیک تاریخ انسانی و هم منطق دیالکتیکی بالنسبه به این اسماء و صفات الهی عرفانی گول زنده و فریبنده ای بیش نیستند.

در ضمن حمله هایی که مارکس ازین رهگذر، به هگل می کند، انتقادهای موشکافانهتری را تهیه می بیند.

انتقادهای مذکور را در ایدئولوژی آلمان (۱۸۴۵) و فقر فلسفه (۱۸۴۶) می یابیم؛ درست است که این انتقادهای بظاهر متوجه پرودن می باشند اما در واقع دیالکتیک هگلی را آماج قرار میدهند. و این مطلبی است که مارکسیسم رسمی تا آنجا که توانسته است در صدد پنهان کردن آن می باشد.^۲ ما هنگامی که به تقریر عمومی مفاهیم دیالکتیک

۱- رجوع کنید به درس من: جامعه شناسی کارل مارکس چاپ اول ۱۹۵۹؛ چاپ دوم ۱۹۶۱؛
(ناشر C. D. U) ص ۲۶-۲۵ و ۳۵-۳۱. [این درس در دهه ۱۹۷۰ از سوی جامعه دانشگاهی
(جلد دوم) با اضافاتی به چاپ رسیده است (چاپهای ۱۹۶۳ به بعد) مترجم]

مارکس میرسیم درین باره سخن خواهیم گفت (بهره: ۸) در آنجا فرصت خواهیم داشت که به مسئله علاقه مناسب میان دیالکتیک مارکس و هگل بازگردیم.

* * *

دو اثر در آستانه مرحله کمال اندیشه هگل قرار دارند، که باعتباراتی نیز میتوان موفق ترین نوشته های هگل قلمدادشان کرد. یکی از آنها نمودشناسی (پدیدارشناسی) روح (۱۸۰۷) و دیگری منطق (جلد ۱، ۱۸۱۲ و جلد ۲، ۱۸۱۶) است. نمودشناسی روح به دیالکتیک هگل، آهنگی واقع گرا و انسان گرا ارزانی میدارد.

و منطق، دست کم به ظاهر، دیالکتیک مذکور را صبغه ای خردگرا می بخشد. اما به عکس دائرة المعارف علوم فلسفی (۱۸۱۷) و خصوصاً آثار دوره اقامت در برلین نظیر فلسفه حقوق (۱۸۲۱) و فلسفه تاریخ عمومی (چهارمجله Weltgeschichte) و فلسفه دین (سه مجلد) مطلبی را آشکار می سازند که گاه نمایش زیرکانه و ترستانه دو اثر نخست آنرا از دیده ها پنهان می کند. این مطلب: استحاله مستقیم عالم و انسانیت تاریخی در «سرمدیت حی» است. عالم و انسانیت تاریخی در این «سرمدیت حی» نگه داری میشوند (Aufgehoben). باین نکته مهم باید توجه کرد که Aufgehoben در زبان آلمانی بیشتر بمعنی حفظ و نگهداری است تا «در گذشتن و فرارفتن».

به عقیده هگل، «روح مطلق همه جا خویشتن را در خانه خود می یابد» زیرا روح مذکور کاری جز فرود آمدن و بر شدن نمی کند، این نکته را بدستی امیل بره می یابد و میگوید: «نتیجه آشکار فلسفه هگل آنست که مهر و نشان خدائی را بر تمامی واقعیت های طبیعی و تاریخی میزند: و شهر زمینی را به ملک خدائی مبدل می کند و در آن مستحیل مینازد»^۱.

دیالکتیک هگلی در نمودشناسی روح بیش از تمامی آثار وی چم و خمی واقع گرا و متعین می پذیرد. این مطلب درین روزگار سخت مورد توجه است. ژان هیپولیت

که تازه‌ترین ترجمه این اثر را به زبان فرانسوی فراهم آورده است، تر اصلی خود را نیز به تقریر کلیه ریزه کاریهای اندیشه هگل بسال ۱۸۰۷ اختصاص داده است.

آلکساندر کوژو نیز در کتاب خویش که تجدید چاپ درسهای وی (درسهای ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۹)^۱ و درباره نمودشناسی روح هگل است، همین کتاب را پایه و مایه مجموعه تقریر خود راجع به دیاالک تیک هگلی قرار داده است.

مطلبی که موجب شده است شارحان اخیر متوجه نمودشناسی روح شوند اینست که خط و ربط آن که بظاهر امروزی است متوجه توصیفی است که در متن آن، زندگی جریان می‌یابد. این امر زندگی شده یا وجدان حیاتی در آن واحد روانی و اجتماعی و تاریخی است. عزم و آهنگ این توصیف آنست که «مدخلی» بر فلسفه باشد و با اصطلاح خود را مقدم بر هر فلسفه و هر علمی قرار دهد و برای این منظور هدف خود را پی جوئی کلیه پیچ و خم‌هایی میداند که حرکت عقل و نیز حرکت روح (ضمن تجسم‌هایی که در وجود واقعی می‌یابند)، بدان پیچ و خم‌ها می‌پردازند.

هیپولیت مینویسد: «نمودشناسی هگل، با انجام رساندن دو وظیفه را وجهه همت می‌سازد یکی هدایت عقل بحت بسیط به آگاهی و استشعار فلسفی است. دودیکر آنکه وجدان فردی را از اتزواي ادعائی و موهوم آن و هم وجود لنفسه انحصاری اش بیرون کشد تا آن را به قرارگاه روح برکشاند»^۲

هگل در نمودشناسی روح، آشکارا دیاالک تیک فرویاز را بکار نمی‌برد. نیز درین کتاب دیاالک تیک فرایازی هم که توسط سنتزها فراهم می‌آید اندکی زوی پوشیده است.

از این جاست که کوژو میگوید: بعقیده هگل، دیاالک تیک بازمان مرتبط

۱- Alexandre Kojève و Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1947

۲- J. Hyppolite, Genèse et structure de la Phenomenologie de l' Esprit. P. 311

است. وزمان نیز در اندیشه وی امری انسانی، یعنی اجتماعی و تاریخی است. بد انسان که بنظر هگل «تنها تاریخ را می‌توان بطور دیالکتیکی دریافت و باید آن را این چنین دریافت»^۱. کوژو این نکته را به درستی می‌افزاید: «مطلبی را که گفتیم هگل نمی‌گوید، اما می‌بایست که می‌گفت. وبگمان من اشتباه اساسی وی نیز در نگفتن همین مطلب است»^۲.

اما کوژو تمامی «دیالکتیک طبیعت» هگل را رد می‌کند و فراموش می‌کند که «علوم طبیعی» امروزی درست در خصوص روش بیش از پیش دیالکتیکی می‌گردند. حتی باید گفت که مناسبات و ارتباطات میان علوم انسانی و علوم طبیعی را در آن قسمت که مربوط به جهازهای مفهومی است، میتوان به طرز دیالکتیکی مد نظر قرار داد. علاوه برین چنانچه برخی از مفاهیم مارکس را در نمودشناسی روح هگل وارد کنیم کار مابه میزان فراوانی آسان میشود. این مفاهیم درست همان مفاهیمی اند که مارکس آنها را در رابطه تابعی عصیان و شورش خود برضد هگل تدوین کرده است. هگل در نمودشناسی روح نظیر فیخته می‌خواهد به استقرار علقه میان دیالکتیک و تجربه توفیق یابد. در مقدمه نمودشناسی می‌گوید: «حرکت دیالکتیکی که وجدان درخویش، یعنی هم در علم و آگاهی خود و هم در متعلق خویش بدان می‌پردازد ... تجربه است» (ص ۷۵) دو شارح جدید نمودشناسی از احراز این نکته غفلت نورزیده‌اند. ژان هیپولیت این نکته را یادآور میشود که: هگل می‌خواهد یک «تئوری نظری صرف تجربه» را بسط و توسعه دهد. این تئوری «تجربه را هم دیالکتیکی می‌گرداند»^۳، سپس هیپولیت متذکر میشود که گرایش یاد شده ناشی از تردید و تذبذبی است که در نزد هگل نسبت به گزینش «یقین ذهنی» و «یقین عینی» وجود دارد اما این گرایش در آثاری که پس از نمودشناسی نوشته شده‌اند از میان می‌رود.

تفسیر کوژو، بگونه‌ای دیگر است. کوژو، هم، نکته‌ای را که هیپولیت از هگل نقل کرده است یاد می‌کند و می‌گوید: «اگر بنخواهیم، میتوانیم گفت که

۱- کوژو: مقدمه بر قرائت هگل ص ۳۷۷. ۲- همان کتاب ص ۳۷۸

۳- هیپولیت: تکوین و ساخت: اثر مذکور در پیش ص ۵۶۷-۵۶۶

روش هگلی، بطور محض آمپيريك (تجربی) است. هگل واقعیت را می‌نگرد و هر آنچه را می‌بیند شرح می‌کند. فقط هر آنچه را می‌بیند و هیچ چیز جز آنچه را می‌بیند. بعبارت دیگر، هگل تجربه وجود و واقعیتی را که دیالکتیکی هستند تعقیب می‌کند.^۱

اما کوژو بالکنه‌ای که در زیر میآوریم به دامن اغراق می‌افتد که: «روش هگل، بهیچوجه دیالکتیکی نیست و دیالکتیک بنزدیک وی چیزی غیر از روش تفکر و تقریر است».^۲

باری اگر دیالکتیک هگلی درخور اهمیتی است، این اهمیت درست در دامن این کوشش خفته است که می‌خواهد اثبات کند: دیالکتیک به مثابه حرکت امر واقع و دیالکتیک در مقام روش خودبیز در رابطه دیالکتیکی اند. متأسفانه این تز که پیش احساس آن را در نزد فیشته می‌یابیم، در نزد هگل به خطر می‌افتد؛ زیرا وی اندیشه خود را بانوعی مذهب اصالت روح که مبتنی بر الهیات اغراق آمیز است مرتبط می‌سازد.

هیچیک از شازحان هگل این نکته را روشن نکرده‌اند که: انگیزه‌های کوشش هگل برای متحد ساختن دیالکتیک و تجربه چه هستند؟ و هم در جستجوی آن بریامده‌اند که دلائل شکست روشن ویرا درین باره دریابند. هگل در نمودشناسی روح در این اندیشه بلند پروازانه است که به‌صفت النعال هر علم و فلسفه‌ای و حتی هر تجربه مفهومی شده و صنایع برسد و اینکار را با مطالعه تفصیلی پیچیدگی وضع انسانی جمعی و فردی با انجام میرساند. این وضع انسانی بدانسانی است که زندگی شده است و باتمامی اکمال‌های متقابل، ابهام‌ها و قطبی شدن‌های آن مد نظر است. از این طرز برداشت است که دیالکتیک معروف «آقاوبرده» و «وجدان ناخشنود» (که ابتداءً نارضا و ناخشنود است چون فقط وجدان است) و گسستن از خویشتن خویش انسان و استحاله و انحلال وی در طبیعت و در آثار تمدنی، نشأت می‌گیرند. و نیز از همین طرز برداشت است که دیالکتیک امر بی‌واسطه و امر واسطه‌ای و دیالکتیک وجدان

اخلاقی ذهنی و اخلاقیات فاعل و متعینی که در جامعه تعین یافته است ناشی میشوند.

این دیالک تیک بحق توجه فویر باخ و مارکس را جلب کرده است. مسلم است که این هر دو به پدیدارشناسی روح هگل بیش از آثار دیگر او عنایت داشته‌اند. باینهمه باید از هر مبالغه‌ای پرهیز کرد. این کار که کوژو میکوشد شکست آشکار تلاش هگل را در این اثربپوشاند پذیرفتنی نیست. اما باید این مطلب را از کوژو پذیرفت که هگل «به استشعار و آگاهی اهمیت فراوان می‌نهد». منشأ شکست هگل در پدیدارشناسی روح این است که «متعین ساختن دیالک تیک» از هر قبیل مانع این نمیشود که هگل دیالک تیک را به مثابه حرکتی فرایاز بسوی روح مطلق تلقی نکند. مضافاً اینکه نمودشناسی این روح مطلق چیزی جز مدح سعادت بخش نخواهد بود.

این نکته بی‌معنی نمی‌باشد که در آثار بعدی هگل جای «نمودشناسی روح» را مراحل «روح ذهنی» و «روح عینی» و «روح مطلق» گرفته‌اند. این سه خودنماینده وضع (تز)، وضع مقابل (آنتی‌تز) و وضع جامع (سنتز) اند. در نمودشناسی هم فیلسوف ما در مقابل مطلق تیره و ناشفاف که «در آن همه گاوها سیاه مینمایند» (و هگل درین بحث مستقیماً شلینگ^۱ اما غیر مستقیم «الهیات سلبی مطلق» فیشته را مدنظر دارد) مطلق دیگری را می‌نشانند که «عارف یا موضوع و جوهری حی است و نسبت به خود وجدان دارد»، و در عین حال تنها وجود حقیقی و تنها جوهر است، یعنی تنها وجودی نفس و نفسیه است» (نمودشناسی ص ۱۲ و ۱۷).

بنظر هگل هر حرکت دیالک تیکی اعم از حرکت وجدان یا وجود «تنها حرکتی است که موصل به روح مطلق است» و این حرکت از آن روح برمی‌آید. هیپولیت شارح هگل به ناچار این نکته را می‌پذیرد که «دیالک تیک نمودشناسی هگل در یک بودشناسی پایان می‌یابد»^۲ برین نکته باید افزود که دیالک تیک

نمودشناسانه باجنب و انحلال در دیالک تیک بودشناسی تمام میگردد. از این مهم‌تر روشن‌تر آنکه: تقابل طبیعت از یک طرف و انسانیت با کلیه آثارش از طرف دیگر و یا بنا بقولی که هگل ترجیح میدهد، تقابل میان طبیعت و تاریخ در روح جذب میشود و از میان میرود و این روح نیز به نوبه خود به خداوند می‌پیوندد.

این نکته معنی دار است که در «ماحصل سخن» نمودشناسی، هر لحظه‌ای یا آنی از زمان تاریخی و اجتماعی با عنوان تقدیر و سر نوشت، خاصه می‌یابد و هر چم و خمی از روح به مثابه عینیت (هوهویت) ضرورت و آزادی منحصر میشود. و همه چیز با این تأکید پایان می‌پذیرد که غایت و نهایت دیالک تیک «معرفت مطلق» است. توسط این معرفت مطلق و از خلال کلیه فعالیت‌ها و تمامی جلوه‌های انسانی و هم طبیعی است که «روح به خود عارف میشود». در نتیجه نمودشناسی هگل کاملاً به یک بحث اسماء و صفات الهی عرفانی وفادار میماند، و در صدد متعین ساختن و عقلانی کردن این بحث است، تا آن را قابل قبول‌تر گرداند.

با آنکه مارکس نسبت به نمودشناسی روح هگل گذشت و اغماض بخرج میدهد اما با اشتباه نمی‌افتد. و برین اثر خرده می‌گیرد و میگوید که این اثر به «فلسفه‌ای بسیار روح‌گرا و محافظه‌کار منتهی میشود» و سپس می‌افزاید که: «این فلسفه می‌پندارد که وقتی معرفت را به جای انسان می‌گذارد بر عالم واقع و محسوس پیروز میشود.» (خانواده مقدس، جلد III ص ۹۱). نیز مارکس میگوید که هگل تنها «انسانی را که نمره تجرید در عرصه آگاهی است قبول دارد نه انسان واقعی را»، هم‌چنین هگل تولید و کار را «در کوشش روحی و معنوی تجریدی، منحل میسازد» (اقتصاد سیاسی و فلسفی جلد VI ص ۷۴ و ۸۵).

این گرایش را معاصران هگل با عنوان «پان لوژیسم» معنون ساخته‌اند، برای پرهیز از هر گونه سوء تفاهم، این نکته را می‌افزایم که مقصود پان لوژیسمی است که بر عرفان و اشراق پرده می‌افکند این رهگذر در منطق کبیر روشن‌تر میشود.

دیالک تیک متعین نمودشناسی در منطق، به دیالک تیک منطق گرای توانائی بدل میشود. درین جا هگل این دیالک تیک را باظرافتی فرزانه وار که از جمله آثارش والاترو بالاتر است تقریر می کند. در «مقدمه» این کتاب تصریح می کند که در نمودشناسی وی خواستار آن بوده است که وجودان را در قرارگاه روح و نحت صورت متعین معرفتی شرح کند که زندانی بروز و ظهور است.^۱ به عکس در منطق عزم و آهنگ بر آنست که «مجموعه حرکت سریانی وجود به شرح آید وجودی که بسان روح ظاهر میشود».

عنوان کتاب نخست منطق دکترین وجود و نام کتاب دوم دکترین جوهر است. این دو با هم منطق عینی و نخستین مجلد را فراهم می آورند. کتاب سوم (مجلد دوم) به منطق مفاهیم اختصاص دارد. غایت و فرجام این مفاهیم روح است. این قسمت با عنوان منطق ذهنی، معنوی است. منطق حقیقت بی حجاب را مطالعه می کند یعنی همانسان که «فی نفس و نفس» است.^۲

درین معنی میتوان باگتور که لاسون که از صالح ترین شارحان هگل است همدانستان شدو گفت که: «در مجموع، محتوای منطق تقریر خداوند بدان سانی است که در جوهر سرمدی خویش آن چنان است.»^۳ آرزو کنیم که هگل در دامن اسرار خدائی باشد. وجود، هنگامی که در مقام وجود محض قرار می گیرد وجودی نامعین است. بنا بر این در صورتی که در مقابل عدم محض (reines Nichts) ننشیند، واجد کیفیتی نیست. عدم محض نیز چون وجود محض خلأ است، اگر به طور دیالک تیکی نیندیشیم بود نبود و وجود و عدم بایکدیگر هوویه خواهند شد. اما دیالک تیک نشان میدهد که ترو آتی تر درمی گذرند و در سنتزی حفظ (Aufgehoben) میگردند که صیرورت باشد. معذلک این صیرورت در بادی امر صیرورت خداوند است که نخست در وجود معین (bestimmtes sein, Dasein) متحقق میشود و آتی ترش تناهی (Endlichkeit) است و سنتز آنها نامتناهی مثبت است. نامتناهی مثبت نخست خود را به مثابه

۱- Äusserlichkeit ۲- An und für sich.

۳- G. Lasson in Sämtliche werke vol III «Einleitung» P. 31

وجود لنفسه (Für sich sein) یا واحد عرضه آگاهی می‌کند و برین واحد کثیر (دفع و طرد و تجرید و انتزاع) مقابل می‌نشیند. واحد و کثیر در اتحاد خود به سنتز می‌رسند که آنان را به هم راهبر می‌شود. دیالکتیک این هم در اندازه‌گیری (تقدیر) تحقق می‌یابد. این اندازه‌گیری خود با کیف در مبارزه است. آنتی‌تز کیف غیر قابل اندازه‌گیری یا سنجش‌ناپذیر (Masslose) است و سنتز آنها جوهر است.

پیش از آنکه ازین بحث فراتر رویم، بایسته است درباره روح‌گرایی آشکار هگل پای‌بفشاریم. این روح‌گرایی ما را متوجه این امر می‌کند که بازیگری ترها و آنتی‌ترهای هگلی مصنوعی‌اند. ولاینقطع قضایای جدلی الطرفین حقیقی و تضادهای ساده را درهم می‌آمیزند. حال آنکه آن قضایا و این تضادها غالباً بصورت مکمل و حتی تضمن‌های متقابل درمی‌آیند. درینجا هگل خود را به دام تورمی حقیقی از قضایای جدلی الطرفین می‌سپارد. و این تورم‌وپرا به نوعی فتیشیسم (وستایش بت پرست‌ما بانه) نفی می‌کشد که برای خدائی ساختن سنتزها بکار می‌رود.

درین جامثالی چند از آنچه در منطق آمده است عرضه می‌کنیم. نظیر این مثالها را در کلیه آثار هگل پراکنده می‌یابیم. خصوصاً در کاربرد دیالکتیک، در عالم اجتماعی، بدین موارد برمی‌خوریم. کار برد یاد شده را در فلسفه حقوق می‌بینیم.

هگل از کیف و کم - از منتزع و متعین - از عینیت و اختلاف - از بی‌واسطگی و تدبیر و تفکر - از مفهوم و ایده - از ذهنی و عینی - از وجدان و محتوای آن - بعنوان امور جدلی - الطرفین یاد می‌کند، و به حد افراط متضادهائی را که هر یک بدون دیگری نمی‌توانند برجای بمانند (مثل قطب شمال، بی‌قطب جنوب) بعنوان متناقض‌های جدلی الطرفین عرضه می‌کند.

این مسأله هنگامی نظر گیرتر می‌شود که هگل حقوق و اخلاقیات ذهنی و خانواده و جامعه مدنی و حتی مالکیت و قرار داد را جدلی الطرفین معرفی می‌کند و دودسته آخر را جمعاً در مقابل قدرت سیاسی مینشاند.

حقیقت آنست که تمامی این نموده‌ها ممکن است جدلی الطرفین باشند یا نباشند.

زیرا این نمودها قادرند، بطور متقابل متضمن یکدیگر باشند و یا آنکه در تقابل مناظر قرار گیرند و هم میتوانند قطبی شوند. حتی هنگامیکه هگل از تضادهای اطمینان بخش‌تری یاد می‌کند، از قبیل جوهر و هستی (بودش) وجود و ظهور (نمود)، متناهی و نامتناهی، واحد و کثیر، میتوان پرسید آیا این امور متضاد همواره بهمین گونه به کرسی می‌نشینند؟ (چرا که به آسانی میتوان برخی از این زوج‌ها را جز می‌دانست و آنها را وهمی (و تعلیمی) شمرد و به نفی آنها دست یازید. [مثلاً جوهر با ظهور (نمود)] درباره برخی دیگر نیز میتوان گفت که بر حسب اوضاع و احوال ممکن است گاهی متضمن یکدیگر باشند و زمانی قطبی شوند).

خلاصه آنکه تورم و ستایش بت پرستانه متناقض‌های جدلی‌الطرفین در نزد هگل، نشان میدهند که وی به جای آنکه در صدد تحقیق شرائطی بر آید که در آن شرائط قطبی شدن واقعی تضادها پیش می‌آید، خود را یانه این تناقض‌های جدلی-الطرفین را می‌سازد تا آنها را برای تجلیل و تبجیل سنتزهای خدائی شده بکار گیرد.

هم‌چنین بایسته است که درباره دو اعتراف هگل اندکی گفتگو کنیم و در خصوص آن پای بفشاریم. این دو اعتراف به اندریافت وی از *Aufheben* مربوط میشوند (*Aufheben*)، همان «فرارفتن و درگذشتن» ادعائی و موهوم است. میدانیم که شارحان جدید و هم‌قدیم هگل ترجیح داده‌اند که این اعترافات را به سکوت برگزار کنند. در کتاب اول منطق و در پایان فصل اول، هگل یادداشتی تحت عنوان «*Aufheben: Über den Ausdruck*» (درباره تعبیر و اصطلاح: تصعید یا تعلیه) دارد بدین بیان صریح که:

«چیزی که تصعید میشود، عدم (*Nichts*) نمی‌گردد. *Aufheben* در لغت بعدو معنی است، یکی نگهداری (*Aufbewahren*)، یا حفظ شدن (*erhalten*) دودیکر: قطع کردن و پایان دادن ... بدینسان امر تصعید شده، در عین حال محفوظ (نگهداری شده) نیز هست؛ امر مذکور تنها بی‌واسطگی (عدم توسط) خود را از کف

میدهد، بی آنکه بدین اعتبار ویران گردد و منعدم شود. (Vernichtet) '.

پس، وجود و عدم در صورت «تصعید و نگهداری» میشوند، این دو، یعنی وجود و عدم آنات مشخص صورت مذکور را میسازند. آنات یاد شده دیگر نه وجودند و نه عدم، وجود و عدمی هستند که پایه و اساس آنها را تشکیل میدهند. در عین حال این وجود و عدم در هستی (یا بودش) که قرارگاه و حدت آنهاست بیان میشود و بروز می کنند.

من درین باره نکته ای را که هگل نمی گوید میافزایم و آن اینست که: اینها امکان پذیر نیست مگر در صورتیکه يك «سرمديت حی، از خداوندی فرض شود که هرگونه صورت واقعی را در خود منحل سازد. در نتیجه در زیر سایه دیالکتیک هگل، همواره فلوپین بازیافته میشود. یعنی در یک جا بدور خویش چرخیدنی که با مراقبت کامل پنهان شده است اما همواره دم خروس خود را نشان میدهد.

اکنون بار دیگر به بحث درباره جوهر (Wesen) بازگردیم. جوهر است که روح گرایی هگل را آشکار میسازد. دیالکتیک میان اندازه پذیر و اندازه ناپذیر. دیالکتیک میان کم و کیف به قسمت دوم منطق که به دگرترین جوهر اختصاص دارد سر باز می کند.

دگرترین جوهر وابسته به تقابلی است که میان توهم و تدبیر (یا تفکر) وجود دارد. هر دوی اینها فرامیروند و در مناسبت و ارتباط موجود میان مطلق و نسبی حفظ میگردند. امر نسبی خود از سه مرحله عبور می کند. این سه مرحله عبارتند از عینیت (هوهیت) و اختلاف و اصل یا مبنا (Grund) که سنتز دوفای نخستین است. «جوهر خویشتن را همچون پایه تعین می بخشد» «جوهر باید ظهور یابد.» هستی (بودش) (Dasein) شیء فی نفسه را ناممکن میگرداند زیرا این هستی امر بی واسطه و فرارفته و محفوظ است یعنی «امری بی واسطه جوهری یا اساسی است». آتی تر این هستی (بودش) چیزی است که ظهور (نمود) می یابد (Erscheinung)

۱- مطالبی را که از هگل نقل می کنیم از چاپ جدید آثار هگل است توسط :

H. Glockner, Sämtliche Werke, Vol IV, 1958. pp. 120-121

اما سنتز این دو واقعیت واقع است (Wirklichkeit) یعنی وحدت جوهر و آنچه ظهور و نمود دارد.

اگر بدیده تحقیق بنکریم به عقیده هگل، برهان بحث الوجودی، بی آنکه حدی داشته باشد برای تمامی امور تعینی و تعینی عالم معتبر است و این نظر یکی از دلائلی است که بر اساس آن مورخان فلسفه قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم به فلسفه هگل عنوان «پان لوژیست» داده اند.

البته به نظر هگل، واقعیت یا وجود نخست مطلق است (یعنی خداوند من حیث هوست) و سپس واقعیت به معنی اخص است که عالم خلق باشد و سرانجام مناسبت و ارتباط میان این دو است.

واز این گذرگاه است که به نظر هگل به عرصه منطق ذهنی میرسیم. زیرا درست هنگامیکه حرکت هبوط پایان پذیرفت حرکت به عکس یعنی عروج که ویژه دیالکتیک فرایاز است آغاز میشود. نقطه اتکاء این دو دیالکتیک مفهوم (Begriff) است که سنتز الزام و اختیار است. هگل می نویسد که «در تکوین مفهوم، آزادی و اختیار به مثابه حقیقت ضرورت و الزامی عرض وجود می کنند که ذات را به کرسی می نشاند.» «مفهوم، در آن واحد عارف و ذات است و بدرستی ذاتی است که آزاد گردیده است و نفساً به مدد وجدان خود در حرکت است. و هم بدرستی تفکر (و تدبیر) و شهودی است که در مرکب هائی سنتزی شده اند و این مرکب ها به سوی روح در حال بر شدن اند» و خلاصه، «سنتز وجود و جوهر» است. «تکوین مفهوم (Unvolendet) اساساً برین پایه استوار است که: مفهوم در خاصه انتزاعی خود ناتمام است (Unvollendet) و برای آنکه از این مرحله توسط دیالکتیک ویژه خود به مرحله واقعیت درگذرد، به این واقعیت جان می بخشد، بی آنکه واقعیت مذکور کاملاً به عرصه آید و بتواند در مقابل مفهوم بنشیند.»

امیدواریم که نکته گیری زیر بر نو هگلی ها و خصوصاً بر آقای رمون آرون گران نیاید^۱ که: متن بالا نشان میدهد که خط و ربط پان لوژیستی در تمامی آثار هگل،

۱- آرون مارا منم می کند به تفسیرهای پان لوژیستی «ازمد افتاده» هگل باز گفته ایم!

وجود دارد. آقای آرون ودوستان وی این مطلب را رد می کنند که ممکن است مارکس را خارج از شاکله های موجود در مارکسیسم عوامانه و مبتذل تفسیر کرد. (و این نفی از آن روست که میخواهند جاده انتقاد کاملاً سطحی خود را از مارکس، بکوبند) اما بر ما خرده میگیرند که برای تفسیر هگل در بند «رساله های سنتی فلسفه» مانده ایم و مستند آنها اینست که ما انتقاد کسانی را وارد دانسته ایم که اندیشه هگل را به عنوان اندیشه «پان لوزیست» معنون ساخته اند.

اما بر صورت این چم و خم ها وجود دارد. و امر مسلم آنست که نمی توان این مطلب را از مجموعه فلسفه هگل جدا کرد. پایه و مایه این فلسفه عینیت کامل و جامع دیالکتیک بعنوان حرکت وجود واقعی و دیالکتیک بمنزله روشی است که معرفت به این وجود را ممکن میسازد. به عقیده هگل این عینیت تنها به یمن هوویه ساختن وجود با ایده و معرفت و روح و بالاخره خداوند میسر است. پان لوزیسم هگل چیزی جز سایه روح گرایی عرفانی مبالغه آمیز او نیست. زرین روح گرایی حرف آخر، بازگشت خداوند مسخه از خویشتن خویش، به خویش خود است.

مفهوم، نخست حقیقت است و آنگاه «شیء یا متعلق فی نفسه و لنفسه» است و سرانجام ایده ای است که فرجام و نهایتش روح مطلق است. «مفهوم محض، نامتناهی مطلق است و امر لا بشرط و هم آن چیز است که مطلقاً آزاد است.» با گذار از طریق ایده، مفهوم یکجا «حیات و معرفت و روح» میگردد و شخص هگل مشکلی نمی بیند، بپذیرد «که سیر منطق ذهنی سیری به جانب خداوند است».

دیالکتیک هگل بدانسان که از منطق کبیروی استنتاج میشود، مرکبی عمده دارد که «عرفان» مفهوم «خلاق» است. این مرکب همچون فرستاده خداوند بر روی زمین عمل می کند تا این اشراق مفهوم خلاق را به جانب خداوند بازبرد، و درست بدین گونه است که مفهوم به روح مبدل میگردد و منطق بحث ما بعد الطبیعی روح میشود. «نه فقط روح بطور نامتناهی غنی تر از طبیعت است، بلکه روح، وحدت مطلق تناقض ها را هم متحقق میسازد. بدینگونه که: با میانجی گری مفهوم، طبیعت را در روح مدغم می کند، روح مطلق خداوند است؛ روح مطلق توسط دو حرکت هبوط و عروج خود

با عالم متحد میشود.

هگل معتقد است که مطلب بالاییهودگی و پوچی آن دیالکتیکی را اثبات می‌کند که تنها به نتایج منفی میرسد. حال آنکه دیالکتیک، حرکت عالم وجود روح و خود خداوند را نشان میدهد، درحالیکه این دیالکتیک درخود، خاص و عام - متناهی و نامتناهی - الزام و اختیار را متحد میسازد. دیالکتیک هگل، یک جا، روش و حرکت خداوند است و این هر دو، یعنی روش و حرکت در فلسفه و اثر هگل پیروز و متحد میگرددند.

نکته ای را که هگل در منطق نمی‌گوید اینست که: این دیالکتیک پر مدعای عرفان «مفهوم» خلاق که بمنزله استشعار به فرجام آفرینش (خلق) الهی و سرانجام نهائی تاریخ بشر (به یمن فلسفه هگل) عرضه میشود، تقریری است از بحث اسماء و صفات الهی که پیشاپیش مباحثش معلوم اند، و هر گونه دیالکتیکی را بطور کامل بیهوده میگردداند.

دیالکتیک هگل نه فقط همانطور که مارکس میگوید یک فریفتاری است، بلکه نوعی تارسی سیسم نظام یافته است. و درین معنی در واقع فرمان محکومیت به مرگ دیالکتیک است. درین جاما در برابر این امر خلاف آمد عادت و شگفت آور قرار می‌گیریم که: اگر کانت با نفی امکان دیالکتیک آن را باریکتر به جهان آورد، هگل با ستایش بیش از اندازه دیالکتیک آن را به خطر محدودیت انداخت و به جاب سقوط و غرقش راهبرد. آری پس از هگل دیالکتیک نمی‌تواند راه خود را در پیش گیرد مگر آنکه مسیر خود را یکسره عوض کند و تمامی گردوغباری را که مائترک فلوپین و عرفان آلمانی و هگل است از دامن بکشد. کار پرودن و مارکس همین است اما نه پرودن و نه مارکس این کار را تا آخر نمی‌رسانند.

هگل دیالکتیک خود را در زمینه واقعیت اجتماعی و حقوق و دولت بکار برده است. این دیالکتیک در فلسفه حقوق (۱۸۲۱) (که آماج انتقادهای مارکس قرار گرفته است) و فلسفه تاریخ عمومی (۴ جلد، انتشار: پس از مرگ) هگل عرض وجود می‌کند.

اما پیش از آنکه به تحلیل اعمال این دیالکتیک بپردازیم و از طریق آن ارزیابی کاملاً منفی خود را نسبت به دیالکتیک هگلی باز گوئیم، باید باختصار از دائرة المعارف

علوم فلسفی (۱۸۱۷) یاد کنیم. درین کتاب جزم گرائی مابعدالطبیعی به عیان دیده میشود. این جزم گرائی متصور از پیش است و دیالکتیک هگل هم منقاد آن است. در این کتاب هگل معتقد است که منطق (که به ایده مطلق یا امکان روح میرسد) تز (وضع) است و فلسفه طبیعت (ریاضی و فیزیک و فیزیولوژی) آنتی تز (وضع مقابل) است و فلسفه روح سنتز. روح نیز از سه مرحله میگذرد:

تز که روح ذهنی باشد (یعنی جان - وجدان - روح).

آنتی تز که روح عینی باشد (یعنی حقوق - اخلاق ذهنی - اخلاق عینی که نقطه

اوجش تاریخی است که به مثابه «دکة القضاء عالم» Weltgericht تلقی میشود).

و سرانجام سنتز که روح مطلق است (یعنی مذهبی که وابسته به هنر است،

و مذهبی که مبتنی بر وحی است، مذهبی که با فلسفه هگل ساخته میشود).

مانیازی به توضیح اضافی درباره اعمال دیالکتیک این چنانی، نمی بینیم.

این گونه کاربرد، دیالکتیک را از هر گونه جهشی که متوجه تحقیق باشد محروم

می کند، و آن را پای در زنجیر مینماید.

این چنین کاربردی از دیالکتیک، درست در نقطه مقابل پیوستگی دیالکتیک

باتجربه ای می نشیند که همواره نوبنو میشود. هم چنین این اعمال مبتنی بر نفی هر

گونه امکان برای دیالکتیک آمپیریکور آلیست است. دیالکتیکی که این کتاب

گشودن راه آن را وجهه همت ساخته است.

یهودگی دیالکتیک هگلی بویژه در فلسفه حقوق (۱۸۲۱) آشکار

میشود و شکست آن همچون آفتاب می درخشد. در «مدخل» این اثر کلمه فصار

معروف زیر دیده میشود که:

«هر آنچه معقول (عقلانی) است، هست و هر آنچه هست عقلانی (معقول) است.»^۱

(ص ۱۱۷)

هگل تصریح می کند که «قصود» ویرانگری دیالکتیکی تفکر یا تدبیر

«Was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig.»

ذهنی است، این تفکر یا تدبیر در واقعیت حاضر تنها چیزی را درمی‌یابد و می‌بیند که بیهوده و پوچ (eitel) است. همین تفکر یا تدبیر اشتباه عکس را نیز مرتکب می‌شود و ایده‌ها را کاملاً از امر واقع مجزاتلقی می‌کند. آنچه بایسته است اینست که در زیر ظاهر امر حادث و عرضی، ذاتی را دریابیم که ساری گردیده است و سرمد و قدیمی را دریابیم که حاضر گردیده است.

بنابراین یکبار دیگر در فلسفه حقوق «سرمدیت‌چی» فلوپین یادآوری می‌شود و یا «امر سرمدی حاضر» ی دیده می‌شود که شعار فلسفه مافوق اصالت روح لوئی لاول است.

«اندریافت آنچه هست، وظیفه فلسفه است و آنچه هست عقل است»^۱ «میان عقل در مقام روحی که به خود وجدان دارد و عقلی که در مقام واقعیت کائن معطی است (Vorhandene wirklichkeit)، عالمی وجود دارد که مقصود تسلط بر آن است». «عقل به مثابه گلی است که بر روی رنج حاضر شکوفاست. عقل در یافتی این چنین را از خود و بهره‌وری از خویش را به کسانی ارزانی میدارد که فهم‌کنند، کار برد عقل (Vernünftig Einsicht) بر پایه مصالحه و آشتی با واقعیت کائن استوار است». «و البته فلسفه بدین نظرگاه بسیار دیر میرسد» و «بوم (Eub) خردپرو از خود را در تاریک و روشنی غروب می‌آغازد».

این مفهوم از بینج‌وبن محافظه کارانه است و عزیمت‌گاهش در عالم اجتماعی، دولت‌سیاسی است. هگل نظیر قدام این دولت‌سیاسی را با واقعیت اجتماعی به تمامه هوویه می‌سازد و آن را بمنزله عقل مجسم تلقی مینماید. بدین ترتیب دولت به مثابه کمال و ملأ روح عینی ظاهر می‌شود و توسط علقه و رابطه‌ای که با تاریخ عمومی پیدامی‌کند به جانب روح مطلق بر می‌شود.

هگل در فلسفه حقوق می‌گوید که حقوق تجریدی، تزا می‌سازد (این حقوق تجریدی نیز خود را بانه تقسیم می‌شود به تز که مالکیت است - و آنتی تز که قرارداد است. و سنتز که اجبار است و گزارشگر جلوگیری از جنایت می‌باشد).

اخلاق ذهنی، آنتی تراست (که تر آن اندیشه قبلی واحساس گناه است و آنتی تر آن داعی وخیر مطلوب است و سنتز آنها خیر من حیث هوو وجدان (Gewissen) است). سنتز اصلی، اخلاقیات عینی متعین است (Sittlichkeit) که در آن تر خوانواده و آنتی تر جامعه مدنی و سنتز دولت است.

درباره سنتز اخیر یعنی دولت، هگل از همان ابتدای «مدخل» میگوید که دولت «روحی است که وحدت بی مانند (Ungeheure Vereinigung) استقلال فردی و ذاتیت عمومی را ایجاد می کند»، تمامی فلسفه حقوق هگل طاق و رواقی است که به افتخار دولت برپا شده است. دولت نه فقط سنتز خلسه ای خوانواده و جامعه مدنی و از آن وسیع تر حقوق و اخلاق را مجسم می سازد، بلکه سنتز «ایده» و واقعیت اجتماعی - عقل و تاریخ - تقدیر عرفانی جمعی و حرکت در زمان را هم مجسم می کند. وانگهی هگل، روح و زمان را بهم نزدیک می سازد و در نزد وی کلمات Geist (روح) و Zeit (زمان) غالباً مترادفند و تازه این خود هنگامی است که وی تا متحد کردن این دو لفظ پیش نمی رود، گواه مطلب اخیر اصطلاحات و تعبیرات مورد علاقه وی یعنی «زمان روح، Zeitgeist»، یا «روح زمانه Geist Der zeit» می باشند.

هگل پیش از فلسفه حقوق در سیستم اخلاق عملی (Sittlichkeit) (۱۸۰۲) مفتاح معمائی را بدست می دهد که بر فلسفه حقوق وی (۱۸۲۱) فرمان میراند. آنچه هگل درین نوشته دوران جوانی میگوید چنین است: «دولت نوعی سر نوشت (تقدیر Schicksal) است که با ضرورتی غیر قابل مقاومت تحمیل میشود، و هر قدر که این وحدت به ژرفا بگراید و طبیعت و اخلاقیات بیشتر از پیش هو هو یه گردند، دولت بیشتر از پیش خدائی میگردد»^۱.

«حقوق جز خیر و فائده ثابت و معین دولت چیزی نیست»، کلیت اخلاقی دولت حاوی ضرورت جنگ است. «جنگ عنصر متعین حقیقی دولت است و دولت را با سر نوشت و تقدیر تاریخی پیوند میدهد. از این رو «صحت و عاقبت دولت در حرکت

جنگاورانه حاصل می‌گردد. «دولت بر فراز کلیه تقابل‌های (حیات اجتماعی) بر می‌شود. زیرا در دولت است که شربانفس خویش به مصالحه و آشتی میرسد» (از متنی که توسط روز تئزویگ^۱ انتشار یافته است).

باری دولت، (یعنی گروهی که جزو گروه‌های دیگر است و واقعیت اجتماعی در پهنه آنها، در جنبش است) نه فقط توسط هگل تا حد تنها واقعیت اجتماعی واقعی بر- کشیده می‌شود، بلکه تا حد «اخلاقیت متعین مطلق» نیز بالا برده می‌شود. از این رو باید گفت که در حقیقت، اخلاقیت متعین مطلق به نازل‌ترین سطح فرو می‌افتد. «کلیت اخلاقی که به منزله واقعیت حی حقیقی لحاظ می‌شود، دشمن هر گونه تجرید است، به مناسبات سلطه و انقیاد تلخیص می‌شود.»؛ امر اجتماعی نظیر امر اخلاقی چیزی جز فرمان روائی و اطاعتی نیست که با انجام رساندن تقدیر را توسط جنگ تدارک می‌بیند. یعنی با انجام رساندن رسالت تاریخی را فراهم می‌نماید. هگل، هیچگاه نظیر این مقام یعنی در رواق سیستم اخلاق (۱۸۰۲) با خویشتن و هم خوانندگان خود مصمم نبوده است.

در فلسفه حقوق، هگل در صد در کیس و تألیف است، بدین معنی که وی از حقوق رم اصول دومینیوم^۲ (حقوق تجریدی) و امپیریوم^۳ (قدرت عمومی) را می‌گیرد. و از مسیحیت، وجدان اخلاقی (Gewissen) و از انقلاب فرانسه فکر آزادی سیاسی و از عرفان آلمانی هم خدائی کردن دولت را به عاریت می‌گیرد.

سیستم یا نظامی که هگل بدشواری در صدد رسیدن بآن است و با عنوان دولت مدردن معنون می‌سازد پذیرای شکستی فاحش است و دولت مدردن دولتی است که تجسم آن حکومت سلطنتی مبتنی بر قانون اساسی پروس است. این سنتز از عناصری

۱- Rosenzweig ۲- Dominium ۳- Impérum

در حقوق رم دارائی در بردارنده دومینیوم (حق انتزاعی مالکیت) حقوق عینی و تعهدات بوده است. مترجم

امپیریوم، در حقوق رم، اعمال حاکمیت نسبت به مستنکف از اجرای حق است. مترجم

به عاریت گرفته میشوند که باید «Aufgehoben» باشند، یعنی عناصری که باید هم تصمید و هم حفظ و نگهداری شوند. اما عناصر مذکور از این امر کراهت دارند.

دومینیوم حقوق رم مانع از آن است که جامعه مدنی که در مقابل دولت (امپریوم) می‌نشیند بعنوان یک کلیت حقیقی دریافت گردد. قبل از هگل گروسیوس ولایب نیس و جوزة حقوق اجتماعی طبیعی و فرگوزن و فیزیوکرات‌ها و فیشته و سن سیمون و فون شلوتسر^۱ و دیگران بدین مطلب رسیده بودند^۲.

هگل موفق نمیشود که از فردگرایی حقوقی درگذرد. این فردگرایی به کار وی میرود تا کلیت اجتماعی متعین را در تعبیر امپریوم رومی تفسیر کند بدین ترتیب که این کلیت را به دولت خدائی شده مبدل میسازد؛ دولتی که به مثابه فرد عظیم و جلیل تشخیص یافته‌ای تلقی میشود. اکنون درمی‌یابیم که چرا مارکس جوان مینویسد: «رومی‌ها خردگرا بوده‌اند و ژرمن‌ها عارفان مالکیت خصوصی» و قدرت سیاسی‌اند (دومینیوم و امپریوم).

به عقیده هگل خانواده و جامعه مدنی (که وی آنها را تزوآنتی‌تر میداند) نماینده وحدت (خانواده) و تفرقه نیازها و مناسبات (جامعه مدنی) می‌باشند. این دو فقط عناصر تجریدی و شبه واقعی تنها هستی اجتماعی واقعی یعنی دولت می‌باشند و مقصودوی دولت است. و مقصود دولت در مقام واقعیت حقیقی «روح عینی» است. بدین سبب است که تنها دولت به بارگاه «سرمدیت حی» احتراز ناپذیر بر میشود.

هگل با تعریف و تخصیص دولت در فلسفه حقوق، خط و ربط‌هایی را باز میگیرد و به تفصیل آنها می‌پردازد که مابدان‌ها آگاهیم. آنچه دولت عرضه آگاهی میکند، واقعیت فکر اخلاقی و کلیت اخلاق عملی و تحقق آزادی و اختیار و سازمان حقیقی، و نامتناهی واقعی و روح در خردگرایی مطلقش و در واقعیت بی‌واسطه‌اش و نیز قدرت مطلق در این عالم است.

۱- Gratius, Leibniz, Fergusen, Fichte, Saint Simon, Von Schlötzer

۲- نگاه کنید به تحلیلی که درین باره در فکر حقوق اجتماعی، پاریس ۱۹۳۲، کرده‌ام. ص

۲۶۰-۱۷۱ و ۳۲۷-۲۹۷ و ۴۸۷-۴۰۷

شخص انسانی یکی از عناصریست که تابع این کلیت اخلاقی شخص یافته یعنی دولت می‌باشد. تحقق آزادی بر این پایه استوار است که در آزادی دولت مشارکت شود و فقط آزادی واقعی، آزادی دولت در به انجام رساندن تقدیر عرفانی-تاریخی خویش از راه جنگ است. تنها توجیه این جنگ اینست که اعمال آن را روح مطلق به کف دارد، روح مطلق که به یمن آن، خداوند گسته از خویشتن خویش و مستحیل در عالم، به خود خویش باز میگردد.

بیهوده نیست که هگل برای خلاصه کردن این عرفان دولت، عرفانی که گیسوان فریفتاری رایج و تاب می‌دهد، این چنین نتیجه میگیرد که: «دولت از جانب خداوند بر زمین فرو آمده است»^۱ از این رو باید دولت را به مثابه تجسم الوهیت بر روی زمین تقدیس و ستایش کرد^۲. الوهیتی که راهها و گذرگاه‌هایش غیر قابل نفوذند (فقره ۲۵۸ و ۳۷۲ و ۳۴۶)

بدین ترتیب، دولت یک‌تراز و سراسر است. تجسمی عرفانی است. و دریافت آن از طریق تدبر و تفکر ناممکن است. ولی با همه این تفاسیل ساخته و پرداخته و عقل دیالکتیکی، است. هگل این نکته را به تأکید میگوید که: این خرد دیالکتیکی موجب دریافت عرفان دولت خدائی شده است. در این دولت آزادی شخصی تبعه یا رعیت «Aufgehoben» میشود (یعنی در عین آنکه تصعید یا تعلیه میشود حفظ میگردد) بدین بیان که در مفهوم‌هائی مجسم میشود که حاوی اراده مطلق و حاکم موجودی فیزیکی اند که مونارک (پروسی) باشد. این سلطان (مونارک) آزادی تمامی شهروندانی را تشخص میبخشد که کاری جز اطاعت ندارند.

هگل برای آنکه این فریفتاری نابهنجار را قابل قبول تر گرداند، در صدد بر می‌آید که آن را در عبارات فردگرایی حقوقی، حقوق رم بیان کند. از این رو با مقولات کهنه دومینیوم و امپریوم دل مشغول میدارد و بدین گونه نتایج دیالکتیک ادعائی عالم اجتماعی خویش را قاهرانه می‌گرداند و در عین حال نتایج مذکور را از هر گونه

مايهوری و نوآوری نیز تهی میسازد. هگل مینویسد (همان کتاب، فقره ۲۶۰، ص ۳۱۵) «خاصه دولت مددنا نیست که به اصل ذهنیت امکان میدهد تا آخرین مرحله گزاره شخصیت اصلی خویش تحقق پذیرد، و در عین حال این شخصیت را به عرصه وحدت ذاتی باز برد» «این تناقض (درهم نفوذی) امر ذاتی عام و خاص، که تحقق آزادی شخصی در دولت است بابه کرسی نشستن دولت بعنوان شخص اخلاقی یا حقوقی بانجام میرسد. دولت به منزله فردی جلیل و عظیم درک میشود و تنها این فرد جلیل است که متصرف حقوق می باشد و تنها فرد صاحب صلاحیتی است که حقوق مذکور را از طریق اراده مطلق و حاکم خویش به رعایا و اتباعش وامی گذارد. تجسم این اراده عالی و حاکم، مونارک است (همان کتاب فقره ۲۷۶ و ۲۸۰ و ۳۸۵)

ما در تز خود راجع به فکر حقوق اجتماعی (۱۹۳۲) درباره این خلاف آمد عادت نظر گیر، پای فشرده ایم. هگل بر رغم دیالکتیک «کلیت» خود و هم بر رغم «امر عام متعین» خویش (که سرانجام تنها نسبت به خداوند و روح مطلق اعمال میشود) ثابت می کند که برای دریافت «کلیت های اجتماعی» و وحدتهای ساری در کثرتها، کاملاً نامستعد است.

هگل این کلیت ها و هم حقوقی را که بر آنها فرمان میرانند در واحدهای بسیط و محیط (جذب کننده) کوچک یا بزرگ، شخص یا جامعه حقوقی رهنمحل میسازد. این واحدها مجموعه افراد منزوی و منفردند که توسط قرار داد جمع میشوند و امپریوم بر آنها نظارت دارد.

درین مقام، هگل از لحاظ تحلیل، در سطحی بسیار فرودتر از سطح تحلیل های فیشته و سن سیمون قرار می گیرد. به عقیده فیشته و سن سیمون جامعه، کوشش دسته جمعی تولید و کار و آفرینش است.

بدینسان است که خاصه کم دوام تقابل معروف هگلی تبیین میشود. مقصودمان تقابل میان «جامعه مدنی» و «دولت» در نزد هگل می باشد. هگل در خصوص

جامعه مدنی به جای آنکه ابتکاری کند حتی به تحلیل‌های نوتل بلادت^۱ و فون شلوتس و فیزیوکراتها و فرگوزن و خصوص فیشته توجه نمی‌کند. تمامی این متفکران جامعه مدنی را کلیتی واقعی دریافته‌اند. به عکس هگل در این جامعه تنها مجموعه‌ای از اراده‌های فردی و تکثری متفرق و منفک را در می‌یابد که آنتی‌تز خانواده است. خانواده خود واحدی طبیعی است و تراست. سنتز این‌ها، دولت است که با دخالت خود، جامعه مدنی را استواری می‌بخشد. در حالیکه از وی درمی‌گذرد و فرامیرود و جامعه مذکور را در دامن خود نگهداری می‌کند.

هگل پس از آنکه جامعه مدنی را انسان که در دوره کاپیتالیزم (سرمایه‌داری) رقابتی رخ مینماید، توصیف می‌کند و این جامعه را چون «تصویری از شدت Ausschweifungen» نیره بختی و فقر، و «نبرد منافع خصوصی» و «مبارزه همه برضد همه» می‌بیند، درصدد اثبات این نکته برمی‌آید که این خاصه‌ها از رژیم مخصوص نشأت نمی‌گیرند بلکه «از نفس جوهر جامعه مدنی باعتبار کل سر برمی‌آورند» هگل این نکته را با اطمینانی جازم و سخت تأکید می‌کند که: «جامعه مدنی محکوم باینست که هیچگاه نتواند شرائط اجتماعی رضایت بخشی را متحقق سازد» (فقره ۱۸۲ و ۱۸۵ و ۲۷۸ و ۲۸۹). هگل به طرز آنکه ضد جامعه شناسی و ضد تاریخی است درصدد برمی‌آید اثبات کند جامعه‌ای که مستقل از دولت لحاظ گردد «چیزی جز یک ظاهر نیست». (auf der Stufe des Scheines) و این جامعه همواره عاری از هر گونه وحدت و واقعیت است و تنها با ادغام این جامعه در دولت است که وحدت و واقعیت به سراغ وی خواهد آمد. هگل برای آنکه، این مطلب را اثبات کند، درخصوص جامعه مدنی که مقابل دولت می‌نشیند، مفاهیم اتمیستی قرون هفدهم و هیجدهم را بکار می‌برد بی آنکه توجه کند مفاهیم اتمیستی مذکور، ایدئولوژی‌هایی هستند که وضعیت جامعه مدنی را در آغاز سرمایه داری توجیه می‌کنند و هم توجه ندارد که همانطور که فیشته و سن سیمون و پرودن و مارکس اثبات می‌کنند، نفس مناسبات دولت

و جامعه وابسته به ساخت این جامعه است.

نتیجه آنکه دیالکتیک هگلی دربارهٔ مناسبات میان دولت و جامعهٔ مدنی نه تنها به مناسبات این دودر آغاز سرمایه داری رقابتی ناظر است (کاپیتالیسمی که در نفس جوهر جامعه «تعمید و تعلیه» شده است) بلکه، سایهٔ دولت خدائی شده را بر جامعهٔ مدنی می‌افکند تا آن جامعه را بسوی خداوند برکشد.

از اینجاست که هگل در بحث خود عمل اصناف دولتی را وارد می‌کند که «سازواره‌های پلیس» می‌گردند. هگل وقتی جامعهٔ مدنی را تقریر میکند در بکار بردن اصطلاح «سازواره‌های پلیس» دولتی بخرج نمیدهد.

آنچه را هگل با عنوان «سازواره‌های پلیسی» معنون می‌سازد و پیش بینی میکند و تنها وسیلهٔ وحدت و واقعیت جامعهٔ مدنی اش میداند، یک قرن پس از مرگ وی در ایتالیا و آلمان قدم به عرصهٔ وجود می‌گذارد و درین دو مملکت موسولینی و هیتلر بدجملهٔ زیر که از هگل است معنائی متعین و غم‌انگیز میدهند. هگل میگوید: «کار دولت برین پایه استوار است که جامعهٔ مدنی و هم‌اراده و فعالیت فرد را به حیات ذاتی عام بازگرداند و بدینگونه توسط قدرت آزاد خود، خطه‌های تبعی و فرعی را در هم نوردد تا آنها را در وحدت سربانی و ذاتی، دولت حفظ کند».

آری بدینسان است که سنتزهای خلسه‌ای دیالکتیک عرفانی با عمل تصعید و تعلیه که ضمناً حفظ و نگهداری (aufheben) است، هگل را در همسایگی بی‌واسطهٔ دکترین‌های فاشیستی مینشانند. دکترین‌هایی که اندیشهٔ هگل یکی از منابع عمدهٔ آن‌هاست. این نکته غالباً مورد تصدیق واقع شده است و خصوصاً صاحب نظران فاشیست ایتالیا بدین اعتراف صحنه گذاشته‌اند.

در پایان این گفتار انتقادهای مارکس جوان را بر فلسفهٔ حقوق هگل بازگو می‌کنیم. سال ۱۹۳۲ هنگامیکه در رسالهٔ دکترای خود، ادعای خود را علیه کاربرد دیالکتیک هگلی، بر حیات اجتماعی عرضه می‌کردیم، از انتقادهائی که مارکس تنظیم کرده بود، نمی‌توانستیم آگاه باشیم، زیرا این متون در آن روزگار هنوز

نشر یافته بودند. از این روخشنودیم که در مجموع، با آنکه صدسال فاصله میان این دو گروه انتقاد وجود دارد، انتقادهای مارکس در جهتی سیر کرده‌اند که انتقادهای مائیز بدان جهت، متوجه‌اند، گرچه باید گفت که ماهیچکاه باندازه آن دوره که به تحریر تر خود مشغول بودیم از اندیشه مارکس بدور نبوده‌ایم.

آنچه مارکس در انتقاد از فلسفه دولت هگل (آثار فلسفی چاپ Molitor

جلد ۴) میگوید چنین است:

«تزد هگل، واقعیت فکر و ایده اخلاقی، همچون مذهب مالکیت خصوصی عرض وجود می‌کند». (ص ۲۱۱). جبهه هگل از موضع حقوق‌دانان رومی، تنها بدین اعتبار مشخص میشود که: «رومی‌ها خردگرایان‌اند و ژرمن‌ها عارفان مالکیت خصوصی حاکم‌اند» (ص ۲۲۱) بدین گونه است که تئوری دولت هگل در همان حال که دولت گراست فردگرا نیز هست، زیرا این تئوری هر جامعه مدنی را با جمع اراده‌های فردی هو هیوه می‌سازد و به دولتی قدر قدرت، توسل می‌جوید که جامعه مذکور را در این وضعیت محافظت کند.

بنابراین هگل مفهومی را از جامعه مدنی بسط و توسعه میدهد که مبتنی بر فکر اصالت اتم است (ص ۱۱۵ همان کتاب) حتی هگل به این نکته توجه نمی‌کند که «تجريد دولت، من حیث هوئنها متعلق به عصر جدید است، زیرا تجريد حیات خصوصی، فقط به عصر جدید مختص است» (ص ۷۱ همان کتاب) و نیز هگل، کمتر از آنچه گفته شد بدین مطلب عنایت می‌کند که: «آنچه اتم‌های جامعه بورژوائی را گرد هم می‌آورد، دولت نیست، بلکه این نفس الامر است که اتم‌های مذکور تنها در عالم تصور خود، یعنی در آسمان تخیل خویش اتم می‌باشند... در زمان ماتنها خرافه سیاسی است که می‌پندارد زندگی بورژوائی توسط دولت حفظ میشود» (خانواده مقدس، جلد ۲ آثار، ص ۲۱۶)

مارکس در نقد فلسفه دولت هگل می‌گوید: «این کاری معنی است که به تنظیم سنتزی پرداخته شود که منحصرأ از تصور مربوط به دولت سیاسی نشأت می‌گیرد، دولتی که بدین اعتبار در خارج از جامعه مدنی تلقی و لحاظ میشود.

این تصور نتیجه مفهوم ثئولوژیک (الهی) دولت سیاسی است، (جلد ۴ آثار، ص ۲۴۳).
 بطور خلاصه مارکس در انتقادهای خود متذکر میشود که هگل هنگامیکه
 «دولت، تجریدی ایده آلی و خردی وهم واجد صفات عرفانی» را در مقابل جامعه
 بورژوازی تاریخی می‌نشانند، موقعیتی مناسب و چننه‌ای پردازد. وی در فرایند
 ادغام جامعه در دولت، راه حل تمامی مسائل را می‌یابد و هم نقطه اوج حرکت
 دیالکتیک امر واقع را می‌بیند که در عالم اجتماعی جلوه مینماید. اما در واقع
 شکست روش دیالکتیکی وی در مطالعه این قلمرو، کامل و تمام عیار است زیرا،
 هگل وضعیت اجتماعی و تاریخی معین و معلومی را که مایل است حفظ کند، تصعید
 و ایده آلی می‌کند. «همه جا هگل از آغوش روح‌گرایی سیاسی خویش به دامن
 ماتریالیسمی ناتراشیده می‌افتد.» (ص ۲۱۵)

مطلب مذکور ترمارکس را که ملهم از سن‌سیمون است تأیید می‌کند که:
 «روح‌گرایی تجریدی ناشی از مذهب اصالت ماده تجریدی است. ماتریالیسم تجریدی،
 یک روح‌گرایی تجریدی ماده است» (ص ۱۸۳)

دولت تجریدی و ایده آلی هگل، نه فقط بسان دولت بورژوازی عرض
 وجود می‌کند بلکه بسان دولت مونارشیک پروس می‌ظهور می‌یابد. «دولت در عالی-
 ترین و بالاترین وظائف خویش، پذیرای واقعیتی حیوانی میشود و بدینسان طبیعت
 از هگل که نسبت بوی تحقیر روا میدارد انتقام می‌گیرد.» (ص ۲۱۶)

سرانجام، روش دیالکتیکی هگل در قلمرو امور اجتماعی بدین جا میرسد که:
 «چشم‌ها را بروی این واقعیت فرو بندد که: کارهای دولت چیز دیگری نیست جز
 شیوه‌های زندگی و فعالیت اجتماعی افراد انسانی.» (ص ۵۰ همان کتاب). درین جا
 استدلال هگل اینست که: «چون خلق (مردم) دولت واقعی نیست، پس دولت جنبه
 تجریدی دارد و فقط خلق متعین است» (همان کتاب ص ۶۴) اما همانطور که مذهب
 انسان را نمی‌آفریند، بلکه انسان است که مذهب را می‌آفریند. این قانون اساسی
 نیست که خلق را ایجاد می‌کند بلکه خلق است که قانون اساسی را ایجاد می‌نماید،
 (همان کتاب ص ۶۷) «در دموکراسی وجود دولت تجریدی، بعنوان عنصر مسلط منتفی

میشود. (ص ۶۹ همان کتاب) انسان واقعی و وجود متعین شهروند نیست ، بلکه عضوی از جامعه است (ص ۱۷۰- ۱۶۹ همان کتاب) که در فعالیت‌های اجتماعی معین و عمل مشترکی شرکت می‌جوید که لاینقطع تبدیل می‌پذیرند (ص ۲۴۳-۲۴۴ همان کتاب) بنظر مارکس ، روش دیالکتیک هگلی با سنتزهای خلسه‌ای که عرضه می‌کند به مدح مالکیت خصوصی و دولت به مثابه Aufgehoben راه میبرد (یعنی دولتی که در سرمدیت حی روح و بامیانجی‌گری روح در سرمدیت خداوند تصعید و تعلیه میشود.) این روش به نهایت درجه از تحلیلی جامعه‌شناسانه و هم یک تحلیل تاریخی واقعی به دور است .

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا جامعه‌شناسی و تاریخ میتوانند از سر دیالکتیک درگذرند ؟ مارکس پاسخ میدهد که مسلماً نه. اما دیالکتیک ، بعنوان روش و در مقام حرکت واقعی و امر واقع ، آنسان که مارکس درمی‌یابد ، هیچگونه ربطی با دیالکتیک هگلی نمی‌یابد ، زیرا دیالکتیک هگلی تنها جامعه‌شناسی و تاریخ را جلوه میدهد و منحصرأ به کار همین جلادادن می‌رود .

نکته‌هایی را که درباره دیالکتیک مارکس گفتیم ، در باب دیالکتیک پرودن نیز صادق است. دیالکتیک پرودن از جنبه تاریخی مقدم بر مارکس است. تقریر تاریخی ما از این پس حول محور این دو دیالکتیک دور می‌زند . زیرا این هر دو اساساً با حرکت واقعی جامعه و مبارزه طبقاتی و گروه‌ها و نیز با مطالعه جامعه‌شناسانه آنها مربوط میشوند. قسمت تاریخی را با تحلیلی انتقادی از کتاب جدید ژان پل سارتر پایان می‌دهیم. بنظر ما سارتر با آنکه میکوشد که به مارکس بپیوندد، به هگل بیش از آنچه باید ارج نهاده است ، و بعقیده ما یکی از دلایل شکست سارتر را در همین امر باید جستجو کرد. اگر در تقریر خود، بحث راجع به مفاهیم وی را نیز وارد کرده ایم از این رو نیست، که برای سارتر اهمیت برابر با دیگر کلاسیک‌ها قائلیم بلکه بدان سبب است که بنظر ما تفسیرهای سارتر از دیالکتیک نمونه‌ای نوعی از آن دسته تفسیرهاست که به هگل پربها میدهند و بر سر این اشتباه عده‌ای از مؤلفان قدم و جدید همداستانند. و همین جاست که باید صادقانه بگوئیم ، ما برای مقابله با این اشتباه پای به پهنه کارزار نهاده ایم .

بنظر ما اندیشه دیالک تیکی پرودن را ، میتوان واکنشی تند و سودمند در برابر هکل دانست . اما شاید این نکته موجب شگفتی باشد زیرا غالباً: پس از انتشار تناقضات اقتصادی سال ۱۸۴۶ پرودن را يك هگلی مآب تلقی کرده اند .

مارکس در فقر فلسفه بر پرودن خرده می گیرد و میگوید که وی اندیشه هکل را فهم نکرده است . در مقابل گرون^۱ بر آن سراسر است که بگوید پرودن مباحث هکل را فهم کرده است، اما کار گرون مورد تأیید شخص پرودن نیست. وی میگوید که گرون بهیچوجه اندیشه وی را روشن نساخته است و هم مانع آن میشود که گرون دیباچه اش را بر ترجمه آلمانی تناقضات اقتصادی منتشر سازد .

بهر حال، پرودن، در کتاب پنجم: اندر عدالت در انقلاب و کلیسا و هم در اثر منتشر پس از مرگش یعنی مالکیت اعتراف می کند که بهنگام تحریر تناقضات، «اصطلاحات هگلی را به فراوانی به کار برده است.» همین توجه موجب شده است که برخی از شارحان و مفسران آثار پرودن تصور کنند که وی نخست از مریدان دیالک تیک هگلی بوده سپس این دیالک تیک را به ترك گفته است .

نکته ای که درخور یادآوری است اینست که از زمان تحریر خلق نظم (۱۸۴۳) بیعد، پرودن بارها بدین مطلب اشارت می کند که: وی بی آنکه کوچکترین برخوردی با فلسفه هکل داشته باشد به جولانگاه روش خویش رسیده است .

پرودن آلمانی نمی دانسته است، اما این امر بدان معنی نیست که در طی سالهای ۱۸۴۰ تا ۱۸۴۸ هیچ مطلبی هم از هکل نشنیده باشد، باید دانست که پرودن تحصیلات خود

را در پاریس به پایان برده است و هم دوائر نخستین خود یعنی مراسم و مناسک دعای یکشنبه (۱۸۳۸) و مالکیت چیست (۱۸۳۹) را درین شهر نوشته است. در آن روزگار هگل در پاریس معروف بوده است، اما پرودن این نکته را یادآوری می کند که در آن زمان «هر روزه» آثار کانت را میخوانده است. درین باب به مترجم آثار کانت یعنی تیسو^۱ چنین مینویسد: «من بهنگام خواندن مبحث قضایای جدلی الطرفین کانت دلیلی برای ناتوانی وضع عقل خودمان نیافتم. بلکه رهنمود تازه ای را بازدیدم». مارکس، پرودن را متهم می کند که «از روش کانت که مبتنی بر قضایای جدلی-الطرفین است، تقلید کرده است و کانت تنها فیلسوفی بوده که پرودن می شناخته است».

اما بنظر ما، پرودن کاتی مآب نیست، وی بر «ایدآلیسم انتزاعی و سفسطی» کانت خرده می گیرد و هم فقدان نظرگاه کمال مطلوبی - واقع گرا را عیب فلسفه کانت می شمارد. و در همین حال متذکر نام هگل نیز میشود، حتی قبل از آنکه خلق نظم را بنویسد یعنی پیش از ۱۸۴۰ از هگل انتقاد می کند. نام هگل برای نخستین بار در نامه ای آمده است که در ۱۸۳۹ خطاب به تیسو نوشته است. درین نامه چنین می خوانیم: «من عنان اختیار اندیشه خود را بدست افراط کاری مابعد الطبیعه هگل و فرمول وی نمیدهم، زیرا هگل «بجای آنکه امور واقع و نفس الامر را دریابد و بدانها واصل گردد بر آنها سبقت میجوید و از آنها درمی گذرد» اندیشه هگل حاوی «کوشش بی ثمری است برای آنکه عالم واقعیتها را از مجرای فرمولهای عقل بسازد» درین انتقادها، عرفان «مفهوم خلاق» هگل از دست پرودن بدر رفته است حال آنکه وی می بایست بیش از آنچه بدیگر نکات پرداخته است با آن درافتد.

در حیات پرودن آثار هگل به زبان فرانسوی ترجمه نشده بودند. ناگزیر واکنش پرودن در برابر هگل بر پایه تقریراتی استوار است که در آن روزگار از دیالکتیک هگل به زبان فرانسوی شریافته بودند، یعنی در واقع این عکس العملها

بر مبنای منابع دست دوم استوار است. بوگله، در مقدمه خود بر چاپ جدید خلق نظم فهرستی از این منابع بدست میدهد.^۱ بنظر ما منبعی که احتمالاً پرودن بدان توجه داشته است درسهای روانشناسی (جلد اول ۱۸۳۶، جلد دوم ۱۸۳۸) اهرن^۲ می باشد. اهرن شاگرد کراز^۳ بوده و از آلمان به فرانسه مهاجرت کرده، در سالهای ۱۸۳۹ و ۱۸۴۰ یک دوره درس آزاد نیز در کلژ دو فرانس داده است. اهرن در جلد اول درسهای روانشناسی خود به تفصیل تاریخ فلسفه آلمان را از لیب نیتس گرفته تا هگل و کروزر تقریر می کند.^۴

آشنائی باین متن وهم مباحثاتی که پرودن بعدها بامارکس و گرون و باکونین داشته است کفایت می کند که در اندیشه وی مخالفتی تند و سخت را بر ضد تفسیر هگل از دیالکتیک برانگیزد.

مهر و نشان های این مخالفت را در تمامی آثار پرودن بازمی یابیم. پرودن در برابر دیالکتیک هگلی دیالکتیکی را می نشاند که جدلی الطرفین، ضد ثلویزیک، ضد دولتی، ضد قشری مآبی و نیز انقلابی است.

ماندگی بعد انتقادهای متوالی پرودن را بر هگل نقل خواهیم کرد و سپس کاربرد دیالکتیک پرودنی را بر عالم اجتماعی مطالعه خواهیم نمود. اما پیش از آن به احراز این نکته می پردازیم که جهت گیری عمومی اندیشه پرودن درست نقطه مقابل جهت گیری اندیشه هگل است. هگل جامعه انسانی و تاریخ بشری را به بحث اسماء و صفات الهی مبدل می سازد، و پرودن در الحاد مبارزه جویانه خود غلو و افراط می کند. پرودن می گوید که خداوند، شر است و پرومته را مقابل خداوند می نشاند. پرومته خود، تاریخ خویش را با کاری که بطور خالص انسانی است می سازد. هگل مالکیت خصوصی را دسرمدی می کند، و دیالکتیک وی این مالکیت را دسرمدیت حی تعلیه و تصعید می نماید. پرودن این نکته را مد نظر دارد که

۱- منبع گفته هایی که از پرودن نقل می کنیم، بیشتر چاپ جدید کلیات آثار پرودن است که

توسط مارسل دیویر (ناشر) چاپ شده است. ۲- Ahrens ۳- Krause

۴- اهرنز، درسهای روان شناسی جلد اول ص ۱۳۲-۴۷

مالکیت خصوصی منبع تمامی سوء استفاده‌هاست. مالکیت خصوصی باید فروبمیرد و از میان برود و به يك ذبح‌فقدال اعطا گردد، این کار نفس طبیعت مالکیت را هم دگرگون می‌کند. پرودن در ضمن فرمولی کوتاه و جنجالی که معروف شده است می‌گوید: «مالکیت دزدی است». هگل دولت را خدائی می‌کند و در دولت ویز در مفهوم، مرکب عرفانی روح مطلق را درمی‌یابد. پرودن بدین مسأله توجه می‌کند که دولت و مالکیت خصوصی، یعنی دومینیوم و امپریوم بهم وابسته‌اند. پرودن ضد مذهب اصالت دولت است و پس از يك دوره تردید، نخست به این بحث می‌پردازد که: انقلاب اجتماعی دولت را از میان خواهد برد، و از پس پشت آن می‌گوید که: دولت ممکن است تبدیل پذیرد، در صورتیکه جامعه اقتصادی خودمختار که مؤسس بر اساس «دموکراسی صنعتی» است آن را «متعادل» گرداند. پرودن در فرمول معروف دیگری می‌گوید: «دولت آتارشی است» این فرمول، البته بیشتر بدین معنی است که: «حاکمیت حقوق» اجتماعی که منبعث از جامعه است، جانشین حاکمیت قدرت دولت می‌گردد.

هگل مفهوم سنت حقوق رم است اما پرودن به احراز این نکته می‌رسد که: «اتحالی دائم میان مذهب اصالت فرد و مذهب اصالت دولت» (و سرانجام میان دومینیوم و امپریوم) وجود دارد.

نتیجه آنکه پرودن در مقابل حقوق رم يك «حقوق نو» می‌باشد. این حقوق، کلیت‌ها و تمامیت‌های سریانی را بر کثرت مشارکان (شرکت‌کنندگان در این کلیت‌ها) تقدم می‌بخشد. و بدینسان حقوق اساسنامه‌ای یا تأسیسی گروه بندی‌های خودمختار و هم حقوق خودجوش جامعه اقتصادی را بر می‌کشد، حقوق خودجوش جامعه اقتصادی پایه برنامه‌گذاری صنعتی است و این برنامه‌گذاری مؤسس بر اساس اداره مستقل و خودمختار کارگری است.

پس دیگر جای شکفتی نیست که پرودن این چنین با فراطبار و روش دیالکتیک هگل دشمنی می‌ورزد. پرودن به نقادین روش هم از لحاظ مبنا و محتوی و هم از جهت ای آن می‌پردازد و مینویسد: «قضایای جدلی‌الطرفین حل نمیشوند، و

عيب و ایراد اساسی فلسفه هگل نیز در همین جاست. دوحدی که قضایای جدلی الطرفین را تشکیل می‌دهند، همدیگر را متعادل می‌کنند. این تعادل هم میان خودشان است و هم میان آنها و حدهای دیگری است که به قضایای جدلی الطرفین دیگر مربوطند و این امر نتایج تازه‌ای را موجب می‌گردد» (اندر عدالت جلد پنجم ص ۱۴۸)

« دو حد قضایای جدلی الطرفین حل شدنی نیستند، همان سان که قطب‌های مخالف يك پیل الکتریکی از میان رفتنی نمی‌باشند. مسأله این نیست که این حدها را درهم بیامیزیم، زیرا نتیجه این کار عدم و مرگ آنها خواهد بود. بلکه مسأله تعادل ناپایدار لاینقطع آنهاست. تعادلی که بر حسب نفس بسط و توسعه جامعه تقییر-پذیر است» (نظریه مالکیت ص ۵۲) تعادل ناپایدار مابین دوحده (یا قضیه) «زاده يك حد سوم نیست بلکه ناشی از عمل متقابل این دوحده است، خلاصه آنکه فرمول هگلی، فرمولی سه سره است، زیرا استاد را خوش می‌آمده است که چنین کند و یا درین باب گرفتار اشتباه شده است. استاد درجائی که حقیقه دوحده بیشتر موجود نیست حد سومی را هم به حساب آورده است و بدین نکته عنایت نکرده است که قضایای جدلی الطرفین حل نمی‌شوند، بلکه این قضایا، یا حاوی يك نوسان و یا دربردارنده تخصص هستند و این تخصص و آن نوسان فقط مستعد تعادل اند. از این نظر گاه که بنگریم سیستم هگل باید بطور کلی تجدید بناشود.» (اندر عدالت جلد اول ص ۲۹-۲۸)

سنتز هگل که تز و آنتی تز را «مخذوف» می‌سازد فرمانروایانه است (این طرز بیان یعنی حذف در ترجمه Aufheben ناشی از اشتباه مترجمان است و این ترجمه‌های اشتباه‌آمیز است که مورد استفاده پرودن قرار گرفته‌اند. پرودن علاوه بر آنچه گفتیم از جذب‌کننده و فراگیرنده، نیز سخن می‌گوید.

پرودن با باریک بینی فراوان می‌افزاید که این سنتز «مقدم و متفوق بر حدود یا قضایائی است که سنتز مذکور را متحد می‌سازد. و هم می‌گوید که این سنتز است که هگل را به «قوة القاهرة دولت» و «استقرار دولت» (روسیه سالاری: آثار منتشر پس از مرگ) راه بر می‌شود.

«هگل نظیر هوبس به اطلاق حکومت و قدرت کامل دولت و فروافکندن وزیر - دست ساختن فرد و گروهها میرسد . من نمیدانم که آیا هگل در آلمان در خصوص این بخش از فلسفه خود طرفداری نیز دارد یا نه ؟ اما میتوانم گفت که گفتگوئی این چنین . . . بی آبرو ساختن و از حیثیت انداختن فلسفه است» (جنگ و صلح ۱۸۶۱)

«هگل جنبش سازواره ای روح را آزادی میخواند و به جنبش طبیعت نام ضرورت می نهد . اصل و پایه این دو حرکت هوهویه اند . فیلسوف ما (هگل) می افزاید که ، رفیع ترین درجه آزادی برپایه این امکان استوار است که تعیین آزادی توسط ایده مطلق صورت می پذیرد ... این مطلب بدین معنی است که رفیع ترین درجه آزادی شهروندان برپایه این امکان استوار است که حکومت توسط قدرت مطلق اعمال میگردد . و این همان نکته ای است که طرفداران دیکتاتوری دائمی را به آغوش آسایش و آرامش تواند برد» (اندر عدالت جلد سوم ، تتبع ۸)

پرودن در برابر دیالک تیک هگلی ، دیالک تیک دیگری را می نشاند . این دیالک تیک تنها جدلی الطرفین و ضد ترکیبی و سلبی نیست ، که هرگونه سنتزی را نفی و طرد می کند ، بلکه روشی دیالک تیکی است که جستجوی تنوع را باتمامی تفصیلات و جزئیاتش وجهه همت قرار میدهد . درین جا ، باری میوان گفت که تنوع باتمامی تفصیلات و جزئیاتش تنها توسط تجربت دریافتنی است و درین معنی است که روش دیالک تیکی پرودن به آمپیر یسم دیالک تیکی نزدیک میشود و به تجربتی همواره نوبنوشونده راهبر میگردد و نیز به رواق پلورالیسمی سرباز می کند که پذیرای گزارشگری های گوناگون است .

بااینهمه اصالت تجربه و اصالت تعدد که دیالک تیک پرودن بدان هاراه میرسد دارای حدود و ثغورند . بدینسان که دیالک تیک یادشده در جستجوی دآشتی و صلح و سلم عام از طریق تناقضات عام است . این صلح و سلم ، توسط تعادل ها تحقق می پذیرد و استقرار تعادل های مذکور نیز از طریق ادغام و برخوردنهایی است که در مجموعه های غیر

سلسله مراتبی و غیر تدرجی انجام می‌یابند. در مجموعه‌های غیر تدرجی مذکور که گاه تناقضات به جای آنکه از مراحل تعارض‌های گوناگون و بی‌اتها درگذرند، خیلی آسان یکدیگر را کامل می‌کنند.

نتیجه آنکه: با وجود تمامی کوششی که پرودن بعمل می‌آورد تا روش دیالکتیکی‌اش به تجربیت واقعیت اجتماعی متنوع و متکثر منتهی شود، یعنی به تجربیتی برسد که همواره در حال نوین‌شدن است، روش وی به رواق اصالت تعددی سرباز می‌کند که کاملاً نظام یافته، مدغم و متعادل است و این امر بدان گونه است که آدمی را به شک می‌اندازد که مباد این نظام و ادغام و اعتدال از پیش تریب یافته و تصور شده باشد...

پرودن در مناسک دعای یکشنبه که نخستین اثر اوست، می‌گوید که روش وی، روش جستجوی تعادل‌های موجود در تنوع است. بنا بر این باید کلیه تنوعات واقعی را احراز کرد. هنگامیکه در توصیف این تنوعات تاب‌ندگان بیش رویم باید به مطالعه امکان اذغام تنوعاتی بپردازیم که در مجموعه‌ها و کلیت‌ها وجود دارند. خود این مجموعه‌ها و کلیت‌ها، متکثرند، اما امکان دارد که تنوعاتی که از یک نوعند در پهنه آنها به تعادل بگردانند. این امر از یک طرف به کلیت‌های غیر تدرجی می‌انجامد و در نتیجه، هر گونه «تابع کردن و زیر دست ساختن عناصر ترکیب‌کننده» منتفی می‌شود و از طرف دیگر به تکثری از کلیت‌ها منجر می‌گردد. در میان این کلیت‌ها نیز امکان استقرار تعادل‌هایی هست.

افق این نظرگاه در کتاب خلق نظم گسترش بیشتر و روشنتری می‌یابد. درین کتاب پرودن از «شهود تنوعات تمیم‌ها، در وضع انقسام و تجزیه آنها» گفتگومی‌کند. این تنوعات و هم این «تمیم‌ها» غیر قابل تحویل‌اند. (تعبیر تمیم را سارتر نیز بکار می‌برد، اما بنظر نمی‌رسد که از ریشه و اساس آن آگاهی داشته باشد) پرودن می‌نویسد: «برای نظم سری‌های گوناگون استقلال وجود دارد و یک علم عام ناممکن

است و درین مقام تكثر نظرگاهها به كرسى مى نشینند، همان گونه كه تكثر گروه - بنديها در واقعیت اجتماعى به مسند نشسته است و نیز تعدد مجموعه های اجتماعى كه گروه - بنديهای مذکور در آنها مدغمند به سكوى تأيید برآمده است. «تنوع فعلی را در هوویت و عینیت منحل ساختن، در واقع، ترك گفتن مسأله است» و این كار است كه شلینگ و هگل بدان دست یازیده اند.

جستجوی تنوعاتی كه مدغم در كلیت هاینند و درین كلیت ها به تعادل میگرایند یادآور پان هارمونیسیم لیبنیتس است. دیالك تيك لیبنیتس به مطالعه «وحدت در تغییری كاملاً پیش رفته» تلخیص میشود. كراز واهرتز (كه داریمون دوست پرودن شاگرد اوست) نیز روش دیالك تيك را به مثابه «راه فرایاز يك تحلیل درمی یابند كه با شهود كلیت تغییرات پایان مى پذیرد».

پرودن به عقاید لیبنیتس آشناست و غالباً بوی اشارت مى كند اما هم در خلق نظم و هم در «اندك عدالت در انقلاب و کلیسا» كلیه احتیاطات لازم را مرعى میدارد كه دیالك تيك خود را (كه هم بعنوان روش و هم به مثابه حرکت واقعیت اجتماعى مد نظر قرار میدهد) در مقابل هر گونه هارمونیسیمى بنشاند. پرودن به فكر لیبنیتسى یعنى نظم متعالی اعتراض مى كند و به ایتی میسم^۱ هارمونى^۲ مستقر از پیش مونادهای^۳ غیر قابل تحویل ایراد مى گیرد. نظم یا بهتر بگوئیم، تكثر بهم پیوسته مجموعه، تنها از طریق كوشش های توان فرسای انسانیت و از خلال قضایا و امور

۱- Optimisme، عقیده لیبنیتس است، كه بموجب آن، عالم فعلی، بهترین و بختیارترین عوالم ممكن است.

۲- Harmonie Préétablie - عقیده لیبنیتس است كه بموجب آن، ذوات مخلوق، بر روی یكدیگر بطور مستقیم عمل نمى كنند بلكه بسط و توسعه ای موازی وجود دارد كه در هر آن رابطه متقابل این ذوات را كه از پیش منظم گردیده است، حفظ مى كند.

۳- Monade - اصطلاحی بسیار قدیمی است كه لیبنیتس مشهورش ساخته است و آنرا چنین تعریف مى كند: «ذات بسیطی كه دارای اجزاء نیست و در امور مركب یا ذوات الاجزاء وارد میشود»، فرهنگ فلسفی لالاند چاپ ۱۰ (مترجم)

جدلی الطرفین گروهها و طبقات تشکل می یابد. یکی از وجهه های عمده مبارزه پرومتهای بر این نفس الامر مبتنی است که: «حرکت جامعه بر اساس توسعه و گسترش صنعت و پیشرفت ابزار و وسائل اندازه گیری میشود.» (ص ۲۴۲)

پرودن در «اندر عدالت» به مطلبی عنایت می کند که از نظر لیبنیتس پوشیده مانده است. این مطلب تنها تکرار واقعی مجموعه ها و هم صیغه انسانی نیست که مجموعه های مذکور بر خود می پذیرند، بلکه علاوه بر اینها مسأله قضایای جدلی-الطرفین غیر قابل حل اند که تنها ممکن است به امور غیر قابل تحویل حقیقی و اسالت تعددی منطقی بینجامند.

ديالكتيك پرودنی در دو مجلد تناقضات اقتصادی (۱۸۴۶) از صراحت و دقت بیشتری برخوردار است. سعی پرودن بر اینست که فاحش ممکن ديالكتيك مذکور را واقع گرا سازد. روش جدلی الطرفین نه فقط باید بالنسبه به دکتترین ها و ایده ها اعمال گردد بلکه بیش از آن باید نسبت به واقعیت هائی اجتماعی اعمال شود که موجد دکتترین ها و ایده ها می باشند و خودشان نیز در حرکت ديالكتيکی اند. حرکت مذکور خصوصاً در جلوه های اقتصادی این واقعیت ها تحقق می یابد.

پرودن در نخستین تذکره ای که در باب مالکیت نوشته است، درین باب اصرار می ورزد که حیات اقتصادی را نمی توان بدون پی جوئی حرکت ديالكتيکی واقعی آن فهم کرد. «مالکیت، محصول خود جوش جامعه و انحلال جامعه است،... مالکیت قیمت کار و نفی کار است... مالکیت، آزادی است و مالکیت دزدی است». «مالکیت، نهاد و تأسیس عدالت است» و «مالکیت دزدی است».

پس، مالکیت همچون دولت است. وقتی این هر دو، در خارج از يك کادر اجتماعی مشخص، لحاظ و دریافت گردند، انتزاعی زیان بخش اند و انسان را به اشتباهی سهمگین دچار می سازند و وی را به سوی گسستن از خویشتن خویش می کشانند. اما هنگامیکه این هر دو به مثابه عناصر نسبی و متحرك در داخل يك مجموعه اجتماعی در حرکت دریافت و لحاظ گردند، در تبدیل جاودانه اند و از بین و بن تغییر پذیرند و در تعادل های

پیش‌بینی نشده شرکت می‌جویند.

حرکت «نیروهای جمعی» وجهه دیگری از حرکت دیالک‌تیکی است. این حرکت خاضع واقعیت اجتماعی است. نیروهای جمعی به نیروهای فردی غیر قابل تحویلند و عبارت از حاصل جمع نیروهای فردی نمی‌باشند، زیرا در یک گروه و در یک طبقه و در یک جامعه، کوشش‌های مشترک، نیروهای صدچندان فراهم می‌آورند.

این نیروهای جمعی ممکن است، ویران‌گر، مبهم و تیره و ستمگر باشند و حتی هستی جامعه و خصوص طیران آن را به جانب آفرینش تهدید کنند. تنها با به کرسی نشاندن عنصر جدلی الطرفین «عقل جمعی» است که نیروهای مذکور بدل به فعالیت‌های خلاق و مولد میگردند. عقل جمعی با سوءاستفاده‌هایی که از نیروهای جمعی میشود می‌ستیزد و از این راه نیروهای مذکور را هدایت می‌کند. اما به نوبه خود آن عقل جمعی نیز که از نیروهای جمعی مجزاشده باشد، چیزی جز یک تصور باطل نیست و از عقل فردی هم خطرناک‌تر است. تنها دیالک‌تیک میان نیروهای جمعی و عقل جمعی است که خاصه کائن، واقعیت اجتماعی را نمایان می‌کند. ستیز همواره نوبنوشونده نیروهای جمعی و عقل جمعی است که تار و پود واقعیت اجتماعی را می‌سازد.

دیالک‌تیک میان نیروهای جمعی و عقل جمعی در کوشش جمعی مولد و خلاق تحقق می‌پذیرد و خصوصاً در کار تجلی می‌یابد. اسطوره پرومته که پرودن هم در تناقضات اقتصادی و هم در داند عدالت، باصرار تمام بدان متوسل میشود، اساساً دیالک‌تیک کار را مدنظر دارد. کار بر حسب اوضاع و احوال، گاه لذتی عظیم و زمانی درد ورنجی بزرگ است. کار آزاد سازی انسان است اما تهدید دائم به منقاد ساختن وی نیز هست. و از همین جاست که کوشش پرومته که با درد ورنج مهر و نشان وضمانت اجرا یافته است، رمز و سمبل کار است.

از یک طرف درکار، انسان در مقام عقل فعال (عقل اول) است «کاری که با فعالیت خلاق متشابه و یکسان است رسالت روح است... و برآستی پیروزی آزادی است». از طرف دیگر هنگامی که کار در قید و بند قرار می‌گیرد، زحمت و رنجی بی‌حد و

حصر ميگردد .

گسستن از خویشتن خویش ، کار را لا ینقطع تهديد مي کند: ميزان اين تهديد بهمان اندازه که: «انسان در اثر وزير بار کار فرومي ميرد، سخت و سنگين ميشود زيرا «کار کردن تباه کردن و خرج کردن زندگانی است» و لذتی که از کار حاصل ميشود هرگز گل بی خار نیست .

هنگامي که سازمان کار از بالا بر کارگران تحميل ميشود ، ديالکتیکی که ملازم کار است غم آور ميگردد . اين تحميل اعم است از اینکه توسط اراده مالکان لاابالي و بی قيد (نظير فئودالان و کشیشان) باشد یا از طريق اراده کارفرمایان خصوصی و یا دولت و کارمندان آن.

قضایای جدلی الطرفینی که ویژه کارند حل شدنی نیستند ، بلکه باید در صدد برآمد تا آنجا که ممکن است چیزهایی را که طاقت فرسا و از پای در آورده اند تخفیف داد بدینسان که اداره مستقل و خود مختار کاری را تشکیل داد . این اداره که پایه و مبنای یک دموکراسی صنعتی است ، با برنامه ای کردن اقتصاد، دولت را محدود خواهد ساخت.

به نظر پرودن، ديالکتیکی که ویژه حرکت واقعی جامعه و اقتصاد و کار است نه فقط خواهان روشی است بدین قصد که واقعیت ها را مطالعه کند ، بلکه این روش اقتضای کند تا به مبارزه با آن دسته از اشتباهات دکترینی بپردازد که میان فرد - گرایی اقتصاد سیاسی کلاسیک و دولت گرایی اقتصادی مشترك اند . پرودن این نکته را متذکر ميشود که دو حد افراط یکدیگر را در آغوش می گیرند .

مذهب اصالت فرد و مذهب اصالت دولت سرانجام به نتایجی یکسان ميرسند و در واقع امر عزیمتگاه استدلال آن ها را قضایائی یکسان تشکیل میدهند.

مذهب اصالت دولت هگل و مذهب اصالت دولت کمونیست (پرودن درین مقام خصوصاً به کابه Cabet و سن سیمونی ها ، بویژه آفاقتن **Enfantin** نظر دارد) جامعه را در دولت منحل می کنند ، بدین گونه که تنوع را در وحدتی متعالی

و نیز تعدد گروه‌ها را در مرکزیت محومی سازند و بدین ترتیب اینان در کلیت‌ها و تمامیت‌های اجتماعی تنها يك فرد عظیم، می‌بینند. وجه تشخیص این مذهب اصالت دولت، از مذهب اصالت فرد تنها بزرگ ساختن و غلو درباره همین فرد است. زیرا اراده دولت است که جانشین هر گونه علقه و رابطه اجتماعی می‌شود. مذهب اصالت دولت اقتصادی چیزی جز فوق - اندیویدوآلیسم نیست.

همین استدلال دیالکتیکی برای مذهب اصالت فرد نیز معتبر است. این مذهب نیز از یاد می‌برد که «در خارج از جامعه، انسان ماده‌ای قابل استثمار، و هم ابزار و غالباً شیء منقول مزاحم و بی‌فائده‌ای است و شخص نیست» بدین گونه فردگرایی «کاملاً آماده آنست که شخص را به ترك گوید، و در واقع وی را بکشد و بهمان نقطه‌ای برسد که مذهب اصالت دولت می‌رسد، از همین جاست که «انتحال دائمی و متقابل میان فردگرایی و دولت گرایی، سر بر می‌آورد و موجب محکومیت غیر قابل استیناف هر دو دسته این مذاهب می‌گردد».

براستی تنها دیالکتیک ضد ترکیبی است که عدم استعداد این دو هم‌آورد را برای دریافت کلیت‌ها و تمامیت‌ها اجتماعی مینمایاند و موفق می‌شود، این دو را باطل را روشن سازد، و هم این دیالکتیک ضد ترکیبی است که این نکته را آشکار می‌کند که: «نفی سیستماتیک مالکیت خود تحت تأثیر مستقیم بارپیشداوری مربوط به مالکیت فهم شده است، یعنی نفس مالکیت است که در بنا و بنیاد کلیه تئوریهای کمونیستی باز-یافته می‌شود» (پرودن درینجا، کابه و تمامی مفهوم‌هائی را منظور نظر دارد که کلکتیویسم را به کاپیتالیزم دولتی باز می‌پیرند). «دولت - مالک، موجودی بی‌قلب و بی‌احساس و بدون حس پشیمانی است، موجودی است بلهوس و انعطاف‌پذیر که در چرخگاه دائره‌ایده خود عمل مینماید، بدانسان که سنگ آسیاب دانه را در ضمن گردش خویش نرم می‌کند».

«راستی آنست که دولت همان انحصار است که به پله دوم قدرت خود برآمده است» «با گاز گرفتن همه مردم نمی‌توان از بیماری‌های رهائی یافت... و بر همین قیاس وقتی مالکیت مبدل به [مالکیت دولت] می‌شود ممکن نیست اجتماعی گردد».

ديالكتيكي كه با اين مفاهيم خطا مي ستيزد، يكسائي تعبيرات مالكيت مطلق و قدرت نامحدود و ديكتاتوري را روشن مي كند. «اتانيسم يا دولت گرائي اقتصادي تجليل پليس است» پرودن درين گفتار هم كابه را (در كتاب مسافرت به ايكاري) وهم هگل را مدنظر دارد.

خلاصه آنكه روش ديالكتيكي تنها به كار آن نمي رود كه مسائل جدلي الطرفين پيچاييچ را آشكار سازد و باميانجی گري آن مسائل در خدمت تنوع كليتهای اجتماعي واقعي وتنوع عناصر مدغم در آن كليتهای درآيد. علاوه برين مباحث، ديالكتيك مذکور پرده از روی توهم ها برمی گیرد و با بهتر بگوئيم اين نكته را نشان ميدهد كه تناقضاتي وجود دارند كه فقط ظاهري اند و واقعي نيستند و مثلاً تقابل موجودميان فردگرائي و دولت گرائي از اين قبيلند.

مي توان بر پرودن خرده گرفت و گفت كه تحليلاتش داراي خاصه های سخت و صلب و كاملاً انتزاعي است و در آنها كادرهای اجتماعي متعين مشخص نميشوند (حال آنكه درين كادرهاست كه مسأله دولتي شدن اقتصاد مطرح ميشود، و همين دولتي شدن هم ممكن است معاني گوناگوني داشته باشد و علاوه بر آن فقط حاوي يك مرحله است) هم چنين مي توان گفت كه كادرهای اجتماعي مذکور فاقد بعد تاريخي اند. و بدین ترتيب است كه سرمايه داري دولتي و تمايل تكنوكراتيک^۱ و كمونيسم با يكديگر فرق و تمیيز نمی يابند. اين طرز تحليل است كه خشم ماركس را برمی انگيزد و ميگويد: «پرودن در مناسبات اجتماعي واقعي فقط اصول و مقولات را در مي يابد و مي بيند». انتقاد ماركس گرچه جزء «باعتبار مباحثه دكترين های مقابل و متخاصم درست است اما بالنسبه به مجموعه اندیشه پرودن غير عادلانه است. درين مجموعه ديالكتيك هم باعتبار حركت واقعي جامعه و گروهها وهم به مثابه روش فهم ميشود.

تفسير ما در «اندر عدالت در انقلاب و كليسا» (۱۸۵۸) و در جنگه و صلح (۱۸۶۱)

به كرسی تأييد می نشيند.

۱- پرودن از دامپراطوري صنعتي، گفتگو می كند و عناصر نيمه تكنوكرات، نيمه فاشيست سياست اقتصادي و اجتماعي ناپلئون سوم را مدنظر دارد.

اثر نخست به ظاهر متمایل به مذهب اصالت روح است. پرودن در این اثر عدالت را در قلب واقعیت اجتماعی و حتی عالم قرار میدهد و بیش از همیشه در باره این فکر اصرار می‌ورزد که دیالکتیک ضد ترکیبی و سلبی (بعنوان حرکت امر واقع و در مقام روش) باید به «صلح و سلم عام از طریق تناقض عام» راهبر شود. این امر تنها از طریق جستجوی تعادل‌هایی ممکن است که به تمام و کمال مرتب و منظم شده باشند و با اصطلاح اندکی از پیش ساخته گردیده باشند. درین جاترس از آن است که مبدا با چنین اعتمادی که پرودن نسبت به تعادلهای دارد سنتزهایی را که از در پس میراند از راه پنجره به درون باز بکشد. باینهمه باید گفت که این ترس فقط بطور جزئی قابل اعتناست.

در کتاب «اندرو عدالت در انقلاب و کلیسا» رهنمودهایی عرضه میشوند که نه فقط دیالکتیک پرودن را متوجه و متمایل به یک نواقح گرائی کاملاً منطقی می‌کنند، بلکه آن را متوجه نوعی نسبی گرائی و تجربیت گرائی موشکافانه هم مینمایند.

پرودن قبل از مارکس دیالکتیک را به پراتیک اجتماعی وابسته می‌کند، و آن را در جهت تماس با پراگماتیسم پیش میراند، البته قصداً از پراگماتیسم بعنوان دگرترین نیست بلکه بعنوان جلوه حیات اجتماعی روزمره است. در «تبع ششم» پرودن این جمله معروف را می‌آورد که «فکریا ایده یا نظر و مقولات آن از عمل پدید می‌آیند و به قیمت تحلیل رفتن و فرو افتادن عامل باید به عمل بازگردند» (ص ۷۳-۶۹) ^۱ عمل مذکور که خود منبع ایده است در عین حال محصول آنست (عمل هم محصول جمعی، و هم محصول فردی است) دیالکتیک میان عمل و نظر، خصوصاً در آلات و ابزار متجلی میشود. این آلات و ابزار، وسیله انقیاد و هم آزاد سازی اسانند.

۱- جلد سوم چاپ جدید: کتاب De la Justice زیر نظر:

G. Seailles, C. Bouglé, G. Guy - Grand, J. L. Puech
ناشر: Marcel Rivière

مقایسه این مفهوم ، بامفهوم پراگزیس اجتماعی مارکس سخت نظرگیر است. مارکس مفهوم پراگزیس اجتماعی را در تزه‌ای راجع به فویرباخ عرضه کرده است . (این تزه‌ها در ایدئولوژی آلمان مندرجند و تقریباً بیست سال پس از مرگ پرودن یعنی در ۱۸۸۳ توسط انگلس به چاپ رسیده‌اند).

مارکس به نوبه خود این مطلب را روشن می‌کند که این مسأله که آیا حقیقت عینی به اندیشه انسانی باز می‌گردد یا نه یک مسأله نظری نیست ، بلکه یک مسأله عملی است . در پراتیک اجتماعی است که انسان باید حقیقت را ، یعنی واقعیت و قدرت و مادیت اندیشه‌اش را بر ملا سازد . برآستی پراتیک انقلابی است که پایه و مایه‌ایند هاست و در این پراتیک است که ایده‌ها حقیقت خویش را می‌یابند.

یادآوری این نکته بجاست که این دو هم‌آورد سختگیر ، یعنی پرودن که می‌گویند خردگرا و روح گراست و مارکس که می‌گویند ماده گراست بهنگام جستجوی آن دیالک تیکی باهم برخورد می‌کنند که وابسته به پراتیک اجتماعی است و به رواق تجربت‌هایی سرباز می‌کند که توسط جامعه‌های در فعل و عمل ساخته میشوند .

هم‌نزد مارکس و هم نزد پرودن خاطره‌هایی را بازمی‌یابیم که ملهم از دیالک تیک فیشته‌ای و بینش سن‌سیمونی از جامعه در فعل و عمل است بدین اعتبار باید به دقت به روشن ساختن این نکته پردازیم که خطوط افراز میان اندیشه مارکس و پرودن از کجا آغاز میشود و بنا و بنیاد این افراز در چیست ؟

به گفتگو راجع به دیالک تیک پرودن باز می‌گردیم و این نکته را یادآوری می‌شویم که جهت‌گیری دیالک تیک پرودن ، یعنی الصاق آن بر واقع گرائی اجتماعی پراگماتیک ، جای‌جای در کتاب «اندر عدالت» به کرسی تأیید نمی‌نشیند. پرودن در خلال تقریر خویش ، نفس عدالت را کمتر بعنوان ایده و هم کمتر از آن ، بعنوان ایده آل (یا کمال مطلوب) عرضه می‌کند و بیشتر آن را در مقام هم‌ترازی و همسانی عرضه آگاهی مینماید . این هم‌ترازی و همسانی متضمن تعادل‌های متغیر میان گروها و طبقات در حال مبارزه است و نیز حاوی برخورد و همسانی و هم‌ترازی و تعادل نیروهای جمعی

و وجدانهای جمعی متنوع و هم اصول مخصوصی است که در عرصه این نیروها و وجدانها عمل می‌کنند.

هم‌چنین دیالکتیک پرودنی نشان می‌دهد که در واقعیت اجتماعی، آزادی و جبر اجتماعی به‌انحاء مختلف در یکدیگر نفوذ می‌کنند و همدیگر را کامل مینمایند و در مقابل هم قرار می‌گیرند و نیز قطبی میشوند. جلوه‌های این آزادی جمعی و هم فردی که آشکارترند، عصیان‌ها و انقلاب‌هایند. عصیان‌ها و انقلاب‌ها ممکن است توفیق یابند و یا عقیم بمانند، اما بهر حال موجب میشوند که هر گونه پیشرفت اتوماتیک (خودبخودی) و هر گونه تأمین در قبال انحطاط و در جازدن احتمالی ناممکن گردند. دیالکتیک میان آزادی و جبر در واقعیت اجتماعی نشان می‌دهد که ممکن نیست واقعیت اجتماعی بدون عمل و کوشش و مبارزه لاینقطع زنده بماند و حرکت کند. این عمل و کوشش و مبارزه بطور مداوم تعادل‌ها را درهم میریزند (از جمله این تعادل‌ها میتوان از تعادل‌های عقلانی یاد کرد. پرودن تعادل‌های مذکور را بی‌آنکه خود متوجه باشد برای آشتی دادن و مصالحه تناقضات علم کرده است).

بهر حال وقتی مارکس مهر «سوار کاراراده و اختیار انسانی» انتزاعی را بر پیشانی پرودن می‌زند اشتباه می‌کند، زیرا پرودن درست در جستجوی طرز عمل آزادی انسانی در واقعیت اجتماعی است. اما آنچه حقیقت دارد اینست که دیالکتیک پرودن وی را بدان مرحله می‌کشانند که حدود و ثغور جبر علم اجتماعی را با طمطراقی بیش از آنچه مارکس بدان دست می‌یازد استنتاج کند. حال آنکه جبر مارکسی، همانسان که خواهیم دید، بسی کمتر از آنچه می‌پندارند، تند و سخت است.

در جنگ و صلح (۱۸۶۱) خطو ربط دیالکتیک پرودنی که متوجه واقع - گرائی و تجربیت است باروشنی بیشتر تأیید میشود. به عقیده پرودن جنگ حدیاسم جنس است و مشخص کلیه مفاهیمی از قبیل مبارزه و عمل و شهادت است، مفاهیمی که بدون آنها زندگانی اجتماعی و خصوصاً انقلاب و کار ناممکن است. اما اشکال جنگ باصور

نوعی جوامع تغییر می‌پذیرند. همان‌طور که دولت و مالکیت نیز دگرگون میشوند. در رژیم‌های ماقبل صنعتی جنگ، بیشتر جنگ خارج از جامعه و بر ضد دیگری بوده است. در دوره کاپیتالیسم جنگ در عین حال هم بیرونی و هم درونی است. و در رژیم «دموکراسی صنعتی» جنگ شکل رقابت‌ها و چالش‌ها و نیز تعادل‌هایی را بخود می‌گیرد که میان دولت و دموکراسی صنعتی درگیر میشود. این دموکراسی اقتصادی بر نامه‌ای می‌کند و نیز درین دموکراسی صنعتی جنگ شکل رقابت‌ها و چالش‌ها و تعادل‌هایی را بخود می‌پذیرد که میان بنگاه‌ها و مشاغل درمی‌گیرند که در تولید بایکدیگر در مسابقه‌اند. پس جنگ خاصه‌اش را تغییر می‌دهد اما از میان نمی‌رود.

هر چند پرودن مواضع فکری خود را در کتاب اصل حالت فدرالی (۱۸۶۳) و هم در کتاب مالکیت که پس از مرگش انتشار یافته است، حفظ می‌کند، اما در برابر یک سو سوسه مقاومت نمی‌کند و آن اینکه دیالکتیک ضد ترکیبی و واقع‌گرای خود را برای رسیدن به تعادل‌های عقلانی و ثابتي بکار می‌برد که بایده‌آل اجتماعی وی تخیل می‌شوند. این نکته حقیقتی است که پرودن بر روی این نفس الامر پای می‌فشارد که «عالم اجتماعی و عالم اخلاقی... بر روی تعددی از عناصر غیر قابل تحویل و متخاصم مستقرند و از تناقض و تخالف این عناصر است که حیات و حرکت این عوالم ناشی میشوند.»

از این مهم‌تر آنکه پرودن بدین احراز می‌رسد که تمسک به روش دیالکتیکی برای آنست که تناقضات جدلی‌الطرفین مجموعه‌های واقعی در حرکت، یعنی گروه‌ها و طبقات و خصوص و مقدم بر همه دولت و جامعه اقتصادی تعقیب گردد، حتی در آن هنگام که این جامعه اقتصادی خاصه یک دموکراسی صنعتی را به خود بگیرد. نظر باینکه در اینجا بحث از «تقابل قدرتها» و «تحدید دولت توسط گروه‌ها» و «تعارض قدرتها» است که میتوان از آنها سوء استفاده کرد» در نتیجه احرازهای مذکور برای دولتی هم معتبرند که تبدیل یافته باشد و نیز برای مالکیتی اعتبار دارند که پس از محو سازمان کارفرمائی به یک سازمان اقتصادی بر نامه‌ای واگذار می‌شود.

نتیجه آنکه، باید از يك مجموعه بر ضد مجموعه دیگر استفاده کرد تا بتوان از انقیاد در امان ماند. بدین گونه است که آزادی مذهبی تنها در صورتی حاصل تواند شد که تعدد کلیسا موجود باشد و این تعددها است که دولت را محدود می سازند و هم این امر است که امکان میدهد از محضر و حضری به محضر و حضری دیگر روی آورد و بدان توسل جست.

به عقیده پرودن، بابرگزیدن این صراط میتوان در جامعه آینده با خطرات دولت گرائی اقتصادی از يك سو و خطرات آنارشی اقتصادی از سوی دیگر ستیزید.

به نظر پرودن، کلیدی عام وجود دارد که کلیه درهای رواق، پایان انقیاد انسانی را می گشاید. این پایان انقیاد انسانی، فرجام دیالکتیک (هم باعتبار حرکت واقعی و هم به مثابه روش) خواهد بود. مفتاح مذکور فدرالیسم است: فدرالیسم سیاسی که دولت را از داخل متعادل می سازد و فدرالیسم اقتصادی که جامعه برنامه ای را متحد و مدغم می نماید.

جامعه برنامه ای مذکور بر سکوی مالکیتی فدرالی (مالکیت موقوفه آلیست) قرار می گیرد. مالکیت یاد شده در آن واحد متعلق به مجموعه جامعه اقتصادی، و بنگاه و کارگراست. هدف هر فدراسیون خاص کارگران... گریز از استثمار سرمایه داری و بانکداری است. مجموعه این فدراسیون ها در مقابل حالت اتحادی صنعتی و مالی که امروزه مسلط اند چیزی را تشکیل میدهند که من آن را فدراسیون صنعتی - کشاورزی و دموکراسی صنعتی نام می نهم، (اصل فدرالیست)

«وظیفه عمده مالکیت در نظام فدرالی عبارتست از آنکه کفه مقابل کفه قدرت عمومی دولت شود و از این طریق آزادی را تأمین نماید... از تقابل این دو (حد غیر قابل تحویل یعنی دولت فدرالیست و مالکیت فدرالیست) آزادی، گروه ها و افراد سر بر می آورند کسی که میگوید آزادی یا از فدراسیون سخن می گوید و یا هیچ چیزی نمی گوید، کسی که از جمهوری گفتگویی کند یا از فدراسیون حرف میزند و یا اصلاً مطلبی نمی گوید، «و آنکس که از سوسیالیسم سخن میراند یا از فدراسیون گفتگو می کند و یا چیزی بیان نمی کند».

وقتی در برابر این فرجام ديالكتيك پرودنی قرار می‌گیریم اندکی نگران و مردد می‌شویم زیرا تعادل‌های ثابت و عقلانی فدرالیسم عام این ديالكتيك را مات و مطیع کرده‌اند.

بهنگام انتقاد از اندیشهٔ پرودن بدین مطلب باز می‌گردیم. اما برای آنکه نسبت به پرودن عدالت‌را عایت کنیم باید بپذیریم که هر چند این چنین واگردی جزمی در ديالكتيك پرودن وجود دارد اما این واگرد، بهیچوجه تبه سازنده ديالكتيك وی نیست. از اولین تا آخرین اثر پرودن، ديالكتيك وجهه‌های گوناگون واقعیت اجتماعی بروشنی سر برمی‌آورد. و ازین قبیلند: ديالكتيك مالکیت و ديالكتيك آزادی و ديالكتيك جبر و بالاخره ديالكتيك انقلابها و خصوص ديالكتيك مبارزه طبقاتی (که بدون وجود آن دموکراسی صنعتی پیروز نمی‌تواند شد).

آخرین اثر پرودن، استعداد سیاسی طبقه کارگر است، درین جا پرودن به انرژی انقلابی و نیروی خلاق این طبقه تمسک می‌جوید تا دموکراسی صنعتی را ممکن گرداند. درین مقام، حرکت‌های متکثر ديالكتيكی از «تعادل‌هایی» بدورند که کم و بیش مصنوعی می‌باشند و متناظر با آنگونه ماجراها (یادراهای) واقعی هستند که در واقعیت اجتماعی جریان می‌یابند.

اکنون بایسته‌است که به ارزیابی انتقادی ديالكتيك پرودنی بپردازیم و آنگاه این تقریر را به پایان بریم. این ارزیابی را در دو مرحله به انجام می‌رسانیم: يك - نخست انتقادهائی را که مارکس در قفر فلسفه (۱۸۴۶) بیان داشته‌است تقریر می‌کنیم و بدین ترتیب معانی حقیقی آنها را روشن می‌کنیم و در ادامه مارکس سره را از لاسره باز می‌شناسیم.

دو - سپس ديالكتيك پرودنی را از نظرگاه خود به محك انتقاد می‌زنیم. همانطور که میدانیم، مارکس، نسبت به ديالكتيك پرودنی سخت گیر است. از يك سو پرودن را متهم می‌کند که معنی و مفهوم ديالكتيك هکلی را دریافته‌است و

از سوی دیگر ویرا به اندازه هگل مسئول اشتباهات هگل مآبی میدانند .
 الف - مارکس پرپروتن خرده می‌گیرد که دیالکتیک را با مذهب اصالت
 انسان مرتبط می‌کند و این انسان‌گرایی را با اسطوره پرومته رمزی می‌سازد. به عقیده
 مارکس در اندیشه پروتن پرومته يك «شخصیت عجیب انتزاعی و شبحی بی‌ساعت و
 ساق است» اما مارکس این مطلب را از خاطر می‌برد که خود وی در تشریح راجع به
 فرق فلسفه طبیعی دموکریتو و اپیکور (۱۸۴۱) نوشته است که: «در تقویم فلسفی، پرومته
 در صف نخست و در میان قدیسان و شهدا جای دارد. فلسفه این مطلب را پنهان نمی‌کند و
 اعتقاد و ایمان پرومته را از آن خود می‌گرداند». و هم مارکس در تشریح مر بوط به
 فویرباخ تصریح می‌کند که «نظرگاه اصالت ماده قدیم، جامعه بورژوائی بود و رواق
 منظر مذهب اصالت ماده جدید، جامعه انسانی است». خلاصه آنکه، این دو هم‌آورد،
 دیالکتیک را به حرکت واقعی جامعه انسانی مرتبط می‌سازند.

درین بحث می‌بینیم که: «انسان‌گرایی دیالکتیکی» تعیین‌کننده راهی است که
 امر انسانی در حرکت آن را برمی‌گزینند تا کلیت‌های واقعی متحرکی را دریابند که کم
 یابیش مهر و نشان این امر انسانی را برخورد دارند. در این راه قبل از همه به سرفراز
 همه دریافت نفس حرکت واقعی خود جامعه است که دارای مهر و نشان مذکور است.
 در نتیجه درست در نمی‌یابیم که اختلاف میان مارکس و پروتن در این مباحثه بر
 چه پایه‌ای استوار است؟

ازین نکته که در گذریم، این مسأله را هم باید بدانیم که پروتن و مارکس
 هر دو این مطلب را مد نظر دارند که: حرکت دیالکتیکی که ویژه واقعیت اجتماعی
 است در چالش‌هایی صورت می‌یابد که میان وجهه‌های گوناگون این واقعیت در جریان اند
 (یعنی چالش میان نیروهای جمعی و قواعد و مقررات و عقل جمعی - در نظر پروتن -
 و چالش میان نیروهای مولد و مناسبات تولیدی و وجدان واقعی و روبنای ایدئو-
 لوژیک به عقیده مارکس) و نیز این حرکت دیالکتیکی که ویژه واقعیت اجتماعی
 است در مبارزه قطع‌ناشدنی میان گروهها (و از جمله، دولت و کلیسا و جامعه اقتصادی):
 و هم در تعارضاتی که میان طبقات است و بالاخره در انقلابها بروز و ظهور می‌یابد.

در واقع انسان‌گرایی دیالکتیکی پرودن است که مارکس را به عقب‌نشینی و امیدارد. زیرا مارکس، ازین انسان‌گرایی به‌شک می‌افتد (و این شک بی‌دلیل نیست) که مبدا پرودن بر امر انسانی رنگ تعلق کمال مطلوب و اخلاق بزند و با استفاده از این امر انسانی و با اتکاء به «ایده‌آل - رآلیسم»^۱ خاص خود، ایده‌ها و عقل‌جمعی را بر نیروهای جمعی تقدم بخشد. این خطر موجود است اما خطر مذکور ناشی از دیالکتیک پرودنی نیست، بلکه منبعث از وسوسه‌ایست که باعث افلاطون‌گرایی با صبغه‌ای انسانی است و پرودن موفق نمیشود خویشتن را از تخته بند آن وسوسه برهاند.

ب - درین جا به‌دسته دوم انتقادهای مارکس میرسیم. مارکس می‌نویسد پرودن مناسبات واقعی را تنها تجسم‌ها و تجسدهائی از اصول میداند، اصولی که در آغوش عقل غیرشخصی که خاص انسانیت است خفته‌اند. حقیقت آن است که دیالکتیک پرودنی که گاه این تمایل را جلوه‌گر می‌سازد با اینهمه باید گفت که اولاً مارکس درین باره به‌دامن اغراق می‌افتد و ثانیاً فقط در مورد کتاب *تناقضات اقتصادی پرودن* حق با اوست، اما این انتقاد در خصوص آثار دیگر پرودن صادق نیست. البته این آثار در ۱۸۴۶ در دسترس مارکس نمی‌باشند لکن بعدها هم که انتشار می‌یابند مورد توجه وی قرار نمی‌گیرند.

مارکس مینویسد: «مقولات اقتصادی گزارشگری‌ها و تجربیدانی از مناسبات اجتماعی تولیدند... روابط و مناسبات اجتماعی معین و مشخص نیز، همچون کرباس و کتان، دست‌آورد افراد انسانی هستند، و همین افراد انسانی که مطابق استعداد تولید مادی خویش، روابط و مناسبات اجتماعی را برقرار می‌کنند، اصول و افکار و مقولات را هم بروفق مناسبات و روابط اجتماعی خویش تولید می‌نمایند» درین گفتار که خطاب به پرودن است، مارکس در واقع يك مؤمن را موعظه می‌کند، و بر استی‌تنها اختلافی که موجود است م‌بوطه نوع پای‌فشردن و چگونگی باریك‌بینی درین قضیه است. زیرا پرودن نظیر سن‌سیمون که مقدم بر اوست و هم مانند مارکس که مؤخر بر اوست، منبع

۱ - پرودن تعبیر مذکور را توسط امرن، ازلیفته و کانت به‌عبارت گرفته است.

تولید مادی و معنوی را در پدیدارهای اجتماعی تام یا جامع جستجو می‌کند. فقط باید گفت که مارکس بیش از پیش بر تقدم تولید مادی پای می‌فشارد، حال آنکه پرودن بخصوص در آغاز کار خود بیش از حد به کفه تولید معنوی توجه دارد. در واقع آنچه مارکس را بحق نگران می‌کند گرایشی است که پرودن برای بی‌حرکت ساختن تناقضات واقعی و تناقضات ایده‌ای (یا بوشی) دارد. بدین اعتبار که سخت در جستجوی تعادل آنهاست.

اما این گرایش مانع آن نیست که شخص پرودن متذکر این نکته باشد که: مالکیت و حقوق و عدالت و دولت و جامعه اقتصادی در صورت دائمند و خاصه خود را «همواره» دگرگون می‌سازند. لکن مارکس متذکر متونی از اینگونه نمیشود. هم‌چنین مارکس چرخشگاهی را نادیده می‌انگارد که دیالکتیک پرودن در آثار پخته‌تر وی بدان میرسد.

درین آثار پرودن در صدد است که ایده‌های مربوط به عمل و ایده‌های مربوط به پرایمیک اجتماعی را برانگیزاند و عرضه آگاهی کند.

ج - مارکس میگوید که پرودن هیچگاه از دوپله تز و آنتی تز فراتر نرفته است. اما این کار، درست همان است که پرودن خواستار آنست. هنگامیکه پرودن با سنتز هکلی می‌ستیزد معتقد است که این سنتز «فرمانروایانه» و ایدئولوژیک است. اقتقاد مارکس درین باب تکرار معلوم یا مصادره به مطلوب و هم جزمی است.

مارکس سنتزهای دیالکتیک هکلی را در مباحث خود حفظ می‌کند لکن میخواهد که درین سنتزها، فقط «سنتزهای واقعی فرایندهای تاریخی» را در یابد. از جمله: بنظر مارکس، پیروزی یک طبقه اجتماعی بر طبقه دیگریک سنتز است. و نیز تلفیق و توفیق میان مناسبات اجتماعی در تأخیر و شکفتگی نیروهای مولد در تسبیق هم سنتز است. اصولاً رد سنتز از طرف پرودن برای وصول به تجربت متغیر و همواره نوبنو شونده، امکانات بیشتری فراهم می‌آورد اما بدین شرط که این رد و استنکاف تا به آخر حفظ گردد. حال آنکه این امکان را سنتز مارکسی ایجاد نمی‌کند.

باری ناتوانی دیالکتیک ضد ترکیبی پرودن در آن جا که مارکس جستجو

می‌کند نیست، بلکه این ناتوانی اولاً: حاصل تقریب خطرناکی است که تزوآتی‌تر باسنتر می‌یابند (در اینجا تزوآتی‌تر در وضعیت تعادلی مستقر میشوند)، به عبارت دیگر این ناتوانی زاده کوشش مبالغه آمیز برای استقرار تعادلهاست. ثانیاً: این ناتوانی ناشی از فراموش کردن این امر واقع است که تزوآتی‌تر میتواند بطور جزئی و قسمی در یکدیگر نفوذ کنند. با اینهمه آنچه درین باب مارکس را در برابر پرودن نیرو می‌بخشد، احساس تند و صریح مارکس در خصوص تاریخ است.

د - مارکس از یکسو بر پرودن خرده می‌گیرد که دریافته است تناقض چیست و از سوی دیگر میگوید که شخص پرودن «تناقضی زنده است»

در حقیقت این خرده‌گیری سالبه به انتفاء موضوع است. زیرا اگر پرودن خود تناقضی زنده و مجسم است، لافل باید برای وی این استعداد را باز شناخت که بر اساس تجربت خاص خود بداند، تناقض چیست.

در واقع ماؤکس بر پرودن خرده می‌گیرد که بیش از اندازه به نفس تناقضات پرداخته است و به راه حل آنها کمتر توجه دارد. اما در اینجا بیزاز نوباً خرده‌گیری دیگری که از نوع مصادره بر مطلوب است و هم جزمی است روبرو هستیم. زیرا سراسر دیالکتیک پرودنی بر اساس این اعتقاد مؤسس است که تناقضات تشکیل‌دهندهٔ تارو پود حیات انسان و جامعه‌ای هستند که اساساً جدلی‌الطرفین‌اند.

درین منظر شاید درست‌تر آن باشد که بر پرودن همان خرده‌ای را بگیریم که بره‌کل گرفته‌ایم و بزودی مارکس را نیز از آن بی‌ نصیب نخواهیم گذاشت. این هر سه تن خود را به دست تورم تناقضات می‌سپارند. بدینگونه که متضادها و متناقض‌ها را درمی‌آمیزند و توجه نمی‌کنند که دیالکتیک هم در قطبی شدن‌ها و هم در اکمال‌های متقابل و هم در حالات و امور دوپهل و ابهامی هم در ضمن‌های متبادل (دوجانبه) و هم در تقابل مناظر بیان و احراز میشود ما هنگامیکه به صورت بندی انتقادهای خود از دیالکتیک پرودن میرسیم و هم در بخش دوم این کتاب^۱ به لگات^۲ ماکور در فوژ^۳ باز می‌گردیم.

در اینجا این نکته را یادآوری می‌کنیم که انتقادهای تند و سخت‌وهم‌نیر و مندی که مارکس در فقر فلسفه از دیالکتیک پرودن می‌کند، بیش از آنکه متوجه پرودن باشد، ناظر به هگل است.

نبرد حقیقی در فصلی از فقر فلسفه درگیر می‌شود که عنوانش «ما بعد الطبیعه اقتصاد» است (ص ۸۳ و ما بعد)^۱ درین فصل بنظر چنین می‌آید که هگل (هرچند مارکس معتقد است پرودن اندیشه ویرا فهم نکرده است) منبع کلیه اشتباهات پرودن و بطور کلی منبع تمامی اشتباهاتی است که دیالکتیک و جامعه‌شناسی مارکس باید با آنها بستیزند. مارکس می‌نویسد: «اگر انگلیسیان افراد انسانی را به کلاه مبدل می‌سازند آلمانی‌ها، کلاه‌ها را به ایده تبدیل می‌کنند. ریکاردو همان انگلیسی و هگل همان آلمانی است». آنچه فیلسوف را از مسیحی متمایز می‌سازد اینست که مسیحی، علیرغم منطق، فقط به یک تجسم و تجسد از کلمه‌الله (در تثلیث) معتقد است و تجسم‌ها و تجسدهای فیلسوف پایان نمی‌پذیرد» (ص ۸۶)

«به همان ترتیب نیز فقط باید به انتزاع خاصه ممیز حرکت‌های مختلف پرداخته شود». انتزاع این خاصه به منظور رسیدن به حرکت در حالت انتزاعی آن و حرکت صوری محض و نیز رسیدن به فرمولی از حرکت است که منطقی محض می‌باشد.

نوقتی در مقولات منطقی حرکت، ذات اشیاء را می‌یابند، تصور می‌کنند که در فرمول منطقی حرکت (هم می‌توانند) روش مطلق را بیابند که نه فقط هر شیء بلکه علاوه بر آن حرکت شیء را هم تبیین می‌کند.

براستی هگل با عبارات زیر از این روش مطلق سخن می‌گوید که:

«روش قوه مطلق است، وحید است، اعلی است، نامتناهی است و در برابر آن هیچ متعلقی را یارای مقاومت نیست و بحق این روش‌گرایی عقل است به اینکه نفس خویشتن را در هر شیئی بازشناسد» (منطق جلد ۳)

مارکس از هگل سؤال می‌کند که «پس این روش مطلق چیست؟» و خود به جای

۱- نقل قولها، از چاپ ترجمه فرانسوی، انتشارات سوبال، ۱۹۴۶ است.

هگل اينطور پاسخ ميدهد که : روش مطلق : «انتزاع حرکت است . اما انتزاع حرکت چیست ؟

حرکت در حالت انتزاعي است، و اين حرکت در حالت انتزاعي چیست؟ فرمول محضاً منطقی حرکت است و يا حرکت عقل محض است. اين روش مبتنی بر: «طرح يا وضع و تقابل يا وضع مقابل و تركيب يا وضع مجامع و فرمول بندی بعنوان تز و آنتی تز و سنتز و يا بهتر، اثبات و نفی و نفی نفی است .» (ص ۸۶) «عقل برای تأييد و طرح و وضع خود بصورت مقوله معين و مشخص چمی کند؟ پاسخ اينست که اين کار مربوط به خود عقل و مداحان وی است» (ص ۸۶)

فضاوت بالا که اندکی سخت گیرانه است و نیز اندکی در مورد وجهه پان لوزيست ديالكتيك هگلی بالنسبه به وجهه عرفانی و اشراقی آن مبالفه می کند در فقر فلسفه با حکم محکومیت قطعی زیربایان می پذیرد:

«بنظر هگل مسأله ای که طرح گردد وجود ندارد» (ص ۹۰) «هر آنچه گذشته است و هر آنچه می گذرد کلاً همان است که در قوه دراکه و استدلال ویژه هگل ميگذرد ، و بدینسان فلسفه تاریخ چیزی جز تاریخ فلسفه و آنهم تاریخ فلسفه وی نیست. و تاریخی بر حسب توانر از من وجود ندارد، آنچه وجود دارد تنها تابع و توالی ایده ها (وافکار) در قوه فاهمه است. «هگل می پندارد که عالم را توسط حرکت اندیشه می سازد . حال آنکه کاری که می کند جز این نیست که اندیشه هائی را که در سر همه وجود دارد بطور سیستماتیک مرتسم می سازد و تحت سیطره روش مطلق مردف می نماید» (ص ۸۷)

جنگی که مارکس در فقر فلسفه بر ضد هگل اعلام می کند نتیجه يك اتفاق ساده نیست. بلکه نتیجه منطقی واقع گرایی جامعه شناسانه اوست. اين واقع گرایی جامعه شناسانه را با اندکی نابهنجاری «مذهب اصالت ماده نو» و «مذهب اصالت ماده ملاقی با انسان گرایی» نیز خوانده اند .

آنچه مسلم است اينست که دشمنی مارکس با ديالكتيك هگلی ، بهیچوجه ستیزه جوئی با هر ديالكتيكی نیست.

درین نظرگاه بی‌مناسبت نیست که واقعیت جالب توجهی را یادآوری کنیم : هاتری لوفور که یکی از مارکسیست‌های کاملاً آگاه فرانسوی است، در بسیاری از آثار خود می‌کوشد تا آنجا که ممکن است هگل ومارکس را بهم نزدیک سازد. اما در کتابی که بنام اندیشه مارکس (۱۹۴۷) نوشته است، ناگزیر از این اعتراف شده است که مارکس در فقر فلسفه بادیالک‌تیک هگلی سخت دشمنی می‌ورزد. و چون لوفور به خطا متمایل باین امر است که دیالک‌تیک را با هگل «و» یه سازد، درباره عباراتی که در فوق نقل کرده‌ایم چنین مینویسد که:

«دشوار است حکم محکومیتی سخت‌تر از این حکم، در حق دیالک‌تیک صادر کرد اما شک نیست که محکومیت مذکور بسال ۱۸۴۸ بنظر مارکس غیر قابل استیناف می‌آمده است.»^۱ لوفور باین نکته را می‌افزاید که : «درین مقام مارکس هر گونه روش و هر گونه تئوری دیالک‌تیک را محکوم می‌کند و به نظر میرسد که به پزیتویسم نزدیک می‌شود.»^۲

باری این سخن بهیچوجه صحیح نیست، زیرا مارکس همواره طرفدار دیالک‌تیک خاص خود بوده است اما طرفدار دیالک‌تیک هگلی نیست و از خلال حملاتی که به پرودن می‌کند همین دیالک‌تیک هگلی را مدنظر دارد. پرودن نیز از دیالک‌تیک مفهومی خاص دارد، این مفهوم (با وجود ظاهر متباعد آن) به دیالک‌تیک مارکس نزدیک تر از دیالک‌تیک هگل است.

دو - اکنون، هنگام آنست که انتقادهای خود را درباره دیالک‌تیک پرودنی بازگوئیم :

۱- نخست باید این نکته را احراز کرد که: دیالک‌تیک پرودنی با آنکه یک دیالک‌تیک ضد ترکیبی و سلبی است همچنان یک دیالک‌تیک فراباز باقی میماند. این دیالک‌تیک :

اولاً، بدین اعتبار فرایاز است که به نظر پرودن گشاینده راهی است که تحقق يك ایده آل اجتماعی را ممکن می‌سازد. این کمال مطلوب مشخص، آزاد سازی انسان و گروه‌ها و جامعه به‌تمامه، از کلیه قید و بند هایشان است و این آزاد سازی با استقرار يك ساخت تعدد گرای فدرالیستی شدنی است که در پهنه آن دموکراسی سیاسی و دموکراسی صنعتی یکدیگر را تحدید می‌کنند و همدیگر را کامل می‌نمایند و در آن حقوق بر قدرت و هم بر تمامی قواعد و مقررات دیگر بر وزن می‌گردد. بدین ترتیب با وجود تمامی احتیاطاتی که پرودن می‌کند، دیالکتیک‌وی دیالکتیکی است که متوجه ترقی جامعه است. البته این امر حقیقت دارد که رقاء و ارتقاء مذکور خود کار نیست و مستلزم مبارزه‌ها و خطر هاست، اما بهر حال جامعه در گیر حرکتی فرایاز و مداوم است. ازین پس خواهیم دید که بدین اعتبار دیالکتیک مارکسی هم بطرزی دیگر و با همین گرانی و ثقل، دیالکتیکی فرایاز است.

باری این پرسش بجاست که در مقامی که دیالکتیک، خصوصاً به عنوان حرکت واقعی جامعه فهم می‌شود آیا امکان دارد فرایاز باشد و از پیش و مستقل از هر گونه دیالکتیکی، يك زمینه ثابت از ارزش‌ها را فرض نکنند نوعی حرکت را برای جامعه در جهت تحقق این ارزش‌ها تصور نماید و بعبارت دیگر پیش از توسل به دیالکتیک به فرض‌های جزمی مبادرت نرزد؟ «و البته جواب منفی است»

ثانیاً: دیالکتیک پرودنی باعتباری دیگر نیز فرایاز است. مفهوم ایده آل-رآلیسم پرودن با وجود کلیه تلاش‌های وی، مایه‌ای افلاطونی دارد، در نتیجه، نیل به اندریافت ایده‌ها و قضایای جدلی‌الطرفین و تعادل‌های حاصل میان ایده‌ها، بصورت يك حرکت فرایاز باقی می‌ماند. فرض این حرکت آن است که در کلیه کادرهای اجتماعی، عنصر ایده‌ای واقعیت اجتماعی (یعنی «عقل جمعی» و «روح اجتماعی» حتی در صورتی که دقیقاً منظور از آن وجدانهای جمعی و آواز آنها باشد) مقدم و متفوق است، بر نیروهای اجتماعی و بر کار و بر کوشش و بر عملی که همه اینها را تحقق می‌بخشد. و همین جاست که دیالکتیک پرودنی مردد و مواج و حتی مبهم جلوه می‌کند و با آنکه پرودن به پرائیک اجتماعی متمسک می‌شود اما موفق نمی‌گردد که نخستین

جهت‌گیری روح‌گرایانه خود را کنار بپند.

۲- با وجود خاصه ضدترکیبی و سلبی، دیالکتیک‌پرودنی يك دیالکتیک‌مدحی است. این دیالکتیک مداح تعادل و صلح و آشتی و قضایای جدلی‌الطرفین و ادغام آنها در مجموعه‌های غیرتدرجی و هم‌ترازی و همسانی نیروهای جمعی و ارزش‌های فراشخصی و شخصی و آزادی افراد و گروه‌ها و انواع گوناگون فدرالیسم و مالکیت مشترک و مشاع فدرالیستی جمعی و فردی (در آن واحد) و دموکراسی صنعتی و سیاسی است. باری تمامی این عناصر واقعی و کلیه این اصول اخلاقی و حقوقی و همه این تکنیک‌های مربوط به سازمانها (که ممکن است بالنسبه به ساخت‌های اجتماعی برخی از صور نوعی جامعه‌ها معتبر باشند و باعتبار ساخت‌ها و موقعیت‌های دیگر معتبر نباشند) بهیچ وجه نتیجه یک تحلیل دیالکتیکی بی‌طرفانه نیستند. مقصود ما از تحلیل دیالکتیکی بی‌طرفانه تحلیلی است که بدان تمسک می‌شود تا به ویران‌گری کلیه جزمی‌گرایی‌ها بپردازد و تمامی معطیات و کلیه اصول و همه تکنیک‌ها را نسبی‌گرداند.

اما پرودن همه عناصر و اصول و تکنیک‌هایی را که بر شمرديم قبل از هر گونه دیالکتیکی می‌پذیرد و دیالکتیک وی تنها برای تقریر و تصریح و توجیه آنها بکار می‌رود. بدینگونه است که علیرغم کلیه تلاشهای پرودن که میخواهد دیالکتیک خود را متوجه تجربیت امر متنوعی سازد که همواره در تجدید است، دیالکتیک‌وی به امر متنوعی راه می‌برد که کاملاً منظم و متعادل و مدغم و عقلانی شده است، زیرا این امر متنوع مدرك از پیش است.

بدین ترتیب در دیالکتیک پرودنی مبارزه میان امر مدحی و امر تجربی به پیروزی امر مدحی می‌انجامد.

۳- دیالکتیک پرودن بایک دکترین اجتماعی خاص در هم می‌آمیزد. تخیل مذکور بدینگونه است که پرودن تعددگرایی اجتماعی را که يك معطی نفس‌الامری است با ایده آل پلورالیستی و هم با وسائل متعدد تحقق این ایده آل هوویم می‌سازد. حتی بدین مسأله توجه نمی‌کند که در هر کادر اجتماعی و وضعیت متعین، وقتی ایده آل اجتماعی پلورالیستی بر تعددی نفس‌الامری اعمال می‌شود این امر بهیچوجه

ضروریست که کاربرد مذکور به تحقق یک سازمان پلورالیست بینجامد.

مثلاً در دوره انقلاب فرانسه عکس این ماجرا اتفاق افتاده است. در آن روزگار اقدامات توحیدی و دولت‌گرا لازم‌نمی‌نمود تا بتواند یک تعددگرائی واقعی را که متضارب و منحط شده بود محدود و تضعیف کند زیرا تعددگرائی مذکور در خدمت فرامبرداری و چاکری و خودسالاری موجود در گروه‌ها بود و راه را برای سده کرده بود که ارزش‌های دموکراتیک به داخل سازمان‌های سیاسی و اجتماعی نفوذ کنند.

هم‌چنین نیودل^۱ روزولت در ممالک متحده آمریکا بر کشیدن و به حرکت آوردن عمل‌سندیکاها و کارگری را مدنظر داشت. این سندیکاها در نتیجه دخالت کارفرمایان روحیه خود را یکسره باخته بودند. در نتیجه نیودل به مبارزه با تراست‌ها و کارتل‌ها پرداخت و با تقویت قدرت دخالت دولت بکار آغاز کرد.

درین دومورد که بکلی از یکدیگر متفاوتند دیالک تیک دخالت دولت سر برآورده است. و این دولت است که در برابر نیروی گروه‌های سرکشی می‌کند که بعداً محدود ساختن دولت در شان آنها دانسته می‌شود.

بنظر نمی‌رسد که پرودن به این دیالک تیک عنایت داشته و یا حتی بدان اندیشیده باشد.

درین مقام به جاست که پیرسیم آ یا همین مسأله برای هر انقلاب اجتماعی دیگر قابل طرح نیست و آیا یک برنامه‌گذاری غیر متمرکز که مؤسس بر اساس اداره مستقل کارگری باشد نخست فارض خلع بدو خلع مالکیت کارفرمایان توسط دولت نخواهد بود؟

بدین سان می‌بینیم که با وجود خاصه ضد ترکیبی و جستجوی تفصیلی پرودن، دیالک تیک وی به یک واقع‌گرائی پرمایه منجر نمی‌گردد. این دیالک تیک بیش از آنچه فاقید تجربت گرائی منطقی باشد فاقد واقع‌گرائی است.

۴- بالاخره عیب اساسی دیگر راجع به تورم قضایای جدلی‌الطرفین است. این تورم نتیجه درهم آمیختگی فراوان متناقض‌ها و متضادهاست.

بیشتر در بحث مربوط به هگل به این تورم اشارت کرده ایم اما تورم مذکور در مباحث پرودن آشکارتر است زیرا وی در جستجوی آن است که دیالکتیک را به طرف واقع-گرائی اجتماعی سوق دهد.

هنگامیکه پرودن، جامعه و مالکیت خصوصی - ماشینیسیم و رقابت - دولت و جامعه اقتصادی - نیروهای جمعی و وجدان جمعی - قدرت و حقوق - و بالاخره آزادی انسانی و جبر اجتماعی را با عنوان قضایای جدلی الطرفین مقابل هم می گذارد با آشفتگی و هرج و مرج تمام، متوجه قطبی ساختن عناصری است که فقط کم و بیش در چالش اند و یا بالقوه اموری متعارض اند، اما ضرورت متضاد و بطریق اولی متناقض و جدلی الطرفین نیستند.

در برخی از مراحل سرمایه داری، ماشینیسیم و رقابت مکمل یکدیگرند و متضاد نیستند.

دولت و جامعه اقتصادی نیز، هم میتوانند قطبی شوند و هم یکدیگر را کامل کنند و یا بطور دوجانبه (و متبادل) متضمن یکدیگر باشند و یا حتی در خطه تقابل مناظر وارد شوند.

نیروهای جمعی و وجدان جمعی نیز بطور استثنائی متناقض اند و به ندرت حالت متضاد را به خود می گیرند و معمولاً به روابط و مناسبات ابهامی و یا اکمال متقابل یا تقابل مناظر گرایش دارند.

قدرت و حقوق غالباً متضادند، نه متناقض، و نیز ممکن است در مناسبات ضمن متبادل (یا دوجانبه) قرار گیرند.

درباره جبر اجتماعی و آزادی انسانی با قطعیت بیشتر میتوان گفت که وضع از همین قرار است یعنی این دو کاملاً متدرج اند و در عرصه مناسبات آنها اکمال متقابل نفوذ و تسلط دارد.

تورم تناقضات جدلی الطرفین و قطبی شدن آنها موجب تقویت جزمی گرائی و فقدان نسبی گرائی در نزد پرودن میشود و در نتیجه وی ناخبردانه به ضد تاریخ گرائی خردگرا می اندیشد.

این تعددگرا نتوانسته است تعدد وجهه‌های حرکت دیالکتیکی امر واقع را کشف کند و نیز نتوانسته است تعدد اسلوبهای ایراتوآر (یا تعاملی) را که لازم‌شناختن تعدد وجهه‌های مذکور است پیدا نماید. در نتیجه دیالکتیک سلبی پرودن که گاه قادر نیست که در امر واقع نفوذ کند و نیز فاقد حربه‌های لازم برای آنست که پی‌جویی این امر واقع را در چرخش گاه‌ها پی‌جویی کند.

محدودیت دیالکتیک پرودنی ناشی از این مسائل است. دیالکتیک مذکور با جستجوی مصرا نه تعادل‌های جزمی و یا بهتر بگوئیم تعادل‌های سخت و صلب تقویت میشود و این نقص است که دیالکتیک پرودن را بطرز زیان‌آور از عرصه‌ای دور می‌سازد که جولانگاه نسبی‌گرایی انعطاف‌پذیر و پریپیچ‌وخم و متحرک واقعیت اجتماعی و بخصوص بعد تاریخی این واقعیت است.

درست است که مارکس در سیرجدالی خود وضع‌های مجامع (یاسنترها) را به ترك نمی‌گوید^۱ و هرچند در ملاحظات وی علقه‌ای بین میان سیرجدالی و نسبیت و تنوع و تعدد دیده نمی‌شود اما سرانجام دیالکتیکش کمتر از دیالکتیک پرودن جزمی مینماید. زیرا مارکس در پشت سپر احساسی تندوشدید از تاریخ جای گرفته است. واقع آن است که وضع‌های مجامع سیرجدالی مارکس از يك طرف بیشتر با چرخگاههای تاریخ و از طرف دیگر با بحرانیهای انقلابی هو هوویه میشوند. مسند تحقق این وضع‌های مجامع، کوشش‌های جمعی است که جامعه و انسان را می‌آفرینند و باز می‌آفرینند، بدین ترتیب که کوشش‌های یاد شده مناسبات اجتماعی را با نیروهای مولد توفیق و تلفیق میدهند و هم در مبارزه طبقات متجلی می‌کردند.

مارکس همانند پرودن از دیالکتیک فرایاز و هم از تورم تناقض‌های جدلی-الطرفین نمی‌پرهیزد و نیز مارکس بهیچوجه، وجهه‌های مختلف حرکت دیالکتیکی

۱- نقل قول از گفته‌های مارکس از روی چاپ‌های زیر است.

- آثار فلسفی از روی ترجمه‌های Molitor، ناشر A. Costes، پاریس ۱۹۳۸-

۱۹۴۷ جلد ۹-۱

- فقر فلسفه و بیانیه کمونیست و سه اثر تاریخی مارکس از روی ترجمه‌های فرانسوی آنها،

ناشر: انتشارات سوسیال، پاریس ۱۹۴۶

- دستیاری به نقد اقتصاد از روی ترجمه Laura Lafargue، چاپ دوم، ناشر

M. Giard پاریس ۱۹۲۸

- سرمایه، از روی ترجمه فرانسوی Roy

را روشن نمی‌سازد، زیرا درست است که وی از این وجهه‌های گوناگون حرکت دیالک تیکی نوعی پیش‌احساس دارد، با اینهمه تغیر و تنوع اسلوبهای اپراتوآر یا تعاملی را نادیده می‌انگارد که این وجهه‌ها را اندر می‌یابند. اما به‌یمن تمسک دائمی به همکاری میان جامعه‌شناسی و تاریخ از پرودن به واقعیت اجتماعی نزدیک‌تر می‌ماند. همین تمسک، باعث واکنیزه تعبیرات وی هستند و این تعبیراتند که همان، مبهم، بلکه نابجایند و عبارتند از: «ماتریالیسم تاریخی» و «ماتریالیسم پراتیک» یا «ماتریالیسم نو». این ابهام و سوء تعبیر را فرمول‌های انگلس تشدید می‌کنند. فرمول‌های انگلس که ناهنجارترند و بی‌هیچ گفتگو نادرست‌اند، عبارتند از «ماتریالیسم دیالک تیک» و «ماتریالیسم اقتصادی».

با آنکه مارکس دیالک تیک را در ظرف امر متعین نگه میدارد اما گاه تاریخ - گرائی جامعه‌شناسانه وی این سیر جدالی را به‌خطر می‌افکند. این خطر در صورتی است که دیالک تیک مذکور از وسوسه در غلطیدن از پهنه آگاهی تاریخی، به طاس لغزنده فلسفه تاریخ پرهیزد و هم بدین وسوسه تن بسپارد که خلعت «تقدیرهای تاریخی» را بر قامت طبقه اجتماعی در حال مبارزه بیوشاند، این تقدیرها خوشاوند نزدیک همان‌هایی هستند که هگل به ملت‌ها و دولت‌ها عرضه و اعطا می‌کند.

درین بحث نخست به‌تقریر دیالک تیک مارکس می‌پردازیم و سپس آن را به محک انتقاد می‌زنیم. و البته میکوشیم که این تقریر تا آنجا که ممکن است عینی باشد.

مارکس برای استنتاج این نکته که سیر جدالی در درجه اول نفس حرکت واقعیت اقتصادی و اجتماعی و تاریخی است (که البته این‌ها همه واقعیت واحد منحصری را تشکیل میدهند، این واقعیت جامعه در حال فعل و عمل است) و هم برای آنکه باین نتیجه برسد که سیر جدالی فقط به تبع و با عنوان ثانوی یک روش است، درصدد برمی‌آید که تعبیری خاص و مناسب بیابد. نیاز وی بدین تعبیر بیشتر در آن هنگام است که سیر جدالی خود را در برابر سیر جدالی هگلی می‌نشاند که سر نوشت سیر جدالی را با مذهب اصالت روح عرفانی و اشراقی خویش (هگلی) وابسته است.

و هم این نیاز در زمانی است که مارکس سیر جدالی خود را در مقابل سیر جدالی افلاطون می‌نماید که دیالکتیکش فقط روشی است که وصول به تأمل مثل سرمدی رامیسر سازد.

و باز این نیاز در وقتی است که مارکس دیالکتیک خویش را در برابر سیر جدالی پروتن می‌نماید که از طرف مارکس متهم است باینکه عنان اختیار اندیشه خود را گاه بدست سیر جدالی افلاطونی داده و زمانی به دست دیالکتیک هگلی سپرده است.

مارکس جوان شخصاً در کتاب *خانواده مقدس* (جلد ۲-۱۸۴۴) موضع خود را با خاصه انسان‌گرایی واقع‌گرا ممیز می‌سازد. میتوان گفت، تعبیر ویژه‌تر برای رهنمود دیالکتیکی وی، تعبیر دیالکتیک انسان‌گرایی واقع‌گرا تواند بود، زیرا این تعبیر برین نفس الامر پای می‌فشارد که آنچه در مقام حرکت امر واقع (یا واقعی است) و نیز هر آنچه استشعار بدین حرکت است (که هر دو شان در آغوش واقعیت انسانی خفته‌اند) جنبه دیالکتیکی دارند. هم‌چنین مارکس می‌گوید که: بغیر از دیگر موارد، سیر جدالی وی در «مذهب اصالت ماده نو» و «مذهب اصالت ماده عملی» تجلی می‌یابد. و این مذهب اصالت ماده با مذهب اصالت قدیم وجه مشترکی ندارد و آنگاه می‌افزاید که: سیر جدالی مذکور در محضر «وقایع نگاری یا تاریخ نگاری که پایه و مایه‌ای ماتریالیستی دارد» به کرسی تأیید می‌نشیند. لکن ازین مطلب فراتر نمی‌رود و نمی‌گوید که تعبیرهای مذکور تنها تعبیرات ممکن برای دیالکتیک وی می‌باشند اما تصریح می‌کند که «مذهب اصالت ماده» با مذهب اصالت انسان تلاقی می‌کند. (خانواده جلد ۲- ص ۲۲۲) با اینهمه گزینش این تعبیرها، بدفرجامی خویش را آشکار ساخته است، نه فقط ازین لحاظ که این انتخاب انگلس و هم ماتریالیسم بازاری و پیش پا افتاده را به گفتگو از «ماتریالیسم اقتصادی» و «ماتریالیسم دیالکتیک» می‌کشانند (در صورتی که مارکس در هیچ یک از مراحل بسط و توسعه اندیشه خویش راجع باین تعبیرات نیندیشیده است). بلکه خصوصاً ازین بابت که بعقیده شخص مارکس، دیالکتیک با «پراتیک اجتماعی» مرتبط است و مطابق فرمول وی، درین پراتیک اجتماعی «مذهب اصالت ماده و مذهب

اصالت روح تقابل و مخالف خود را فرو می‌هاند.

اکنون اگر بديده تحقيق بنگريم دو نکته را بروشنی می‌بينيم: يکي آنکه جامعه‌ها، کليت‌ها و تماميت‌هائی هستند که نیروهای مولد مادی و مناسبات تولیدی و وجدان واقعی (فردی و جمعی) و نیز آثار این وجدانها و ایدئولوژی در آغوش آنها خفته‌اند، دودیکر آنکه يکي از وجهه‌های اساسی حرکت دیالکتیکی عبارت از آلیناسیون‌هاست که گسستگی‌های از خويشتن خویش می‌باشند و هرچند اشکال گوناگون به خود می‌گیرند اما بهر حال در بیشتر این اشکال مناسبات آنها با عنصر مادی جامعه کم است. در همین دوره نیز مارکس بر این نفس الامر پای می‌فشارد که «شیوه عمل مشترك هم خود يك نیروی مولد است» (ایدئولوژی آلمان چاپ ۱۹۴۵ ج ۳، ص ۱۶۷) و «باید گفت از زمره کلیه وسائل و ابزار تولید، خود طبقه انقلابی، بزرگترین قدرت مولد است» (فقر فلسفه، نوشته ۱۸۴۷، چاپ ۱۹۴۶ ص ۱۳۵) مطلب مذکور بدین معنی است که سیر جدالی نیروهای مولد و هم دیالکتیک مبارزه طبقاتی و سیر جدالی انقلاب‌ها، متضمن نیروهای مادی - استعمار طبقاتی - امیال و تمنیات - کمال مطلوبها و آثار تمدنی هستند. مارکس در ایدئولوژی آلمان (جلد ۶ ص ۱۶۴) مطابق النعل بالنعل می‌گوید که: «در بادی نظر، تولید افکار و تولید تصورات، و تولید وجدانها، بطور بی‌واسطه در فعالیت مادی افراد انسانی مندرج‌اند» و این تولید زبان زندگی است (ص ۱۵۷-۱۵۶).

با توجه به نکات بالا، جملات زیر در اقتصاد سیاسی و فلسفه (۱۸۴۴) شگفت‌آور

نیست که :

«تنها در حالت اجتماعی است که ذهنی‌گرایی و عینی‌گرایی، روح‌گرایی و ماده‌گرایی، کارکنی و کارپذیری، تقابل خود را از دست می‌دهند و بدنبال آن نیز علت وجودی خود را فرو می‌هاند و در نتیجه معلوم می‌شود که راه حل تقابل‌های نظری تنها در طرز و منطقی عملی و فقط از طریق انرژی پراتیک (کارمایه عملی) انسان و جامعه، ممکن تواند بود.» (ج ۶ ص ۳۵-۳۴). جامعه «واقعیتی انسانی است و جلوه‌های این واقعیت به اندازه امور تعیینی و فعالیت‌های انسانی متکثرند» (همان کتاب ص ۲۹)

درین قلمرو اندیشیدن و بودن، در يك آن هم مختلف و هم واحدند، (همان کتاب ص ۲۸) درین مقام غرض يك «انسان گرایی» است که از نفس خود سر بر می آورد، یعنی غرض انسان گرایی تحصلی یا اثباتی است، (همان کتاب ص ۸۶) و بدرستی همین انسان گرایی است که هم به اعتبار موجود و هم به اعتبار اندیشه دیاك تیکی است. و این موجود و این اندیشه نیز خود با یکدیگر در مناسبات دیاك تیکی اند. بدین سبب است که مارکس در خانواده مقدس (۱۸۴۵) ازین مسأله شکایت دارد که «پس از آنکه تقابل دیرین میان مذهب اصالت روح و مذهب اصالت ماده در همه جا به کناری نهاده شد نقد (نوه کلی) بار دیگر این تقابل را بصورت چندش آور يك جزم بنیادی جعل کرد و ساخت و روحیه آلمانی - مسیحی را پیروز نمود» (جلد ۲ ص ۱۶۷).

دیاك تیکی که ویژه انسان گرایی واقع گرا است، انعکاس های روش شناسانه خویش را بر مناسباتی می گسترد که میان علوم طبیعی و علوم انسانی وجود دارد. به عقیده مارکس (در نط اول اندیشه اش). دیاك تيك این مناسبات در علوم انسانی به درگشتن و فرا رفتن از مرحله تمایل طبیعت گرایی می انجامد «موجود انسانی طبیعی برای انسان اجتماعی هستی دارد. زیرا تنها درین قرارگاه است که طبیعت برای این انسان اجتماعی، به مثابه وسیله پیوستگی با انسان، هست و نیز تنها درین مقام است که طبیعت به مثابه هستی هم برای دیگران و هم برای انسان اجتماعی مذکور، هستی دارد». «پس جامعه حالت متحدالذات کامل انسان و طبیعت است... و نیز تحقق طبیعت گرایی انسانی و انسان گرایی طبیعی است» (جلد ۶ ص ۲۶). بدینسان به یمن جامعه است که: «طبیعت گرایی کامل جزو انسان گرایی است و انسان گرایی کامل جزو طبیعت گرایی است» (ص ۲۳). اگر «علوم طبیعی در زندگی انسان وارد شده اند و اورا دگرگون ساخته اند» (ص ۳۸) «علم انسانی هم علوم طبیعی را فرا خواهد گرفت» (ص ۳۶) در نتیجه دیاك تيك مذکور بدین احراز می انجامد که امر انسانی و امر اجتماعی در طبیعت معروف و کارآ و هم بطریق اولی در علوم طبیعی مداخله می کنند زیرا «هر علمی يك فعالیت اجتماعی پراتیک یا عملی است و حاوی ضریبی انسانی است» (تزهائی راجع به فویرباخ - ایدئولوژی آلمان ص ۱۴۱-۱۴۴).

بنابراین می‌بینیم که مارکس جوان با واسطهٔ پرائیک اجتماعی و جامعه‌شناسی، به‌پیش‌بینی کاربرد دیالکتیک در علوم طبیعی می‌پردازد.

نیز، مارکس در *خانواده مقدس* (جلد ۲ - ص ۲۳۵-۲۳۴) می‌گوید که «اگر انسان کلیهٔ معرفت خود را از عالم طبیعت و تجربت فراهم آمده درین عالم بدست می‌آورد، پس لازم است عالم مذکور به‌گونه‌ای سازمان یابد که انسان با چیزی برخورد کند و درآمیزد که بواقع انسانی می‌باشد آن را در مقام و موقع انسانی بازمی‌شناسد» (خانواده ... ص ۲۳۴) «اگر انسان ساختهٔ اوضاع و احوال است، پس اوضاع و احوال را باید بطور انسانی ساخت. اگر انسان بالطبع (طبیعهٔ) اجتماعی است بنابراین طبیعت حقیقی وی تنها در جامعه بسط و توسعه می‌یابد» (همان کتاب ص ۲۳۵) نتیجه آنکه: مارکس جوان بنام واقع‌گرایی انسان‌گرای دیالکتیکی خود نه‌همان مائرتالیسم بلکه دترمی‌سیم (یا مذهب اصالت جبر) مضیق و سخت‌گیر را هم رد می‌کند و به جامعه و به انسان در فعل و عمل تمسک می‌جوید.

همه این نکته‌ها در تزه‌های معروف دربارهٔ فویرباخ باردیگر مورد بحث قرار گرفته‌اند. این تزه‌ها مقدمه‌ای بر ایدئولوژی آلمان هستند، تاریخ‌تحریر ایدئولوژی ۱۸۴۵ است اما این کتاب بسال ۱۹۳۲ منتشر شده است، ولی بخش تزه‌ها را انگلس به کتاب خود بنام لودویگ فویرباخ و پایان فلسفهٔ کلاسیک آلمان افزوده و بسال ۱۸۸۸ انتشار داده است.

آنچه را مارکس دربارهٔ مذهب اصالت جبر ماده‌گرا در *خانواده مقدس* می‌گوید بطور مستقیم در تزه سوم این کتاب فراوان تر قدر می‌دهد. مارکس مینویسد که: «دکترین ماده‌گرا مدعی است افراد انسانی محصول اوضاع و احوال و تعلیم و تربیت‌اند و در نتیجه آن دسته از افراد انسانی که تغییر یافته‌اند محصولات اوضاع و احوالی دیگر و تعلیم و تربیتی تغییر یافته‌اند. اما دکترین مذکور این مطلب را فراموش می‌کند که درست همین افراد انسانی‌اند که اوضاع و احوال را تغییر می‌دهند و نیز از یاد می‌برد که شخص معلم و مربی هم نیازمند است که تعلیم و تربیت یابد» ازین جاست که مارکس در ترنخست مینویسد: «نقص عمدهٔ همهٔ مذاهب اصالت مادهٔ سابق و از جمله

مذهب اصالت ماده فویرباخ درین است که در آنها متعلق و واقعیت و عالم محسوس تنها تحت صورت متعلق یا شهود و کاشفه لحاظ شده اند. و این مذاهب بر این امور بعنوان فعالیت متعین انسانی و هم در مقام پراتیک و عمل نظر نکرده اند. مطلب مذکور مبین این تواند بود که چرا ایده آلیسم است که در مقام مقابله و مخالفت با ماتریالیسم جنبه فعال این مباحث را بسط و توسعه داده است. اما باید دانست که این بسط و توسعه فقط بصورت انتزاعی است، زیرا ایده آلیسم فعالیت واقعی و متعین را من حیثی باز نمی شناسد.

در تز چهارم این چنین می خوانیم: «این نفس الامر را که بنیاد مادی غیر مذهبی از خود خویش جدا میشود و در وراء حجاب امپراطوری مستقلاً را مستقر می سازد. فقط توسط این نفس الامر تبیین توان کرد که بنیاد مذکور... دارای پیوستگی نیست و با خود خویش در تناقض است. در نتیجه این بنیاد باید در تناقضش فهم شود همان سان که در پراتیک منقلب میگردد».

تز هشتم میگوید: «هر گونه حیات اجتماعی اساساً پراتیک است» کلیه مسائل «راه حل عقلانی خویش را در پراتیک انسانی و در ادراک این پراتیک» می یابند. تز نهم میگوید: «ماتریالیسم نو» «مادیت را بعنوان فعالیت عملی اندر می یابد» و «نظرگاه ماتریالیسم نو جامعه انسانی یا انسانیت اجتماعی است».

بدین سان در می یابیم که برگزیدن تعبیر ماتریالیسم نابجاست، زیرا مقصود مارکس انسان گرایی واقع گرای دیالکتیکی است، که کاملاً جنبه پراتیک دارد. مارکس جوان این مطلب را با حرارت فراوان یادآوری می کند: «انسان، انسان را می آفریند، یعنی هم خود را و هم انسان های دیگر را» (ص ۲۵) آیا این «تولید انسان، توسط کار انسانی» منحصرأ مادی است؟ نه، زیرا هم باعتبار محتوی و هم باعتبار اجرا باید گفت که: «فعالیت و روح به لحاظ هستی خود از کشش طبیعی اجتماعی و فعالیت اجتماعی و روح اجتماعی منبث اند» و «حقوق و اخلاق و علم و روح و غیر اینها چیزی جز شیوه های اختصاصی تولید نیستند» (ص ۳۴) در نتیجه: بدیهی است که درین مقام

ماده‌گرایی منظور نظر نیست بلکه واقع‌گرایی انسان‌گرای دیالکتیکی است که مورد توجه است.

در واقع، تعبیر «ماتریالیسم نو» را دلائل تاریخی تبیین توانند کرد. این تعبیر بدین اعتبار به کار رفته است که به روح‌گرایی ثولوژیک هکلی و نوهکلی اعتراض کند و هم به نویر باخ حوالت و اشارتی باشد زیرا فویر باخ را در آن روزگار به عنوان یک ماتریالیست می‌شناخته‌اند. و البته مارکس بدون هیچ توریه‌ای در کلام، در پیش گفتار خانواده مقدس (ج ۲، ص ۹) میگوید که: «انسان‌گرایی واقعی در آلمان دشمنی خطرناکتر از روح‌گرایی یا ایدئالیسم نظری صرف ندارد. این روح‌گرایی «وجدان» یا «روح» را به جای انسان بر مصطبه می‌نشاند. مارکس همین احراز را به شکلی دیگر و با باریک بینی‌هایی از گونه‌ای دیگر تکرار می‌کند و ما این باریک‌بینی‌ها را هنگامیکه به تحلیل مقدمه چاپ دوم جلد نخست سرمایه می‌پردازیم، باز خواهیم یافت: مارکس میگوید: «روش دیالکتیکی من، به هیچ وجه فقط باعتبار بنیاد نیست که باروش هکلی فرق دارد، بلکه روش من مستقیماً باروش هکلی در تضاد و تقایر است. بنظر هکل فرایند اندیشه آفریننده واقعی است که خود چیزی جز نمودهای خارجی نیست، و حتی هکل از این فرایند با عنوان ایده، یک عارف یا واضع خود سر و مستقل می‌سازد». برای درهم شکستن این فریفتاری که دیالکتیک هکلی بدان می‌انجامد و تنها کارش اینست که آنچه راهست دگر گونه سازد، باید «این دیالکتیک را واژگونه وارونه کرد». و آن را بر «روی پاهایش استوار ساخت»، زیرا این سیر جدالی «آشفته‌گی و بشولیدگی وزیر و زبری است» و «بر روی سر خود ایستاده است» درین جا بروشنی درمیابیم که برای آنکه با فریفتاری روح‌گرایی هکل که (در صورت دیالکتیک جلوه مینماید) مقابله شود، مارکس تعبیر نابجا و نامناسب «مذهب اصالت ماده» را می‌پذیرد اما این تعبیر بهیچوجه اندیشه ویرا بیان نمی‌کند.

اکنون باید بگوئیم و این نکته را روشن کنیم که حتی هنگامیکه مارکس در دستگیری به نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۸) مواضع خود را استحکام می‌بخشد

و در آن مواضع نیروهای مولد مادی را تقدم می‌بخشد و تأکید می‌کند که «کالبد شکافی جامعه برپایه تحقیق درباره اقتصاد استوار است» و هم زمانی که قسمت اعظم آثار تمدنی را در «روبنای ایدئولوژیک» در می‌افکند مائریالیست نمیشود، بلکه با این بحث تنها صورت نوعی خاص از جامعه را، که جامعه سرمایه‌داری باشد، خاصه می‌بخشد و در جستجوی یافتن نقاط ملتها، برای بازساختن تمامیت و کلیت جامعه است: جامعه‌ای که به عقیده وی همواره بسی بیشتر از اقتصاد همان جامعه است، زیرا حرکت دیالکتیکی این جامعه است که سیمای اقتصاد آن را دگرگون می‌سازد.

هرچند مارکس، همواره بروشنی حرکت‌های دیالکتیکی را از یکدیگر فرق نمی‌دهد با اینهمه، دست‌کم به هفت حرکت دیالکتیکی در واقعیت اجتماعی توجه دارد.

به عقیده ما درین مقام باز ساختن این مفاهیم اساسی بنظر میرسد:

- ۱- اولین حرکت، سیرجدالی وضع‌های مجامع انقلابی است.
- ۲- سپس سیرجدالی میان نیروهای مولد - مناسبات تولیدی - استعمار - آثار تمدنی و ایدئولوژی‌هاست. این سیرجدالی را مادر طرز تعبیر خاص خود می‌توانیم یا عنوان دیالکتیک باگردهای ژرفائی واقعیت اجتماعی مشخص کنیم.
- ۳- مرحله بعد، سیرجدالی طبقات اجتماعی و مبارزه آنها و تغییرات حاصل در نقش آنان و تعداد طبقات و تقسیمات درونی آنهاست.
- ۴- آنگاه نوبت، سیرجدالی آلیناسیون‌ها، یا گسستگی‌های ازخویش‌خویش است که معانی و اشکال گوناگون به خود می‌گیرند و به خصوص در رژیم سرمایه‌داری تقویت می‌گردند.
- ۵- مقام پنجم از آن سیرجدالی حیات اقتصادی بطور عام و حیات اقتصادی سرمایه‌داری بطور خاص است.

ع- یکی از وجهه‌های سیرجدالی حیات اقتصادی که در بالا از آن یاد کردیم سیرجدالی میان جامعه‌ها، باعتبار تمامیت‌ها و کلیت‌ها و اقتصادهایشان بعنوان

بخش‌هایی ازین تمامیت‌هاست. این سیرجدالی ممکن است به سیرجدالی دیگری بینجامد که در میان علم اقتصاد و جامعه‌شناسی سر برمی‌آورد.

۷- سیرجدالی حرکت تاریخی برقبه‌ای بارگاه‌می‌نشیند. این سیرجدالی باین سوگراینده است که تمامی دیالکتیک‌های دیگر را فراگیرد. با اینهمه نزد شخص مارکس نیز دیالکتیک مذکور سیرجدالی (خاصی) را میان جامعه‌شناسی و آگاهی تاریخی یا علم تاریخ برمی‌انگیزد.

۱- سیرجدالی وضع‌های مجامع انقلابی نمایان‌ترین حرکت‌های دیالکتیکی است. مارکس در ایدئولوژی آلمان (جلد ۶) راجع به این سیرجدالی چنین می‌نویسد: «نیروی مولد و حالت اجتماعی و وجدان می‌توانند و باید به پهنه تناقض گام بنهند» (ص ۱۷۱) «تناقضی که از آن یاد کردیم، یعنی تناقض میان نیروهای مولد و اشکال مناسبات اجتماعی تاکنون بارها در تاریخ تجلی کرده است.

و این تناقض خود را هر باره الزاماً در ظرف انقلاب باز یافته‌است، بدینسان که در آن واحداشکال واسطه‌گوناگونی را پذیرفته‌است. ازین دسته‌اند شکل، تمامیت‌ها یا کلیت‌های تصادمی، که متضمن تصادم منافع طبقات مختلف نیز هست، و یا شکل تناقض-های وجدان، و شکل مبارزه ایده‌ها و یا شکل مبارزه سیاسی و غیر اینها» (ص ۲۲۰) رشد و نمو نیروهای مولد باعث انفجار یک ساخت اجتماعی و مناسبات تولید میشوند. و درهم ریختگی و بشولیدگی وجدان اجتماعی و فردی و هم شوریدگی و آشفتگی آثار تمدنی را موجب می‌گردند و انحطاط ایدئولوژیهای کهن و شکفتگی ایدئولوژیهای نورا باعث میشوند.

انقلاب وضع مجامع سیرجدالی امر واقع است و حاصل کوشش انسانی است، کوششی که تناظر و ارتباط میان‌پله واره‌های واقعیت اجتماعی را مستقر می‌سازد. وضع مجامع سیرجدالی انقلابی، در عین حال، با سیرجدالی حرکت تاریخی پیوسته میشود، زیرا انقلاب‌ها، از جمله حوادث تاریخی‌اند و در عرصه آنها قدمی نهندو

بامیانجی گری آنهاست که طبقات اجتماعی رسالت تاریخی خویش را به انجام میرسانند و نقش اجتماعی خویش را تغییر میدهند. مارکس در فقر فلسفه مینویسد که «آزاد شدن طبقه ستمکش ضرورتاً حاوی ایجاد و خلق جامعه‌ای نو است» (فقر فلسفه ص ۱۳۵) «سازمان عناصر انقلابی فارض وجود کلیه نیروهای مولدی است» که با مقاومت ساخت اجتماعی معمول مواجه میگردند. و در نتیجه این نیروها، ساخت یاد شده را در عرصه انقلاب منفجر میسازند. در بیابیه کمونیست، مارکس نخست به تحلیل انقلاب بورژوائی و سپس انقلاب پرولتاریائی آینده میپردازد و درین تحلیل مسأله تناقضات مبتنی بر سیر جدالی را مدنظر قرار میدهد. این تناقضات هستند که انفجار ساخت‌های اجتماعی را تدارک می‌یابند. مارکس در سرمایه، در ضمن آنکه تناقضات درونی ساخت اجتماعی را آشکار می‌سازد (یعنی تناقضاتی که با سرمایه‌داری متناظرند) بعنوان نتیجه‌گیری میگوید که ساخت مذکور در ظرف یک بحران انقلابی نوبزودی منفجر خواهد شد. در واقع مارکس ثابت می‌کند که تناقضات مذکور هم برپایه سر-برآوردن و براه افتادن نیروهای مولد نا محدود استوارند و هم ابتناء آنها بر نقش تعیین‌کننده ایست که توده‌های عظیم کارگران در تولید بازی می‌کنند. نفس وجود سازمان کارفرمایی مانعی جهت نیروهای مولد بشمار می‌روند و این توده‌های عظیم خود منقاد و تخته‌بند کارند. سیر جدالی رژیم سرمایه‌داری کارمایه انقلابی پرولتاریائی را برمی‌انگیزد و بدینسان وضع مجامع انقلاب اجتماعی را تدارک می‌یابند. مارکس در پی‌گفتار چاپ آلمانی جلد اول سرمایه (۱۸۷۴) مینویسد «سیر جدالی اساساً وضعی نقاد و انقلابی دارد، زیرا نفس حرکت جامعه را درمی‌یابد. درین جامعه هر یک از صور مکتسب و محصلش تنها یک حرکت انتقالی است ...» ص ۲۹

۲- اکنون به وجه دوم این دسته از حرکت‌های دیالکتیکی می‌پردازیم: این حرکت، از حرکت قبل نمایشی‌کمتر دارد. و با دوره آرام‌تری از حیات اجتماعی متناظر است، این حرکت برپایه انفاذ متقابل و چالش‌های قسمی و جزئی،

وجه‌های مختلف واقعیت اجتماعی استوار است. مارکس جوان در ایدئولوژی آلمان، پیچیدگی فراوان واقعیت‌های اجتماعی و حرکت‌های دیالک تیکسی متناظرشان را روشن می‌کند و لااقل چهار وجه و یابه تعبیر ما چهار پله‌واره در واقعیت اجتماعی مشخص می‌سازد. این چهار وجه یا پله‌واره گاه در یکدیگر نفوذ می‌کنند و زمانی به چالش در می‌آیند و در نتیجه در عرصه تعارض درگیر میشوند و گاهی هم قطبی می‌گردند.

۱- نیروهای مولد مادی و شیوه‌های تولید.

۲- کادرها یا قالب‌های اجتماعی (که بعنوان مناسبات و روابط اجتماعی و یا «مناسبات تولیدی» و یا «ساخت‌های اجتماعی» تشخیص یافته‌اند).

۳- وجدان واقعی، این وجدان در یک زمان، هم اجتماعی و هم فردی است و در آغوش آن آثار واقعی و کائن تمدنی (یعنی زبان و حقوق و معرفت و هنر و تکنیک و غیر اینها) خفته‌اند.

۴- ایدئولوژی یا «درو ساخت یار و بنای ایدئولوژیک» - این ایدئولوژی تمامی تغییر شکل‌ها و مسخ‌های جانبدارانه، آگاه و ناآگاه یا گرد پیشین را گرد می‌آورد، دکترین‌ها و مذهب غالباً مسخ‌های مذکور را بصورت نظام یافته در می‌آورند. مارکس معنی اصطلاح «ایدئولوژی» را می‌گسترده و بدان معانی گوناگون چند می‌دهد و بدینسان درین تعبیر قسمت اعظم آثار تمدنی را درج مینماید و تنها علوم دقیقه و جامعه‌شناسی اقتصادی را (در معنی مارکسی آن) مستثنی می‌سازد. نتیجه این کار تقویت اهمیت ایدئولوژی در مجموعه واقعیت اجتماعی و در مجموعه حرکت‌های دیالک تیکسی است که خاص این واقعیت اجتماعی می‌باشد.

به عقیده مارکس سه پله‌واره نخستین هستند که به پهنه رابطه‌های چالشی و انفاذ در یکدیگر (که پی‌درپی می‌باشند) پای می‌گذارند. واقعیت اجتماعی نمایشگر وضع مجامع سیر جدالی آنهاست، و پاگرد ایدئولوژیک، که اصولاً از تکون و تحقق زوددگی (Entwicklichung) در ریح است، اندکی خارج از گود می‌ماند.

اما پس از این دوره، یعنی هنگامی که مارکس معنی اصطلاحی ایدئولوژی را وسیع‌تر می‌سازد ایدئولوژی را هم‌وارد این بازی دیالک تیکسی می‌کند. دیالک تیکسی

که خاصه بخش زنجیرهٔ امور مربوط به پدیدارهای اجتماعی نام‌یا جامع است. گرچه در نظر اول، درین دیالکتیک حق تقدم به نیروهای مادی اعطاشده است و این نیروها گزارشگر فعالیت اقتصادی بمعنی اخص اند، لکن مارکس هرگز دیالکتیک وجهه‌های گوناگون یا پله‌واره‌های واقعیت اجتماعی را به بوتهٔ فراموشی نمی‌سپارد، علاوه برین باید گفت که تعبیرات: «نیروهای مولد» و «اقتصاد» گاهی در معنای مضیق و زمانی در معنای بسیار موسع آن بکار می‌روند. کادرها یا قالب‌های اجتماعی و وجدان واقعی باعتبار برخی از وجوه، محصولات نیروهای مولد به معنی مضیق اند اما، بلحاظ بعضی وجوه دیگر، نیز مولد آنهایند. و بدینسان است که به مثابهٔ عناصر واقعی حیات اجتماعی به کرسی می‌نشینند. تنها ایدئولوژیها هستند که واجد خاصهٔ امر انضمامی غیر مؤثر و خاصهٔ فرا افکنی «تکون زدوده» اند و یا «تکون زدائی و تحقق زدودگی» می‌باشند. اما سرانجام ایدئولوژیها هم آنست که در قرارگاه موانع یا مشوق‌های تشکیل طبقات اجتماعی به‌مسند می‌نشینند و نیز بعنوان موانع‌ها و مشوق‌های ترقی نیروهای مولد ظهور می‌یابند، ازین راه که در همهٔ این عرصه‌ها که بر شمردیم به ایفاء نقشی دست می‌یازند که نادیده‌اش نمیتوان انگاشت.

بعبارت دیگر هر قدر نیروهای مولد قابل ملاحظه‌تر باشند (یعنی به مثابهٔ عوامل منفرد و منزوی لحاظ نشوند) و در مقام و موقع عمل کل و تام عرض وجود کنند، مفهوم آنها در معنایی که حداکثر توسع را دارد ملحوظ میشوند. مفهوم‌های مذکور با مجموعهٔ سطوح یا پاگردهای واقعیت اجتماعی هوهویه میشوند.

وجهه یا پاگرد دوم را آن دسته از کادرها یا قالب‌های اجتماعی می‌سازند که مارکس «مناسبات تولید» و «شیوهٔ مناسبات اجتماعی» می‌نامد. درین پاگرد تقسیم کار اجتماعی و مناسبات مالکیت و مناسبات گروهی و مناسبات طبقات اجتماعی و دولت و ساخت‌های جزئی و کلی و سازمان‌ها ملحوظند. مارکس متذکر میشود که قالبهای اجتماعی با آنکه با برخی سطوح نیروهای مولد متناظرند اما ممکن است که با پایه و مبنای خود به میزان‌ها و درجات متغیری توفیق یابند و دمساز گردند. جلوه‌های ساخت یافته و هم سازمان یافتهٔ این قالبها وقتی موفق شوند که خاصه‌ای پایدار و

متبلور به خود بگیرند بانیروهای مولد در تعارض قرار می گیرند و از این طریق مانعی برای نیروهای یاد شده فراهم میاورند. در اوضاع و احوال دیگر نیز ممکن است که جلوه‌های مذکور نقش عنصر کاتالیزور را بازی کنند.

وجهه یا پاگرد سوم، پدیدار اجتماعی تام یعنی وجدان واقعی و آثار فرهنگی کائن آن است. این پاگرد چیزی را می سازد که مارکس جوان «تولید معنوی یا روحی» و «نیروی مولد معنوی یا روحی» می نامد. درین مقام مارکس نخست میگوید که «این نه وجدان و آگاهی است که حیات را تعیین می بخشد، بلکه این حیات است که وجدان را تعیین می دهد» (ایدئولوژی آلمان ص ۱۵۸)^۱ (می بینیم که این مطلب بیشتر گزارنده اندیشه‌ای حیات گرا (ویتالیست) است تا ماتریالیست و بدین سان عبث بودن بحث درباره مفروضات «ماتریالیستی» مارکس روشن میشود)، سپس مارکس این مطلب را بتأکید متذکر میشود که «انسان با تمامی کیفیات و خصوصیات خویش و از جمله اندیشه اش ... يك موجود حاضر و واقعی است» (ایدئولوژی آلمان جلد ۸ ص ۱۹) وجدان هرگز نمیتواند از مجموعه واقیعت اجتماعی منفک باشد و در انسان است، که وجدان به مثابه يك عنصر واقعی و نیز آثار این وجدان منطوی است البته آثاری که ایدئولوژی مسخشان نکرده و «مکون و تحقق زودده» شان ننموده باشد (ایدئولوژی، جلد ۶ ص ۱۶۸-۱۷۰)

نقش وجدان که نه همان جمعی بل، فردی نیز هست، در قالب اجتماعی بدو توسط زبان تجلی می کند «زبان به اندازه وجدان قدیمی است، زبان خود وجدان پراتیک واقعی است که برای دیگر افراد انسانی هستی دارد و بنابراین برای شخصی من نیز هست. زبان نیز همچون وجدان، تنها در نتیجه احتیاج و ضرورت ارتباط با افراد انسانی دیگر بوجود می آید» (همان کتاب ص ۱۶۹-۱۶۸).

حقوق نیز یکی دیگر از جلوه‌های نقش وجدان در کادرهای اجتماعی است حقوق بطریقی خاص و آشکار در مناسبات مالکیت دخالت می کند (همان کتاب ص ۲۴۵ و مابعد) درین جا مقصود از حقوق فریفتاری‌های ایدئولوژیکی نیست که

به حقوق مربوطند و بخصوص غرض «توهمات حقوقی نیست که حقوق را به‌اراده منحصر، دولت یا فرد وامی‌بندند (همان کتاب ص ۲۴۹) بلکه غرض حقوقی است که باحقوق قانونگذاری هو هوویه نیست و مستقیماً زاده‌گروه بندیهای اقتصادی و طبقات اجتماعی است.

هم چنین نقش وجدان در قالبهای اجتماعی و ساخت‌های این کادرها مستقیماً توسط «وجدان طبقاتی» تجلی و تظاهر می‌کند. زیرا بنظر مارکس برای آنکه یک طبقه قطعاً تشکیل شود باید به‌هستی خویش «استشعار» بیابد و تعاون و هم بستگی آگاهانه را در پهنه خود به‌کرسی بنشاند. ازین رو هنگامیکه مارکس از پرولتاریا سخن می‌گوید با آنکه هستی بالقوه‌اش را بدلیل این نفس‌الامر که در تولید نقش دارد تصدیق و احراز می‌کند، لکن می‌گوید، برای آنکه پرولتاریا بتواند به‌صورت طبقه درآید و تشکیل‌گردد نخست باید به‌خود استشعار پیدا کند این مطلب منجر باین میشود که پرولتاریا به «ضرورت انقلابی ریشه‌ای و اصولی استشعار یابد» (همان کتاب ص ۱۸۳).

نقش وجدان واقعی در حیات جمعی و در گزاره‌ها و بیانه‌های ساخت یافته‌آن نیز متجلی میشود، این نقش با میانجی‌گری معرفت و خصوص بسط و توسعه علوم حاصل میگردد و بدین ترتیب معرفت فنی و با میانجی‌گری آن معرفت علمی مستقیماً در نیروهای مولد مدغم میشوند. این مطلب یک بار دیگر اندر نفوذی دیالکتیکی و چالشی میان «نیروهای مولد» و «مناسبات تولیدی» (کادرها یا قالب‌های اجتماعی) و وجدان واقعی و آثار تمدنی را تأیید می‌کند. مارکس جوان باتیزبینی فراوان از این اندر نفوذی دیالکتیکی و چالشی، امکان ضمن متبادل (دوجابه) و اکمال متقابل و تقابل مناظر و نیز ابهام را استنتاج می‌کند. رهیابی پسوی قطبی هدیه معمولاً جز در لحظه انقلاب پیش نمی‌آید.

ایدئولوژی‌ها در تفسیر نخستین مارکس «همه‌چیز را زیر ویر و آشفته و بشولیده» می‌سازد. آفریننده «فریفتاری» اند یافتن تصورات و نقوشی نادرستند که

افراد انسانی از خویشتن می‌بینند و می‌سازند. ایدئولوژی‌ها درین تفسیر به مثابه توهّمات جمعی ناآگاهانه و یا نیمه‌آگاهانه و یا حتی آگاهانه توصیف و تحدید می‌شوند. مارکس (که بعدها چند معنی دیگر را در تعبیر ایدئولوژی مندرج می‌سازد) درین مقام از سه زیر بنای ایدئولوژی‌ها یاد می‌کند. این سه زیر بنا عبارتند از: نیروهای مولد، کادرهای اجتماعی و آثار فرهنگی وجدان واقعی. از این آثار تمدنی، تنها مذهب است که همواره ایدئولوژی است، با اینهمه با میابجی‌گری طبقات اجتماعی، حتی توهّمات جمعی ناآگاهانه یا آگاهانه تا متن نیروهای مولد نیز نفوذ می‌کنند.

نباید پنداشت که وجهه دوم حرکت دیالکتیک تنها در آثار جوانی مارکس مورد توجه است. در نط دوم اندیشه مارکسی نیز این وجهه را باز می‌یابیم، هم در کتاب دستکاری به نقد اقتصاد سیاسی و هم در سرمایه. درینجا نخست عبارت معروف مقدمه، دستکاری را می‌آوریم. تفسیرهای شایع مارکسیسم بر اساس این عبارت استوار است که می‌گوید: «افراد انسانی، در تولید اجتماعی هستی خود وارد مناسبات و ارتباطات تعیین یافته و مشخص می‌شوند... این مناسبات تولیدی متناظر، با درجه‌ای معین از بسط و توسعه نیروهای مولد مادی آنهاست. مجموعه مناسبات مذکور، ساخت اقتصادی جامعه یعنی آن پایه واقعی را تشکیل می‌دهند که یک رو- بنای حقوقی و سیاسی بر پایه آن استوار می‌شود، و صور وجدان اجتماعی تعیین یافته و مشخصی با آن پایه و مبنا متناظرند... راستی آنست که این نه وجدان انسانی است که واقعیت اجتماعی را تعیین و تشخیص می‌بخشد، بلکه بعکس واقعیت اجتماعی است که وجدان را تعیین و تشخیص می‌دهد.» نکته مهم همواره آنست که میان درهم- ریختگی و تشویش مادی شرائط تولید اقتصادی (که باید بادقت و صداقت و بکمک علوم طبیعی و فیزیکی احرازشان کرد) و صورتهای حقوقی و منجمی و هنری و یا فلسفی و خلاصه صورتهای ایدئولوژیک به تمییز و تفکیک پرداخته شود. در زیر فرمان این صورتهاست که افراد انسانی «به تعارض‌هایی آگاه می‌گردند» که میان نیروهای مولد و مناسبات تولیدی موجودند. «نیروهای مولد جامعه در برخی از اطوار بسط و توسعه

خویش با مناسبات تولیدی موجود و یا آنچه گزاره‌ویان حقوقی آنهاست در تعارض قرار می‌گیرند. و هم با روابط مالکیت وارد در تعارض می‌شوند. در واقع این تعارض با مناسباتی صورت می‌پذیرد که تا این زمان نیروهای مذکور در درون آنها در جنب و جوش بوده‌اند، اما چون مناسبات یاد شده بسان بند بر پای این نیروها درمی‌آیند، حرکت دیالکتیکی که میان این مناسبات و نیروهای تولیدتجلی می‌کند، خاصه جدلی-الطرفین می‌یابد.

چندین و چند نکته در متن مذکور وجود دارد که باید روشن گردند، اما آیا این متن هر گونه دیالکتیکی را جز دیالکتیک انقلابی ورد می‌کند؟ ما چنین نمی‌اندیشیم و می‌گوئیم که درین متون سه وجه یا پاگرد به‌صراحت مدنظرند:

الف- نیروهای مولد.

ب- مناسبات تولیدی.

ج- ایدئولوژی که در معنی گسترده‌ای بکار رفته است و بیشتر آثار تمدنی را هم شامل است.

در نظر اول، وجه یا پاگرد وجدان واقعی، فردی و اجتماعی دیده نمی‌شود و گویا در متن ایدئولوژی افکنده شده است. اما اگر بدیده تحقیق بنگریم این نظر نادرست است، زیرا هنگامیکه مارکس می‌گوید: «دین وجدان نیست که واقعیت اجتماعی را تعیین و تشخیص می‌بخشد، بلکه این واقعیت اجتماعی است که وجدان را تعیین می‌دهد، بر روشنی قصدی وجود و موجود اجتماعی است که در کلیت و تمامیت خویش از رواق نیروهای مولد و مناسبات تولیدی و ایدئولوژی‌ها در می‌گذرد و وجدان آثار آن را هم در خود مندرج می‌سازد.

مارکس در آثار جوانی خود این نکته را تأکید می‌کند که وجدان اعم از فردی و جمعی، در جامعه ساری است. (و یا بقول مارکس جوان در حیات اجتماع سریان دارد). بسیاری از جامعه‌شناسان قبل و بعد از وی نیز بدین نکته اشارت کرده‌اند، از آن جمله اند سن‌سیمون - پرودن - دورکیم و موس که البته هر یک نکته-بینی‌ها و تشدیدهای گوناگونی در اظهار نظرهای خود دارند.

راستی آنست که بهنگام توجه به فعل تعین و تشخیص *determiner* ، باید با احتیاط فراوان با آن روبرو شد. محتوای این تعبیر بهیچوجه در نزد مارکس روشن نیست، حتی در متنی که مابدان اشارت کردیم، مارکس قصد دارد که بدین مطلب اهمیت بنهد که افراد انسانی اند که: «به تعارضهای موجود میان نیروهای مولد و ساخت اجتماعی آگاه میشوند» در حالیکه از نتایج این تعارض مستفید میشوند... وانگهی، وجدان طبقاتی بطور اعم و وجدان طبقه پرتلاریا بطور اخص، بویژه هنگامیکه دکتربین مارکسیستی راهنمای این وجدان باشد، کلیه حقوق و تمامی اهمیت خود را در بطن واقعیت اجتماعی حفظ می کند.

اما همه مطلب همین نیست ، در «تذیب» دستگیری به نقد اقتصاد سیاسی که مقام و موقع يك مقدمه تفصیلی را دارد. مارکس بدین نکته اشارت می کند که اقتصاد فقط بخشی از مجموعه امر اجتماعی است ، و برآستی مجموعه مذکور است که تقدم دارد. «وقتی جامعه های کلی را مدنظر قرار میدهم، عناصر متفاوت آنها هوهویه نمی باشند بلکه همگی وجهه های يك کلیت و تمامیت می باشند و فرقه ها و تفصیل های متمکن در يك وحدتند. «يك عمل متقابل در میان آنات و لحظات گوناگون حاصل و زاده میشود و این ماجرا، در مورد هر امر کل یا جامعی صادق است» (ترجمه Laura Lafargue ۱۸۹۶ ص ۳۲۶ و ۳۳۲-۳۳۱)^۱ و آری در جامعه است که افراد انسانی به کار تولید می پردازند بنا بر این باید گفت که در متن جامعه طبیعه عزیمتگاه ما باید تولید انسانی باشد» (همان کتاب ص ۳۰۳) «يك هیأت اجتماعی معین ، فعالیت خود را در شاخه های مختلف تولید به منصفه ظهور میرساند» (ص ۳۱۰) و به عبارت دیگر جامعه به اعتبار يك کلیت و تمامیت بر اقتصاد مقدم است و میتواند اقتصاد را دگرگون سازد ، مضافاً اینکه مارکس در «مسوده های دستگیری به نقد اقتصاد سیاسی» می پذیرد^۲ که هر آنچه تولید یا توزیع، یا مصرف است و... از سر تا به بن و بتمام و کمال بالنسبه به قالیهای مختلف

۱- هم چنین رجوع کنید به مسوده Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie که در ۴۰-۱۹۳۹ توسط M. E. G. A در Moscou نشر یافته است .
۲- همان کتاب «مسوده های ...»

جامعه‌های کلی تغییر می‌پذیرد.

خلاصه آنکه، این نظرگاه پذیرفته و تأیید شده است که واقعیت اجتماعی در مقام موقع کلیت و جامعیتی که در بردارنده حرکت‌های دیالکتیکی متنوع است، واجد وجه‌ها یا پاگردهای گوناگون است. مارکس در تئیزی که به آن اشارت رفت همینویسد که: «امر متعین اجتماعی بدان سبب متعین است که سنتزی از تعینات فراوان است و بنابراین وحدتی در تنوع است» (ص ۳۳۴) این تنوع یا امر متنوع را وجه‌ها یا پله‌وارهای واقعیت اجتماعی می‌سازند.

در همین تئیب مارکس ازینهم فراتر میرود و متذکر میشود که ممکن است میان مجموعه پله‌وارهای گوناگون آن تناظر موجود باشد، و ممکن است نتوان این عدم تناظر را تبیین کرد، و می‌نویسد که «مکتبه‌ای که بواقع فهمش دشوار است آنست که... چرا، گاهی مناسبات تولید و اشکال حقوقی زاده آن مناسبات، بگونه‌ای نامساوی تطور می‌پذیرند» (ص ۳۴۹). فهم این مسأله در خصوص مسأله هنر دشوارتر مینماید. «میدانیم که ادوار شکفتگی روشن و آشکارای هنر، همیشه متناسب با بسط و توسعه عمومی جامعه نیستند و در نتیجه با پایه و عبنای مادی و استخوان بندی جامعه و به تعبیری دیگر ساخت آن در رابطه نمی‌باشند» (ص ۳۳۰).

مثلاً مسأله‌ای که فهمش دشوار است نه همان مسأله رابطه و علقه هنر یونان و ساخت اجتماعی متناظر آن است؛ بلکه فهم این مسأله است که هنر یاد شده امروزه روز، نیز میتواند ما را از جنبه ذوق زیبایی‌شناسی بهره‌ور سازد و همچون مدلی تلقی شود که غیر قابل وصول است. (ص ۳۵۱)

بر روشنی می‌بینیم که مارکس مسأله دیالکتیک موجود میان شاهکارهای تمدنی و کادریهای اجتماعی را مطرح می‌سازد؛ کادریها یا قالبهایی که شاهکارهای مذکور در عرصه آنها عرض وجود کرده‌اند. و برآستی این مسأله، مسأله‌ای سخت عظیم است، لکن مارکس آن را فقط مطرح کرده ولی به حل آن پرداخته است.

بهر حال مطلبی که مسلم است اینست که در آثار دوران کمال مارکس نیز دیالکتیک

تیک چالش‌ها و تضمن‌های متبادل میان وجهه‌های گوناگون واقعیت اجتماعی و از جمله وجدان و آثار آن برقرار میماند. و البته مارکس خود در پی گفتار بامؤخره چاپ دوم جلد اول سرمایه بدین نکته اشارت می‌کند، بدین معنی که وقتی از دیالکتیک سخن می‌گویید، بدستی متذکر این نکته می‌شود که: «تحلیلی ژرف بینانه‌تراز پدیدار اجتماعی نشان داده‌است که... سازمان‌های اجتماعی از یکدیگر مشخص و متمایزند، زیرا «سنتز» دیالکتیکی وجهه‌های متنوع آنان، هر بار خاصه‌ای دیگر به خود می‌گیرد. البته همیشه هم تحقق این سنتز به آسانی صورت پذیر نیست.

انگلس در پایان فعالیت علمی خود یعنی سال ۱۸۹۴ در نامه‌ای به اشتارکن برگ^۱ نوشته و کم‌وبیش سر و صدائی برانگیخته متذکر مواضعی شده است که مارکس در خصوص دیالکتیک وجهه‌ها یا پاگردهای واقعیت اجتماعی بدانها نظر داشته است. انگلس این مواضع را ساده می‌کند و به سبیل‌گیری می‌گراید اما بهیچوجه مطلبی ابداع نمی‌نماید و از خود در نمی‌آورد. متنی که انگلس نوشته چنین است:

«حقوق و سیاست و فلسفه و ادب و هنر، برپایه بسط و توسعه اقتصادی، نمو و بالش می‌یابند.

اما این‌ها همه، بر روی یکدیگر و هم بر روی پایه و مبنای اقتصاد عمل می‌کنند و از یکدیگر پذیرای عملند. وضعیت اقتصادی تنها علت فاعلی نیست بدان. سان که گوئی بقیه معلولی کار پذیرند. مطلب درست تر آنست که بگوئیم در داخل قلمروی که تعینات و تعیینات اقتصادی عمل می‌کنند، یک تقابل در عمل موجود است و در آخرین تحلیل همین تقابل است که به کرسی تأیید می‌نشیند. و باز باید گفت که ماتریالیسم تاریخی منکر نقشی نمیشود که سنت اجتماعی بازی می‌کند، بدینگونه که آهنگ تغییر را در وجوه غیرمادی تمدن عوض می‌کند و دگرگون می‌سازد.»

مارکس بازی دیالکتیکی پیچیده و دشواری را کشف کرده‌است. این دیالکتیک میان وجهه‌های مختلف یا پل‌واره‌های واقعیت اجتماعی موجود است. این وجهه‌ها

گاه در یکدیگر نفوذ می‌کنند و زمانی باهم‌دیگر در چالشند اما بهر حال واقعیت اجتماعی همواره کلیتی را می‌سازد که وجه‌های مذکور در آن مدغمند. اما انگلس در متنی که نقل کردیم بازی پیچیده‌ای را که برین نطع جریان دارد به خطابات تعبیرات علیت و عمل متقابل بازگو می‌کند و این تعبیرات از موضوع ماحض فیه خارجند. خلاصه کنیم و بگوئیم که در نزد مارکس جوان غنای این حرکت‌های دیالکتیکی با صراحت فراوان عرض وجود می‌کند اما در دوره کمال مارکس نیزینش وی کمتر از روزگار جوانی متوجه تأیید این مطلب نیست.

۳- سومین وجهه دیالکتیک در جامعه‌شناسی مارکس، وجهه استحاله و تبدل طبقات و مبارزات آنان و نقش‌های ایشان و تقسیمات درونی آنهاست.^۱ مارکس، سیر جدالی مذکور را بالنسبه به طبقه بورژوا بکار میبرد و درین باب به تفصیل سخن میگوید و درین خصوص نیز موفق است.

در این باره نخست باید به متن بیابیه بپردازیم، درین اثر نظر مارکس خصوصاً متوجه طبقه بورژواست بدانسان که ممکن است اندکی خلاف آمدهات جلوه کند. وی نخست متذکر میشود که چهره‌های طبقه بورژوا قبل از سر بر آوردن سرمایه‌داری متکثرند و میگوید: «طبقاتی که مورد ستم استبداد فتودالی بوده‌اند، انجمن‌های مسلحی که در کمون‌ها و جماعت‌های خود اداره امور خویش را بدست داشته‌اند، اینجا جمهوری مستقل شهری را تشکیل میداده‌اند و آنجا بصورت طبقه سوم خراجگزار موناخی بوده‌اند و آنگاه اینان در طی دوران سازمان کارگاهی، کفه مقابل عجیب‌زادگی ... و سپس سنگ پایه موناخی‌های بزرگ گردیده‌اند، اما از زمان استقرار صنعت بزرگ و بازار جهانی بیعت است که این بورژوازی حاکمیت انحصاری را در دولت مشروطه تصاحب می‌کند. این حکومت مدرن، در واقع کمیته‌ایست که به اداره امور مشترک

۱- درباره طبقات اجتماعی و مفاید مارکس ر. ک. هدرس من: جامعه‌شناسی کارل مارکس،

طبقه بورژوا می‌پردازد، (چاپ ۱۹۵۴ ص ۳۱).

مارکس پس از بیان این مطلب تر خود را بگونه‌های مختلف تعادل می‌بخشد و به استنتاج این نکته می‌رسد که دیاکتیک داخلی تقسیم‌بندی بورژوازی بچندشاخه و شعبه تقسیم می‌شود. این دیاکتیک خود همچنان دیاکتیک دیگری است. دیاکتیک دوم بورژوازی را بدانجا می‌راند که حق خود را به ترک گوید و نقشی را که در تولید دارد به مدیرانی واگذارند که تکنوکرات هستند و به اداره بنگاه‌های اقتصادی می‌پردازند. مارکس ضمناً متذکر دیاکتیک دیوان سالاری دولت می‌شود. این دولت بصورت هیأت یا بدنه مستقلی درمی‌آید و در جستجوی بهره‌برداری از مصالحه موقتی است که میان چندین طبقه حاصل شده است و برنامه وی آن است که جهازهای دولتی را بطور نسبی از بورژوازی مستقل سازد.

نکته‌ای که در بیانیه مورد توجه مارکس است دیاکتیک گذار بورژوازی از یک نقش انقلابی در آغاز کار خود به نقش محافظه کارانه بعدی است. مارکس می‌نویسد که: «بورژوازی نقش انقلابی برجسته‌ای را ایفا کرده است، دو بهی اعتبار ساختن لرزش مقدس خلسه‌وار مذهبی پرداخته است و هم آب سرد حسابگرهای خود خواهانه خویش را بر آتش شور و هیجان عیارانه طرز تفکر خرده بورژوازی ریخته است، و از مفهوم شرافت و حیثیت فردی و شخصی، ارزش مبادله‌ای ساده‌ای فراهم آورده است... و در یک کلام به جای استثماری که نقابی از توهمات مذهبی و سیاسی بر چهره داشته، استثماری را مسند نشین کرده است که بی نقاب و مستقیم و خشن است» (ص ۳۱).

«بورژوازی تیشه به سریشه یک ردیف از ارزش‌های سنتی زده است، و از هاله‌ای که بر اطراف خود داشته تمامی فعالیت‌هایی را زدوده است که تا آن زمان به عنوان فعالیت آبرومند و ازجمند شهرت داشته‌اند و با احترامی قدس آمیز بدانها نظر می‌شده است. بورژوازی از پزشک و حقوق‌دان و کشیش و شاعر و دانشمند برای خود مزد بگیرانی با مواجب بکر بایی فراهم ساخته است، (ص ۳۱) دو پرده احساسات و عواطفی را دریده است که روابط خانوادگی را می‌پوشانده‌اند. وی این روابط را به

روابط و مناسبات پولی تلخیص و تحویل کرده است. « (ص ۳۱) .

اما در متن همین هستی و هم عمل بورژوازیست که يك تناقض دیالکتیکی به منصف‌نظر و بروز میرسد. مارکس در بیانیه مینویسد که «بورژوازی نمیتواند به هستی خود ادامه دهد مگر آنکه پی‌درپی ابزار و ادوات تولید را منقلب سازد. غرض ازین مطلب آنست که باید شرائط تولید بالاخره تمامی مناسبات اجتماعی را درگون سازد، بعکس شرط اولی و اساسی موجودیت کلیه طبقات مقدم بروی آنست که شیوه تولید کهن حفظ گردد. آشفتگی و بشولیدگی مداوم تولید و تزلزل قطعی و مسلم تمامی نظام فتودالی و نیز اضطراب و شوریدگی و ناامنی دائمی، دوران بورژوازی را از کلیه ادوار قبل مشخص و ممتاز می‌کند. در این دوران تمامی مناسبات اجتماعی سنتی و متسلب منحل میگردد، مفهوم‌های عتیق و عایجنابانه فراول‌ها و رساؤل‌های آنانند، و روابطی که جایگزین این مناسبات میشوند پیش از آنکه بتوانند به ثقل برگرانند، از کار می‌افتند، هر آنچه از استواری و پایداری برخوردار بود، بصورت پنبه زده شده و گروغبار در می‌آید و بالاخره افراد انسانی ناگزیر میشوند که با چشم‌های باز و با مراقبت و دقت به شرائط زندگی و مناسبات متقابل خود با دیگران بنگرند.» (ص ۳۲) .

«بورژوازی بیش از پیش تکه پاره‌ها و خرده‌ریزه‌های پراکنده و سائل، تولید و هم مالکیت و جمعیت را از میان برمیدارد و جمعیت را يك جاگرد هم‌میاورد و سائل تولید را متمرکز می‌سازد و مالکیت را در اختیار عده‌ای محدود قرار میدهد. نتیجه محتوم و مقدر این دگرگونی تمرکز سیاسی است ... بورژوازی در جریان تسلط طبقه خود که به زحمت يك قرن میرسد به ایجاد نیروهای مولدی دست یازیده است که فراوان‌تر و هم عظیم‌تر از همه نیروهای مولدی است که کلیه نسل‌های گذشته در مجموع فراهم آورده‌اند» (ص ۳۲) اما «شرائط تولید بورژوائی و مبادله در رژیم مالکیت بورژوائی و جامعه بورژوائی مدرن که از سائل قدرتمند تولید و مبادله سر بر می‌آورد به جادوگران غیر ماهری میمانند که نمی‌توانند بر نیروهای شیطانی که خود برانگیخته‌اند مهار بزنند.» (ص ۳۴) .

مارکس در بیانیه خصوصاً به بحران اقتصادی می‌اندیشد اما در آثار دیگر خویش برین نفس الامر پای می‌فشارد که خود بورژوازی هم قربانی دیالکتیک گسستگی‌های ازخویشتن‌خویش است و این گسستگی‌ها بویژه در رژیم سرمایه‌داری مایه‌ورتر شده‌اند.

درین جا بهتر است که اندکی در برابر مسأله سیرجدالی گسستگی‌های ازخویشتن‌خویش درنگ کنیم. این سیرجدالی، یکی از وجهه‌های حرکت دیالکتیک را تشکیل می‌دهد که خاص واقعیت اجتماعی است و مارکس این حرکت را کشف کرده است.

درین مقام باختصار به گسستگی‌های ازخویشتن‌خویش که خاص سیرجدالی طبقه بورژواست اشارت می‌کنیم. نخست این نکته را یادآور می‌شویم که بورژوازی خود نخستین قربانی در افکندن نیروهای تولید در آغوش عناصری است که تسلط بر آنها غیر ممکن می‌باشد «نیروهای مولد کاملاً مستقل از بورژوازی متجلی می‌شوند» (ایدئولوژی آلمان جلد VI ص ۲۴۰).

دو دیگر آنکه: بورژوازی بنفسه در دامن مناسبات مالکیت خصوصی آن نوع «گسستگی ازخویشتن‌خویش را تجربه می‌کند که مربوط به روابط و مناسبات اجتماعی» است. برآستی این پول است که بکمک بورژوازی از حیات اجتماعی طبیعت زدائی می‌کند و دیگر گونه‌اش می‌سازد. زیرا پول «از کلیه علقه‌های اجتماعی متضادها و متغایرهای آن رامی‌سازد» بدینگونه که: «واژگونی و درهم آمیختگی و شوریدگی آنها» را فراهم مینماید؛ به خصوص پول «وفاداری را به بیوفائی، عشق را به کینه، کینه را به عشق، فضیلت را به رذیلت و رذیلت را به فضیلت، نوکر را به ارباب و ارباب را به نوکر، کم‌خردی را به فرزاندگی و فرزاندگی را به کم‌خردی بدل می‌کند» اما می‌بینیم وقتی ماجرا به آن نوع گسستگی‌های ازخویشتن‌خویش متوجه می‌شود که مربوط به طبقه بورژوا و دولت است این گسستگی‌ها کاهشی فراوان می‌یابند. دلیل این امر آنست که گرایش این طبقه به رقابت و فردگرایی با آگاهی طبقاتی وی در تناقض قرار می‌گیرد. [مارکس می‌نویسد که بورژوا می‌تواند «منافعی را که خاص طبقه‌اوست

فدای منافع خاص طبقات نزدیک تر بخود نماید» ۱۸ برومر لوئی بناپارت (چاپ ۱۹۴۶ ص ۷۷) [ولی در عوض گسستگی های از خویشتن خویش در عرصه ایدئولوژی طبقه بورژوا سخت مایمور می شود و این ایدئولوژی در اقتصاد سیاسی کلاسیک بیان می گردد. مارکس به دستایش بت پرست مآبانه کالا، یعنی ستایشی که ویژه طبقه بورژوا است، حمله ور میشود و نیز به «عالم جادویی و عالم وازگونه این طبقه سخت می تازد. درین عالم است که آقای سرمایه و خانم زمین نقشی بلهوسانه و شکفت را ایفا میکنند. اینان در آن واحد هم نیروهای اجتماعی و هم اشیائی ساده و بسیط اند.» مارکس در این باره در جلد اول سرمایه می نویسد: «بیک نظر میتوان دریافت که صورت اشکالی هستند که به دوره اجتماعی معینی تعلق دارند، دوره ای که در آن به جای آنکه انسان تولید و مناسبات مربوط بدان را اداره کند، خود توسط این تولید و مناسبات اداره میشود. اما این اشکال و صور را وجدان بورژوازی ضرورتی کاملاً طبیعی تلقی می کند (ترجمه ژولروا چاپ ۱۸۷۵ - ۱۸۷۲ ص ۹۲). بنابراین می بینیم که در عرصه طبقه بورژوا عمل گسستگی از خویشتن خویش بعنوان تحقق و تکون زدائی وجدان (Kli Flientwsrklihung) تمام عیار است.

اما دیالکتیک مارکس دز همین ختم نمیشود، در آثار تاریخی وی، یعنی مبارزه طبقاتی در فرانسه (۱۸۵۰) و ۱۸ برومر ناپلئون بناپارت (۱۸۵۲) و جنگ داخلی در فرانسه (۱۸۷۱) مارکس به توصیف و تشریح دیالکتیک شعبه های مختلف بورژوازی می پردازد و این دیالکتیک را هم در مناسبات متقابل این شعبه ها نظیر بورژوازی مالی و بورژوازی تجاری و بورژوازی صنعتی و هم در مناسباتی توصیف و تشریح می کند که اینان با گروه های دیوانی - عسکری دارند.

مارکس به احراز این نکته میرسد که تغییراتی که در این مناسبات رخ میدهند هم مناسبات و روابطی که میان طبقه بورژوا و طبقه متوسط و طبقه کشاورز برقرار می کردند ممکن است نقش اجتماعی بورژوازی را بطور قابل ملاحظه ای دگرگون سازند.

هم چنین باید یادآور شد که خارج از این مبارزه طبقاتی که میان بورژوازی و پرولتاریا موجود است، دیالکتیکی میان طبقه بورژوا و دولتی که خود این طبقه

هلم کرده است توسعه می‌یابد.

این دیالک تیک ممکن است بدابجا بینجامد که: «قوة مجریه موفق گردد و خویشتن را مستقل سازد و بنام ملأی دیوانی-عسکری بر تمامی طبقات تسلط جوید. قوة مجریه مذکور این کار را توسط سازمان عظیم دیوانی عسکری خویش و عساکری از دیوانیان و جندیان خویش با انجام می‌رساند. اینان هیأتی از طفیلیان دهشتناکند و همچون غشائی بدنه جامعه را احاطه می‌کنند.» (چاپ ۱۹۴۶ م ۹۰-۸۹). مارکس نتیجه گیرهای مذکور در فوق را در کتاب جنگ داخلی در فرانسه (۱۸۷۱) تصحیح مینماید و صراحت می‌بخشد. امپراطوری «تنها شکل ممکن حکومت کردن در دوره ایست که بورژوازی بازی را باخته و طبقه کارگر هم هنوز قدرت حکومت کردن بر ملت را بدست نیاورده است زیر سلطه «امپراطوری»، جامعه بورژوازی که از هم و غم‌های سیاسی رهائی یافته است به بسط و توسعه ای میرسد که خود وی نیز بدان امید نداشته است. و صنعت و هم تجارتش نیز نسبت هائی عظیم و جسیم می‌یابند» (چاپ ۱۹۴۶ م ۵۱)

اما این ملاحظات که البته قابل بحث اند بیشتر از علیت تاریخی نشأت می‌گیرند تا دیالک تیک طبقات به معنی اخص.

همانطور که پیش ازین یادآور شده ایم مارکس کار بردی خاص از حرکت دیالک تیکی ویژه طبقه بورژوا را مطالعه می‌کند. بنظر مارکس این طبقه نه تنها نقش اجتماعی خود را تغییر میدهد، بلکه بیش از پیش با رزمی اقتصادی که خود وی منتفع عمده آن بوده است در تناقض قرار می‌گیرد، به عقیده مارکس، صرف نظر از ملاحظات دیگر، تناقض جدلی الطرفینی که از آن یاد کردیم، در این نفس الامر تجلی می‌کند که: «بورژوازی تنها اسلحه هائی را فراهم نمی‌آورد که ویرا به کام مرگ می‌کشاند، بلکه بورژوازی مولد آن دسته از افراد انسانی هم هست که اسلحه های مذکور را بکار می‌برند و این افراد انسانی، کارگران جدید و پرولتاریا می‌باشند.» (بیانیه م ۳۵). «صنعت جدید ... از توده های پشته آسای

کارگرانی که در کارگاهند، سربازان ساده صنعت را می سازد . این کارگران زیر نظر و مراقبت سلسله مراتبی کامل از صاحب منصبان و نایبان آنان قرار می گیرند ، کارگران تنها بردگان طبقه بورژوا و دولت نیستند ، بلکه بردگان ماشین و سرکارگران و خصوص بورژوازی صنعتگرند ، (۵ مان کتاب ص ۳۵) . و درست همین کارگرانند که حد اعلای گسستگی های ازخویشتن خویش را تحمل می کنند . ازین رو «در طبقه کارگر استشعار طبقاتی به کندی و هم بدشواری حاصل می گردد . با اینهمه استشعار طبقاتی مذکور تا آنجا که ممکن است کمتر «تکون و تحقق زدوده» و بیشتر روشن بینانه است ، زیرا استشعار مذکور بر پایه این توجه استوار است که «بورژوازی قادر نیست مدتی مدید نقش طبقه مدیر را ایفاء کند و شرائط وجودی ویژه خویش را بر جامعه تحمیل نماید» ازین مهمتر آنکه پرولتاریا به عنوان طبقه تنها با این استشعار تشکل می یابد که وی را به راه بری و فرماندهی بزرگ ساخت اجتماعی فراخوانده اند ساختی که در آن ، طبقه ای وجود نخواهد داشت . پس پرولتاریا ، هنگامیکه علیه همه گسستگی های ازخویشتن خویش عصیان می ورزد (گسستگی هایی که از آنها در رنج است) مأمور است که منجی جامعه آینده از هر گونه گسستگی از خویشتن خویش باشد .

درین جا کمترین مطلبی که میتوان گفت اینست که: دیالکتیک طبقات مارکس ربطی باستند نمی یابد و براستی پیروزی آتی تر است . نکته نظرگیری که احراز می کنیم آن است که دیالکتیک تر یعنی بورژوازی بادقت و باریک بینی مطالعه شده است ، اما دیالکتیک آتی تر یعنی پرولتاریا و حرکت وی به جانب استشعار طبقاتی بسیار کم مورد توجه قرار گرفته است . این حرکت به جانب استشعار طبقاتی از خلال نفس الامر گسستگی های ازخویشتن خویش میگذرد و بهیمن انقلاب به سوی آزادی پیش میرود .

میتوان مطلب مارکس را این چنین توجیه کرد که در زمان وی دیالکتیک واقعی پرولتاریا هنوز سر بر نیاورده بود ؛ این دیالکتیک ، سیر جدالی رابطه میان کلیت و تمامیت زنده پرولتاریا و جهازهای سازمانهای متکثر آنست . این جهازها غالباً مومیاوسی شده و گران جانند . وجهه های دیگر دیالکتیک این طبقه ، دیالکتیک

قشرهای گوناگون پرولتاریا و نیز دیاک تیک مناسبات پرولتاریا با دولت بورژوائی یا پرولتاریائی یا قیصری است.

خلاصه آنکه در نظر مارکس بورژوازی واقعیت پیچیده‌ای است که وی با نازک اندیشی دیاک تیک آن را مطالعه می‌کند. حال آنکه پرولتاریا به نظری بیشتر به مثابه ساختمانی ایده‌آلی از یک ناجی زمینی جلوه مینماید.

اکنون بار دیگر به دیاک تیک بورژوازی باز می‌گردیم. پیش از این و در طی بحث دو وجهه نو از دیاک تیک، بورژوازی را ملاحظه کردیم، باین دو وجهه در سرمایه اشارت شده‌اند. هر قدر که سرمایه‌داری گسترش می‌یابد، همان قدر هم طبقه بورژوازی به کار بدست و مدیر نیازمند میشود.

مارکس در جلد نخستین سرمایه متذکر این مطلب است که « نظارت بی واسطه و مداوم کارگران، از دست کارفرمایان بدر میرود و وظیفه گروهی خاص از مزدبگیران میگردد (جلد ۱ مجلد ۲ ص ۲۲۳) ». « توده‌ای از کارگران که با هم دیگر کار میکنند عیناً نظیر یک ارتش تحت فرماندهی سرمایه قرار دارند و نظیر ارتش نیازمند به صاحب منصبان عالی رتبه (مدیران) و صاحب منصبان مادون (ناظران و سرکارگران) هستند. این صاحب منصبان در ضمن فرایند کار به نام سرمایه فرمان میدهند و کار نظارت و وظیفه منحصر همین صاحب منصبان میگردد. » (همان کتاب ص ۲۲۴) این پرسش بجاست که آیا درین مقام طبقه بورژوا خود طبقه دیگری را بر نمی‌انگیزد که ممکن است هم بر ضد وی و هم بر ضد کارگران قد علم کند؟ مارکس در جلد سوم سرمایه به این پرسش توجه می‌کند و در آنجا بار دیگر بر ویژگی گروه « کارگردانان - ناظر پای می‌فشارد. استقلال این گروه خصوصاً در شرکت‌های سهامی بسیار زیاد است. » (ص ۲۰۲ - ۱۹۹)

بدینسان مارکس به احراز دیگری راه میبرد و این احراز است که با دیاک تیک طبقه کارگر تماس می‌یابد بدین معنی که: « کار فرمای بی نام، هیچ نقشی در تولید بازی نمی‌کند، جای این کار فرما را کارمند مدیر می‌گیرد و اوست که متعهد تمامی

مشاغل و وظائف است و بدین ترتیب سرمایه‌دار شخصیتی زائد و بی‌هوده می‌گردد. مارکس یادآور می‌شود که درین جا نیز همان ماجرائی می‌گذرد که در اواخر رژیم فتودالی بر سر مشاغل قضائی و اداری رفته‌است: فتودال‌ها مشاغل را به واسطه‌ها واگذارند و بدینگونه کاری کردند که واسطه‌های مذکور با فعالیت خود فتودالان را زائد و بی‌هوده بسازند.

میتوان پرسید که آیا دیالک‌تیک این چنانی طبقه بورژوا حاوی اشارتی به سر بر آوردن يك طبقه جدید نیست، که طبقه تکنوکراتها باشد؟ پاسخ ما بدین پرسش اینست که ممکن است چنین بوده باشد.

هنگامیکه مارکس دیالک‌تیک را بر جامعه‌شناسی طبقات اعمال می‌کند به نکته جالب توجهی بر می‌خوریم و آن مسأله تمیز میان دیالک‌تیک و تبیین است. این تمیز در نزد مارکس بدان حد ظریف و باریک است که گویی هر دو عبارت با یکدیگر درهم آمیخته‌اند. ازین رو حق داریم پیرسیم که آیا ممکن است دیالک‌تیک جانشین تبیین گردد؟ زیرا تبیین باید از وضعیت‌های متعین ناشی گردد و از آن عزیمتگاه بیاغازد. ضمناً مطالعه این وضعیت‌های متعین تلاقی جامعه‌شناسی و تاریخ را با یکدیگر ایجاب می‌کند. مارکس در نوشته‌های تاریخی خود مثالهایی از این برخورد ها بدست می‌دهد. مثلاً مارکس در مبارزه طبقات اجتماعی در فرانسه به نقش واقعی طبقات بهنگام انقلاب ۱۸۴۸ خاصه‌ای بشرح زیر اسناد می‌دهد و مینویسد که: «در فرانسه خرده بورژوازی کاری را با انجام رسانده که معمولاً بورژوازی صنعتی می‌بایست متعهد آن باشد، و کارگر، بکاری دست یازید که معمولاً وظیفه خرده بورژوازی است، اما با انجام رساننده نقش کارگر که بود؟ هیچکس.» (ص ۸۵) روشن است که برای مطالعه این امر و درین مقام هیچگونه دیالک‌تیکی نه باعتبار حرکت واقعی و نه بعنوان روش نمی‌تواند تبیین کند، دیالک‌تیک تنها میتواند مقدمات تبیین را فراهم نماید و این درست نکته‌ای است که مارکس و خصوصاً هوادارانش غالباً در مورد آن دیده تحقیق را فرومی‌بندند. اینان نتوانسته‌اند خود را از قید اغراق و مبالغه‌ای درامان نگهدارند که در خصوص قدرت کامله دیالک‌تیک بدان دچار میشوند، زیرا جاذبه مفهوم مبهم

«دیالک تیک تاریخی، آنها را ر بوده است»^۱.

۴- بنظر مارکس، چهارمین حرکت دیالک تیکسی ویژه جامعه، سیر جدالی گسستگی های از خویشتن خویش است. مارکس این مفهوم را با تفصیل فراوان در آثار جوانی خود به شرح می کشد، اما درسرمایه هم بدان عنایت دارد، خصوص آنجا که میخواهد بحث مربوط به انقیاد کارگری را توصیف و تشریح نماید و یا دیوستگی به خویشتن خویش، را در جامعه آینده وعده دهد.

با احتمال زیاد مارکس، تعبیر مذکور را از کتاب جوهر مسیحیت فویرباخ و نمود شناسی هگل به عاریت گرفته است اما وی بدین مفهوم که در آغاز، ثولوزیک و سپس انسان گرا و اخلاقی بوده است بیشتر آشنایی جامعه شناسانه و واقع گرا میدهد. اما اگر نه لفظ، دست کم معنی و فکر گسستگی از خویشتن خویش را نزد سن سیمون میتوانیم یافت. به عقیده سن سیمون، در کلیه رژیمهای اجتماعی که موجود بوده اند همواره جامعه و اعضایش را از آن منع کرده اند که بطور کامل متصرف نیروهای ویژه خویش باشند.

اهمیت تحلیل مارکس درینست که در قالب تعبیر گسستگی از خویشتن خویش مفاهیم مختلف و متنوعی را می ریزد، اما البته خود همواره باین تفریق و تفصیل عنایت والتفات ندارد. با اینهمه مارکس میکوشد که توسط یک حرکت دیالک تیکی توحیدی، معانی متکثر مذکور را بهم پیوند دهد، و در همان زمان، همین حرکت را برای دریافت تناقضاتی بکار برد که خاص صور نوعی مختلف اجتماعی اند و بویژه خاص صورت نوعی سرمایه داری می باشند.

مارکس برای تعبیر گسستگی از خویشتن خویش شش مفهوم، به شرح زیر قائل است:

الف - اندازه یا حد تعیین دادن یا عینی ساختن امر اجتماعی

Vergegenständlichung

ب - اندازه یا حد خود مختاری امر اجتماعی **Verselbständigung**

ج - بیان مافی الضمیر امر اجتماعی که در ساخت‌ها و سازمانها کم و بیش متبلور میشود . **Entäusserung**

د - اندازه یا حد تعالی سازمانهایی که گرایش دارند به جهاز سلطه مبدل شوند.

Veraüsserung

ه - فرافکنی به بیرون و از دست هشتن خویش خود. اعم از آنکه این امور

به فرد انسانی یا گروه یا طبقه یا جامعه مربوط باشند . **Entfremdung**
و - «تکون و تحقق زدودگی» که خصوصاً راجع به وجدان و ایدئولوژی‌هائی است

که يك سره ، مکار و فریفتار و غیر مؤثرند . **Entwicklung**

درین مقام، مارکس بر سر آن است که نشان دهد معانی گوناگون تعبیر گسستگی از خویش‌تن خویش، از معبر دیالکتیک می‌گذرند و درین گذرگاه است که معانی مذکور، متبادلاً یکدیگر مربوط میشوند و همدیگر را تقویت می‌کنند و مایه‌ور میسازند و در رژیم سرمایه‌داری به ذروه خود میرسند، و در ضمن راه نیز پیوستگی به خویش‌تن خویش را در رژیم کمونیستی تدارک می‌بینند .

سیرجدالی مذکور تکثر وجه‌های خویش را به تمامی، در رژیم سرمایه‌داری آشکار می‌کند و ما بزودی این جلوه‌ها را بر خواهیم شمرد .

درین جا مقدمه تذکر دو نکته بجاست .

یکی آنکه: برخی از اشکال و صور گسستگی از خویش‌تن خویش که مارکس یادآور میشود، در واقع جلوه‌هائی هستند که پیوسته به واقعیت اجتماعی اند و از صور نوعی مختلف این واقعیت، مستقلند. سیرجدالی موجود میان فرد و جامعه از این موارد است که ضمن متبادل و تقابل مناظرشان همواره نسبی و اتفاقی و تقدیری است. (سیرجدالی موجود میان پدیده‌های اجتماعی تام و گزاره‌هایشان در ساخت‌ها و آثار تمدنی هم از این دست است) سیرجدالی میان عناصر خود جوش و ساخت یافته و

سازمان یافته واقعیت اجتماعی نیز از این ردیف است .

مسلم است که اگر جامعه آینده را بهر صورتی که باشد، بابشت روی زمین در هم نیامیزیم و اشتباه نکنیم این گونه «گسستگی های ازخویشتن خویش» باقی و برقرار خواهند ماند .

نکته دوم، آنکه درین بحث ، قصد و آهنگ توجه به انقیادهای واقعی است . یعنی انقیادهایی که مخصوص برخی از صور نوعی جامعه ها می باشند . از این قبیل انقیادهایند :

- انقیاد به طبقه خاص خود و به سازمانهای سلطه گری که در جامعه کل یکی بر فراز دیگری قرار دارند .

- و یا فرا افکنی به بیرون و از دست هشتن خویش خود فرد انسانی و جامعه .

- و یا «تکون و تحقق زدودگی» وجدان و آثار تمدنی که از تأثیر افتاده اند .

درین موارد که یاد شد اگر بتوان این امید را داشت که پایان رژیم سرمایه داری تغییراتی را فرا خواهد آورد اما نمیتوان مطمئن بود که جامعه های فردا ، انقیادهای تازه ای را باز خواهند شناخت .

خصوصاً توجه باین نکته بجاست که مارکس برین نفس الامر پای می فشارد که هر دولتی خود جلوه ای از معنای گسستگی ازخویشتن خویش در حد اعلاست... و ما نیز نمی توانیم مطمئن باشیم که دولت در رژیم کلکتیویست قطعاً و حتماً فرو خواهد مرد .

خلاصه آنکه با وجود شایستگی ها و ارزش هایی که سیر جدالی گسستگی های ازخویشتن خویش مارکس دارد، این سیر جدالی در ابهام فراوان باقی می ماند . و واقع گرائی جامعه شناسانه و اتوویسم پیغمبرانه راهم عنان وهم آغوش می سازد . باری این وجه حرکت دیالکتیکی مارکس آشکارا این مطلب را روشن می سازد که دیالکتیک وی فرایاز و مدحی است .

اکنون که این دو نکته را باز گفتیم ، باید به روشن ساختن وجهه های متنوعی

پیردازیم : که در دیالکتیک گسستگی های ازخویشتن خویش موجود است ، یعنی وجهه هایی

که مارکس آنها را خاص جامعه سرمایه‌داری میداند .
پیش از این از يك دسته گسستگی‌های از خویشتن خویش یاد کرده‌ایم که از
خصائص طبقه بورژوا هستند. برخی از آنها عبارتند از :
- «استقرار و تثبیت فعالیت اجتماعی... در نیروئی که بر ما تسلط می‌جوید و از
نظارت و کنترل ما می‌گریزد و با امیدهای ما مخالفت می‌ورزد و حسابهای ما را در هم
می‌ریزد» .

- سلطه مناسبات مالکیت بر کلیه مناسبات اجتماعی دیگر .
- فساد و تباهی حیات اجتماعی که پول باعث آن است.
- تکون زدودگی وجدان طبقاتی .
علاوه برین دسته ، مارکس از وجهه‌های زیر یاد می‌کند و درباره آنها اصرار
می‌ورزد :

الف - کارگسته از خویشتن خویش شده است و شرائط آن نیز تحمل‌ناپذیر
گردیده‌اند «کاری که به کالا بدل شده، بی نهایت طاقت‌فرسا گردیده است» (جلد VII
ص ۲۲۰ - ۲۱۵) و درست در زمانی که کارگران در فرایند تولید از لحاظ تعداد و
اهمیت برتری یافته‌اند «شرایط خاص زندگی و کار و در نتیجه شرائط وجودی‌شان ،
بصورت امری خسته‌کننده و ستوه‌آور درآمده‌اند» .

ب - با این مطلب ، «گسستگی از خویشتن خویش سیاسی» نیز عنان بر عنان
است، زیرا طبقه کارگر در دامن دولت از خویشتن خویش گسته است . این دولت ،
سازمان سلطه طبقه بورژواست، ولی همین دولت کار را بجائی میرساند که بر طبقه بورژوا
هم تسلط می‌جوید .

ج - هم‌چنین تقسیم کار، اعم از تقسیم کار اجتماعی یا فنی، از خویشتن خویش
گسته و منقاد و چاکر مالکیت وسائل تولید و خواست کارگزاران ناظر گردیده
است .

د - و بالاخره طبقه کارگر که در فرایند اقتصادی بکلی در دامن طبقه بورژوا،
از خویشتن خویش گسته است، در معرض خطر يك گسستگی از خویشتن خویش دیگر

هم هست، این گسستگی تازه، گسستگی از خويشتن خويش کارگران در دامن طبقه خودشان است. مارکس می نویسد که: «این طبقه بیش از پیش از افراد تشکیل دهنده خود مستقل میگردد» (Verselbständigt Sich Stets) و در قیدوبند زنجیرهای تازه ای دستوپا میزند، (Neue Fesseln) (ایدئولوژی جلد VI ص ۲۲۵).

بدین سان اعضای يك طبقه و بخصوص شرکت کنندگان در طبقه کارگر «شرایط هستی و وجودی خود را مقدر و محتوم از پیش می یابند و در می یابند که موضع اجتماعی آنان را طبقه ایشان تعیین کرده، و بدنبال آن، بسط و توسعه و بالندگی شخصی شان را معلوم و مشخص ساخته است، کوتاه سخن اینان نیز منقاد طبقه خويشند» (ایدئولوژی ص ۲۲۵-۲۲۴) و در معرض خطر «فرا افکنی به بیرون و از دست هشتن خويش خود» می باشند.

اما درین مقام، مارکس تصمیم می گیرد که برای گروه «کارگران انقلابی» قائل به استثنا شود. این گروه به لطف استشعار مؤثر و کارآی خود پیشاپیش به پیوستگی به خويشتن خويش واصل میشوند و این وصول حتی قبل از آنست که مبارزه ایشان برای پیوستگی به خويشتن خويش کامل جامعه، ثمرات خود را به بار آورد، جامعه ای که در آن طبقات و دولت فرو خواهند مرد... آری يك بار دیگر سیر جدالی گسستگیهای از خويشتن خويش واقعی با يك اوتوبی تخیل پیوستگی به خويشتن خويش پایان می پذیرد. و این پیوستگی به خويشتن خويش این چنانی برای اقلیت انقلابی بر فور تحقق می یابد و تحقق مذکور نیز به یمن تمسك به عروة الوثقی ایمان مارکسیستی خواهد بود. درین جانیز پیغمبر مآبی است که بر سیر جدالی واقع گرای گسستگی های از خويشتن خويش پیروزمیگردد.

۵ - پنجمین حرکت ديالكتيكی که جامعه شناسی مارکس عیان می سازد، حرکت ديالكتيك تناقضات اقتصادی در رژیم سرمایه داریست. هر چند مارکس از کتاب «تناقضات اقتصادی» پرودن شدیداً انتقاد میکند اما راهی را در پیش می گیرد

که باره پرودن شباهت بسیار دارد، و تنها بهنگام‌گزینش تناقضات اقتصادی مورد استناد، ازپرودن دورمیشود.

مارکس درصدد اثبات این نکته برمی‌آید که چگونه تولید و مزدها و سرمایه‌گذاری سرمایه‌ها و سود از يك طرف با ارزش استعمال و ارزش مبادله يك کالا و پول از طرف دیگر در تعارض قرار می‌گیرند. هم‌چنین نشان می‌دهد که کار غیر قابل تجزیه و تفکیک از کارگر و «نیروی کار» مکتسب توسط سرمایه چگونه با محصول کاری تصادم می‌یابد که غالباً کارگران بدان دسترسی پیدا نمی‌نمایند. فزون ارزشی را که کارگران ایجاد می‌کنند نتیجه این تناقضات جدلی‌الطرفین است. زیرا در زیر «نیروی کاری که توزیع می‌شود کار غیر قابل انتقال کارگران نهفته است» تناقض مذکور این مطلب را روشن می‌کند که سرمایه يك شیء نیست، بلکه يك رابطه تولیدی است و بر پایه اضافه ارزش استوار است. این اضافه ارزش بطور نامشروع از راه خرید «نیروی کار» بدست می‌آید که بعنوان يك کالا با آن معامله می‌شود زیرا در واقع کار، تنها همان نیروی کار نیست و خود نیروی کار هم نمی‌تواند به يك کالا تلخیص و تحویل گردد. کار با انسانی هوهویه است که هم بعنوان فرد مدنظر است و هم در مقام شرکت‌کننده در گروهائی لحاظ می‌گردد که در کارخانه و در محیط شغلی و در دامن طبقه و در عرصه جامعه کل شکل می‌پذیرند.

به نظر مارکس در اضافه ارزش من حیث هو «اضافه ارزش مطلق» و «اضافه ارزش نسبی» هر دو در تناقض قرار می‌گیرند. اضافه ارزش مطلق از تعاون در کاری سربر می‌آورد که در مقام و پیاگاه نیروی جمعی عمل می‌کند. «آنچه سرمایه دار بهر يك از کارگران خویش می‌پردازد، مربوط به کار فردی آنها می‌شود اما وی بابت نیروی کار تلفیق شده آنان چیزی نمی‌پردازد، یعنی درازای نیروی مولدی که مزد بگیران وقتی در مقام کارگر جمعی عمل می‌کنند آن را ایجاد می‌کنند و می‌گسترند». درین جا مارکس بی آنکه نامی از پرودن ببرد تحلیل‌ها و هم تعبیرات وی را کلمه به کلمه بازگو می‌کند.

در مقابل این اضافه ارزش مطلق که ناشی از جمع و جماعت و تعاون در کار است،

اضافه ارزش نسبی می‌نشیند و این دو باهم دروضع جدلی‌الطرفین قرار می‌گیرند .
 « اضافه ارزش نسبی » مذکور نتیجه پیشرفت تقسیم فنی کار و هم نتیجه ماشینیسم و صنایع بزرگ است . اگر مارکس می‌توانست آینده را پیش‌بینی کند اضافه می‌کرد که این اضافه ارزش نتیجه اتوماسیون نیز هست .

اضافه ارزش نسبی ، اضافه ارزش مطلق را به خطر می‌افکند ، بدینگونه که هوش کارگران مجتمع را می‌رباید و آنها را به خرفی و منگی می‌کشد و هم ایشان را منقاد و تخته‌بند ماشین ها و صنایع می‌کند . این ماشین ها و صنایع به افزایش اضافه ارزش نسبی نیازمندند تا قسمتی از اضافه ارزش مطلق و نیز هزینه‌های سرمایه‌گذاری را جبران کنند ، هزینه‌هایی که همواره سخت قابل ملاحظه‌اند . استطراداً می‌گوئیم که نکته‌بینی مارکس درین باب ، بی آنکه خود ملتفت باشد از قالب رژیم سرمایه داری در می‌گذرد و مسائل مذکور را بالنسبه به ساخت‌های جمعی (کلکتیویستی) نیز مطرح می‌سازد .

دو تناقض اقتصادی اخیر ، از یک طرف مبتنی بر گرایشی هستند که متوجه گسترده‌گی بی‌حد و حصر اقتصادیست که در نتیجه ظهور بحرانهای ادواری متوقف شده است و از طرف دیگر برین تناقض جدلی‌الطرفین موجود میان مالکیت خصوصی و مسائل تولید و وضعیت طبقه کارگری استوارند که به جاب سازمان یافتن و درپیش گرفتن شیوه رفتاری انقلابی سوق داده شده است . بدینسان تناقضات اقتصادی مذکور جای خود را در حرکتی دیالک تیکی باز می‌یابند که ویژه ساخت مخصوص جامعه سرمایه داریست .

مارکس در تحلیلی که از اقتصاد سرمایه داری می‌کند ، پنجمین وجهه حرکت دیالک تیکی را مایه‌ور می‌سازد . درباره این سیر جدالی چندین یادآوری بجاست .

درین مقام ، این احساس بآدمی دست می‌دهد که تناقضات مذکور کم و بیش بطور مصنوعی ساخته شده‌اند و تحلیلی که مارکس از طرز عمل رژیم سرمایه داری می‌کند ،

میتواند از دیالکتیک چشم‌پوشد. در واقع دیالکتیک درین جا فقط بدان اعتبار دخالت می‌ورزد که وسیلهٔ تقریر نتایجی باشد که مارکس در خارج از هرگونه دیالکتیک یکی بدان نتایج می‌رسد.

میدانیم که مارکس سرمایه‌رادر انگلیس نوشته است، و در آنجا تحت تأثیر محیط مذهب اصالت تحول و مذهب اصالت تحصیل (پزیتیویسم) مخصوص انگلیس بوده است.

مارکس در مقدمهٔ جلد نخست سرمایه از «قوانین طبیعی تولید سرمایه‌داری، و از «قانون طبیعی تحول تولید سرمایه‌داری» و غیر اینها سخن میگوید. در نتیجه بنظر میرسد که مارکس دست کم بظاهر بیرون از دامنهٔ آن حرکت دیالکتیکی جای گرفته است که ویژهٔ واقعیت انسانی است. اما مارکس خود باین امر آگاه است که دو مفهوم مذکور بخوبی باهم عنان بر عنان نمی‌روند، زیرا مذهب اصالت طبیعت و مذهب اصالت انسان^۱ و نیز مذهب اصالت تحول (هر چند اجتماعی) و دیالکتیک نمی‌توانند هوهویه باشند، و بدین سبب است که مارکس در موخرهٔ چاپ دوم آلمانی جلد اول سرمایه این نکته را (البته با اندکی ناراحتی) یادآوری می‌کند که: وی در این اثر دیالکتیک را بیشتر و به ترجیح و به مثابهٔ روش تقریر نتیجهٔ تحقیقات اقتصادی خویش بکار میبرد. بدیهی است که وی در موقعیتی ظریف و باریک قرار دارد، زیرا به نظر شخص مارکس نیز سیر جدالی به عنوان روش تقریر معنایی ندارد مگر آنکه روش یاد شده با سیر جدالی به عنوان حرکت واقعی مرتبط شود.

اما باید این نکته را پذیرفت که دشواریهایی که بدانها اشارت می‌کنیم کمتر از آنچه در بادی امر بنظر می‌آیند اهمیت دارند.

میتوان گفت که بخشی از این دشواریها ناشی از اصطلاح نامهٔ مارکس

۱- رجوع کنید به ملاحظات مارکس جوان دربارهٔ سیر جدالی موجود میان علوم طبیعی و علوم انسانی در: اقتصاد سیاسی و فلسفه (جلد VI ص ۳۶ و مابعد) و تحلیل‌های من درین باب، مندرج در جامعه‌شناسی کارل مارکس (اثری که قبلاً نام‌نشان کامل آن‌ها بدست داده‌ایم ص ۳۴ و مابعد ص ۹۳-۹۱).

است. هنگامیکه مارکس از «قوانین تحول اقتصادی سرمایه داری» سخن میگوید و حتی وقتی که این قوانین را با صفت «طبیعی» توصیف می کند، قوانین کلی و عام را مدنظر ندارد، بلکه آن نظم و نسق گرایشی را لحاظ می کند که خاص رژیم سرمایه داری یعنی صورت نوعی مخصوصی از ساخت اجتماعی است. اگر این ساخت اجتماعی تغییر پذیرد، دیگر هیچیک از این قوانین اقتصادی معتبر نیستند و چنانچه پیر و لئاریا موفق گردد که مثلاً رژیم سرمایه داری را منفعی کند، با این کار «قوانین اقتصادی» حاکم بر این صورت نوعی از ساخت جامعه را هم ملغی می سازد.

مارکس در سرمایه از جمله به «پیشداوریهای اقتصاد سیاسی کلاسیک دست برنمیدارد، این اقتصاد جای نموده و گرایش های اقتصاد سرمایه داری را با نموده های عام و قوانین طبیعی عوض مینماید» درین جا متن زیر را از سرمایه یادآوری می کنیم (جلد ۱ ص ۹۲) «صور و اشکالی که بیک نظر میتوان دریافت، متعلق به دوره اجتماعی معینی هستند، یعنی دوره ای که تولید و مناسبات آن، خاصه ای ویژه دارند و به نظر بورژوازی همچون ضرورتی طبیعی جلوه میکنند». در مؤخره چاپ دوم نیز به صراحت می نویسد که: «قوانین (اقتصادی) انتزاعی وجود ندارند، برعکس هر دوره تاریخی واجد قوانین ویژه (اقتصادی) خویش است» (ص ۲۸) ضمناً باید گفت که هیچ اقتصاددانی با چنین قدرت به مسئله انتزاع «انسان اقتصادی» پرداخته است. انسان اقتصادی مذکور از انسان اجتماعی و انسان متعین، منفک است، اما انسان متعین از گروهها و از طبقات و از جامعه های مخصوصی که عضو آنهاست جدائی ناپذیر است. و چون مارکس در آن واحد به کوشش انسانی و اراده انقلابی کارگران توسل میجوید تا ساخت اجتماعی سرمایه داری را درهم بشکند، در نتیجه باید گفت تجاوش به مذهب اصالت طبیعت کاملاً لفظی است و بوی این حق را نمیدهد که از «قوانین طبیعی» سخن گوید. زیرا، قوانین طبیعی و یا بهتر بگوئیم گرایش ها یا گراندگی هائی که مارکس در صور نوعی مختلف جامعه باز می یابد، نه عام هستند و نه احتراز ناپذیرند.

اما نکته‌های دیگری را هم باید بازگفت: مارکس درس‌مایه، يك جامعه‌شناسی اقتصادی را بسط و توسعه می‌دهد. این جامعه‌شناسی پرده ازین مطلب برمی‌گیرد که نمودهای اقتصادی و فعالیت‌های اقتصادی و حتی مقولات اقتصادی تولید و جریان و توزیع و مصرف هنگامی معنی و خاصه خود را از کف می‌هیند که از مجموعه مخصوص جامعه و از ساخت خاص آن و از صورت نوعی این ساخت و از پدیدار اجتماعی تام یا جامع زیرین این ساخت جدا گردند. معانی همه اینها در رابطه تابعی باقالبها یا کادرهائی اجتماعی تغییر می‌پذیرند که از لحاظ کیفی متمایز از یکدیگرند. بنابر این میان ساخت‌های اجتماعی و جلوه‌های اقتصادی آنها يك حرکت دیالکتیکی وجود دارد.

وجه ششم حرکت دیالکتیکی که مارکس از آن پیش‌احساسی دارد، درست در بردارنده همین معناست.

اما پیش از آنکه به بحث درباره وجه ششم دیالکتیک بپردازیم، این نکته را متذکر می‌شویم که به عقیده ما، مطلب مذکور در فوق می‌تواند تاحدی به تبیین این نکته بپردازد که چرا برداشت مارکس در سرمایه‌طوریت که وی می‌تواند از دیالکتیک بعنوان يك روش‌تقریر (که گاه نیز ساختگی است) سخن بگوید.

روش مذکور، روش‌تقریر وجه‌های مختلف حیات اقتصادی در رژیم سرمایه‌داری است، صحت و اعتبار این روش در ذهن مارکس برین نفس الامر مبتنی است که هیچ‌نمود اقتصادی بی‌آنکه در پدیدار اجتماعی تام مدغم گردد و بر بخورد، اندر یافتنی نمی‌باشد و حرکت واقعی این پدیدار اجتماعی تام نیز دیالکتیکی است و این مطلب را مارکس روی‌پوشیده بیان می‌کند، در آنجا که می‌گوید سیر جدالی به‌مثابه روش‌تقریر متکی بر سیر جدالی بعنوان حرکت اجتماعی واقعی است. (پس) روش دیالکتیکی‌تقریر تنها يك چابکدستی نیست زیرا به‌موجب تعبیر مارکس، این روش به «خرق حجاب»

کممک می‌کند و در زیر تناقضات اقتصادی موجود، امور جدلی الطرفینی را کشف می‌کند که ویژه یک ساخت‌کل و هم ویژه پدیدار اجتماعی تام زیرین آن ساخت است. سخن کوتاه، در سرمایه روش دیالکتیکی تقریر، یاری‌گراست تا برای رسیدن به بودوبوش، نمود و نمایش ویران‌گردد. و بودوبوش درین مورد واقعیت اجتماعی است، واقعیتی که بر چنبره کلیت و تمامیتی مدرک است که در جولانگاه حرکت دیالکتیکی است.

۶ - بدینسان به وجهه ششم حرکت دیالکتیکی واقعی مارکس میرسیم. این حرکت، سیر جدالی میان ساخت اجتماعی و جلوه‌های اقتصادی پدیدارهای اجتماعی تام است.^۱

در اینجا باختصار می‌کشیم زیرا، هنگامیکه درباره دیالکتیک و ویژه حیات اقتصادی سخن گفتیم و هم در تقریری که مربوط به وجهه‌های دیگر دیالکتیک می‌شده و خصوصاً مربوط به دیالکتیک موجود میان لایه‌های واقعیت اجتماعی بوده است به تفصیل باین مسأله اشارت کرده‌ایم. در آن مباحث این نکته را احراز کرده‌ایم که: ساخت اجتماعی و اقتصاد در عین آنکه به سمت تقابل مناظر یا تضمن متقابل گرایند، می‌توانند در تناقض قرار گیرند، به عقیده مارکس، نه فقط تکنیک صنعتی، در رابطه تابعی با رژیم اقتصادی است و نه تنها کارگاه با تقسیم کار فنی خویش بسوی ماشین‌پوش دارد، بلکه حتی نقش اقتصاد و خاصه آن عنان بر عنان ساخت‌های اجتماعی تغییر می‌یابند، ساخت‌هایی که اقتصاد مذکور در آنها مدغم است. بدین گونه یک سیر جدالی میان نیروهای مولد و ساخت اجتماعی بشدت سر بر می‌آورد. اگر برای باز ساختن تمامیت و کلیت جامعه، سطح نیروهای مولد جنبه اساسی دارد جامعه هم برای فهم این مطلب نیز که: ماهیت نیروهای مولد چیست جنبه اساسی

۱- رجوع کنید به جامعه‌شناسی اقتصادی مارکس، در درس من: جامعه‌شناسی کارل مارکس ص ۹۲-۷۷.

دارد، بهتر بگوئیم: اهمیت نیروهای مولد قائم بر کلیت و تمامیت جامعه کل است. بدینسان می بینیم که در رژیم سرمایه داری نقش حیات اقتصادی سخت عظیم است. این مطلب بدان معناست که نقش یاد شده در صورت نوعی دیگر ساخت ها تا این اندازه قابل ملاحظه نیستند.

سخن کوتاه، این سیر جدالی که میان نیروهای مولد مادی و ساخت اجتماعی کل موجود است، مارکس را به ادغام اقتصاد در مجموعه جامعه رهبری می کند. از این نظر گام پای فشردن برین مطلب خطاست که مارکس تمامی حیات اجتماعی را به حیات اقتصادی تلخیص و تحویل می کند. زیرا مارکس درست عکس این کار را بانجام می رساند: بدین معنی که وی پرده از روی دیالکتیک موجود میان حیات اقتصادی و مجموعه حیات اجتماعی بر می گیرد. حیات اقتصادی جزء مدغم و برخوردی از این حیات اجتماعی است و این جزء گاهی مقام مقدم را می باید و زمانی در پایگاه فروتر و محو تری می نشیند. حتی، هنگامیکه حیات اقتصادی در کلیت و تمامیت اجتماع تسلط دارد، و مورد ساخت سرمایه داری از این موارد است، باز هم در زیر پرده مناسبات اقتصادی، مناسبات اجتماعی پنهانند. و همین مطلب است که موجب میشود مارکس در جلد سوم سرمایه «آقای سرمایه و خانم زمین» را دست بیندازد. این آقا و خانم در اقتصاد سیاسی کلاسیک، نقش «اشیاء طبیعی» را ایفاء می کنند، حال آنکه این دو کاری جز این ندارند که ساخت های اجتماعی يك صورت نوعی خاص را بیان نمایند.

مطلب فوق مارا به مطالعه جلوه مکملی از دیالکتیک میان اقتصاد و جامعه رهنمون میشود. این جلوه، سیر جدالی میان اقتصاد سیاسی تحلیلی و جامعه شناسی اقتصادی است. در «مقدمه - تذیب»، دستبازی به نقد اقتصاد سیاسی که مسوده اش را کائوتسکی^۱ باز یافته است مارکس درباره «سیر دوسویه، از منتزع به متعین و از متعین به منتزع» اصرار می ورزد اقتصاد سیاسی تحلیلی و جامعه شناسی اقتصادی متعین هر کدام بدیگری

نیازمندند و متقابلاً به صحیح یکدیگر می‌پردازند تا موفق شوند واقعیت اجتماعی متغیر فعالیت اقتصادی را دریابند (اثر مذکور در فوق ص ۳۴۲-۳۴۴)

مثلاً در ضمن انتقاد از مقولات اقتصادی بد انسان که در رژیم بورژوازی مستفاد میشوند و نیز در ضمن نشان دادن نسبت این مقولات است که میتوان با کمک این انتزاع‌ها « به تفهیم پخته‌تری از اقتصاد شرقی یا عتیق یا قنودالی و غیر اینها » نائل گردید ، اقتصادی که در ساخت اجتماع کل متناظر خود مدغم شده و برخورد کرده است ، اما درین کار باید به حدود و ثغور این انتزاع‌ها نیز توجه داشت .

۷- آخرین وجهه دیالکتیک مارکس ، دیالکتیک تاریخی است و البته بنظر مارکس این دیالکتیک همه رهنمودهای حرکت دیالکتیکی واقعی را فرومی‌پوشاند (که ما پیشتر به فرق و تفصیل آنها دست یازیده‌ایم) .

سیر جدالی مذکور مطابق فرمول مشهوری از مارکس برین پایه‌امتوار است که : « افراد انسانی خود تاریخ خویش را می‌سازند اما همواره بدین معنی آگاه نیستند » (ایدئولوژی آلمان) در ۱۸ برومر لوئی بناپارت نیز تصریح می‌کند که « این خود افراد انسانی اند که تاریخ خویش را می‌سازند » اما تاریخ مذکور را این افراد انسانی در طی کوشش‌های جمعی تولیدی و در خلال مبارزات پیگیری می‌سازند که برضد موانع بیرونی و درونی می‌کنند و هم در ضمن تخصیص‌های طبقاتی و در جریان انقلابات و در خلال تناقضاتی می‌سازند که میان نیروهای مولد و مناسبات تولیدی موجود است ، و غالباً نیز درین حالات در دام ایدئولوژی‌ها حیران و سرگردانند .

مارکس در بیانیه ، این تاریخ را مقابل سوسیالیسم تخیلی می‌نشانند و براین نفس الامر پای می‌فشارد که جنبش کارگری که برضد بورژوازی سر برآورده است ، حرکتی تاریخی است و مرحله‌ای از تاریخ است . در ایدئولوژی آلمان چنین می‌خوانیم : « پرولتاریا فقط ... میتواند در رابطه تابعی با تاریخ عام (جهانی) وجود داشته باشد همانطور که کمونیسم چنین است . عملوی هم‌تنها بعنوان یک هستی که زاده تاریخ عام

است میتواند وجود یابد» (جلد ۶ ص ۱۷۸-۱۷۷)

«راستی آنست که در دوره بسط و توسعه نیروهای مولد، مرحله‌ای فرامیرسد که نیروهای مولدی که در آن مرحله تولید شده‌اند با توجه به شرائط موجود، دیگر نیروهای مولد نتوانند بود، بلکه نیروهای مخربند. این مرحله، از راه نتیجه‌ای منطقی، طبقه‌ای را برمی‌انگیزد که همه بارها و تعهدات جامعه را بردوش دارد بی آنکه از هیچ‌یک از مزایای آن جامعه برخوردار باشد. این طبقه که از جامعه طرد میگردد به جبهه مخالف آشکاری در افکنده میشود که در برابر کلیه طبقات دیگر قرار دارد. این طبقه، طبقه‌ایست که اکثریت اعضای جامعه را تشکیل میدهد و آگاهی به ضرورت یک انقلاب ریشه‌ای ازین طبقه نشأت می‌گیرد.» (جلد ۶ ص ۱۸۳-۱۸۲). انقلاب مذکور، رسالت تاریخی پرولتاریاست «در حرکتی هیجان‌انگیز و پرماجرا، نقش رفع حجر متوالیاً در میان طبقات دست به دست گشته است. این نقش بالاخره به طبقه‌ای میرسد که جامعه منقسم به طبقات را از میان بر میدارد و آزادی را تحقق می‌بخشد» (بیانیه ص ۶۵)

سیر جدالی، این نفس الامر را آشکار می‌سازد که «جامعه دیگر نمی‌تواند در زیر سیطره بورژوازی زندگی کند و یا بعبارت دیگر بورژوازی دیگر با جامعه سازش‌پذیر نیست» (همان کتاب ص ۷۸) خلاصه آنکه به نظر مارکس، دیالکتیک تاریخی بدانجا میرسد که سیر جدالی انقلابی و سیر جدالی طبقات و سیر جدالی در گذشتن از گسستگی‌های از خویشتن خویش و سیر جدالی تناقضات اقتصادی را بهم پیوسته و ملصق سازد. بنابر این سیر جدالی تاریخی حرکتی است که مقصدش نقش پرولتاریاست طبقه‌ای که عنوان رفع حجرکننده و منجی بشریت را دارد.

بطور کلی سیر جدالی تاریخی بر فراز کلیه حرکت‌های دیالکتیکی دیگری قرار می‌گیرد که آنها را پیش از این مشخص ساخته‌ایم. زیرا این دیالکتیک با حرکت انسانیت که متوجه قرارگاه آزادی خویش است هوهویه میشود، و در واقع دیالکتیک سلم و سلام است که هادی به جابب بهشت زمینی است و به صلح و آشتی انسان و جامعه با خویشتن خودشان و هم صلح و آشتی آنان بایکدیگر می‌انجامد و

به پیوستگی به خویشتن خویش کامل و هم به فرو مردن و محو طبقات و انحلال دولت منتهی میشود .

آری دیالکتیک تاریخی مارکس وجهه‌ای پیغمبرانه و سعادت بخش ازلی دارد، و صرف نظر از مسائل دیگر ، درست در همین بزنگاه است که خطر غلبه عنصر اثباتی سنتز بر سیر جدالی وجود دارد .

وقتی مارکس میگوید : سنتزهایی که ویژه سیر جدالی تاریخی‌اند ، بر اساس مبارزه واقعی داخلی و خارجی جامعه مؤسس‌اند و نیز این سنتزها بر پایه تضاد با موانع و فرا رفتن و در گذشتن از این موانع استوارند ، مقصودش سنتزهایی است که فقط نام «سنتز» را بر خود دارند، ولی در واقع امر یک سلسله قضایای جدلی الطرفین‌اند ، اما هنگامی که مارکس متوجه آینده میشود در آنجا منتظر ظهور سنتزی واقعی و کائن است ، و در نتیجه به ناکجا آبادی (لامکان = اوتوبی) پیدا شده و صلح و سلمی قطعی و بتی در روی زمین واصل میشود .

دلیل آنکه سیر جدالی تاریخی ، همانند لفظ تاریخ در نظر مارکس معانی گوناگون و چند گانه‌ای در بر دارد ، همین است . این معانی ، قرارگاه خود را در کلیه آثار وی حفظ می‌کنند . مارکس در ایدئولوژی آلمان اعلام می‌کند که «ما تنها یک علم (انسانی) می‌شناسیم و آنهم تاریخ است» و نیز وی از «تاریخ نگاری بر پایه «ماتریالیسم پراتیک» ، سخن می‌گوید. (مفهومی که مطابق اصطلاح نامه مارکس بمعنی مطالعه «پراگزیس اجتماعی» است) .

با توجه باین نکات متعجب باید شد که چرا مارکس به اندازه کافی در خصوص اختلافی اصرار نمی‌ورزد که در میان «واقعیت تاریخی» و «استشعار بدین واقعیت وجود دارد ؛ یعنی استشعاری که واقعیت مذکور را در آگاهی تاریخی یا علم تاریخ «باز می‌سازد» . حتی این مطلب علیرغم مفهوم خاص وی از تاریخ است ، زیرا هر قسم تاریخی را که بگیریم باعتبار آنکه یک علم انسانی است فرض دخالت ایدئولوژی طبقات و بطور وسیعتر یک ضرب انسانی و اجتماعی پر مایه است .

از این نظرگاه است که جامعه و طبقات و گروه‌های پی گیرانه به باز نوشتن تاریخ

خود راهبری میشوند بعدی که بین واقعیت تاریخی و آگاهی تاریخی که پژوهنده این واقعیت است يك سیر جدالی تام و تمام بروز می کند . مارکس هم در ایدئولوژی آلمان بدین مطلب توجه کامل دارد و هم هنگامیکه به مطالعات اختصاصاً تاریخی میپردازد (نظیر مطالعات عالی وی درباره مبارزه طبقاتی در فرانسه و ۱۸ برومر لوئی بناپارت و جنگ داخلی در فرانسه) .

با اینهمه درست در همین مطالعات هیچگونه اثری از «سیر جدالی تاریخی» در معنای مایه‌وری دیده نمیشود که مارکس تعبیر مذکور را اساساً بدان معنی بکار میبرد .

درین جا باید گفت اگر «سیر جدالی تاریخی» را به معنی سیر جدالی «واقعیت اجتماعی» در آن حدی بگیریم که واقعیت مذکور در جلوه‌های متعین و منفردش لحاظ میشود و نیز در بردارنده پرتوی رنگ پریده از این آگاهی است که افراد انسانی اند که تاریخ خود را میسازند (مطلبی که جامعه‌های تاریخی را از جامعه‌های باستانی مشخص میسازد) در نتیجه باید بپذیریم که مقصود از این سیر جدالی تاریخی تنها همان سیر جدالی انقلابها و وجهه‌های واقعیت اجتماعی و مبارزات طبقات و غیر اینهاست . و بنابراین سیر جدالی تاریخی از دیالکتیک‌های دیگری که تحلیل کردیم فرق و تفصیلی نمیتواند یافت .

باری ، «سیر جدالی تاریخی» در نزد مارکس يك «فلسفه تاریخ» را پنهان می‌سازد و به کار آن می‌رود که واقعیت تاریخی و تاریخ‌نگاری (یا آگاهی تاریخی) را با نظاره‌گاهی از آینده جامعه درهم پیامیزد که تخیل‌آمیز (ناکجا آبادی = اوتوپیک) و مبتنی بر سراجام شناسی جهان است .

درین نظرگاه که قرار گیریم درمی‌یابیم که «دیالکتیک تاریخی» مارکس بر پایه پیش‌ادراکی از سر نوشت و تقدیر بشریت استوار است این تقدیر موسس بر اساس «راه حل حقیقی تخصصی است که میان انسان و طبیعت و میان انسان و انسان» وجود دارد و نیز این سر نوشت مبتنی بر «راه حل حقیقی مبارزه‌ایست که میان مبداء وجود و موجود و میان عینی کردن و ذهنی کردن و میان آزادی (اختیار) و ضرورت

(جبر) میان فرد و نوع وجود دارد. (اقتصاد سیاسی و فلسفی جلد ۶ ص ۲۳) و چون این سر نوشت یا تقدیر قبل از هر دیالکتیکی معلوم است بنابراین، «دیالکتیک تاریخی» مارکس یک دیالکتیک جزمی می شود.

دیالکتیک مارکس، یعنی دیالکتیکی که واقع گرا ترین و متعین ترین دیالکتیک تا آن روزگار بوده، درین مقام در بند خلاف آمد عادت عظیمی گردیده است.

«سیر جدالی تاریخی» تنها بکار آن می رود که بر چهره یک فلسفه تاریخی مبتنی بر سرانجام شناسی جهان نقاب بیفکند. با میانه جی گری این سیر جدالی است که دیالکتیک مارکس در مهلکه جزم گرایی می افتد و بدینسان یکبار دیگر مارا درین اعتقاد استوار می سازد که سهمگین ترین دشمن جامعه شناسی (و نیز علم تاریخ و هم میثوائیم افزود، دیالکتیکی که با خود منطقی باشد) فلسفه تاریخی است.

بیش از آنکه سیر جدالی مارکس را به ترک گوئیم، بایسته است صورتی از باقی و فاضل این سیر جدالی تنظیم کنیم.

۱- نخستین دستاورد سیر جدالی مارکس اینست که میخواهد ضد جزمی باشد، و در صدد است که هر گونه موضع گیری فلسفی ما تقدم از قبیل: روح گرایی، ماده گرایی، شک گرایی و حتی اخلاق گرایی را نفی کند. این سیر جدالی میکوشد که امر نسبی و فنا پذیر و چالشی و تغییر پذیر را بر مسند بنشاند و بر عکس ایده آل - رآلیسم پرودن، این سیر جدالی بر سر آنست که کاملاً واقع گرا باشد لکن این امر مانع آن نمیشود که سیر جدالی مذکور در این واقعیت، کوشش و عمل و معانی و وجدان واقعی و آثار تمدن و ایدئولوژیها و آزادی (یا اختیار) را درج کند.

واقع گرایی دیالکتیکی مارکس دارای دو رهنمود است: نخست آنکه حرکت دیالکتیکی یک حرکت واقعی است این حرکت، واقعیت اجتماعی تام و تمام و پدیدارهای اجتماعی تام یا جامع در حرکت را خاصه می بخشد، اما در عین حال این واقع گرایی دیالکتیکی در بردارنده روشی است برای دریافت حرکت اجتماعی

واقعی و برای توجه باین حرکت و برای آگاهی و وجدان یافتن بدین حرکت و برای مطالعه این حرکت. بدینسان سیر جدالی يك روش تحقیق میگردد. درین جامیتوان پرسید که آیا مارکس باندازه کافی درباره این نفس الامر نیز می اندیشد که حتی مناسباتی که میان دیالک تیک در مقام حرکت واقعی و دیالک تیک به مثابه روش وجود دارد خودشان نیز وضعیت دیالک تیکی شدن را ایجاد میکنند، یعنی در میان این دو نیز میتوان هم تناظر (اکمال متقابل و ضمن متبادل و تقابل مناظر) و هم تباعد (ابهام و قطبی شدن) را دریافت.

نکته ای که باید گفت اینست که به اعتبار دو وجه دیالک تیک، یعنی حرکت واقعی و روش، مارکس، حتی پیش از پرودن به آمپیرسم دیالک تیکی نزدیک میشود. دیالک تیکی که راه خود را به طرف تجربه بازمی کند این تجربه تجربه همواره نو - بنوشونده های پیچ خم های متعین و چرخگاه هایی است که غالباً پیش بینی ناپذیر و دوگانه نیز غیر منتظرند و همگی هم مربوط به واقعیت اجتماعی اند.

در حقیقت «سنتزهای دیالک تیکی» که مارکس مایل به برانگیختن آنهاست بیشتر نتایج کوشش ها و ابداعات و خلق های اراده انسانی اعم از اراده جمعی و فردی اند این نتایج از خلال مبارزات و تعارض های طبقات و گروه ها و هم از خلال چالش هایی که میان نیروهای مولد و مناسبات تولیدی درمی گیرد بیان و ابراز میشوند (بدان شرط که این سنتزها به بینشی مبتنی بر سرانجام شناسی جهان آینده بدل نشوند).

۲. اکنون به دومین دستاورد سیر جدالی مارکس میرسیم. مارکس در اینجا،

دیالک تیکی را که به مثابه حرکت واقعی درک میشود بطور انحصاری بر روی واقعیت اجتماعی و بر روی گزاره تاریخی آن و بر روی امر انسانی جمعی و فردی متمرکز میسازد. پرودن نیز رسیدن به همین هدف را وجه مهمت می کند اما بطور کامل موفق نمیشود که دیالک تیک ایده ها (افکار) و دکترین ها (عقاید) را در حرکت واقعیت مدغم سازد. بعکس، مارکس در خصوص این ادغام، اصرار فراوان می ورزد، بدانسان که میتواند در حق وی این گمان را برد که مبدا وی در آثار تمدنی و ایده ها و دکترین ها تنها فرا افکنی ها و آثار الحاقی غیر مؤثر واقعیت اجتماعی و یاد در حد اعلا و ایدئولوژی ها

را می‌بیند. با اینهمه چنین مطلبی مورد توجه و مطابق مذاق وی نیست. مشرب‌بوی درین باب بیشتر به مشرب سن سیمون نزدیک میشود. سن سیمون آثار و ایده‌ها و ارزش‌ها را به‌مثابه جزء مدغم در پدیدارهای اجتماعی نام و نیز جزء مدغم در افعال تمامی تلقی مینماید که پدیدارها موجود آنهایند. مارکس می‌پذیرد که ایدئولوژی‌ها نیز در حرکت دیالکتیکی اند و چون نوعی تاثیر نسبی بر واقعیت اجتماعی به ایدئولوژی‌ها اعطای کند بخشی از صدق و حقیقت آنان را بدیشان باز میگرداند.

مارکس هیچگاه از دیالکتیک طبیعت سخن نمیگوید. این انگلس است که پس از مرگ مارکس از این دیالکتیک سخن میراند. انگلس در تعبیر مذکور دو مسأله متمایز را درهم می‌آمیزد، یکی حرکت‌های واقعی طبیعت است و دیگری روش علوم طبیعی است، مارکس تنها دیالکتیک موجود میان روش‌های علوم انسانی و روش‌های علوم طبیعی را مدنظر دارد. این دیالکتیک خاصه علمی‌تری را برای علوم انسانی تأمین می‌کند و با همین عمل به علوم طبیعی نیز جنبه انسانی‌تری می‌بخشد، زیرا دیالکتیک مذکور از روی ضریب اجتماعی و انسانی که در علوم طبیعی یا بمیدان می‌گذارد پرده برمی‌گیرد.

به نظر مارکس، منبع نهائی سیر جدالی میان روش‌های علوم مختلف، حرکت دیالکتیکی واقعی جامعه است و این دیالکتیک است که بر روی روش علوم طبیعی نیز انعکاس می‌یابد.

پیشتر گفتیم که در آثار مارکس سوء تفاهمی در خصوص «مذهب اصالت طبیعت» پیش آمده است. چنانچه مارکس دقت میکرد و سیر جدالی میان حرکت دیالکتیکی امر واقع را که عبارت از حرکت جامعه است و روش دیالکتیکی را که بر تمامی علوم قابل اعمال است تصریح میکرد و بدین نکته عنایت میکرد که این دو دیالکتیک در قالبهای اجتماعی بسط و توسعه می‌یابند و کوشش جمعی را طالبند این سوء تفاهم حاصل نمیشد. درین جا علوم طبیعت نیز محلی از اعراب دارند اما حد آن بسیار محدودتر از حد علوم انسانی است، زیرا این علومند که مستقیماً با حرکت دیالکتیکی واقعیت اجتماعی مرتبط میگردند.

۳ - سومین دستاورد مارکس کشف تکثری از رهنمود های ممکن است این رهنمودها ناظر به حرکت دیالکتیکی واقعی اند که در حیات اجتماعی قابل ترصدند، در تقریری که پیشتر کرده ایم، بعنوان مثال هفت وجه متفاوت از این رهنمودها را متمایز ساخته ایم. این هفت وجه عبارتند از: سیر جدالی انقلاب ها - سیر جدالی میان وجهه های واقعیت اجتماعی - سیر جدالی طبقات و مبارزات آنها - سیر جدالی گسستگی های ازخویشتن خویش - سیر جدالی تناقضات اقتصادی - سیر جدالی میان واقعیت اجتماعی و واقعیت اقتصادی - و سیر جدالی تاریخی.

مارکس همواره، با اندازه کافی به تفصیل درباره این وجهه ها نمی پردازد و آنها را از یکدیگر فرق نمی نهد و نیز به سیر جدالی تاریخ بیش از حد اعتماد می ورزد. سیر جدالی تاریخی وی از دیالکتیک های دیگر سنتزی فراهم می کند و همراه گرد می آورد. این مطلب بجای خود درست است، با اینهمه باید گفت مارکس آنقدر نشانه بدست می دهد که بتوان باین احراز رسید که قسمت اعظم دیالکتیک ها کمالا یکدیگر را در بر نمی گیرند و بکمال سراسر دامنه همدیگر را نمی پوشانند.

بر اساس آنچه گفتیم باین نتیجه میرسیم که: مارکس نکته مهم زیر را مورد توجه قرار نمیدهد. این بی توجهی بردکشف، یا حداقل پیش احساس ضمنی او را ضعیف میسازد.

اگر حرکت دیالکتیکی واقعی میتواند در جهات گوناگون در گیر شود آیا نباید به اسلوبهای دیالکتیکی دست یازید که از یکدیگر متمایز باشند تا بتوان وجهه های یاد شده را مطالعه کرد و پیچ وخم های تغییر پذیر آنها را دریافت؟ بعبارت دقیق تر: اگر حرکت دیالکتیکی واقعی بر راهها و سائلی تقدم میجویند که کشف و میان و ابراز این حرکات را موجب میشوند، آیا غیر قابل نیست که تمامی اسلوبهای دیالکتیکی اپراتوار (عاملی) مورد استفاده روش دیالکتیک رایج اسلوب واحد تلخیص کنیم و آن اسلوب، اسلوب جدلی الطرفین یا قطبی شدن تناقض ها باشد.

اعم از اینکه روش دِيَالِك تِيك منظور نظر ما به اتحاد (اجتماع) تناقض ها يا اسقاط (ارتفاع) آنها برسد يا نرسد .

بعنوان مثال: اگر در مطالعه سیر جدالی انقلابها ، اسلوب قطبی شدن مسند - نشین است ، در مطالعه سیر جدالی میان وجهه های واقعیت اجتماعی ، اکمال متقابل و تضمن متبادل و ابهام و تقابل مناظر جلوه های نمایان تری دارند و به نوبت خود ، سیر جدالی طبقات اجتماعی درست در مواردیکه غرض تنها مطالعه سیر جدالی دو طبقه باشد ، بلکه چند طبقه عرض وجود کنند ، در کنار اسلوب قطبی شدن ، مطالعه مذکور ، اکمال متقابل یا ابهام دِيَالِك تِيکی را هم ایجاب می کند (ماركس غالباً در تحلیل های متعین خود از پنج یا شش طبقه و شعبه ها و شاخه های متعدد موجود در درون آنها یاد می کند) بهر صورت اسلوب ابهام دِيَالِك تِيکی موقعی ضرورتش مسلم میشود که غرض مطالعه شعبه ها و شاخه های از طبقات باشد که استعداد ساختن طبقات نوی را دارند . در این مطالعه تنها اسلوبهای تقابل مناظر و تضمن دِيَالِك تِيکی متبادل اند که محلی از اعراب ندارند ، زیرا : خاصه هر طبقه ای غیر قابل تحویل به خاصه طبقه دیگر است .

تعبیر گسستگی های از خویشتن خویش و در نتیجه حرکت های دِيَالِك تِيکی واقعی این گسستگی ها نزد ماركس واجد معانی گوناگونند . مطالعه این معانی هم الزاماً به تکرار اسلوبهای دِيَالِك تِيکی می انجامد . بدینسان از مطالعه گسستگی های از خویشتن خویش هنگامیکه غرض از آن اندازه یا حدیعی ساختن یا خود مختاری امر اجتماعی یا ساخت یافتن و سازمان این امر اجتماعی باشد (به شرط آنکه سازمانهای مذکور دموکراتیک باقی بمانند) بیش از همه اسلوبها ، اسلوبهای تضمن متبادل یا تقابل مناظر با خود جوشی پدیدار اجتماعی زیرین آنها محل می یابد و کمتر توسل به قطبی شدن لزوم پیدا می کند .

برعکس ، گسستگی های از خویشتن خویش که در قرارگاه انقیاد به سازمان های

مسلط باشد و یا فرا افکنی به بیرون و از دست هشتن خویش خود را در برداشته باشد و یا به تکران زدائی و تحقق زدودگی وجدان ربط یابد، برای مطالعه حرکت های خود پیش از همه اسلوب قطبی شدن دیالک تیکی را ایجاب مینمایند .

همین ماجرا بر سر سیرجدالی حیات اقتصادی هم می رود، حتی در حیات اقتصادی رژیم سرمایه داری يك ردیف از چالش های موجود (مثلاً چالش میان اضافه ارزش مطلق و اضافه ارزش نسبی) بطور ساختگی به سوی قطبی شدن رانده گشته اند. در صورتیکه در بیشتر اوقات مطالعه این چالش ها ، فقط اکمال متقابل یا تضمن متبادل را ایجاب می کنند . این عدم لزوم قطبی شدن (بطور حتم) در خصوص سیرجدالی موجود میان اقتصاد و ساخت اجتماعی بیشتر حقیقت دارد و مارکس نیز این نکته را ضمناً قبول دارد ، زیرا گرایش مارکس به مبالغه در استفاده از تقابل مناظر میان اقتصاد و ساخت اجتماعی است !

درباره سیرجدالی تاریخی باید گفت : اگر این دیالک تیک را از تخته بند سرانجام شناسی جهان و عنصر پیغمبرانه اش آزاد کنیم و چنانچه سیر جدالی مذکور را به حرکت های پدیدارهای اجتماعی ناموینز ساخت های این پدیدارها تلخیص و تحویل کنیم و حد این تحویل نیز این باشد که حرکت های مذکور با وجدان پرومته ای به امکان تغییر، همراهند، یعنی وجدان و آگاهی به تغییری که مرهون دخالت آزادی (اختیار) انسانی می باشد، در آن صورت سیر جدالی تاریخی تنها بخشی ممتاز از سیر جدالی را تشکیل میدهد که به پله واره های مختلف واقعیت اجتماعی ربط می یابد . همانطور که پیشتر اشارت کرده ایم و از این پس نیز در بخش نظام یافته کتاب (بهره ۲ و ۳ بخش ۲) بدان خواهیم پرداخت این حرکت دیالک تیکی واقعی حیات اجتماعی ایجاب می کند که تمامی اسلوبهای اپراتوار (عاملی) بکار برده شوند ، اما البته اعمال هر يك از اسلوبها در گرو اوضاع و احوال و موقعیت های خاص است .

بهر صورت، در آنچه گذشت از تباعد و انفصالی سخن گفتیم که میان کشف مارکس در خصوص تکثر رهنمودهای حرکت دیالکتیکی واقعی جامعه و وحدت اسلوب اپراتوار (تعاملی) وی برای مطالعه این رهنمودها وجود دارد. ملاحظات ما درین باب ما را به تدقیق و تصریح نقائص دیالکتیک وی راهبر می‌شود.

وحدت اسلوب موجب میشود که مارکس نیز نظیر هگل و پرودن بهجانب تورم تناقضات رانده شود.

۱- میان دیالکتیک بعنوان حرکت واقعی انسانیت و جامعه و واقعیت تاریخی و اسلوبهای دیالکتیکی که مطالعه این حرکات را میسر می‌سازد مناسبت و رابطه موجود است. نخستین اشتباه و خطای اساسی سیر جدالی مارکس در اینست که بقدر کفایت به عمق این مسأله توجه نمی‌کند، حال آنکه مناسبت و رابطه مذکور خود نیز دیالکتیکی است.

با آنکه مارکس اشاراتی به تمایز و فرق میان دیالکتیک بعنوان حرکت واقعی، و دیالکتیک به مثابه روش تحقیق می‌کند اما دیالکتیک یادشده را روشن نمی‌سازد و به تحلیل آن همت نمی‌گمارد، بنظر ما دلائل این نقص آشکار به شرح زیرند.

مارکس بیش از اندازه به تشدید واقع گرائی خود میپردازد. این کار ویرا به استعمال فرمولهای غیر محتاطانه‌ای می‌کشد که از دامنه اندیشه وی در می‌گذرند. این فرمولها عبارتند از: «ماتریالیسم نو» و «تاریخ‌نگاری بر پایه ماده گرائی». و همین فرمولهاست که موجب شده‌اند مریدان وی بخود اجازه دهند از «ماتریالیسم تاریخی»، و «ماتریالیسم اقتصادی» و «ماتریالیسم دیالکتیک» سخن بگویند. این کار را نیز همکار قدیمی وی انگلس آغاز کرده است.

بهر حال تعبیرات یادشده چه از دسته اول و چه از دسته دوم کاملاً ناقص و غیر

تا مانند فقط به سوء تفاهم‌ها و تغییر شکل اندیشه مارکس انجامیده‌اند. هم‌چنین گرایش به اینکه کلیه جهات و وجهه‌های حرکت دیالکتیک واقعی در سیرجدالی تاریخی منحل گردد (و این مطلب مورد انتقاد مافرار گرفت) مارکس را در جولانگاه همین سوء تفاهم‌ها قرار می‌دهد.

علاوه بر اینها باید بیفزائیم که: مارکس همواره موفق نمی‌شود در برابر درهم آمیختن تحلیل دیالکتیکی (که فقط زمینه کار را فراهم تواند آورد) و تبیین علمی بمعنی اخص (که همواره باید از نو به جستجوی آن برآمد) مقاومت ورزد.

۲- خطای دوم سیرجدالی مارکس از خطای اول مهم‌تر است و راستی را بنخواهیم پایه و مایه آن است. دیالکتیک مارکس، دیالکتیکی فرایاز است. و نظیر دیالکتیک، دیالکتیک‌ما بان سابق بر اوست این دیالکتیک‌ما بان از وسوسه دیالکتیکی که ابتدائاً فروپاشی می‌پرهیزد (فلوطین و هگل برانگیزندگان این وسوسه و هم‌فرا بیان مسلم آن هستند).

دانستیم که بمقیده افلاطون، سیرجدالی روشی است برای عروج بمقوله شهود مثل سمرمدی.

- و در نظر زعمای الهیات سلبی سیرجدالی یک اردالی است که شهود عرفانی را تدارک می‌بیند.

- و بمقیده فیشته و پرودن سیرجدالی کوشش واقعی انسانیست است (انسانیتی که با عمل اخلاقی پرومته هوهویه است) و این کوشش متوجه صلح و سلم عام از طریق تناقض عام است.

- اما در نظر مارکس: با آنکه سیرجدالی مذکور بطور غیر قابل انکار خاصه‌ای واقع‌گرا و ماجرائی (دراماتیک) دارد، باز هم این سیرجدالی بصورت عروج انسانیت شرحه شرحه شده و صاحب‌درد و ملول، به جانب سلم و سلام قطعی و بتی، باقی می‌ماند. هر چند دیالکتیک مارکس کمتر از دیالکتیک فیشته و پرودن صبغه‌ای اخلاقی دارد، با اینهمه دیالکتیک فرایاز مارکس خیلی بیشتر به رویای متحقق بهشت زمینی راه‌براست. درین بهشت تمامی دشواری‌ها و چالش‌هایی که ویژه حیات اجتماعی‌اند، برای

ابد از میان بر می‌خیزند .

به لطف تمسک به عروۃ الوثقیای سیر جدالی تاریخی ، سیر جدالی فرایازمارکس از خلال انقلابها در حرکت پیروزمندانه به سوی انسانیتی است که بالاخره از تمامی انقیادها می‌گسلد و به خویشتن خویش می‌پیوندد و با خود نیز آشتی می‌کند.

۳- و اکنون به خطای سوم یا آخرین خطای سیر جدالی مارکس میرسیم ، سیر جدالی مارکس نه فقط دیالکتیکی فرایازاست، بلکه دیالکتیکی مدحی است. این سیر جدالی برآستی مداح مرحله ثانوی کمونیسم است و خلاصه مداح جامعه بدون طبقه است. مدح فرومردن و محدودولت و مدح ضعف و ازمیان رفتن هر گونه اجبار و هر نوع مانع است. مدح هم آهنگی کامل در روی زمین است و راستی آنست است که این سیر جدالی مداح پایان تاریخ است .

بنابر این نقطه ختام دیالکتیک واقع گرای مارکس یک سرانجام شناسی جهان است. درین علم العواقب اخبار و انباء پیغمبرانه سلم و سلام و ختم تاریخ به هم ملحق می‌فوند . نیاز به پافشاری نیست که سیر جدالی فرایاز و مدحی مارکس با وجود همه واقع گرایی که در طی راه دست آویزوی بوده است، سرانجام با ثبات چیزی می‌پردازد که از پیش پذیرفته شده است. این امر پیشاپیش پذیرفته شده آنست که : در تحقق ایده آل زمینی (کمال مطلوب ناسونی) که پرولتاریا از آن خبر داده است تأخیری رخ نخواهد داد.

بنظر ما، هیأت و حالت غیر منتظر دیالکتیک مارکس دلیلی قاطع برای ترماست، عقیده ای که در آغاز این کتاب بدان اشارت کرده ایم و بطور نظام یافته در قسمت دوم کتاب بدان خواهیم پرداخت و خلاصه اش آنکه: دیالکتیک هم در مقام حرکت واقعی و هم بعنوان روش اگر بنخواهد کلیه ثمرات خود را به بار آورد باید یکسره خود را از تخته بند هر گونه عنصر فرایاز و مدحی و نیز از هر نوع تصور و تصدیق ماتقدم رها سازد و راه خویش را به جابجایی تجربت های همواره نوبنوشونده بگشاید. درین راه تنها هیپوآمپیس دیالکتیکی است که تا پایان کار به سیر جدالی وفادار می ماند .

ديالک تیک ژان - پل سارتر

تذنیب

در پایان این تاریخچه تقریر کوتاهی از دستیاری سارتر به عرصه دیالک تیک عرضه می‌کنیم و آنگاه به محک انتقادش می‌زنیم .

سارتر این مسأله را در کتاب خود به نام « نقد خرد دیالک تیکی جلد اول ، نظریه مجموعه‌های عملی » ۱۹۶۰ ، بررسی می‌کند . با آنکه در نازک‌اندیشی و فرم‌دستی سارتر گفتگوئی نیست اما درین مقام آهنگ آن نداریم که وی راتا پایه‌اندیشمندان تراز اول برکشیم ، و هم عزم آن نداریم که ویرا همچون آماج ممتاز انتقادهای خویش برگزینیم ، ولی برآستی معتقدیم که کتاب سارتر از دوجت درخور توجه و ستایش است :

نخست آنکه سارتر در صدد است که خود را از نخته‌بند جزمی‌گرایی‌های کهن برهاند ، دودیکر آنکه مطالعه‌ی نمونه‌ای برجسته از فکر دیالک تیکی همه مؤلفان جدید است . این مؤلفان از سنت هگلی بطور کامل نمی‌برند ، در صورتیکه ما با این سنت سخت در افتاده‌ایم .

نخستین هدف ما آنست که موضع‌گیری سارتر را تعیین و تحدید کنیم و فرق آن را با موضع‌گیری خویش روشن سازیم . زیرا با آنکه این دو موضع‌گیری به-ظاهر بهم نزدیکند اما در زیر تقارب‌های ظاهری تباعد هائی عمیق نهفته‌اند ، و این خود در صورتی است که نخواهیم از قطبی بودن این دو خط و ربط سخن بمان آوریم . قصد دیگر ما آنست که بینیم آیا سارتر بواقع توفیق یافته است از دیالک تیک مارکس جزم‌زدائی کند و آن را دوباره جان بخشد یا نه ؟ زیرا وی معتقد است و ما هم این اعتقاد را قبول داریم که مارکسیسم در حال « وقفه و سکون » است .

تقریر ما از دیالکتیک سارتر آسان نیست زیرا برای انسان که به اندیشه‌ی خیانت نورزیم تحلیل خود را بر پایه‌ی متن کتاب وی استوار ساخته‌ایم، اما باید بگوئیم که قرائت این متن گاه سخت و ثقیل است.^۱

سارتر میگوید که طرح دیالکتیک در طبیعت من حیث هی نادرست است و بنظر ما درین باب حق با اوست، وی به طرزی مجاب‌کننده به انگلس می‌تازد و بر او خرده می‌گیرد و مینویسد «انگلس مدعی است که به کشف دیالکتیک در طبیعت نائل آمده است اما باین ادعا دیالکتیک را به تباهی کشانده و از میان برده است»^۲. سارتر دیالکتیک را به وضع و شرط انسانی مربوط می‌سازد و هم‌آن را به پراگزیسی وصل می‌کند که در حیات افراد انسانی و گروه‌ها و طبقات اجتماعی و بالاخره در واقعیت اجتماعی متجلی است. بدین اعتبار سارتر در صراط مستقیم گام برمیدارد. زیرا هر گونه دیالکتیکی در بردارنده‌ی مهر و نشانهائی از کوشش‌های انسانی است. (سارتر تعبیر پراگزیس را از مارکس بعاریت می‌گیرد. این تعبیر به معنی عمل-تولید کار - مبارزه و آفرینش است). سارتر درین باب اصرار می‌ورزد که مقصود از کلیت‌ها و تمامیت‌هایی که دیالکتیک از آنها گفتگویی کند، کلیت‌ها و تمامیت‌هایی نیستند که به تمام عیار ساخته و ایستا باشند، بلکه منظور تمامیت‌ها و کلیت‌هایی هستند که در خط ساخته شدن و دوباره ساخته شدن می‌باشند و نیز تمامیت‌های پوینده و توانمند و تمامیت‌های در حال جنبش‌اند. و یا مطابق اصطلاح نامه‌ی تمامیت‌های در سیر و حرکتند.

بنظر سارتر حرکت دیالکتیکی، حرکت «تتمیم» و «ازتتمیم انداختن» یا «تتمیم-زدائی» است. این حرکت نافی هر گونه تمامیت و کلیتی است که در قرارگاه ذات یا گوهر

۱- گوردویچ جای‌جای به جملها و عبارتهای کتاب سارتر استناد می‌کند و عین جملها را در داخل «مبیزین یا گیومه» قرار میدهد. و در همان متن کتاب به شماره صفحات کتاب سارتر اشارت می‌کند. ما تمامی شماره‌ها را به ترتیب در حاشیه قید می‌کنیم تا وجود اعداد طولانی که پی‌درپی می‌آیند، متن را آشفته نسازد و دریافت مطلب را دشوارتر از آنچه هست نکند. (مترجم)

ویا کمال مطلوب (به عنوان محصولات يك ديالك نيك نادرست) نشسته باشد. کلیت‌ها و تمامیت‌های انسانی و اجزاء آنها متقابلاً موجود یکدیگرند، ایجاد متقابل مذکور در عمل، و درد امن تولید خویش خود آنها و تولید آثار مادی و فرهنگی محیط برایشان صورت می‌پذیرد.

درین باب سارتر درخور قدردانی است زیرا وی خاصهٔ پایان نایافته و ناتمام و ممتلی از امر غیر منتظر و کمین وارهٔ هر گونه کلیت انسانی را روشن می‌سازد و میدایم که این خاصه یکی از وجوه‌های ديالك نيك واقعی تمامیت‌هاست.

اما سارتر گام را فراتر می‌گذارد و گهگاه چنین بنظر می‌آید که وی حرکت ديالك نیکی و پراگزیس انسانی را با آزادی انسانی هوهویه می‌سازد. و بهمین مناسبت از «اعمال آزاد ديالك نیکی»^۱ و «پراگزیس انسانی به مثابه آزادی»^۲ سخن می‌گوید. البته درین خصوص تنها به برخی اشاره‌های سلبی کفایت می‌کند، بدینگونه که: آزادی «نمایشگر تحویل ناپذیری انسان به طبیعت» است اما به تبیین تفصیلی نمی‌پردازد. اکنون بدون آنکه به گفتگو دربارهٔ آزادی بپردازیم باین نکته توجه می‌کنیم که: چون پراگزیس انسانی با موانعی برخورد می‌کند که دارای درجات متفاوت اند، در نتیجه سارتر مفهوم آرامندگی و بی‌حرکتی را عرضه می‌کند و این مفهوم را نه تنها در پراگزیس انسانی وارد می‌کند (و مرتباً از امر عملی - بی‌حرکت سخن می‌گوید) بلکه آن را در نفس ديالك نيك نیز وارد می‌کند و لحظهٔ «ضد ديالك نیکی» ديالك نیکش میداند هم چنین نظر باینکه «مجموعه‌های عملی» که نمایشگر بعد اجتماعی هستی‌اند (بعدی که سارتر در کتاب وجود و عدم به کناری نهاده است) در خطرند که به آغوش آرامندگی و نیز پراکندگی ناشی از سلسله وارگی در افتند، در نتیجه مجموعه‌ها بر آنچه سارتر «صور ابتدائی مجموعه‌های عملی» مینامد نقاب نوعی شکایت و بدبینی بی‌اندازه می‌افکنند. سارتر تا بدانجا پیش میرود که می‌گوید: «مجموعه‌های عملی - بی‌حرکت «ضد ديالك نیکی» اند و عاری از پراگزیس و عمل و تولید کائن واقعی می‌باشند»^۳ به نظر سارتر جامعه «يك گروه بندی از گروه‌ها»

نیست بلکه نوعی پراکندگی «سلسله‌هایی از سلسله‌ها» است. وی تلفیق وجفت و جورسازی این سلسله‌هایی از سلسله‌ها را با تعبیر «امر جمعی یا کلکتیف» معنون می‌سازد. به عقیده وی سلسله‌ها یا زنجیره‌ها و امرهای جمعی یا کلکتیف‌ها گهواره و گورگروهها را دربردارند. گروهها و طبقات نخستین کانونهای پراگزیس مشترک‌اند و خودشان نیز پی‌درپی به «انحلال در سلسله وارگی»^۱ و انحلال در کلکتیف‌های عملی-بی حرکت نهیدید میشوند.

خوانندگانی که با دقت کم کتاب سارتر را بخوانند خواهند پرسید، که اگر وضع بدین منوال است پس اهمیتی که سارتر در عالم اجتماع از یکسو برای حرکت دیالک تیک واقعی و از سوی دیگر برای روش دیالک تیکی قائل است ناشی از چیست و به چه دلیل می‌خواهد «مقدمه هر گونه آتروپولوژی آینده را پی‌ریزی کند» و آنرا بر پایه دیالک تیک بنیان‌گذارد (در آتروپولوژی، علاوه بر تاریخ انسانی، جامعه‌شناسی و اتنولوژی هم مندرجند)

میتوان در پاسخ این پرسش‌ها سه دلیل اقامه کرد. دلایل مذکور الهام بخش سارتر برای توجه به دیالک تیک بوده‌اند و نیز همین دلایل بدینی و شکاکیت ابتدائی ویرا با خوش‌بینی قابل ملاحظه‌ای جبران می‌کنند.

الف- نخستین دلیل، اعتماد سارتر به پراگزیس و آزادی و دیالک تیک هستی فردی است. بی آنکه سارتر متوجه باشد، هستی فردی پایه و مبنای حقیقی و موتور واقعی مجموعه‌های عملی میشود، در نتیجه دیالک تیک، سیر جدالی نفی و سلب مجموعه‌های پراتیک میشود و به روشی تحویل میگردد که ثابت می‌کند مجموعه‌های مذکور واقعیت نیستند، بلکه سایه یا تقریباً سایه‌اند. هستی‌های فردی از یکسو و تاریخ‌عام که با عقل هوهویه است از سوی دیگر طراح و موجد این سایه‌ها هستند.

ب- دلیل دوم، اعتقاد سارتر به قدرت کامله «خرد دیالک تیکی» است. بنظر سارتر خرد دیالک تیکی بپراگزیس و حرکت دیالک تیکی تاریخ هوهویه میشود. این حرکت دیالک تیکی تاریخ، «عقل کل یا عام» را ایجاد می‌کند اما سرانجام بر هر

دو پیروز میگردد .

ج - دلیل سوم ، اعتقاد سارتر به « معقولیت تام و کامل عیار تاریخ » است .
دیالک تیک این تاریخ پیروزی عقل کل یا عام را بر تمامی موانع موجب میشود . بعبارت دیگر درین مقام دمارت و هگل بایکدیگر آشتی می کنند .

عنوان کتاب اول از پراگزیس فردی به امر عملی - بی حرکت است^۱ پراگزیس فردی جهت یابی فردی در عالم و کوشش فردی و تولید فردی است ، عزیمتگاه هر گونه دیالک تیک و نیز عزیمتگاه هر گونه آزادی است . این پراگزیس طراح هر گونه دیالک تیکی است^۲ اگر نمی خواهیم دیالک تیک یک قانون الهی گردد و بصورت قضا و قدر مابعد الطبیعی در آید ، باید که این دیالک تیک از افراد سر بر آورد نه از فلان یا بهمان مجموعه فوق فردی^۳ . مهمتر از این « دیالک تیک های فردی اند که نخست ، و بیک حرکت به ایجاد آنتی فیزیس (ضد طبیعت) بعنوان فرمانروائی انسان بر طبیعت و آنتی اومانیته (ضد بشریت) بعنوان فرمانروائی مادیت سازمان نیافته بر انسان دست می یازد و آنگاه با اتحاد این هر دو آنتی فیزیس مخصوص خود را می آفرینند . تا فرمانروائی انسان را مستقر سازند ، و با روابط آزاد افراد انسانی را در میان خودشان شکل دهند^۴ . واقعیت حقیقی ، « انسان متشخص و مشار بالبنان در پهنه اجتماع است »^۵ و اگر بخواهیم از نگرش حرکت دیالک تیکی ابتدائی دز فرد و در اقداماتش سرباززیم ... می باید از دیالک تیک چشم ببوشیم^۶ . « حتی تجربت از بی واسطه ، یعنی از فرد ناشی میشود »^۷ . بدین ترتیب سارتر عزیمتگاه را در « عمل های آزاد دیالک تیکی فردی یابد ، بدین اعتبار که اعمال آزاد مذکور همچون شیشه های نیمه شفاف اند و دیالک تیک را عبور میدهند^۸ »

در نتیجه تمیم بدون « تفهم نفس خویش » حاصل نمیتواند شد . درین مقام سارتر نه تنها از فردگرایی عمیق خود دست بر نمیدارد بلکه بنظر میرسد که تا آستانه ذهنیت گرایی نیز پای پیش می گذارد .

۷۶-۵	۳۷۷-۴	۱۳۱-۳	۱۶۵-۲	۱۶۵-۳۷۷-۱
		۳۹۸-۸	۱۴۳-۷	۱۰۱-۶

اما برای ستیزه با این تمایل سارتر نخست به دیالکتیک میان ذهنی و عینی دست می‌یازد و بر حرکت دوگانه «باطنی کردن ظاهر» و «ظاهری کردن باطن» پای می‌فشارد^۱ لکن از بسط و توسعه دیالکتیک یاد شده که مؤلفان مختلف معاصر هم بدان اشارت کرده اند صرف نظر می‌کند. این دیالکتیک نه فقط متضمن وصول به ذهنیت توسط عینیت و متقابلاً می‌باشد و این هر دو دارای درجات متعددی (و مطلب مذکور را سارتر هم میتواند بپذیرد) بلکه حاوی این نکته هم می‌باشد که دوحدها تنها در صورتی معنی خواهند داشت که باریک‌تر در واقعیتی جایگزین شوند که از یک سو فوق عینی و از سوی دیگر فوق ذهنی باشد الف.

اما این مطلب پیشاپیش، مفهوم وجدان مفتوح و نیز قبول ذهنیت جمعی را در جنب، ذهنیت فردی فرض می‌کند، و سارتر این قسمت را رد می‌نماید. از این رو سارتر ترجیح می‌دهد که برای تحدید تمایل فردگرا و ذهنی گرای خود از طریق دیگری وارد میدان شود.

در اصل پراگزیس فردی پاسخی به نیاز است. نیازی که انسان را اسیر و تخته بند مادیت محیط بروی می‌کند. مقام و مستقر پراگزیس بویژه در کار است. و «کار که پراگزیس اصلی و ابتدائی است، کاملاً دیالکتیکی است»^۲ و گزارشگر و نمایشگر «مبارزه‌ای تند و کینه‌ورانه بر ضد قدرت» اموال و محصولات مادی است. قدرت مذکور در مقابل و فورمی نشیند، چون همه نیازها نمیتوانند ارضا شوند، و در همین جاست که «مناسبات بادیگران و یا روابط انسانی‌ای سر برمی‌آورند که زاده مناسبات تقابلی می‌باشند»^۳ اما نظر باینکه این مناسبات همچون میانجی بخش‌های مختلف مادیت بکار می‌روند در نتیجه «افراد انسانی را در برابر آن دسته از گسستگی‌های از خویشتن خویش حمایت نمی‌کنند»^۴ که «علقه‌ها و روابط غیر انسانی» هستند.

الف رجوع کنید به تحلیل‌های من، خصوصاً تحلیل مندرج در «مسائل جامعه‌شناسی معرفت»، فصل جامعه‌شناسی جلد ۲ ص ۱۰۳ و ما بعد.

ب بد بنظر میرسد که سارتر آن دسته از «مناسبات بادیگری» را نادیده میانگارد که در آنها هیچگونه تقابلی حتی بالقوه تظاهر ندارد. مثلاً: مناسبات ممکن تباه‌دی یا مختلط.

بنظر سارتر « هر کس در مقام شناسائی ، از کرده (طرح یا پروژه الف) دیگری بدین اعتبار که هست پرده بر میدارد ... کرده ای که خارج از کرده ویژه اوست » اما این نفس الامر منتفی سازنده مبارزه و کینه و استثمار و قهر نیست . (سارتر سخت به مسأله قهر دل مشغول میدارد و در قهر «ندرت درونی و باطنی شده» را در می یابد) . سارتر که بدینسان کار و ندرت و مبارزه و گسستگی های از خویشتن خویش و قهر را با پراگزیس فردی ایجاد می کند، بطرزی خلاف آمدها (و شاید بگونه ای غیر منتظر) به فرد گرایی مکانیست و اتمیست هوبس نزدیک میشود . مذهب هوبس مسلماً دیالکتیکی نیست و سر آغاز آن جنگ « همه بر ضد همه » است . سارتر به خوبی به این نکته عنایت دارد که کار در متن قالبهای اجتماعی (ص ۱۹۹) حاصل میشود و بر حسب آنکه شیوه تولید تنوع پذیرد ، خاصه های متفاوتی می یابد . اما سارتر این نکته را نادیده می انگارد که نمیتوان کار و ندرت و گسستگی های از خویشتن خویش را از وجهه جمعی آنها (که همواره متفوق است) جدا کرد و بطور واهی فکر کرد که امکان دارد توسط دیالکتیکی که اگر جادویی نیست لااقل دارای قدرت کامل است ، قالبهای اجتماعی را از پراگزیس فردی بیرون کشید . سارتر بدین طرز شکفت آور اگزیستانسیالیسم و مذاهب هوبس و هگل و مارکس را تلفیق می کند و به عالمی انسانی میرسد ، عالمی که اندکی خیالی است و بهر حال

الف - Projet - نویسندگان اگزیستانسیالیست پروژه را بمعنی موسمی بکار میبرند . درین معنی مراد از پروژه هر چیزیست که فرد بتوسط آن به تبدیل خویش و تبدیل اطراف خود در جهت معینی دست می یازد ، بقول سارتر «وقتی من میگویم انسان پروژه ایست که در باره خود تصمیم می گیرد . . . مقصودم . . . آنست که حالات روانی نظیر لذت و الم بطور ماتقدم وجود ندارند تا بدانها بتوان وجدان را گره زد ، بلکه در واقع وجدان است که لذت یا الم را می سازد و بدینگونه هم درباره ساخت خود و هم در جریان زندگی در باب طبیعت و جوهر خویش و نیز انسان تصمیم می گیرد . » : « وجدان به خویش و معرفت به خود از سارتر مندرج در بولتن انجمن فرانسی فلسفه ، جلد ۲ ژوئن ۱۹۴۹ ص ۸۱ ، به نقل از فرهنگ فلسفی لالاند (مترجم)

بطور کامل و تمام عيار انتزاعی است .

سارتر از يكسو به عقل کل يا عام و از سوی ديگر به تاريخ توسل مي‌جويد . وجه مشترك اين دو آنست كه به آخرين حد ممكن واصل مي‌گردند . «عقل حقيقت تام و تمام سازنده يا متمم است ، و «معقوليت شبه كامل است ، و «آشتي اختيار و جبر يا آزادي و ضرورت است ، عقل «صانع و مصنوع ، «متسافل و متعالی ، متعين و عام است ، سارتر در حاليكه مستقيماً راقم اين سطور را دردم نظر دارد مینويسد «هيبر آميريسم ديالكتيكي ، خاصه موقتي دارد ، بنابر اين ، ناگزير از اين نتيجه گيري هستيم كه عموميت ديالكتيكي بايد بطور ما تقدم و بعنوان يك ضرورت بكرسي بنشيند ،^۱ اين عموميت و نيز اين ضرورت «محتوای هرگونه تجربه‌ای هستند و از آنها سر ريز می‌کنند ،^۲ اين عموميت و ضرورت «عقل می‌باشند . درين عقل عموميت و تميم با يكديگر هوهويه ميشوند ، تادست در دست هم با پراگندگي تجربی و نسبی - گرائی بستيزند . به يمن عقل ، عموميت پيروز مي‌گردد اما اين پيروزی به «منايه خدمتعين و خفي تجربه است و بنياد نهائی تعالی عقلانی است ،^۳

آري بيهوده نيست كه سارتر اين اثر را نقد خرد ديالكتيكي عنوان مي‌دهد براستي در نظر وی عقل «در آن واحد در پراگريس فردی و در تاريخ ساری است . عقل در مجموعه‌های عملی - بی حرکت از خويشتن خويش می‌گسلد و در گروهها و طبقات اجتماعي با درجات متفاوت خود را بازمی يابد . گرچه سارتر اين مطلب را قبول ندارد ، اما بهر حال بايد گفت كه وی در اين مقام از ديالكتيك ، طنبی هكلی را جلوه گرمی سازد و در آن ته سليقه‌ای روح گرا و حتی پان لوريست را حفظ می‌كند الف برين پايه سارتر فكر می‌كند

- در گروهها «حلف و پيمان» را به مثابه مبناي سازمانها يافته است و

- در نهادها يا مؤسسات (كه وی آنها را از سازمانها مشخص و ممتاز ميسازد)

الف - نيز سارتر براحتي از «امر عام متعين» هكل به عموميت دكارت ميرسد .

۱ - ۱۳۰ ۲ - ۱۳۰ ۳ - ۱۵۹ ش ۱

«بی حرکتی حلفی» را پیدا کرده است و

- در طبقات اجتماعی «تفهم عقلانی شده» ای را بدست آورده است که طبقات

از وضعیت خود دارند و بر بی حرکتی آنها پیروز میشود. و قس علیهذا .

نتیجه آنکه ، بنظر سارتر ، عقل توسط دیالکتیک خود واقعیت اجتماعی را

تولید میکند و با این تولید درهمه جا پیروز میگردد . استطراداً بگوئیم که در عقل -

گرائی تحلیلی و مکانیست هوبس نیز ، مجموعه اجتماعی با توسل به خرد ایجاد می -

شود . با این تفاوت که در عقل گرائی هوبس تکوین این مجموعه ، با توجه به این

نفس الامر ، سخت ساده میگردد که : مذهب مذکور پیچیدگی موانع را لحاظ نمیکند

و تنها مجموعه ای را که در مدنظر قرار میدهند دولت است آنهم دولتی که مؤسس بر اساس

قراردادی فرضی میباشد . بعد تاریخی هم در این خرد گرائی محلی از اعراب ندارد .

برعکس به عقیده سارتر بعد تاریخی تقدم و تسلط دارد . عنوان قسمت دوم

کتاب وی «از گروه به تاریخ» است . در این تاریخ است که دیالکتیک و پراگماتیک

بشری به ذروه خود میرسند . حتی جامعه شناسی هم «تنها لحظه ای موقت از

تتمیم تاریخی است ، جامعه شناس به مطالعه آن دسته از صور ابتدائی میپردازد که

تاریخ آن صور را تا حد ممکن به مرحله تمامیت و کلیت میرساند^۱ درین جا درست

بر خلاف روش «رگرسو» جامعه شناسی روش «ترکیبی پروگرسو» به کرسی مینشیند.

این روش ترکیبی ، هم صور ابتدائی مجموعه های عملی و هم حوادث متفرد و مشار

بالبنان را به تمامیت میرساند و «جنبش و حرکت مایه ور ساز متمم را بازمی یابد

که هر لحظه ای را از لحظه قبلی ایجاد می کند»^۲ . تاریخ «به جامعیت رساندن و متمم

همه تکثرها و کلیه مبارزات این تکثرهاست» ؛ «محصولات پیچیده تعارضها و

همکارهای این تکثرها که این چنین متنوعند باید در متن واقعیت ترکیبی خود معقول

باشند ، یعنی محصولات مذکور باید به مثابه محصول ترکیبی یک پراگماتیک تام ساز -

واره ای لحاظ گردند» . این پراگماتیک همان پراگماتیک تاریخ است .^۳

در نظر سارتر ، تاریخ که وی در محتوایش واقعیت تاریخی و تاریخ نگاری یا

آگاهی تاریخی را از همدیگر مجزا نمیکند. جانشین جامعه‌های کل میشود. سارتر وجود هستی جامعه‌های کل را قبول ندارد. اما همین جامعه همامقام « امر موجب به ایجاب تاریخی » را پیدا می‌کنند به شرط آنکه این جوامع و نیز گروهها و طبقات مدغم در آنها الف واجد وجدان پرومته‌ای گردند. بنابراین در مورد مسأله بالا قسمتی از اختلاف نظر ما با سارتر جزو اختلافات مربوط به اصطلاح نامه‌ها خواهد بود.

سارتر از اینهم فراتر میرود. به نظری در متن سیر جدالی تاریخ، نه تنها مسأله هویت آزادی و ضرورت^۱ و پیروزی پراگزیس فردی بر پراگزیس جمعی به کرسی می‌نشیند، بلکه حقیقت تاریخ هم که در مقابل « حقایق » قرار میگیرد^۲ و خلاصه « عقل تاریخی »^۳ که قله عقل دیالکتیکی است عرض وجود میکنند. چرا؟ زیرا « یک تاریخ انسانی، بایک حقیقت وجود دارد » که با « معقول » ساختن مجموعه‌های عملی « معنی و مفهوم تاریخ »^۴ را بر ما آشکار می‌سازد. جلد اول اثر سارتر با عبارتهای زیر پایان می‌یابد: « اگر حقیقت در تنوع فزاینده خویش واحد باشد ... مامعنی عمیق تاریخ و عقلانیت دیالکتیکی را کشف خواهیم کرد »^۵

برای آنکه بدانیم سارتر « معنی تاریخ » را چگونه درمییابد باید منتظر جلد دوم کتاب وی بمانیم اما از هم اکنون میتوانیم گفت که دیالکتیک سارتر در یک زمان به مثابه « فلسفه تاریخ » و بسان فلسفه فردگرا رخ مینماید، این دو فلسفه پیروزی عقل اعتماد ورزیده‌اند و بابه اصطلاح سارتر به « منطق آزادی و اختیار » اعتماد کرده‌اند منطقی که بعنوان آزادی و اختیار فردی مدرک است.

اگر بدیده تحقیق بنگریم تقریر ما تا همین جا نیز حاوی زیر و بمی از ارزیابی-

الف - درین باره رجوع کنید به « اتصال و انفصال در تاریخ و جامعه شناسی » مجله آنال ۱۹۵۷ ص ۸۴ - ۷۳ و « تکرر نمایانهای اجتماعی » (پاریس ۱۹۵۹) و « ساخت اجتماعی و تکرر نمایانها » (پاریس ۱۹۶۰) و بولتن انجمن فرانسوی فلسفه (پاریس ۱۹۵۸) ش ۳ ص ۱۱۴ - ۱۱۶ و ۱۲۴ - ۱۲۵

هائی انتقادی بوده است. اما برای آنکه بتوان از دستاوردها و هم مسائل قابل ایراد اثر سارتر سخن گفت، اثری که برآستی از نرمدستی و نازك اندیشی سخت توانگر است، درست تر آنست که به تفصیل آنچه را سارتر از «بعد اجتماعی» فهم میکند روشن سازیم. اگر نخواهیم بگوئیم که سارتر به عقل دیالک تیکی قدرتی کامل اعطا میکند لافل باید بگوئیم که وی بدین عقل آن چنان قدرتی ارزانی میدارده که می پندارد میتوان او را باین نیرو وادار به ایجاد واقعیت اجتماعی باتمامی جلوه هایش نمود و هم وادارش کرد تا علوم انسانی را ایجاد کند که جلوه های این واقعیت را مطالعه میکنند. البته جامعه شناسی هم جزو این علوم است و به مثابه «لحظه ای از يك تجربه گرایی تحت مراقبت میباشد»^۱

بدینسان، گرچه سارتر میگوید که به بحث از محتوای «تاریخ انسانی و جامعه شناسی و اتنوگرافی نخواهد پرداخت، زیرا منحصراً به «بنا و بنیاد»^۲ آنها عنایت دارد. اما درواقع به بسط و توسعه يك جامعه شناسی گشانده میشود. پیشتر نیز اشارت کردیم که بنظر سارتر جامعه شناسی با مطالعه «مجموعه های عملی - بی حرکت» آغاز بکار میکند و بدنبال آن به مطالعه انواع گروه ها میردازد و سپس به طبقات اجتماعی میرسد. به عقیده سارتر طبقات اجتماعی معبری به جانب تاریخند.

سارتر معتقد است که مجموعه های عملی - بی حرکت «طرزها و نمط های هست بودن (بودن) بیرون از خود خویش» میباشد. این مجموعه ها «به مثابه واسطه های میان عاده مصنوع و امر انسانی اند واسطه های که درعین حال قائم بالذات گسسته از خویشتن خویش اند»^۳

سارتر در قلمرو این مجموعه ها نخست «آلی ساختن واقعیت مادی»^۴ و همه ابزار و ادوات فنی محیط بر انسان را وارد میسازد و بطور وسیع همه گزاره های بیرونی محصولات انسانی را که قابل درکند و خلاصه تمامی چیزهائی را مندرج می کند که معمولاً جامعه شناسان بعنوان وجهه - پایه و مبنا یا رویه ریخت شناسی حیات اجتماعی معنون میسازند.

سپس سارتر درین خطه اموری را مندرج می‌کند که از اصطلاحات «سلسله وارگی» و «کلکتیویته» در می‌یابد این دو اصطلاح گزارشگر برخی از «صورابتدائی حیات اجتماعی» اند. سارتر باین نکته تمیزدازد که در قسمت اول نظرش به «جولانگاه‌های عملی - بی حرکت» است و در قسمت دوم به «مجموعه‌های عملی - بی حرکت» توجه دارد. هم‌چنین این دو تعبیر را بدون آنکه متأسفانه از هم مشخص سازد بکار میبرد، بهر حال سارتر اندراج این امور را در خطه مجموعه‌ها که البته سخت قابل بحث میباشند با تفسیری موجه میسازد که از مفاهیم مارکس بعمل می‌آورد. به عقیده سارتر امر سلسله‌ای و امر جمعی نتایج نقش واسطه میان امر انسانی و ماده مصنوع وسیله انسان می‌باشند. و مینویسد «تقدیر و نفع یاسود دوسرحد جولانگاه عملی - بی حرکت را مشخص میسازند. این جولانگاه بدین اعتبار که ماده مصنوع است انسان‌های خود و نیز وسائل خویش را توسط تعارض‌های آنان و مناسبات کار ایشان ایجاد می‌کند. مناسبات مذکور لحظه‌ای از تجربیت دیالکتیکی اند که در آن لحظه انسان توسط وجود خارج از خود خویش به عنوان ماده آشفته و مجنوب تعریف و تحدید میشود.»^۱ سارتر این «جهنم گردان کار پذیری عملی»^۲ را گاهی همچون «تتمیم کار پذیر» و زمانی «لحظه ضد دیالکتیکی تجربیت»^۳ تلقی می‌کند. هنگامیکه سارتر امر «سلسله‌ای» و امر «جمعی» را بررسی می‌کند مطلب مذکور بروشنی مستفاد میشود.

سارتر در تعریف دسته اول یعنی امر «سلسله‌ای» چنین میگوید که سلسله‌ای، تکثری از انزواهاست^۴ «انزوائی که تحمل میشود، انزوائی که زیسته میشود. انزوائی که همچون پایگاه اجتماعی فرداست و انزوائی که زاده تقابل افرادها و تک افتادگی‌ها در جامعه آفریننده توده‌هاست»^۵ این پرسش بجاست که موجه تمایز سلسله از کلکتسیون پراکنده عناصر مشابه الف چیست؟ مضافاً اینکه سارتر.

۱- ۲۷۹ ۲- ۲۷۹ ۳- ۳۷۶ ۴- ۳۰۸ ۵- ۳۱۰

الف - از مقولات اجتماعی انتقاد کرده و گفته‌ایم که مقولات مذکور «قفرهای اجتماعی» را در کلکتسیون منحل میسازد» درین باب رجوع کنید به: داعیه امروزی جامعه شناسی چاپ دوم جلد اول ص ۲۹۲ به بعد و نیز صحایف دیگر.

خود بعنوان نمونه «سلسله» استفاده کنندگان از يك خط اتوبوس رامثال میزند که بانتظار اتوبوس واحدی ایستاده‌اند و نمایز شان از یکدیگر ، تنها شمارهٔ نوبتی است که در دست دارند.^۱

با اینهمه سارتر در خصوص دو موضوع اصرار می‌ورزد :

نخست آنکه در «سلسله» هرکس خود می‌گردد (خودی نظیر غیر از خود) این خودگردیدن از این حیث است که وی غیر از دیگران است ، یعنی بدین اعتبار است که دیگران غیر از اویند.^۲

دو دیگر آنکه: سارتر به‌مایه‌ور ساختن «وحدت سلسله‌ای» می‌پردازد. «این وحدت بعنوان نفع مشترك خود را به‌کسی می‌نشانده»^۳ . سارتر متذکر میشود که «سلوکهای سلسله‌ای واقار و احساسات سلسله‌ای وجود دارند. بعبارت دیگر سلسله ، شیوه‌ای از وجود هستی هر يك از افراد بالنسبه به دیگران و هم بالنسبه به هستی مشترك است. این شیوهٔ هستی ، افراد را مسخ و دیگرسان می‌کند»^۴ ،

چون به مشخصاتی که سارتر از سلسله برمی‌شمارد توجه می‌کنیم، این فکر پیش می‌آید که سارتر میخواهد با اصطلاح «سلسله» همهٔ چیزهائی را بیان و تعریف کند که ما در مطالعات خود آنها را از یکسو با عناوین «مناسبات با دیگری که مبتنی بر تباعد کارپذیر است» و نیز «خلق‌های کارپذیر» مشخص کرده‌ایم و ازسوی دیگر این دورا در مقابل کلکسیون نهاده‌ایم. اندیشهٔ یادشده هنگامی تقویت میشود که می‌بینیم سارتر از قواعد سلسله‌ای تباعد^۵ و نیز از ناتوانی «همچون علقهٔ واقعی میان اعضای سلسله»^۶ سخن می‌گوید . اما در واقع نمی‌توان دریافت که نتیجهٔ گرد آوردن سه یا چهار جلوهٔ مختلف حیات اجتماعی (یعنی مناسبات تباعدی - خلق - تعاون در مفهوم دورکیمی و کلکسیون پراکندهٔ افرادی که يك مدل (نمونه) را تعقیب

می‌کنند) زیر عنوان «سلسله» چیست؟ در مقامی که سارتر قرارداد شکفت-آور نیست که بگوید: «جامعه‌شناسان به «سلسله اعتنائی ندارند»^۱ ولی سارتر عنایت نمی‌کند که فوریه الف و پرودن مفهوم «سلسله» را در مطالعات خود بکار برده و موفقیتی حاصل نکرده‌اند.

درین باب تکرانی هنگامی افزایش می‌یابد که می‌بینیم سارتر تأکید می‌کند که سلسله‌ها در مقام بنیاد و بنیان هر گونه اجتماعیت قرارداد دارند،^۲ معنی این بیان آنست که هستی این اجتماعیت و یا مطابق اصطلاح نامه ما «کشش طبیعی اجتماعی» سایه‌ای بیش نیست.

بدنبال این نکته سارتر براحته نتیجه می‌گیرد که «تمامیت درین جابجارت از تمیم امر عملی-بی حرکت سلسله نفی‌های متعین هر تمامیتی است»^۳ به عبارت دیگر سارتر نتیجه می‌گیرد که دیالکتیک واقعی، درکشش طبیعی اجتماعی عمل نمی‌کند. بنابراین، ساختمان سلسله‌ای سارتر موجب میشود که چند نکته از دامنه تحقیق بگریزند.

نخست وجود مناسبات بادیگری که جنبه مختلط دارند، در این مناسبات در حالیکه دور میشوند. نزدیک میگردند و در حالیکه نزدیک می‌گردند، دور میشوند.

دو دیگر آنکه، مناسبات مذکور ممکن است، کارکن - کارپذیر یا کارکن باشند. سه دیگر آنکه مناسبات یادشده همگی، فارض وجود ما هستند. این ما بعنوان بنیان آنهاست.

نکته چهارم آنکه، خلق‌ها میتوانند کارکن باشند.

بهر حال بنظر میرسد که سارتر وجود ماها را قبول ندارد. ماها افناهای متقابل وجدانها و سلوکها و جوشش و آمیزش قسمی و جزئی آنها میباشند و به تعبیر دیگر پدیدارهای هم نشینی و مشارکت مستقیم افراد در تمامیت‌ها و کلیت‌های خود

جوشند. این ماها درگیر يك حرکت دیا لك تیكى واقعی هستند، اما وقتی از مسأله درهم نفوذی و جوش و آمیزش قسمی گفتگو میشود، بهیچوجه مقصود هوهویه گردیدن نیست بلکه غرض آنست که ماها در يك زمان خود را هم بعنوان غیر قابل تحویل و مشارك و هم متحد و متكثر به كرسی می‌نشانند؛ اساساً جامعه‌شناسی برای نخستین بار درین مقام نیازمند دیا لك تیك است و درست در همین جاست که سارتر دیا لك تیك را به حال خود رها می‌کند.

چرا؟ زیرا سارتر مصنوعاً سلسله‌ها را ساخته است تا از مسائل دشوار مربوط به «جامعه‌شناسی صغیر» شانه‌خالی کند و باستنتاج این نکته راحت‌تر پیردازد که: گروه‌ها و طبقات نخستین آن‌تی تزه‌ای نجات‌بخشی هستند که در مقابل مجموعه‌های عملی - بی حرکت می‌نشینند، یعنی مجموعه‌هایی که گروه‌ها و طبقات را تهدید می‌کنند...

دسته دوم مجموعه‌های عملی - بی حرکت، مجموعه‌هایی‌اند که سارتر آن‌ها را بنام «امور جمعی» می‌خواند؛ اینها مجموعه‌های عملی - بی حرکت همه سلسله‌های متكثرند. «این مجموعه‌ها، موجودهای اجتماعی بی‌سازواره‌ای می‌باشند که به سنتز واقعی تكثر سلسله‌ها موفق نمیشوند»^۱ سارتر مینویسد که: «من رابطه دوسویه متعلقی را امر جمعی می‌خوانم که مادی است و به طرف تكثر مفتوح است، و این تكثر نیز وحدت برون‌نمای خود را در این متعلق مادی می‌یابد»^۲ «هم‌چنین میتوانم متعلق بی‌سازواره را بسان نتیجه فرسایش یا سوده تقاطع سلسله‌ای دریابم... و یا بعکس از مقام وحدت سلسله‌ای حرکت کنم و به تعریف عكس العمل‌های وحدت مذکور (که به مثابه وحدت عملی - بی حرکت يك تكثر است) بر تبدلانی پیردازم که این عكس‌العمل‌ها در متعلق ایجاد می‌کنند»^۳

به نظر سارتر «امر جمعی» خصوصاً در طبقه اجتماعی قابل درك است. امر جمعی یکی از عناصر این طبقه است یعنی «نیروی مركب آور و ضد دیا لك تیكى آن»^۴ می‌باشد و «جولانگاه انقیاد آن» است^۵ «طبقه اجتماعی در جولانگاه عملی - بی حرکت»

«بمثنای يك امر جمعی عرضه آگاهی میشود و در این مقام وجود طبقه، اساسنامه سلسله وارگی است، اساسنامه‌ای که بر تكثر تشكيل دهنده طبقه تحمیل شده است.»^۱ این امر وحدت ناتوانی و سرنوشت و «تمامیت سلسله‌ای سلسله هاست»^۲ «بدینسان در قلب صورت کار پذیر طبقه، صورت دیگری از طبقه زائیده میشود. این صورت گروه متمم در پراگزیس است، و نفی صورت کارپذیر می‌باشد. البته طبقه‌ای که بتمام و کمال کارکن باشد، یعنی همه اعضای آن در يك پراگزیس مدغم شده باشند، تنها در برخی از لحظات نادر (و کاملاً انقلابی) تاریخ تحقق می‌یابد»^۳

سارتر امر جمعی را بمثنای مجموعه عملی - بی حرکت مورد توجه قرار می‌دهد و آن را برای فهم بهتر خامه پیچیده طبقات اجتماعی بکار میبرد. این کار بر دجالب توجه است خصوصاً هنگامیکه آن را بالنسبه به سهل‌گیری‌های ضد مارکسیستی یا ساده‌گیری‌های مارکسیستی بسنجیم. زیرا مفاهیم مذکور طبقات اجتماعی را گاه به مثابه مقولاتی انتزاعی از افراد پراکنده و زمانی به مثابه سازواره بُرد، بکار می‌برند. و تنها قانون آزادی انسانی و تاریخش می‌خوانند. معذک وقتی «امر جمعی» را بالنسبه به طبقات اجتماعی در معنایی که سارتر بکار میبرد اعمال کنیم درمی‌یابیم که این معنی چندین وجهه مختلف از طبقات را در بر می‌گیرد.

مقصود از این امر جمعی:

- گاه طبقه در حال تشکل است که به خود استشعار پیدا نکرده و هنوز ساخت نیافته است.

- گاه مقصود طبقات تشکل یافته‌ای هستند که در آنها، توده‌های کارپذیر بر توده‌های کارکن تفوق و تسلط دارند و در عین حال ماهای مایمورتر، یعنی امتزافه، سراز زیر بال در نیاورده‌اند.

- گاه منظور محیط‌هایست که در اطراف يك طبقه اجتماعی قرار دارند، متمایل باین طبقه‌اند اما وارد آن نشده‌اند.

در نتیجه مادر نمی‌یابیم که فائده بیان چند جلوه متنوع بی حرکتی و کارپذیری

از يك طبقه در تعبیر واحد «امر جمعی» چیست؟ سارتر از این «امر جمعی» معنایی را مراد می‌کند که مستقیماً با معنای مصطلح آن متضاد است.

به عقیده سارتر نخستین واکنش سودمند و مساعد بر ضد مجموعه‌های عملی - بی‌حرکت از «گروه‌ها» سر بر می‌آورد، چون سلسله و امر جمعی دائماً بر گروه‌ها فشار می‌آورند و گروه‌ها برای مقابله با خطر در افتادن به آغوش آنها از خود دفاع مینمایند.^۱ «اعضای گروه اشخاص ثالث‌اند و این حالت شخص ثالث، حالت دیگری نیست، بلکه حالت تقابل واسطه‌ای شده است»^۲ درین جا پراگزیس تحت وجهه «مشتراك» خود ظاهر میشود، و هم‌عنان پراگزیس، آزادی، حتی‌گاه، به‌قیمت عصیان و قهر بر ضد ضرورت و جبر، ظهور می‌یابد.^۳ به‌نظر سارتر هر گروهی، از يك طرف حالت بالقوه برادری و از طرف دیگر حالت خشونت و ترور را در بر دارد. در این نفس الامر این نکته مضمر است که گروه، نمایشگر و گزارشگر «علقه بی‌واسطه آزادی و اجبار» و سنتز این دو است.^۴ نیز گروه بدون دیالکتیک میان پروژه (طرح) و حلف و هم‌سوگندی و ابداع و ترس معقول نیست. اینها منبع «بعدامت» هستند و دقیق‌تر بگوئیم منبع «پراگزیس مشترك» می‌باشند.^۵ این پراگزیس در عین حال يك «رابطه تقابلی ابهامی است»^۶

از خلال شاخص‌های مذکور کوشش ناامیدانه سارتر آشکار میشود. سارتر می‌خواهد به مفهوم‌ها برسد و آن را در زیر وجهه «امت» و یا «پراگزیس مشترك» دریابد این کوشش بی‌نتیجه می‌ماند، زیرا طرح مسئله‌طوری است که منظور وی را تأمین نمیکند. سارتر خود را ناگزیر می‌بیند که از «پراگزیس مشترك» بدان‌سان سخن گوید که گوئی امریست که «بجز همه‌جا در هیچ‌جا نیست». اما در واقع «این حضور در همه‌جا، بهیچ‌وجه بدین معنی نیست که واقعیته نو و تازه در فرد متجسد و مجسم شده است» «بلکه به معنی تعیین عملی هر کس توسط کس دیگر و تعیین هر کسی توسط همه است»^۷

بدینگونه آیا سرانجام، سارتر «امت عملی را به نوعی تمیم زدائی دائمی»^۱ تحویل و تلخیص نمیکند؟ در هر حال به نظر سارتر، امت عملی لزوم دارد، زیرا وی در امت امری را در می یابد که حافظ پیوستگی و همسازی نسبی گروه در تقابل و تخالف با سلسله است. در برابر این بن بست سارتر می اندیشد که میتوان به دیالکتیک هستی ها و وجودهای فردی توسل جست تا بتوان دریافت گروه چیست، و در عین حال از در غلطیدن به دامن نوعی قراردادگرایی پرهیز کرد. سارتر شخصاً قبول دارد که دست یازیدن به «حلف و همسوگندی» ممکن است مسأله قرارداد اجتماعی را پیش آورد. در صورتی که بنظری قرارداد اجتماعی بتمام و کمال امری بی ربط و بوج است. بدینسان سارتر «حلف» را به مثابه «لحظه دیالکتیکی گذار ضروری توجیه میکند که در آن لحظه، یک صورت بی واسطه که در معرض خطر انحلال است به صورت دیگری از گروه که تدبری و اندیشیده و دائمی است منتقل میشود.»^۲ درین جا نیز یکبار دیگر دیالکتیک به شکل قدرت کامل و معجزه آسا درمی آید. دیالکتیک مذکور به پوشاندن ورطه ها و عدم هائی میردازد که سارتر مصنوعاً فراهم آورده است. و نیز واقعیت گروه ها را علیرغم عدم امکان آنها ایجاد می کند.

سارتر سه نوع گروه را از یکدیگر متمایز میسازد، گروه های درجوش و آمیزش که تنها بر پایه پراگزیس مشترك استوارند، گروه های سازمان یافته و گروه ها - نهادها (تأسیسات)^۳ چنانچه درست دریافته باشیم سارتر با عنوان «گروه های درجوش و آمیزش» گروهائی را در نظر دارد که فاقد جهازهای سازمان یافته اند. اما مثالی که درین باب عرضه میکند، یعنی مثال شهرها^۴ خالی از اشکال نیست. در واقع شهرها، همواره دارای سازمانهای شهرداری هستند. درست است که سازمانهای مذکور به طرز بیسار ناقص زندگی پر جنجال و اختصاصاً پیچیده شهرهای بزرگ را بیان می کنند. اما مگر ویژگی هر سازمانی که بر فراز غنای خودجوش گروه ها قرار گرفته است، همین نیست که به جای گزاشگری این غنا بر روی آن پرده برکشد؟

۱- ۵۶۲ و مابعد ۲- ۲۳۹ ۳- ۲۲۳-۳۹۱ و ۴۸۷-۴۵۷

۴- ۳۹۱ و مابعد

سارتر درباره گروه‌های سازمان یافته‌ای که با استقرار «توزیع وظائف»^۱ می‌پردازند و درخصوص «جهازهای اختصاصی» که به هدایت و نظارت و تصحیح پراگزیس مشترك اشتغال دارند،^۲ مطلب تازه‌ای عنوان نمی‌کند. تنها مسئله قدرت گروه رادر زیروجه «قدرت حقوقی» آن و نیز پیوند سازمان را با «اساسنامه» به جد می‌گیرد، بدانسان که گوئی هر سازمانی منحصرأ بر حقوق تکیه دارد و هر حقوقی نیز به اساسنامه های مدون تحویل و تلخیص میشود. تعجب در اینست که دیالك تيك سارتر به دیدن تعارض های واقعی موجود میان سه عنصر زیر (که باید از یکدیگر مشخصشان کرد) یاری نمیکند، مقصود از این سه عنصر، جهازهای سازمان یافته و ساخت های بمعنی اخص و بالاخره حیات خود جوش گروهها هستند. درین جا ازچالش موجود میان قدرت کائن این عناصر و قدرت حقوقی آنها گفتگو نمی‌کنیم و نیز به مسئله تقابل میان سازمانهای دموکراتیک و سازمانهای تحکمی و خودرأی هم کاری نداریم.

هم چنین سارتر در داخل گروهها، مبارزه‌ای را که میان عمل‌های واقعی و اساسنامه‌ها موجودند نادیده می‌گیرد و از این مهمتر آنکه به رقابت میان قواعد و مقررات غیر حقوقی و حقوقی عنایت نمی‌کند درین زمینه نیز یکبار دیگر سارتر خود را خردگرایی تمام‌عیار عرضه میکند و بسیار کم دیالك تيك مآب مینمایاند. اینکه سارتر به گروهها - نهادها^۳ توسل میجوید، شکفت آور است. سارتر خود قبول دارد که مفهوم نهاد، جنبه «متناقض» دارد، این مفهوم در آن واحد «پراگزیس و شیء» را لحاظ می‌کند (حتی میتوان افزود که نهاد بهیچوجه دیالك تيك ساخت‌ها را پیروی نمی‌کند یعنی از دیالك تيك افعال و آثار، طرز و نمط وجود و هستی داشتن و نحوه دیدار تقلید نمینماید همین جا نیز میتوان یادآور شد که سارتر به مفهوم ساخت توجه ندارد. در صورتیکه این مفهوم دیالك تيكی ترین مفهوم در جامعه شناسی است) الف

الف - درین باره رجوع کنید به تقریرهای من در مفصل جامعه شناسی ج ۱ ص ۲۰۳ و مابعد و

در داعیه چاپ دوم ج ۱ ص ۴۴۲-۴۲۹

۴۶۰-۱ ۴۵۷-۲ ۴۵۷-۲ ۵۸۱-۶۳۱-۳

اما می بینیم که سارتر مفهوم نهاد را در بحث خود حفظ میکند و معتقد است که نهاد در بعد اجتماعی نمایشگر امر تنجیزی، و سندیت، و حاکمیت است، گرچه اینها که بر شمردیم «از خلال فریفتاری دائم»^۱ در بعد اجتماعی حیز مییابند. از طریق نهادهاست که «امر تنجیزی و ناتوانی و وحشت و ترور و بی جنبشی و آرامندگی، متقابلاً بر پایه امری استوار میگردند که میتوان آنرا خود - فرما برداری انسان توسط انسان نامید»^۲ باعتبار نهاد یا تأسیس بودن «وجود واقعی قدرت (گروه) ناشی از خلأ»، از تفکیک، از بی جنبشی و آرامندگی و از غیریت سلسله ای است،^۳ وجود نهاد یا تأسیس همچون مکان هندسی نقاط تقاطع امر جمعی و مشترک است و لا وجود گروه است که خود را به مثابه پیوستگی و علقه میان اعضای گروه عرضه می کند،^۴ سخن کوتاه، نهاد تجسم خطر گران سنگ در افتادن گروه به دامن سلسله وارگی است که خود ناشی از ادعاهای مبالغه آمیز گروه است.

اما چرا باید مفهوم نهاد را به عنوان نوع شاخص گروهها وارد بحث کرد؟ این کار در صفحه ۶۰۸ کتاب سارتر هویدا میشود. درین صفحه چنین آمده است:

«دولت در قرارگاه گروهی محدود از سازمان دهندگان و مدیران و تبلیغاتچیها نشسته است. نهاد حاکم و دولت، مجموعه نهادی (مؤسسه ای) را محاط و متحد می کنند، این مجموعه متعهد و مأمور تحمیل نهادی است که در کلکتیفها تبدیل یافته اند که خود کلکتیفها در مقام پیوند سلسله ای، متحد کنند سلسله وارگی هائی باشند»^۵ عده ای اسطوره وجود دولت را، بسان گروه فوق وظیفه ای تلقی میکنند و آنرا در بر گیرنده گروههای دیگر میدانند (حال آنکه واقعاً یک گروه بوروکراتیک بیشتر نیست) اما سارتر برای ستیزه با این اسطوره خود را مقید به تأیید و حفظ تعبیر در هم آمیخته نهاد می کند. ولی آیا حقیقه برای نفی دولت به دیالکتیک و جامعه شناسی نیاز می افتد؟ ما باین مسأله باور نداریم و تعجب می کنیم که چرا سارتر به عمد تغییرات و نسبیت وظائف دولت را نادیده می انگارد. ضد دولتی بودن روی-

پوشیده‌وی بطور غیر قابل مقایسه‌ای جزم‌گراتر از تمامی اندیشمندان دیگری (نظیر فیشته و سن سیمون و پرودن و مارکس) است که از فرو بردن دولت در آینده خبر داده‌اند.

اکنون که از مطالعه خلاصه گونه جامعه‌شناسی سارتر فارغ شدیم میتوانیم نتیجه بگیریم که جامعه‌شناسی سارتر بهیچوجه برای مطالعه واقعیت اجتماعی از دیالک تیک سود نمی‌جوید و تنها به مطالعه یک عالم اجتماعی تخیلی میپردازد. عقل دیالک تیکی با قدرت کامل خود این عالم را بتمامه ایجاد می‌کند و هم‌بر فلسفه‌ای مدبرك از پیش پرده می‌افکند.

درین مقام کار دیگری نمیشد کرد، زیرا سارتر میان دیالک تیک و هر نوع موضع‌گیری فلسفی هیچگونه تمیزی قائل نمیشود. سارتر باین نکته توجه نمی‌کند که دیالک تیک در مقام روش مقدم بر هر فلسفه و هر علمی است، زیرا دیالک تیک توسط اردالی پالایش ضد جزمی خود تدوین ثنوریهای متعدد علمی - فلسفی را آسان می‌سازد، بشرط آنکه عنصر تعلیه امور واقع و امور مدبرك از پیش از متن آن زدوده شود.

باری، سارتر با آنکه بحق قبول دارد که: علوم انسانی و خصوصاً جامعه‌شناسی نیازمند به دیالک تیک هستند، اما به خطا باین نتیجه میرسد که دیالک تیک امکان‌پذیر نیست مگر آنکه بر پایه یک دکتربین فلسفی مشخص استوار گردد. بدینسان سارتر آنچه را «آتروپولوژی انسانی» می‌نامد به فلسفه اجتماعی مبدل می‌کند.

این نتیجه‌گیری بنظر ما حاوی قدمی به قهقراست و تأسف انگیز است. یکی از دلائل این نتیجه‌گیری آنست که با اعتقاد سارتر معرفت علمی نمی‌تواند از آنچه وی معمولاً «عقل تحلیلی» و گاهگاه نیز «عقل تحصیل‌گرا» یش مینامد، درگذرد، این عقل در حاق واقع همان روش صناعی و بحنی است و روش دیالک تیک برای تحدید استعمال این روش فراخوانده شده است.

سارتر به دیالک تیکی ساختن علوم طبیعی هیچگونه عنایتی نمی‌کند (حال آنکه) این دیالک تیکی ساختن بر اساس دو نفس الامر لازم است.

نخست آنکه مقولات تعاملی این علوم غالباً نظری صرف اند
دو دیگر آنکه: تجربت منسقی که این علوم بر پایه آن استوار میشوند، از تجربت
انسانی افکانه نایذیر است (وسارتر نیز این تجربت را بعنوان «تجربت دیاکتیکی»
قبول دارد).

درخصوص تعبیر تجربت نیز در ذهن سارتر نوعی ابهام وجود دارد، زیرا گاه
مقصود از آن دیاکتیکی است که ویژه هر گونه تجربتی است و همراه بازی پیچیدم
ایست که میان درجات گوناگون امر واسط و امر بی واسطه وجود دارد و گاه مقصود تجربت
حرکت دیاکتیکی واقعی در هستی فردی و در هستی اجتماعی و در تاریخ است. سارتر با اتکاء
به اعتقادی که به قدمت کامل عقل دیاکتیکی دارد از بن بست خارج میشود. بنظری:
«دیاکتیک خاص تجربه انسانی» و تجربه دیاکتیکی امر واقع همواره «یک دیاکتیک
بیش نیستند»^۱ بر این پایه سارتر به باور خود بر مؤلف این کتاب خرده میگیرد و
میگوید: «دیاکتیک گرانی گورویچ یک نتیجه گیری است که خود نیز تجربی است»
آنگاه سارتر برای دیاکتیک خویش قائل به این امتیاز میشود که دیاکتیک مذکور
بر روی «ساختی بدیهی و مقدم از تجربه ای دیاکتیکی»^۲ استوار است. بعبارت
دیگر، این سیر جدالی بر اساس عمومیت و شمول عقل دیاکتیکی مؤسس است.
باری چون ما به عمومیت و شمول این عقل و هم به عناصر بدیهی - مقدم
تجربه اعتقاد نداریم و بطور خلاصه چون ماهر گونه امور ما تقدم را نفی می کنیم و معتقدیم
که روش دیاکتیک در صورتی که مقدم بر هر گونه فلسفه و هر نوع علم جزم زده
نباشد، بی معنی است، در نتیجه سارتر، تردید نمی کند و ما را به صفت تو تحصلی
متصف مینماید. ما این مطلب را درست در نمی یابیم، چون شخص سارتر خود تحصیل
گرانی را با خردگرانی جزمی از یکسو و با بحث صناعی از سوی دیگر هوهویم می سازد
و بنظر ما میتوان هراس از پذیرش خطر در اندیشه را هم باین نکات افزود.
هیچر آمپیریسیم ما هم معتقد است که اساس هر گونه معرفت علمی و هر نوع معرفت
فلسفی قبول خطر و تحدید امر صناعی و بحثی و مبارزه با هر گونه سوء استفاده از

عقل است ...

اکنون میتوان در مفهومی که سارتر از دیالکتیک عرضه می‌کند دستاوردها و مباحث قابل ایراد را یافت و فهرستی از آن‌ها تنظیم کرد.

۱- نخستین دستاورد سارتر، تحدید دیالکتیک بعنوان حرکت امر واقع در عالم انسانی و در نتیجه کنار گذاشتن عالم طبیعت از این قلمرو است، و نیز حذف مسأله انعکاس دیالکتیک بر مناسبات میان امر نسبی و امر مطلق است، درین مقام سارتر شایستگی به خرج میدهد و کارپرودن و خصوصاً مارکس را به سرانجام میرساند اما از هر گونه سوء تفاهم ممکن نیز اجتناب می‌کند.

۲- دومین دستاورد سارتر در کوششی نهفته است که برای روشن ساختن و مطالعه تفصیلی همه میانجی‌گری‌ها و کلیه میانجی‌هائی بعمل می‌آورد که در حرکت مضاعف عالم انسانی وجود دارند عالمی که از یکسو تخته بندگزاره‌های ویژه خود و آثار و ایجادها و تولیدهای خویش است و از سوی دیگر بطور قسمی و جزئی نیز خود را از تخته بند آنها آزاد می‌سازد. به عقیده مارکس عالم انسانی یا کاملاً در گسستگی‌های از خویشتن خویش غرق می‌شود و یا بعکس کاملاً از قید و بند آنها آزاد می‌گردد. اما سارتر معتقد است که عالم انسانی هرگز به این دو نقطه حد نمی‌رسد و همواره یک ایاب و ذهاب وجود دارد. این آمد - شد، سیر جدالی واقعی است و در هر چرخه‌ای از حیات اجتماعی به مسند می‌نشیند.

۳- دستاورد سوم، مربوط به علوم انسانی است. این علوم نمی‌توانند عالم انسانی را مطالعه کنند مگر آنکه به مایه‌وری و شدت حرکت دیالکتیکی خاص این عالم عنایت نمایند. اگر علوم انسانی حرکت مذکور را نادیده بگیرند همان چیزی را از کف می‌هند که شناسائی‌اش را وجهه‌همت ساخته‌اند.

باری اگر عالم انسانی در آینده نیز موفق شود که خود را بیش از حالا از تخته‌بند آثار و ویژه خویش و جلوم‌های خارجی این آثار برهاند معذک آنطور که گه‌گاه مارکس

گمان می‌کند این آزادی نمی‌تواند منجر بدان شود که در یک رژیم بدون طبقه، حیات اجتماعی و علوم انسانی (که با دیا لک تیک خود این حیات را مطالعه می‌کنند) از قید و بند یکسره خلاصی یابند.

۴- دستاورد چهارم سارتر، اینست که دیا لک تیک به حرکت کلیت‌ها و تمامیت‌های انسانی در سیر و حرکت و نیز تجربه‌ها و معرفت‌های متناظر با این کلیت‌ها تلخیص نمی‌شود. این دیا لک تیک یک تمیم^۱ و از تمیم انداختن یا تمیم زدائی است که در خط ساخته شدن و دوباره ساخته شدن است و این مفهوم با درجانی نامتناهی، مسأله ایجاد متقابل کل‌ها و اجزاء آنها را در بر دارد.

بدین سان، سیر جدالی مذکور هر گونه به سرانجام و به فرجام رسیدن را نفی می‌کند و کلیت‌ها و تمامیت‌های انسانی را همواره نا تمام و به پایان نرسیده بر جای می‌گذارد.

۵- به پنجمین دستاورد سارتر در تقریر خود اشارتی نکرده‌ایم، زیرا سارتر تنها ذکر ی از آن بمیان می‌آورد و از سر آن در می‌گذرد. دلیل این عدم عنایت آنست که سارتر با اشتباه هر گونه تبیینی را با «عقل تحلیلی» مرتبط می‌سازد.

در هر حال دستاورد پنجم اینست که دیا لک تیک فی نفسه نمی‌تواند به تبیین پردازد زیرا تبیین فارض علل و اسباب ویژه‌ایست و خاصه این علل و اسباب را باید هر بار از نو باز جست. اما سارتر به خطا، تبیین را باعلیت و علیت را هم باعلیت مکانیستی هو هو می‌کند و در نتیجه در تبیین، تنها «عدم نفی و سلبی» سیر جدالی را در می‌یابد، در صورتیکه باید باین احرار می‌رسید، که دیا لک تیک راه تبیین را تدارک می‌بیند. مثلاً: در مورد آگاهی تاریخی تبیین به علیت متفرد و مشخص توجه دارد. این علیت، بخصوص، ویژه کلیت‌های متعین تکرار ناپذیر است. در همین جاست که پیشداوری‌های روی پوشیده سارتر رخ مینمایند. این پیشداوری‌ها بر ضد هر گونه معرفت علمی و از جمله علوم انسانی‌اند.

می‌بینیم که درین دستاورد جنبه اثباتی و سلبی توأمند، مطالعه این دستاورد

زهنمون مابه ایرادها واشکالهایی است که مفهوم دیالک‌تیک سارتری با آنها دست بگریبانند.

۱- اشکال نخست اینست که: سارتر حتی بیش از برخی از پیشگامان خود، دیالک‌تیک را به یک فلسفه وابسته می‌کند. این فلسفه، فلسفه خوداوست، فلسفه‌ای که بدون دیالک‌تیک بر سربرده‌اقت می‌نشیند. این فلسفه هستی بشری فردی را تعلیم می‌کند. فرد انسانی از خلال گسستگی‌های از خویشستن خویش در متن عالم طبیعت و عالم اجتماع به خویشستن باز می‌گردد و بدینسان آزادی را می‌یابد. نخستین تشابه با فلسفه هگل در همین جا آشکار می‌شود، به عقیده هگل خداوند در عالم از خویشستن خویش می‌گسلد و دوباره از خلال انسانیت، به خویشستن باز می‌گردد. به نظر سارتر این انسان است که بهنگام گذار از عالم اجتماع همین حادثه و سانحه را از سر می‌گذراند.

۲- میتوان دریافت که استواری فلسفه دیالک‌تیکی سارتر از فلسفه هگل کمتر است. زیرا، مسلماً، هستی فردی بمانند خداوند و روح مطلق هگل نمی‌تواند، نه عالم را بطور کلی خلق کند و نه حتی عالم اجتماعی را ایجاد نماید. به عقیده سارتر این هستی فردی، در خطه‌ای از اشباح پروبال می‌زند، اشباحی که انسان و نیازهای وی طرحشان کرده‌اند و هستی یادشده تنها بطور قسمی و جزئی از قید آنها آزاد تواند شد.

این طرز تلقی موجب می‌شود که سارتر مصرانه‌تر از هگل از یک طرف به عقل خلاق و از طرف دیگر به «تاریخ» و یا دقیق‌تر بگوئیم به «عقل تاریخی» توسل جوید. فلسفه دیالک‌تیکی سارتر نه تنها یک فلسفه هستی فردی است، بلکه یک فلسفه عقل کل یا عام است و یک فلسفه تاریخ است. این فلسفه به یاری هستی فردی فراخوانده شده است. هستی‌ای که دست بگریبان دشواریهای درهم پیچیده است. اما عقل کل یا عام و عقل تاریخی درین وضع با موانعی بیشمار بر می‌خورند و راهشان سد می‌گردد، ولی چون به تعبیر سارتر موانع مذکور در «موضع تحت مراقبت» قرار دارند، در نتیجه دیالک‌تیک سارتری که هم عبوس و ترش و هم بشاش و خنده رواست، درین پندار است

که میتواند پیروزی خوش‌بینی را تأمین نماید.

۳- بهمین دلیل دیاكتيك سارتر همانند دیاكتيك هگل (و بالنسبه به دیاكتيك مارکس بایک قدم به قهقرا) در آن واحد هم فرایاز و هم فرویاز است. هم چنین سیر جدالی مذکور، حرکت دیاكتيكی امر واقع و روش دیاكتيكی مطالعه این حرکت را هوهویه می‌سازد.

دیاكتيك سارتر فرویاز است، زیرا از هستی فردی و عقل‌کل یا عام آغاز میشود تا به «ابعاد اجتماعی» برسد.

این دیاكتيك فرایاز است زیرا از «عملی آرامنده» می‌آغازد تا به تاریخ و از آن جا به «معنی» پرده بر گرفته آن برسد. این «معنی» را فلسفه تاریخ فراهم می‌آورد.

هم چنین دیاكتيك سارتر، به جوشش و آمیزش حرکت دیاكتيك واقعی و فهم و استشعار باین حرکت دست می‌یازد. سارتر از خود نمی‌پرسد که مگر مناسبت میان حرکت دیاكتيكی واقعی که خاصه واقعیت اجتماعی است و روش دیاكتيكی بمعنی اخص خود نیز دیاكتيكی نیست؟ حال آنکه شخص وی معتقد است که «دیاكتيك در دیاكتيك» وجود دارد.

سارتر بر هگل خرده می‌گیرد که «وجود و عمل و آگاهی را هوهویه ساخته است»، و در دیاكتيك عرفانی هگل فرو نمی‌افتد. هم چنین سارتر با مارکس موافق است که «هستی مادی غیر قابل تحویل به آگاهی است»^۲ (شاید درست‌تر آن باشد که بگوئیم هستی اجتماعی). اما بر حال سارتر به روش دیاكتيك در عالم انسانی قدرت کامل معجزه آسائی ارزانی میدارد. ما بهنگام بررسی کار بر دیاكتيكی در جامعه‌شناسی این مطلب را آشکارا دریافتیم.

۴- چهارمین مسأله قابل بحث در دیاكتيك سارتر آنست که وی به جای آنکه به جزمیت زدائی مطالعه مجموعه‌های اجتماعی دست‌یاری کند و به پی‌جویی پیچ و خم‌ها و کژ و راستی‌های حرکت‌های واقعی این مجموعه‌ها برخیزد، خود ایجاد

همین مسائل را متعدد میشود و چنین مسائلی را به عرصه میآورد. بدینسان عالمی را که به تعبیر خودوی «واقعیت طفیلی»^۱ است و یا بهتر بگوئیم عالمی مصنوعی و غیر واقع و شبه فخیلی است ایجاد می کند. سلسله ها و کلکتیف های عملی آرامنده و نهادها، مثالهای جالب توجه این عالم بشمار می آیند. اینها به مثابه آنتی تز و یا کفه مقابل و عبوسی هستند که در برابر پراگزیس فردی و طبقات اجتماعی فعال و عقل تاریخی مستقر شده اند و یا در برابر جایگاهی مستقرند که آزادی انسانی و خرمی بشاشت وی بر آن جاگذر خواهد کرد.

۵- آنچه بر شمر دیم سارتر را به دشواری پنجم می کشاند. سارتر باین احراز خود عنایت نمی کند که: دیا لک تیک منحصر آبه تناقض های جدلی الطرفین و به سنتز تلخیص نمیشود. از اكمال های متقابل و تضمن های متبادل که بگذریم دیا لک تیک حتی تقابل ها و ابهامها و تضادها را هم در بردارد^۲ این احراز باید سارتر را متوجه تمایز اسلوبهای گوناگون دیا لک تیکی کردن مینمود. زیرا روش دیا لک تیک میکوشد که تغییرات حرکت های دیا لک تیکی را پی جوئی کند و اسلوبهای مذکور برای این چنین روشی ضرورند. مضافاً اینکه سارتر خود از دیا لک تیک در دیا لک تیک سخن میگوید. اما چون سارتر پیشاپیش میدانند که دیا لک تیک در دیا لک تیک به پیروزی لازم و حتمی آزادی و عقل می انجامد عقلی که در آن واحد کل یا عام و منفرد و تاریخی است در نتیجه سنتز وی هر گونه تفصیل و تنوع ممکن را هم در خصوص اسلوبهای دیا لک تیک و هم درباره حرکت های دیا لک تیکی امر واقع کنار می نهد.

۶- گرچه سارتر، مقامی موقتی به هیبر آمپیرسم دیا لک تیکی اعطای کند و مهمتر از این از تجربه دیا لک تیکی هم سخن میگوید، و مینویسد: «در متن این تجربه غرض یاد گرفتن است نه باز یافتن»^۳ و در آن جا هیچ چیزی قطعی و محقق نیست، و در آنجا باید «به پی جوئی برخاست»^۴. اما سر انجام سارتر بیشتر از مارکس از تجدید دائم تجربه انسانی، هم در محتویات و هم در قالبهای مرجع آن دور میشود، تجدیدی که به یمن دیا لک تیک حاصل تواند شد. ما نمیدانیم که آیا دیا لک تیک تاریخی

سارتر از ديالكتيك مارکس کمتر جزمی خواهد بود یا نه ؟ (دیدیم که ديالكتيك مارکس با وجود نسبی گرایی واقع گرایی از واگرد و توجه به سرانجام شناسی جهان نمی پرهیزد .) اما همین قدر میدانیم و درین نکته شك نداریم که سارتر با وجود آنکه در باره خاصه انسانی ديالكتيك واقعی و نیز در باره درجات متکثر و اسطها اصرار می ورزد، معذک هم در مفهوم عمومی ديالكتيك و هم در کاربردهای آن در جامعه شناسی، بطرزی غیر قابل مقایسه از مارکس جزمی تر مینماید .

نتیجه آنکه، کوشش سارتر برای عرضه سنتزی از اگزیتانیسم و مذاهب هگل و مارکس در تئوری خرد ديالكتیکی به شکست می انجامد .

درین تئوری خواست مبهمی برای پیشروی وجود دارد، جلوه گاه این خواست، برجسته ساختن امریست که به ویژه «انسانی» است و نیز پافشاری درین باره است که در مسأله قید و بندها و مسأله آزادی «انسان» درجات و نازک کاریهای تقریباً نامتناهی وجود دارند و این درجات و نازک کاریها نمی توانند از واسطه های متکثر چشم پیوشند ، اما سرانجام این خواست مبهم وجه المصالحة عقب گردهای تأسف انگیز میشود .

بخش دوم

تقریر نظام یافته

سه وجهه دیالک تیک

اسلوبهای دیالک تیک در جامعه شناسی

دیالک تیک میان جامعه شناسی و دیگر علوم اجتماعی

هدف ما از نقدها و تشکیکاتی که در بهره‌های پیشین این کتاب صورت بندی کردیم، نه آن بود که دیالک تیک را به خطر افکنیم و یا از اهمیت اساسی آن برای جامعه شناسی غیر جزمی بکاهیم، بعکس، گرایش پایدار ما همواره برین پایه استوار بوده و هست که همه تندی و تیزی، صلابت و نیرو و پرخاشگری ممکن را به دیالک تیک ارزانی داریم. ازین روست که سخت می‌کوشیم تا دیالک تیک را از قیدو بندهای فراوانی که بردست و پای دارد آزاد سازیم و یادست کم وی را از تمامی بدنامی‌هایی برهائیم که خود آگاه، یا ناخود آگاه، حتی منطقی‌ترین «دیالک تیک مآبان» را تا این زمان میتوان مسؤول آنها دانست، چرا که نسبت به سیر جدالی پیمان شکنی فراوان کرده‌اند. باری عزم و آهنگ ما آنست که بهر قیمت شده است بکوشیم و از این کج رویگريها بپرهیزیم. تعبیر هیپر آمپیر یسم دیالک تیک که ما جبهه گیری ویژه خود را با آن مشخص می‌سازیم، سرچشمه اش را در همین اندیشه پایدار و وفاداری به دیالک تیکی می‌یابد که سخت گیر است. اما همین تعبیر نیز به برخی از سوء تفاهم ها میدان داده است. ما در صحائفی که ازین پس خواهند آمد، در صدیدیم که زنگار این سوء تفاهم را از چهره این تعبیر بزدائیم.

بی آنکه در موضع گیری خود کوچکترین نکته‌ای را فدا کنیم و تنها بدین قصد و آهنگ که عرصه سیر جدالی را روشن تر سازیم و هم بیشتر به تفصیل بگراییم، میتوانیم همین موضع گیری را با عنوان دیالکتیک آمپیریکورالیست نیز معنون سازیم و پرده از روی این مطلب برگیریم که سیر جدالی مذکور در ضمن پویندگی و توانمندی نسبی گرا و تکثر گرا به اوج خود میرسد و هر جامعه شناسی ضد جزمی که به هستی خود وجدان دارد بدین سیر جدالی واصل میگردد.

اما، بهر حال این نه تعبیرات، بلکه مسائلند که در نظر ما مهم جلومی کنند و ما این مسائل را در سه بهره به ترتیب زیر مطالعه خواهیم کرد.

۱- وجههای دیالکتیک

۲- تکثر اسلوبهای دیالکتیک تعاملی (ایراتوآر) و چگونگی کار برد آنها

در جامعه شناسی

۳- دیالکتیک میان جامعه شناسی و علوم اجتماعی دیگر.

دیالکتیک دارای سه وجهه است. نخست باید این سه وجهه را بدقت مشخص ساخت، تا بتوان پیچ و خم‌های دیالکتیکی مناسباتی را دریافت که وجهه‌های یادشده واجد آنها میباشند.

الف- قلمرو دیالکتیک- قلمرو دیالکتیک، در عین حال، هم حرکت متمیم و یا تام- ساختن و هم حرکت از تمامیت‌انداختن یا متمیم زدودن واقعیت انسانی است. نظرها درین واقعیت به خصوص، متوجه واقعیت اجتماعی است، بدان گونه که در کلیه جلوه‌ها و بعدها و در تمامی آثار و گزاره‌هایش دریافت میشود. سیر جدالی بعنوان حرکت واقعی با امر واقع همان (dia یا) راهی است که این تمامیت‌ها یا کلیت‌ها و جامعیت‌های انسانی در پیش می‌گیرند، یعنی کلیت‌هایی که در جریان ساخته شدن و از ساخت افتادن هستند.

درین راه مقصد تمامیت‌ها آنست که به ایجاد متقابل مجموعه‌ها دست یازد. این مجموعه‌ها، حاوی تمامیت‌ها و اجزاء آنها و افعال و آثارشان می‌باشند و نیز این تمامیت‌ها در صدد مبارزه را برضد آن دسته از موانع درونی و بیرونی پیش ببرند که در مسیر خویش بدانها بر میخورند.

باید دانست که درین کلیت‌های متحرک واقعی وجدان‌های جمعی و فردی مندرجند و اگر وسیع‌تر بنگریم درین کلیت‌ها پدیدارهای روانی ناموهم آن دسته از معانی متکثر انسانی منطوی اند که پدیدارهای مذکور آنها را اندر می‌یا بند و در ایشان نفوذ می‌کنند. نتیجه آنکه دیالکتیک بعنوان حرکت واقعی و فاعلی و طارد آن است که در دامن موجود طبیعی بیفتد یا در آغوش عقل و یا وجدان‌هایی بیارمد که از واقعیت‌های اجتماعی

منفک و مجزاشده اند حال آنکه جزو آن می باشند .

بعبارت دیگر ، دیالکتیک بعنوان حرکت واقعی مربوط به يك واقعیت كاملاً مخصوص است و این واقعیت، واقعیت انسانی است که واقعیت اجتماعی صورت بر جسته آن است .

این امر از همان آغاز کار مانع میشود که هر گونه وسوسه ای پیش آید و بخواهد دیالکتیک را به ماده گرائی (مانریالیسم) یا روح گرائی (اسپیریتوالیسم) به هر صورت و شکلی که میخواهد باشد وایبندد، این منع در صورتی هم خواهد بود که غرض وابستن سر نوشت دیالکتیک به مفهومی فلسفی از پیش پذیرفته نباشد چرا که بهر صورت هر گونه وابستگی چاکری و حلقه بگوشی را برای دیالکتیک بارمغان می آورد و نتیجه این چاکری هم عبث ساختن دیالکتیک بطور مطلق است .

ب - در مرحله دوم ، دیالکتیک يك روش است و در معنای وسیعتر، دریافتن و فهم کردن و شناختن حرکت کلیت ها و تمامیت های انسانی واقعی است . این راه رسم دریافتن و فهم کردن و شناختن حتی در صورتی نیز تواند بود که بیرون از پهنه هر گونه روش باشد یعنی از راه عمل و یا مشارکت و هم نشینی و یا شناخت هایی صورت پذیرد که غیر از معرفت های علمی و فلسفی اند .

هر گونه واقعیتی را که ما می توانیم دریابیم یا فهم کنیم و یا بشناسیم، پیشاپیش بر اثر نفس الامری که مداخله امر انسانی جمعی و فردی نام دارد دیالکتیکی شده است این مداخله هر چه رادر سر راه خود بیاید دیالکتیکی می کند. بدین اعتبار میتوان نتیجه گرفت که روش دیالکتیکی ممکن است در برخی از اسلوبها بر فلان یا بهمان علم طبیعی قابل اعمال باشد ، بی آنکه به لحاظ این کاربرد ، واقعیت طبیعی فی نفسه دیالکتیکی باشد. واقع آن است که هر علم با قالبهای رجوعی کم و بیش ساختگی و نیز با متعلقات صناعی سروکار دارد. اما در این قالبها امر انسانی و بامیابجی گری امر انسانی، منظر و نمای اجتماعی دخالت میورزند .

اما آنچه بنظر ما محقق است اینست که در علوم انسانی روش دیالکتیک بامایه‌وری فراوانتری به‌کرسی می‌نشیند، زیرا درین قرارگاه است که روش یادشده با حرکت دیالکتیکی واقعی هم آغوش است.

روش دیالکتیکی با برخی مهر و نشانه‌ها خصوصیت می‌یابد، ما به قسمتی از این مهر و نشانه‌ها درمداخل کتاب اشارت کرده‌ایم.

يك - سیر جدالی ویرانگر مفاهیم محصل و متبلور است. این ویران‌گری بدین منظور است که از مومبائی شدن آنها جلو گیرد منشأ مومبائی شدن مذکور عدم استعداد دریافت کلیت‌های انسانی در سیر و حرکت توسط این مفاهیم است.

وهم منبعث از این امر است که مفاهیم مذکور نمیتوانند به‌کل‌ها و اجزاء آنها معائنات کنند کل‌ها و اجزائی که متقابلاً موجود یکدیگرند.

دو - روش دیالکتیک همواره در بردارنده يك عنصر نفی است. اما این نفی بدان معنی نیست که دیالکتیک الزاماً باید تناقض‌های جدلی الطرفین را تریب دهد. زیرا این تناقض‌ها تنها یکی از اسلوب‌های چندگانه تعاملی (یا پراتو آر) دیالکتیک می‌باشند. نفی که از آن سخن گفتیم بدین معنی است که دیالکتیک نافی قوانین منطق صوری و هر گونه انتزاع و هر گونه تفکیکی است که به مجموعه‌های متعین توجه نمی‌کنند، خلاصه آنکه دیالکتیک نافی هر گونه انحصار بحث صناعی است. این انحصار طلبی کلیت‌ها و تمامیت‌های متعین را تخته‌بند مراحل سیر نظر می‌کند، بی‌آنکه بر این مراحل نظری مجموعی یی‌فکند.

سه - روش دیالکتیک، روش مبارزه بر ضد هر گونه ساده‌گرفتن و متبلور ساختن و بی‌حرکت نمودن و یا تعلیم و تصعید مجموعه‌های انسانی واقعی و بخصوص کلیت‌ها و تمامیت‌های اجتماعی در آرام‌جای معرفت است. و بر آستی روش روشن ساختن پیچیدگی‌ها، پیچ‌وخم‌ها و اعطاف‌ها و چالش‌هایی است که همواره نوبنو میشود و نیز روش، روشن ساختن چرخ‌کاهای غیرمنتظره‌ایست که دریافت و تفهم و معرفت این مجموعه‌ها باید به‌همه این موارد عنایت کنند تا بدانها خیانت نوزند.

از این‌رو اگر روش دیالکتیک بخواهد به خویشتن وفادار بماند تنه‌ایمتواند

باتجربیهائی آغاز بکار کنند که همواره نوبنو میشوند و هم باید بر رواق منظر این تجربه‌ها سرباز کنند. نه فقط محتوای این تجربه‌ها (یعنی درجات متغیر امور واسطه که میان امر بی‌واسطه و امر مصنوع وجود دارند) بلکه نفس‌قالبهای رجوعی آنها نیز تغییرپذیر و متحرکند. به عبارت دیگر روش دیالکتیک از یکسو سر از میدان تجربه حرکت دیالکتیکی واقعی درمی‌آورد و از سوی دیگر بر عرصه دیالکتیکی کردن تجربه سرباز می‌کند. این تجربه همیشه حتی در علوم طبیعی نیز تجربه‌ای انسانی است.

وابستگی نظرگیری میان دیالکتیک بعنوان روش و دیالکتیک در مقام حرکت امر واقع و تجربه^۱ وجود دارد و این هر دو، هم پشت یکدیگرند. وابستگی یادشده برین نفس الامر متکی است که این دو دیالکتیک به امر انسانی پیوسته‌اند. مابه تفصیل درباره رابطه دیالکتیک و تجربه سخن خواهیم گفت تا معنی «هیپر آمپیرسم دیالکتیک» روشن شود، زیرا ما هیپر آمپیرسم را تنها رهنمود دیالکتیکی تلقی می‌کنیم.

چهار - یکبار دیگر تکرار می‌کنیم که روش دیالکتیکی فقط میتواند پالایش و آزمایشی سخت و اردالی باشد و با آتش پالاینده خود هر گونه موضع‌گیری فلسفی و علمی قبلی را بسوزاند و یک ردیف از دکتربین‌های کلاسیک و سنتی را ویران سازد و راه را بر دکتربین‌های تازه‌ای هموار نماید که همیشه قابل تجدید نظرند.

بدین گونه است که روش دیالکتیک مباحث مذاهب مکایست و ویتالست و تکوین توارثی استمراری و نظریه جهش‌های ناگهانی و نیز مفهوم موجی و مفهوم زده‌ای نور را (که از یکدیگر مجزا و منفک مطالعه شوند) یکسره به کنار می‌نهد. در علوم انسانی، نیاز به روش دیالکتیک ژرف‌تر و شدیدتر است. زیرا این روش متناظر با نفس حرکت واقعی است که باید پی‌جویی شود. باری این روش، درین علوم مفاهیم «نهادی» و مفاهیم «فرهنگ‌گرا» و تقابل ایستمند-ایستا و پیونده - توانمند را ویران خواهد ساخت و نیز مفاهیم ساخت‌گرایی مبتنی بر بدیهیات را که منفک

از نفس الامر پدیدارهای اجتماعی تام یا جامع در حرکتند و نیز فورمالیسم (صورت‌گرایی) و تاریخ‌گرایی مجزای از یکدیگر را بی‌بنیان خواهد نمود و قس علیهذا...^۱ خلاصه آنکه روش دیالکتیک دست‌آویزی برای واژگون ساختن دائمی سیستم‌هاست و غرض از این کار زرف نگری و موشکافی همواره نوبنو شونده در مسائل است.

یادآوری می‌کنیم که روش دیالکتیکی که بدینسان فهم میشود، روشی سخت‌گیر و سازش ناپذیر است و در نتیجه ستیزنده و شدید است و چون بواقع در خدمت داعیه خویش است بنابراین نه میتواند فرایاز و نه فرویاز و نه مسلماً هردو باهم باشند. و نیز نمیتواند به صلح و سلم و نه به ناامیدی و نه ازخلال یأس و ناامیدی به صلح و سلم راهبر شود. چنین دیالکتیکی ممکن است بعنوان تنها اسلحه مؤثر بکار رود و برضد هرگونه جزمی‌گرایی آشکار یا پنهان بستیزد و فرقی نمی‌کند که این جزمی-گرایی در علوم و بویژه در علوم انسانی و یا فلسفه باشد.

نظر باینکه قسمت اعظم این خصائص، هم درباره حرکت دیالکتیکی امر واقع و هم در خصوص روش دیالکتیکی صادق است در نتیجه از این گذرگاه به سومین وجهه دیالکتیک میرسیم که وجهه مناسبات دیالکتیکی موجود میان روش دیالکتیک و حرکت دیالکتیکی امر واقع است.

ج- وجهه سوم دیالکتیک، وجهه‌ای است که تاکنون کسی بدان توجه نکرده است. اما بنظر ما این وجهه وجهه‌ای اساسی است. مسؤولیت نادیده گرفتن این وجهه هم بگردن دیالکتیک مآبانی چون هگل و حتی مارکس است و هم برعهده اوگوست کنت است که نسبت به دیالکتیک بی‌اعتناست.

۱- درباره تمامی این موارد رجوع کنید به تحلیل‌های ما در : داعیه امروزی جامعه شناسی، چاپ ۲ جلد اول - ۱۹۵۷ ص ۲۸۹ و مابعد و ص ۴۰۳ و مابعد و نیز مفصل جامعه شناسی ج ۱ ص ۲۷-۳ و ۲۵۱-۱۵۵.

واقع آنست که مذهب اصالت روح هکلی، روش دیالکتیک را قدرت کامله‌ای میداند و آن را با مفهوم و نیز با عقلی هو هویه می‌کند که به کمک خداوند برمی‌آیند تاوی عالم را با میانجی‌گری آنان بیافریند و آنگاه به خویشتن بازگرداند. برعکس در نظر مارکس روش دیالکتیک دارای اهمیتی فرعی و ثانوی است، زیرا روش دیالکتیک بگونه‌ای کم و بیش کامل به تجدید مطلع حرکت دیالکتیک واقعی می‌پردازد. اما پیشتر بدین نکته هم توجه کرده‌ایم که روش دیالکتیکی مارکس حتی بطور جزئی تکرار حرکت‌های دیالکتیکی کائن را منعکس نمیسازد، در صورتی که وی این شایستگی را بخرج می‌دهد که در نفس واقعیت اجتماعی همین تکرار حرکت را روشن سازد.

عدم انعکاس این تکرار در روش دیالکتیکی مارکس ناشی از آنست که روش یادشده تنها به یک اسلوب تعاملی (اپراتوآر) تمسک می‌جوید.

اکنون همین مسأله را بصورت دیگری مطرح می‌کنیم. اصولاً میان خطه‌های امر واقع و علمی که این خطه‌ها را مطالعه می‌کنند توافقی قطعی و بتی وجود ندارد اما جزمی‌گرایی خردگرای اگوست کنت فرض این توافقی است. نتیجه این فرض آنست که وی علوم واسطه (نظیر فیزیکو-شیمی، و بیوشیمی و پسیکوفیزیولوژی و پسیکوسو-سیولوژی و غیر اینها) را نادیده می‌انگارد.

در واقع، نه فقط شماره علوم و آن قسمت از خطه‌های امر واقع که قابل تشخیص و تمییزند بایکدیگر متناظر نمی‌باشند، بلکه هر یک از علوم متعلق خود را می‌سازد، بدینگونه که قالبهای مخصوص تعاملی خویش را فراهم می‌آورد و آنگاه این قالبها که کم و بیش صنایع اند آنست که متعلق مذکور را در دسترس قرار دهند تا درباره آن تحقیق و تبیین به عمل آید و در برخی موارد نیز مورد تجربه ترصدی قرار گیرد. باری میتوان گفت که هر علمی از آغوش یکی از خطه‌های امر واقع کناره می‌جوید و دوری می‌گزیند تا بتواند بهتر و ژرف‌تر در آن نفوذ کند.

بنابراین میان خطه‌های امر واقع و قالب تعاملی (کادر اپراتوآر) یک علم که متضمن روش آن علم هم هست و بالاخره متعلق علم که بطرزی که گفتیم ساخته میشود،

يك ديالك تيك وجود دارد .

میدانیم که علوم انسانی خاصه‌ای متعدد دارند ، و آگاهانه و یا نا آگاه به ارزیابی می‌پردازند. روشن است که باید بر ضد این ارزیابی بی‌درپی به مبارزه برخاست از این رو ديالك تيك مذکور درین علوم سخت مایه و راست. نمیتوان مدعی شد که روش ديالك تيك باتکثر حرکت‌های ديالك تیکی امر واقع طابق النعل بالنعل در تناظر است ، چرا که درین صورت کار به گسترده‌گی و پراکندگی نامتناهی می‌انجامد . اما عکس این مطلب هم قابل دفاع نیست و نمیتوان يك اسلوب منحصر بفرد تعاملی ، از روش ديالك تيك عرضه کرد که بر همه حرکت‌های ديالك تیکی امر واقع قابل اعمال باشد . بیشتر گفته‌ایم که حرکت‌های مذکور به جهات گوناگون متوجهند و این جهات نیز گاه غیر قابل تحویل بیکدیگرند ، بدین اعتبار پذیرفتن يك اسلوب ديالك تیکی واحد موجب تورم و ستایش بت‌پرست‌مآبانه تناقض‌ها میشود و این تورم و ستایش است که بازگشت به جزمی‌گرایی را باعث میشود .

در نتیجه ، تنها راهی که در برابر ما باز است اینست که چند اسلوب تعاملی ديالك تیکی کردن و با فروغ ديالك تیکی را باز بشناسیم. این اسلوبها همگی از روش ديالك تيك سر بر می‌آورند و گاه بطور انحصاری و زمانی رقیبانه و هنگامی متقارن و همگام و وقتی هم بطرز انضمامی قابل اعمالند .

بنظر ما شماره اسلوبهای ديالك تیکی حصری نیست و همواره ممکن است اسلوبهای ديالك تیکی تازه‌ای کشف شوند . لکن به باور ما در موقعیت کنونی معرفت میتوان پنج اسلوب تعاملی تمییز داد . درین اسلوبها روش ديالك تيك متجلی میگردد :

۱- اکمال متقابل ديالك تیکی

۲- تضمن ديالك تیکی دوجانبه (متبادل)

۳- ابهام ديالك تیکی

۴- قطبی شدن ديالك تیکی

۵- تقابل مناظر .

در بهره‌آینده کوشش می‌کنیم مفصلاً قلمرو این اسلوب‌ها را روشن کنیم و مثال‌های خود را نیز بخصوص از جامعه‌شناسی برمی‌گزینیم زیرا درین قلمرو است که اسلوب‌های مذکور روشنی و برجستگی ویژه‌ای دارند. هم‌چنین به تفصیل به تعریف و جوهر مشخص‌کننده این اسلوب‌ها می‌پردازیم و نیز بشرح مسائلی دست می‌یازیم که کاربرد ترجیح‌آمیز رقیبانه یا متقارن اسلوب‌ها را ایجاب می‌کنند .

درین مقام اجمالاً بدین نکته اشارت می‌کنیم که همواره نقش تجربه است که بر اساس محتوای متعین خود در مرحله نهائی تصمیم می‌گیرد و میان اسلوب‌های چندگانه تعاملی دیالکتیکی ساختن انتخاب بعمل می‌آورد، درین حال همین تجربه توسط کاربرد اسلوب‌های مذکور حتی در زمینه قالب‌های رجوعی خود نیز به‌زرفا می‌گرایند گسترده می‌شود و بی‌نهایت انعطاف می‌پذیرد و هم‌پذیرای تغییر می‌گردد.

با اعتبار وجهه دیالکتیکی مذکور است که ما پیدا داشته‌ایم می‌توانیم مفهوم خودمان را با عنوان هیپر آمپیرسم دیالکتیک و یا دیالکتیک آمپیریکو-رآلیست معنون سازیم. وجهه مذکور را این‌طور خلاصه می‌کنیم: وجهه مناسبات موجود میان روش دیالکتیک و حرکت دیالکتیک امر واقع و متعلقاتی که توسط معرفت (بخصوص در علوم اجتماعی و بویژه در جامعه‌شناسی) دیالکتیکی شده‌اند .

* * *

اما شاید بر ما خرده بگیرند و بگویند با آنکه نخست کوشیده‌ایم که هر گونه موضع‌گیری فلسفی و مقدم بر دیالکتیک را رد کنیم آیا همین وابستن سرنوشت دیالکتیک به آمپیرسم و رآلیسم خود در غلطیدن به طاس لغزنده یک تناقض آشکار نیست ؟ و نیز این وابستگی دیالکتیک را عبث و هم‌جزمی نخواهد کرد؟ استدلال درین باب نیز چنین است که : آمپیرسم و رآلیسم را بهر گونه‌ای که تفسیر کنیم، دکتترین‌های فلسفی‌اند و بنابراین آماده‌اند که با ترجمانی دیالکتیک به مداحی بپردازند، در جواب ایراد مذکور فکر می‌کنیم که باید چند نکته را روشن کرد :

۱- در هیپر آمپیرسم دیالکتیکی روش دیالکتیکی راهی نیست که به فراخوانی آن نوع آمپیرسم یا تجربه گرایی سر باز کند که به معنی فلان یا بهمان دکتربین فلسفی است؛ بلکه به رواق منظر تجربه هائی میرسد که بطور نامتناهی متغیر و متنوعند. قالبهای رجوعی این تجربه هایی در پی نو بنو میشوند این تجربه ها همواره غافلگیری های نوی را بارمغان می آورند و چرخگاههای پیش بینی نشده و غیر منتظر را آشکار می سازند و حتی گهگاه درین چرخگاهها مفاکهای باور نکردنی دهان باز می کنند بنا بر این عزم و آهنگ ما آن نیست که نوعی تجربه گرایی را بر فراز سیر جدالی بنشایم، بلکه قصدمان ویران گری دائمی مفاهیم در دو لحظه است، لحظه عزیمت های تازه و لحظه وصول های تازه ای که جنبه امکانی و متحرک دارند. اتحاد این دو لحظه بدین منظور است که غنای تمام ناشدنی امرواقع را بی جوئی کنیم. آنچه گفتیم نخستین معنسی این بحث است که باید بکرسی بنشیند یعنی دیالکتیک سر سخت و سازش ناپذیر یک دیالکتیک هیپر آمپیریست و رآلیست می باشد و نیز تجربه ای که بی در پی متکاهای خود را تغییر میدهد حاوی سیر جدالی بطرزی سریانی است.

۲- در طی تاریخ اندیشه، تجربه گرایی و دیالکتیک سر نوشتی کم و بیش مشابه داشته اند و این امر بیشتر مؤکد قرابت نظر گیری تواند بود که میان سیر جدالی و تجربه وجود دارد. مادریش گفتار ابن کتاب بدین تاریخچه اشارت کرده ایم، درینجا بدان باز میگردیم و از تکرار ش نیز پوزش می خواهیم.

تجربه گرایی در مشرب نخستین خود یک موضع گیری فلسفی نبوده است بلکه کوششی بدین عزم و آهنگ بوده است که پیشاپیش بویرانگری چیزهائی دست یازد که مستقیماً یا غیر مستقیم مانع تماس با چم و خم های امرواقع و یا نفوذ دین امر است. اما تجربه گرایی هم نظیر سیر جدالی از داعیه خود منحرف شده است. خاصه مدحی و فرمانبری که به تجربه گرایی داده اند موجب این انحراف گردیده است و در نتیجه تجربه گرایی نیز به شکل ابزاری در آمده است تا تزهائی را توجیه کند که از پیش

ادراك شده و اساساً خارج از عرصه تجربه گرائی بوده اند . این اخرا از نسبت به کلیه دكترين های تجربه گرائی معروف در تاريخ صادق است .

اخر از مذکور درباره صور تجربه گرائی كلاسيك صادق است . این صور عبارتند از:

- مدح احساس هائی که به نظر کندياك ، از يكدیگر منفك و مجزا هستند بطور مكانيکی تلفیق و دمساز میشوند .

- مدح تدبیر یا تفکری که به عقیده لاک و هیوم هدایتگر احساس ها با واسطه

تداعی هاست .

- تجلیل «امور واقع معطی و ملاحظه» که گوئی همچون سنگریزه های پراکنده

روی جاده اند و تنها باید آنها را گردهم آورد . عقیده تحصلي مذهب ان از میل و لیتره

گرفته تا قسمت اعظم جامعه شناسان آمریکائی و مقلدان اروپائی آنان چنین است .

جامعه شناسان مذکور پراکندگی و گردآوری را بصورت يك رشته از مناسك در آورده اند

و این مناسك آنان را از هر گونه كوشش برای تحلیل و تبیین آزاد می سازد .

هم چنین جدیداً تفسیرهای ظریفانه و نازك اندیشه ای از تجربه میشود .

تجربه گرائی مقید باین تفسیر ها هم مدحی و فرمانبردار است . تفسیرهای مذکور

خود را «اصولی» میدانند . در هر يك از نظریه ها به طریقی خاص به « امری واسطه »

دست می یابند ، بدین ترتیب :

این امری واسطه :

- بنظر جسم در تجربه مذهبی حاصل میشود .

- بنظر روه و شنلر در تجربه عاطفی حاصل میگردد .

- بنظر هوسرل در تجربه جواهر (جوهرها) توسط من متعالی حاصل میشود .

سارتر هم آن را در «تجربه وجودی و بودشی» فرد در می یابد .

اما بهر صورت این « امری واسطه » يك امر صناعی است و پیشاپیش و بطور ساختگی

در تجربه واردش می کنند تا سپس آن را در تجربه باز یابند .

۳- حقیقت آنست که هر تجربه ای (اعم از تجربه وجدان حیاتی (تجربه زیسته)

و تجربه روزمره و بالاخره تجربه‌ای که با قالبهای تعاملی علوم مختلف منسق میشود) دربردارنده «میانجی‌ها» «امور واسطه بین دو امر» و درجات مختلفی است که میان امر بی واسطه و امر مصنوع وجود دارد.

اما در واقع امر بی واسطه و امر مصنوع فقط مواردی محدود و از پیش فرض شده از گذرگاههای نامتناهی اند و خلاصه آنکه هر تجربه‌ای ما را در برابر کلافهای سردرگم و سخت درهم «واسطه‌های امر بی واسطه»، و دبی واسطگی‌های امر با واسطه و غیر مستقیم، قرار میدهد، و همین امر است که هر تجربه‌ای را دیا لک تیکی میگرداند. به محض آنکه نظریه‌ای مشترك المعنی از تجربه عرضه شود و هدف آن خدمت به درك قبلی و محصل باشد، تجربه را دگر گونه میسازد و یا متوقفش می‌کند. نام این ثنوری ممکن است:

مذهب اصالت حس، مذهب اصالت تداعی، مذهب اصالت تحصیل، مذهب اصالت اعتقاد و مذهب اصالت عمل و مذهب اصالت نمود یا پدیدار و مذهب اصالت هستی و یا اصالت عرفان باشد.

همانطور که گفتیم این ثنوری‌ها تجربه را دگر گونه میسازند و یا متوقفش می‌کنند و پیش‌بینی نشده و تنوع نامتناهی و غیر حنظر قالبهای تجربه را هم درهم می‌ریزند از این راه که تجربه مذکور را به مثابه معیار و مقیاس صحت و اعتبار موضع‌گیری قبلی تلقی می‌کنند.

باری، آنچه تجربه را کاملاً به تمامی وجهه‌های دیا لک تیک نزدیک میسازد و از دیا لک تیک برای تجربه موتوری تدارك می‌بیند همان خاصه کاملاً ویژه تجربه است. در واقع تجربه قالبهای رجوعی ویژه خویش را بی‌درپی درهم می‌شکند. درین جا بایسته است فرمولی را که در پیشگفتار آورده‌ایم تکرار کنیم. حقیقت آنستکه توانسته‌ایم فرمولی کامل‌تر و مناسب‌تر از آن بیابیم.

تجربه شبیه بت عباری است که هر لحظه بشکلی درمی‌آید. هنگامیکه به پندار خود بدامش آورده‌ایم از ما رهمیده است و زمانی که گمان می‌کنیم به سر سویدایش دست یافته‌ایم سول ویرا خورده‌ایم و وقتی که فکر می‌کنیم از بندش خلاصی یافته‌ایم قربانیش گردیده‌ایم و

همه اینها هم‌در یک لحظه اتفاق افتاده است.

علاوه بر این ممکن است که در زیر پردهٔ پراکندگی نوعی وحدت پنهان شود و در زیر پیوستگی که از خارج (مثلاً توسط آزمایشگر) تحمیل میشود، نوعی کثرت غیر قابل تحویل (به وحدت) موجود باشد. درین شرایط چگونه میتوان قرابت عمیق تجربه و دیالکتیک را نفی کرد؟

باینهمه باید، دو تجربه را از یکدیگر مشخص ساخت، تجربه‌ای که علوم طبیعی فراهم می‌آورند، این علوم، تنها آمادهٔ آنند که قالبهای تعاملی (یعنی جهاز مفهومی) را دیالکتیکی کنند.

از آن رو که قالبهای مذکور از دخالت ضریبهای انسانی و خصوص اجتماعی غیر قابل تجزیه و تفکیک اند.

تجربهٔ دیگر، تجربه ایست که توسط علوم انسانی و خصوص توسط جامعه‌شناسی فراهم می‌آید.

در مورد علوم انسانی و جامعه‌شناسی تنها غرض، دیالکتیکی ساختن مایه و قالبهای تعاملی و جهاز مفهومی نیست که در تجربه دخالت می‌کنند، بلکه غرض دیالکتیکی ساختن محتوای واقعی این تجربه است که خود نیز دیالکتیکی است، زیرا آنچه در درون و بیرون این علوم انسانی مورد آزمایش و معرّب است، واقعیت انسانی و اجتماعی است و این واقعیت بطور اساسی در گیر و هم آغوش یک حرکت دیالکتیکی است، پس، درینجا تجربه بطور مضاعف دیالکتیکی میشود: از یک طرف باعتبار خاصهٔ خود و از طرف دیگر باعتبار محتوای خویش و همین مطلب ما را فرامیخواند تا معنی دقیق واقع گرائی دیالکتیک را روشن سازیم.

۴- درین مقام قصد نداریم جدال کهن فلسفی میان ایده‌آلیسم و رئالیسم را از سر بگیریم و یا از دیالکتیک سود جوئیم و بیهودگی این جدال را بکرسی بنشاییم. این کار، کار فلسفه است و ما در آن قرارگاه نیستیم، دیالکتیک تجربه‌ای - واقع‌گرا که ما پشتیبانش هستیم مسأله‌ای دیگر را مد نظر دارد. این مسأله، امکان ناپذیر بودن

دیالکتیکی است که حرکت مخصوص يك واقعیت ویژه یعنی واقعیت انسانی و اجتماعی را متجلی نمی‌سازد. درین جا آمپیریسیم دیالکتیکی و رآلیسم دیالکتیکی نه تنها خویشاوند نزدیکند، بلکه يك امر منحصر را نمایند و نمایشگرند. اگر تجربه همواره انسانی است و غیر از امر انسانی چیزی نیست واقعیتی هم که در حرکت دیالکتیکی است درست دارای همین خاصه است. اگر در واقعیت اجتماعی تجربه و دیالکتیک کاملاً یکدیگر را در آغوش دارند و همدیگر را می‌پوشانند سبب آنست که این هر سه (یعنی واقعیت اجتماعی و تجربه و دیالکتیک) در آثار و در افعال جمعی و فردی مستقرند. این آثار و افعال غالباً در یکدیگر نافذند و در کلیهٔ اشیائی شایع و منتشرند که از دور یا از نزدیک مهر و نشان آثار انسانی و اجتماعی را بر خود دارند. و هم در تمامی چیزهائی شایع و منتشرند که محیط بر جامعه و شرکت کنندگان در آنست و هم توسط اینان (جامعه و شرکت کنندگان در آن) تغییر می‌پذیرند.

تجربهٔ مستقیم با واقعیت اجتماعی هوویه است و خود این واقعیت اجتماعی نیز با حرکت دیالکتیکی هوویه می‌باشد تجربه‌ای این چنین همان کوشش افراد انسانی - ماها - گروه‌ها و طبقات و جامعه‌های کل است.

عزم و آهنگ این کوشش جهت‌یابی در عالم و دمسازی با موانع و سپس پیروزی بر موانع و دگرگون سازی خود و هم پیرامون خویش است. این همان پراگزیس است که در آن واحد جمعی و فردی است و در بر دارندهٔ تولید مادی و تولید آثار تمدنی و بالاخره تولید افراد انسانی و جماعات و ساخت‌هائی است که مارکس از آنها سخن می‌گوید.

بدینسان تجربتی که علوم انسانی و بخصوص جامعه شناسی نظم و نسق می‌دهند نزدیک ترین تجربهٔ امر انسانی با واسطهٔ امر انسانی است که در پراگزیس اجتماعی مستقیم صورت می‌پذیرد و این پراگزیس اجتماعی نخستین جلوهٔ حرکت دیالکتیکی امر واقع است.

تجربهٔ واقعیت اجتماعی که توسط علوم انسانی نظم و نسق می‌یابد، نظیر پراگزیس

مستقیم، نه تنها ضرورت تمسک به اسلوبهای دیالکتیکی تعاملی را روشن می‌سازد بلکه دربردارنده نمایشگر نوعی تجربه از محتواهای دیالکتیکی است و این تجربه، تجربه حرکت دیالکتیکی واقعی است که ویژه عالم انسانی و جلوه‌های این حرکت در متعلقات معرفت است. متعلقات مذکور را جامعه‌شناسی و تاریخ می‌سازند.

به عکس تجربه‌ای که علوم طبیعی نظم و نسق میدهد محتواهایی را مدنظر دارد که خودشان فی‌نفسه دربردارنده هیچ امر دیالکتیکی نیستند. اما این تجربه هم انسانی است و دیالکتیکی شدن را پذیراست. علاوه بر این علوم طبیعی در آثار تمدنی مداخله می‌کنند و بر روی ساخت‌های اجتماعی عمل می‌نمایند و در عین حال حامل مهر و نشان ساخت‌های یاد شده‌اند.

به همین دلیل، کاربرد اسلوبهای دیالکتیکی در علوم طبیعی بسیار محدود است. قسمت اعظم این اسلوبها در آنجایی استفاده‌اند.

اما در علوم انسانی و بخصوص در جامعه‌شناسی و تاریخ وضعیت به عکس علوم طبیعی است. علوم انسانی نمی‌توانند از تمسک به مجموعه اسلوبهای دیالکتیکی تعاملی سرباز زنند و در صورتی که از سر این اسلوبها درگذرند در جزمی‌گرایی و تعلیه و تصعید خود سرانه وضعیت‌های مخصوص درمی‌غلطند.

نتیجه آنکه، ماتریج می‌دهیم که وقتی به تحلیل نمونه‌های مختلف دیالکتیکی-کردن می‌پردازیم از چگونگی کاربرد آنها در جامعه‌شناسی سخن بگوئیم این راه بهترین راهی است که حدود رسم دقیق آنها را روشن می‌سازد.

و بدینسان است که ما به آستانه بهره دوم تقریر نظام یافته خود میرسیم، عنوان این بهره «تکثر اسلوبهای دیالکتیکی تعاملی (اپراتوآر) و چگونگی کاربرد آنها در جامعه‌شناسی» است.

تکثر اسلوبهای دیالک تیکی تعاملی و چگونگی کاربرد آنها در جامعه شناسی

بیشتر باین نتیجه رسیدیم که یکی از مهمترین اشتباهات کلیه دیالک تیک‌ها تاکنون، این بوده است که میخوایند تمامی اسلوبهای دیالک تیکی تعاملی را بیک اسلوب واحد تحویل کنند و این اسلوب تناقض جدلی الطرفین و عبارت دیگر وضع قطبی شدن در میان تضادها باشد. حتی هنگامی هم که برخی از این اندیشمندان احساس کرده اند ممکن است دیالک تیک در مقام حرکت واقعی در سطوح مختلف نمود و بالش یا بدو جهات گوناگون داشته باشد باز دیالک تیک بعنوان روش را به جانب قطبی شدن امور متضاد سوق داده اند. و بهمین دلیل است که مادر سراسر این کتاب از نفی تورم تناقض های جدلی الطرفین باز نایستاده ایم. تورم مذکور ساختگی به نظر می آید و سرانجامش ستایش بت پرست مآبانه تناقض های جدلی الطرفین است. از نظرگاه تورم تناقض ها که بنگریم، جبهه مخالفان وضع های مجامع (یا عبارت دیگر فرارفتن و درگذشتن دیالک تیکی از امور متناقض)، نظیر داماسکیوس و فیشته و پرودن و کی بر که گارد، بهتر از جبهه هواداران سنتزها یعنی فلوپین و لیب بیتس و هگل و مارکس و اخیراً نیز ژان - پل سارتر نمی باشد.

قلمرو امر واقع در علوم طبیعی بهیچوجه دیالک تیکی نیست. و در روش دیالک تیکی نیز در این علوم باگرایش و از گونه ای هم عنان شده است، این گرایش در صدد است روش های دیالک تیکی را یکسره به اسلوب تعاملی اکمال متقابل تحویل کند. این گرایش را ذر آناری یل بوهر و لوتی بروگلی و هایز برگر و فون نیومن و گوست بروشنی بازمی بینیم. در اینجا خطای آشکار آنست که شتابزده باین نتیجه برسیم: وقتی اسلوب اکمال متقابل در علوم طبیعی تنها اسلوب قابل اعمال است، همین را مورد علم انسان نیز صادق است.

این کار فرق اساسی علوم انسانی و علوم طبیعی و ثنویت آنها را به بوته فراموشی می افکند. این فرق بر پایه عدم تحویل قلمروهای این دودسته از علوم یکدیگر استوار است، بدین معنی که علوم مذکور هر یک دارای قلمروی است که نفوذ در آن از اوجه مهمت ساخته است. در علوم اجتماعی این قلمرو، واقعیت انسانی و اجتماعی است نفس این واقعیت هم آغوش يك حرکت دیالکتیکی است، در علوم طبیعی این قلمرو، واقعیت طبیعی است که در آغوش حرکت دیالکتیکی جای ندارد. باری نتیجه این تباعد اصولی آنست که مطالعه علوم و واقعیت انسانی و اجتماعی کاربرد مجموعه اسلوبهای تعاملی دیالکتیکی موجود را الزام می کند، حال آنکه مطالعه واقعیت طبیعی تنها برخی از این اسلوبها را پذیراست و درین حال نیز بگونه ای محدود و مضیق ازین اسلوب بهره برمی گیرد.

اکنون پنج اسلوب تعاملی دیالکتیکی را روشن می کنیم و دلیل لزوم هر يك ازین اسلوبها را برای کار جامعه شناسی بیان می نمائیم. این اسلوبها ممکن است در وضعی رقابت آمیز قرار گیرند و یا بطور انضمامی بکار روند.

۱- اكمال متقابل دیالکتیکی - با بکار بردن این اسلوب تعاملی از روی طرد متقابل حدها و عناصر متضاد پرده برمی گیریم. حدود و عناصر مذکور، زیر فروغ دیالکتیک چون همزادان و توأمان جلوه می کنند و بسان رویه و آستری به نظر می رسند که هر يك در رابطه تابعی بادیگری است و در نتیجه بر اساس همین نفس الامر وارد يك مجموعه می گردند. البته این مجموعه خود میتواند با انواع گوناگون رخ بنماید.

در واقع مجموعه های مذکور هم میتواند مفهومی وهم واقعی بوده دارای پیوستگی و همسازی زیاد یا کم باشند مثلا در علوم مربوط به طبیعت بی جان مجموعه هایی هستند که کاملا مفهومی اند و پیوستگی و همسازی آنها کاملا نسبی است. پس از نیل بوهر و لوئی بروگلسی و ژ. ل. دتوش و ... که دیالکتیک اكمال

متقابل را بالنسبه به امواج و ذره‌ها اعمال کردند، هاینز برگ و فونیومن همین دیالکتیک را درخصوص مناسبات موجود میان موقعیت و سرعت الکترون‌ها اعمال نمودند. درین مقام وجههٔ همت دیالکتیک اکمال متقابل فقط، اثبات نسبیت و عدم کفایت مفاهیم متضاد است که برای بیان یک مجموعهٔ مفهومی بکار میرود، مجموعه‌های یادشده تنها از این راه قابل تحدید و تعریفند.

ما که هنوز به مجموعهٔ مفاهیم دلبستگی داریم و درمسند علوم انسانی و خصوص جامعه‌شناسی بدان توجه می‌کنیم، باید متذکر شویم که صور نوعی جامعه‌های صغیر (یعنی جلوه‌های کشش طبیعی اجتماعی) و صور نوعی گروه بندیها و صور نوعی طبقات اجتماعی و صور نوعی جامعه‌های کل در درجه اول هم آغوش یک دیالکتیک اکمال متقابلند.

درظاهر هر یک ازین چهار صورت نوعی باصور دیگر در تعارض است. اما در واقع هیچیک از آنها بدون دیگری معنایی ندارد، زیرا اینان را نمیتوان همجزای ازهم در نظر گرفت و نه دسته‌ای را به‌دستهٔ دیگر تحویل کرد. درواقع نمیتوان به شناخت صور نوعی جامعه‌های کل و طبقات اجتماعی پرداخت اما شناخت صور نوعی گروه‌ها و جلوه‌های کشش طبیعی اجتماعی را مدنظر قرار نداد (صور دسته دوم در دامن صور دسته اول و بالعکس جای دارند و متقابلاً از آغوش هم سر بر می‌آورند). مجموعه‌های مفهومی جامعه‌شناسی بیش از مجموعه‌های مفهومی علوم طبیعی پیوسته و همسازند. زیرا در جامعه‌شناسی کار آنها مطالعهٔ مجموعه‌هائی واقعی است و این مجموعه‌ها خود را در حرکت دیالکتیکی ایجاد می‌کنند، نتیجه آنکه، دیالکتیک اکمال متقابل در جامعه‌شناسی تنها مرحله‌ای مقدماتی است و یافنستین مرحلهٔ دیالکتیکی ساختن است.

اما، چون صور نوعی اجتماعی در زمینه‌های گوناگون و تنها در رابطهٔ تابعی بایکدیگر ساخته خواهند شد، در نتیجه فروغ «تضمن متبادل» را لازم دارند. هم‌چنین این صور میتوانند آن‌چنان متقارن گردند که استقرار آنها در تقابل مناظر بایسته باشد.

ولی این مطلب بهیچوجه نافی آن نیست که این صورتوانند به میدان تناقض وارد شوند و بدینسان فروغ دیالکتیکی قطبی شدن را ایجاب کنند.

مسلم است که مطلب بالا در جامعه شناسی درموردی بیشتر صدق می کند که غرض، نه همان، قالبهای مفهومی تعاملی - نظیر صور نوعی - است بلکه مقصود نفس جلوه های مجموعه های اجتماعی واقعی می باشد. یعنی برای مثال، ماها و گروه ها و طبقات و ساخت ها و جامعه های کل.

مابه مسأله حد و رسم و میزان برد اکمال متقابل دیالکتیکی در این قلمرو باز خواهیم پرداخت، در این جا، فعلا به دو نکته اشارت می کنیم و اصرار داریم که بهنگام بحث از مسأله اکمال متقابل نادیده انگاشته نشود.

نخست آنکه نباید عنان اختیار را بدست افراط کاری سپرد و با استفاده آن دسته از اکمال های متقابل دیالکتیکی دست یازید که فریبنده و گول زن اند و در واقع اکمال متقابل نیستند.

دو دیگر آنکه باید با ظرافت و دقت میان سه نوع اکمال متقابل دیالکتیکی فرق نهاد زیرا این سه بایکدیگر کاملاً متفاوتند.

درست نیست که اکمال متقابل دیالکتیکی را با دوحده مقابلی اشتباه کنیم که میتوان آنها را بیکدیگر اضافه کرد و بهم مربوط ساخت مثلاً، شکی نیست که قطب شمال و قطب جنوب - مشرق و مغرب - قطب مثبت و قطب منفی جریان برق - سفید و سیاه - زیر و زیر - روز و شب - گرم و سرد - زمستان و تابستان - راست و چپ و غیر اینها مکمل اند. این دوحده یا دوطرف مقابل هر يك بدون دیگری معنی ندارند، با اینهمه اینان با اکمال متقابل دیالکتیکی سروکار و ارتباطی ندارند.

درین مقام با وجود آنکه چندین و چند میانجی، مابین این حدود قابل وصول، حضور دارند اما وقتی به خددا میرسیم هیچ مسأله ای مطرح نمیشود که مربوط به يك مجموعه و یا کلیت و تمامیت واقعی و حتی مفهومی باشد. در خصوص مفاهیم قطعی و بتی نیز هیچگونه نااستواری بنظر نمیرسد. به عبارت دیگر اسلوبهای بحث صناعی در تمامی این موارد به تمام و کمال کفایت می کنند و در حقیقت درین جا روش دیالکتیکی

حتی تحت وجهه کاملاً ساده اش که اکمال متقابل دیاک تیکی است محلی از اعراب ندارد. در خصوص اکمال متقابل باید سه نوع را از یکدیگر تمییز داد، امامبتکران «اکمال متقابل» که همگی از خطه علوم دقیقه پای به میدان نهاده اند، بدین کار دست نیازیده اند، سه نوع اکمال متقابل دیاک تیکی به شرح زیرند:

الف - اکمال متقابل تناوبهائی که بصورت امر متناوب تظاهری ندارند.

ب - اکمال متقابل جبران.

ج - اکمال متقابل عناصری که در یک جهت پیش میروند.

آنچه این سه دسته اکمال متقابل را بهم می پیوندد اینست که همواره حدها یا عناصرند که در یک مجموعه معین همدیگر را کامل می کنند.

الف - اکمال متقابل تناوبهائی که بصورت امر متناوب تظاهر نمی کنند - فیزیک دانان

جدید این نوع اکمال متقابل را در مطالعات خود بکار برده اند. غرض اکمال های متقابلی است که متقابلاً حجاب یکدیگرند و رواق منظر هر یک پنهانگر رواق منظر آن دیگر است.

ف. گوشت ریاضی دان میگوید: مثل این دسته از اکمال های متقابل مثل دوشیب یک کوه است که باهم قابل دیدن نیستند تنها باید بر قله کوه بر شد تا بتوان هر دوشیب را نظاره کرد. گوشت درین مثال به مجموعه های مفهومی علوم دقیقه نظر دارد.

رابطه میان موج و ذره - موقعیت و سرعت - بی نهایت کوچکی بی نهایت بزرگی ازین گونه است. در خصوص امور متناوبی ازین نوع گروهی به خطا تصور کرده اند که این امور نمی توانند با یکدیگر تلاقی کنند و در نتیجه تن به مبارزه میسپارند. پایه و مایه این تصور خطا ازینجاست که از ادغام امور متناوب مذکور در یک مجموعه واحد ابا می کنند، حال آنکه درین مجموعه این امور از تناوبی بودن دست بر میدارند و یکدیگر را کامل می کنند.

علی الاصول توجه شده است که این امور متناوب که پنهان ساز یکدیگرند

اجزاء يك مجموعه واحدند و داخل آن میشود . مفاهیم علم اجتماعی قرن نوزدهم نیز باین اكمال متقابل توجه ندارد حال آنکه یکی از خصائص آن مفاهیم همین اكمال متقابل است . طرح کنندگان این مفاهیم در خصوص « عامل مقدم و مسلط » (جغرافیائی - زیست شناسی - جمعیت شناسی - فنی - روان شناسی - امر معنوی و غیر اینها) پای فشرده اند و معتقدند که این عوامل در واقعیت اجتماعی بطور منفك و مجزا عمل می کنند و کلیت و تمامیت آن را بدینسان ازمیان میبرد . این گرایش نادرست را نزد زعمای علوم اجتماعی اختصاصی نیز می یابیم . اینان هم غالباً « امر اقتصادی » و « امر سیاسی » و « امر فرهنگی » و ... را به مثابه اموری در مقابل هم قرار میدهند که غیر قابل تحویل به یکدیگرند و توجه نمی کنند که این موارد وجههای مکمل پدیدارهای اجتماعی نامند .

در فلسفه نیز ، گاهی مآبان به اشتباه ، رابطه میان مناطق حکم و واقعیت و هم میان جبر و اختیار را بدینسان تفسیر کرده اند و نیز پیروان بر شور و حرارت دیلتی و ماکس وبر در گذشته و طرفداران پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم در زمان حاضر نیز با اشتباه میخوانند با همین طرز تفسیر مسأله رابطه میان « تبیین » و « تفهم » را حل کنند .

بنظر ما پایه پیشرفت فلسفی را میتوان بر روشن ساختن این نکته استوار ساخت که : امور متناوب خطه های مذکور که جنبش آنها منفك و مجزا بنظر می آیند مکمل یکدیگرند اما متقابلاً بر روی هم پرده کشیده اند . علت قبول این انفكاك از طرف محققان آنست که اینان نمی توانند مجموعه ویژه ای را مد نظر قرار دهند که امور مکمل یاد شده بدان تعلق دارند . مجموعه ای که گفتیم همان وضع و شرط انسانی و کلیت ها و تمامیت های اجتماعی است . البته تمامیت ها و وضع مذکور در دین مجموعه از مرحله اكمال متقابل ابتدائی در می گذرند و به تضمن متبادل میرسند .

بنابر این وقتی برایمان روشن شود که توسل به مناطق های حکم برای جنگیدن با موانع متعینی است که در مقابل تحقق یافتن ارزش ها قعد علم کرده اند ، در می یابیم که انفكاك مناطق های حکم و واقعیت از یکدیگر عبث است .

مسلم است به مادری که فرزندان خود را عزیز میدارد دستور نمی دهند که آنان را عزیز بدارد. و برای سرباز شجاع مقرر نمی کنند که شجاعت داشته باشد. دیا لك تيك اكمال متقابل میان مناسبات حکم و واقعیت هنگامی به ژرفا میگرداید که طرز عمل مناسبات حکم را در واقعیت اجتماعی هم بعنوان مقررات و اوامر و هم بعنوان علل مد نظر قرار دهیم. البته هر قدر که قواعد مؤثر تر باشند عنصر مناسبات حکمی آنها دارای شدت کمتری است، درین جا از «نفس الامر» مناسبات حکمی، سخن نمی گوئیم اینها در قلمرو حقوق سر بر می آورند. در قلمرو مذکور ضمانت کار آئی و تأثیری که منطوقی در «بایست بودن» است، بودن را بدرقه می کند.^۱

دیا لك تيك اكمال متقابل میان تفهم و تبیین - برای «تبیین» باید نفس الامرهای جزئی را در مجموعه کم و بیش بهم پیوسته و همسازی مدغم کرد که نفس الامرهای مذکور جلوه های آن می باشند، اما برای این کار باید مجموعه و خصائص بهم پیوستگی و همسازی اش را «فهم کرد». پس نمی توان، تبیین کرد، بی آنکه فهم کرد و فهم کرد بی آنکه به يك تبیین رسید. این دو حد همچون لحظات فرایندی واحد بروز می کنند.^۲

مجموعه های اجتماعی ممتلی از معانی انسانی اند و بعنوان کلیت ها و تمامیت هایی از کوشش ها بکرسی می نشینند و توسط همین کوشش هاست که مجموعه های مذکور خویشتن را ایجاد می کنند. هنگامیکه ما با چنین مجموعه های اجتماعی سروکار داریم اكمال متقابل دیا لك تيكی بین تفهم و تبیین بدل به دیا لك تيك تضمن متبادل میشود.

ب - نوع دوم اكمال متقابل دیا لك تيكی، اكمال متقابل جبران و یا رده یابی در جهات نا همو

۱- درین باب رجوع کنید به: تجربه حقوقی و فلسفه تمدن گرای حقوق ۱۹۳۶ و اصول جامعه شناسی حقوقی ۱۹۴۰ (فرانسوی) و جامعه شناسی حقوقی (به زبان انگلیسی) چاپ سوم ۱۹۵۶.

۲- درین باب رجوع کنید به تحلیلات تفصیلی مادر جبرهای اجتماعی و آزادی انسانی، ۱۹۵۵، ص ۴۰ و مابعد و نیز قواعد تبیین در جامعه شناسی، مندج در مفصل جامعه شناسی چاپ ۱، ۱۹۵۸ ص ۲۶۱-۲۳۶.

و معکوس است - رابطه میان کوشش و پایداری - معطی و مصنوع - با واسطه و بی-واسطه - متصل یا مداوم و منفصل یا غیر مداوم - سطحی و عمقی - کیفی و کمی و غیر اینها از این دسته اند.

این امور را در مجموعه تجربه بشری بازمی یابیم یعنی مستقل از این مسأله که علوم اجتماعی تجربه مذکور را دمساز کنند.

درین مقام راههایی مورد نظرند که متوجه جهات نا همسویند و در نتیجه به نقاط فرجامین آنها نمیتوان دسترسی یافت. این نوع اکمال متقابل راه وسیعی را بر مراحل شبه نامتناهی گذرگاههای واسط می گشاید.

در قلمرو واقعیت اجتماعی، مناسباتی که میان سازمان یافته و خود جوش - ساخت یافته و ناساخت - رمزی شده و رمز وجود دارد، اساساً فروغ اکمال متقابل دیالکتیکی جبران را می طلبند هم چنین روابطی که میان «ماها» و مناسبات بادیهری وجود دارد یا روابطی که میان سه درجه ما (یعنی: خلق و امت و فرقه) هست از این دسته اند.

چند مثال :

سازمان یافته در معرض خطر جمود و خود جوش در خطر ناتوانی است. نفوذ خود جوش است که به درجات گوناگون سازمان یافته رازنده میدارد اما وقتی این نفوذ به حدی معین رسید سازمان یافته در معرض این خطر است که واژگون شود و یا زیر فشار خردکننده خود جوش منفجر گردد. برعکس سازمان یافته ای که با خود جوش بد تا می کند و بر آن سلطه میجوید ممکن است یا خودش درهم شکسته شود و یا هستی ساختها و پدیدارهای اجتماعی زیرین را تهدید کند. هر قدر سازمان یافته بیشتر تسلط بجوید خود جوش کمتر به میدان می آید و هر قدر خود جوش بیشتر در فعالیت باشد سازمان یافته کمتر عرض وجود میکند. بنابراین درین مقام، در متن کامل دیالکتیک اکمال متقابل از طریق جبران هستیم ولی این امر مانع آن نیست که در چرخه های دیگر، خود جوش و

سازمان یافته متبادلاً، متضمن یکدیگر باشند (مثلاً در سازمانهایی که موفق به حفظ دموکراسی مؤثر میشوند) و هم ممکن است خودجوش و سازمان یافته در تناقضهای جدلی الطرفین غیر قابل تحویل قطبی گردند. (مثلاً در دوره‌هایی که قبل از انقلاب است و یا دوره ضد انقلاب‌ها).

میان رمزها و محتوی رمزی شده بازی اكمال متقابل جبران وجود دارد. وقتی پذیرفتیم که کلیه رمزها در ضمن پنهان سازی آشکار می‌کنند و در عین آشکار سازی پنهان مینمایند، و نیز رمزها هم به مشارکت گراینده‌اند و هم بسان موانعی در برابر این مشارکت سر بر می‌آورند، درمی‌یابیم که هر قدر رمزها پیچیده‌تر و توانا تر باشند، آنچه رمزی میشود اهمیت و تأثیر کمتری را حفظ می‌کند و حتی کار بدانجا میرسد که آفریده رمزها میشود. به عکس هر قدر رمزی شده تسلط بیشتری بر رمزها بیاید لزوم این رمزها کمتر میشود و بسادگی و نسبیت می‌گرایند تا بدان حد که تنها گزاره کاملی از رمزی شده می‌گردند و کارشان به هم نشینی مستقیم باوی می‌انجامد.

درین جایز مناسبات اكمال متقابل جبرانی جنبه حصری ندارند. در برحی پیچ و خم‌ها که با ادوار خلاق جهش و ترقی آثار تمدنی تازه متناظرند، ممکن است رمزها و محتویات رمزی شده بطور متبادل متضمن یکدیگر باشند و باشدت وحدت به پشتیبانی یکدیگر بر آیند یا حتی تا حدی وارد عرصه تقابل مناظر شوند.

اما رمزها و محتویات رمزی شده در دوران‌های بحرانی و انحطاط ممکن است وارد تعارض شوند و قطبی گردند و جدلی الطرفین شوند (زیرا دوره بحران و انحطاط، دوره خستگی عمومی رمزهاست و هم دوره ایست که رمزها موفق نمیشوند جانشین خود را پیدا کنند، درین دوره محتویات رمزی شده نیز ناتوان می‌گردند و هر گونه جاذبه‌ای را از دست می‌دهند).

اكمال متقابل از طریق جبران دیالکتیکی، میان ماها و مناسبات با دیمیری،

(روابط مع الفیر) نیز بکرسی می‌نشینند.

«ماها» جوش‌ها و آمیزش‌های قسمی و جزئی‌اند در ما اعضا هم بعنوان هم-نهین و مشارک و هم بعنوان غیر قابل تحویل به یکدیگر، هم در قرارگاه متحد از راه افاد متقابل و هم در قرارگاه متکثر به کرسی می‌نشینند. و مناسبات با دیگری (یا روابط مع الفیر) جلوه‌هایی از کشش‌های طبعی اجتماعی از طریق تقابل قسمی‌اند و فارض «ماها» هستند.

بهر حال اگر ما نمایشگر نخستین کانون حرکت‌های دیالکتیکی در واقعیت اجتماعی است، کار مناسبات با دیگری آنست که این حرکت را گسترده سازد. هواداران آمریکائی «روابط غیر شخصی» و نیز هم پالکی‌های اروپائی آنان، کلیه واقعیت‌های اجتماعی را به مناسبات با دیگری تحویل می‌کنند و در نتیجه خاصه دیالکتیکی این مناسبات و نیز خاصه دیالکتیکی مجموعۀ واقعیت اجتماعی را نادیده می‌انگارند. درین جا دیالکتیک دست کم در دو وجه متجلی میشود، از یکسو مناسبات با دیگری نه می‌تواند از ماها منفک و منزوی شود و نه با ماها درهم آمیخته و اشتباه گردد (و همین مطلب فارض فروغ ضمن متقابل دیالکتیکی است)؛ از سوی دیگر گرایش مناسبات با دیگری باین سمت است که مکمل ماها بشوند. این گرایش متوجه جبران یا توازن است. بدین ترتیب هر قدر که اعضای یک ما واقعاً و کائناً بیشتر در ما مدغم باشند کمتر به مناسبات با دیگری که عضو آن هستند نیازمند می‌باشند. برعکس هر قدر اعضا «ما» واقعاً و کائناً کمتر در «ما» مدغم باشند بیشتر به مناسبات با دیگری نیازمندند. این مناسبات با دیگری یا بیرون و یا درون «ما» است و نیازمندی یادشده نیز در قرارگاه جبران یا توازن مستقر است.

ازین نظرگاه امت بدون گفتگو برای «مناسبات متکثر با دیگری» کانونی مساعدتر از فرقه است، اما اگر بدون قید و شرط بگوئیم: خلق کانونی است که از امت برای مناسبات با دیگری مساعدتر است، به خطا رفته‌ایم، لکن این خطا منحصرأً بدین اعتبار است که در مورد خلق جوش و آمیزش منظوره نظر خصوصاً جوشی از دور و با فاصله و غالباً با گسترده‌گی فراوان است.

در زیر به یادآوری جبران دیالکتیکی نقش‌های اجتماعی مختلف افراد می‌پردازیم. این افراد باعتبار شرکت‌کننده در گروه‌های اجتماعی گوناگون به‌ایفای نقش‌های مذکور، سوق داده می‌شوند.

مثلاً: میتوان در يك سندیکا، ياك حزب سياسي و يامجلس نمايندگان نقشی پرمایه‌داشت اما در خانواده خویش نقشی بی‌رنگ و دست دوم ایفا نمود، و هم میتوان يك رفیق خوب بود و در دفتر کار و کارخانه از میانه روی و حد اعتدال درنگشت، اما در خانه يك جلاد واقعی بود. میتوان به‌عنوان عالم یا استاد نقش قابل ملاحظه‌ای داشت اما در حزب یا در سندیکا و یا حتی در کانون خانوادگی موفق به ایفای حداقل نقش نیز نشد. و قس علیهذا^۱.

در قلمرو حیات روانی، صبغه‌های عقلانی و عاطفی (انفعالی) و ارادی پدیدارهای روانی تام فروغ اسلوب دیالکتیکی تعاملی جبران را می‌طلبند. «حالات نفسانی»، افکار و عقاید و «افعال نفسانی» هم که خاصه بخش پدیدارهای روانی نامند، همین فروغ را برای مطالعه پیچ و خم‌هایشان ایجاب می‌کنند^۲.

بالاخره هنگامیکه درجات مختلف آزادی انسانی جمعی و فردی (و غالباً هر دو با هم) منظور نظر ندو این آزادی بطور متقارن از حیات روانی و حیات اجتماعی سر بر می‌آورد، بنظر میرسد که فروغ دیالکتیکی اكمال متقابل جبران، خود را بکرسی می‌نشاند. در واقع اگر در آزادی انسانی درجات زیر را از یکدیگر تمیز دهیم:

الف - آزادی انسانی به اعتبار مرجحات ذهنی

ب - آزادی نوآوری

ج - آزادی گزینش

۱- برای تفصیل در خصوص این مسائل رجوع کنید به داعیه کنونی جامعه‌شناسی ص ۸۰ و مابعد و ۱۳۰ و مابعد. ۲- رجوع کنید به: داعیه کنونی جامعه‌شناسی ص ۱۰۵ و مابعد و دستیاری ما در جلد ۲ مفصل جامعه‌شناسی ۱۹۶۰ و یادداشتی درباره مفهوم پدیدارهای روانی تام یا جامع، ص ۳۳۳ و مابعد.

د- آزادی ابداع و اختراع

ه- آزادی تصمیم

و- آزادی آفرینش.

برای آنکه پیچ و خم‌های متعین مناسبات این درجات را بی‌جوئی کنیم اکمال متقابل جبران لازم بنظر می‌آید. درواقع کمبود و ناتوانی نسبی یکی از این درجات با توفیق و تشدید درجات دیگر جبران می‌گردد.^۱

ج- نوع سوم اکمال متقابل دیالکتیکی، اکمال متقابل عناصریست که گام در یک جهت وزمانی

درجهات ناهمسودر حرکتند درین مقام غرض امور متضادی هستند که در دامن یک مجموعه همدیگر را توسط یک حرکت مضاعف کامل می‌کنند و این حرکت مضاعف گاه در یک جهت و گاه درجهات مقابل افزایش و هم تشدید می‌یابد. حرکت درجهان ناهمسو به یمن بازی جبران‌ها صورت می‌پذیرد.

مثلا اگر: واقعیت اجتماعی در نظر ما کثیر البعد، یعنی دربردارنده پلوهارها و یا پاگردهای در ژرفنا باشد این نکته محرز میشود که پله وارهای مذکور بالنسبه به اموری که ذیلا باز خواهیم شمرده گاه همگی در یک جهت به راه می‌افتند وزمانی تباعدهای قابل ملاحظه‌ای را عرضه می‌کنند و در نتیجه بسوی جبران می‌گرایند اما آن امور عبارتند از: صور نوعی جامعه‌های کل و طبقات و گروه‌ها و نیز موقعیت‌های خاص و مبانی ریخت شناسی و جهازهای سازمان یافته و طرز عمل‌ها و نمونه‌ها یا مدل‌ها و نقش‌ها و شیوه‌های رفتار و رمزها و سلوکهای جوشان و خروشان و ایده‌ها و ارزش‌های جمعی.

باری، هنگامیکه جهازهای سازمان یافته و شیوه‌های رفتار و ایده‌ها و ارزش‌ها، در یک جامعه متباعد میشوند، میتواند قبل از آنکه بایکدیگر متصادم شوند و قطعی گردند، یکدیگر را جبران کنند.

۱- برای تفصیل رجوع کنید به جبرهای اجتماعی و آزادی انسانی ص ۱۰۲ - ۶۸ و اخلاق

نظری و علم آداب چاپ سوم ۱۹۶۱ ص ۱۲۵-۱۲۱

چند مثال :

اگر مبانی ریخت شناسی بدلیل وضعیت جغرافیائی و کمبود جمعیت و یافراوانی آن و نیز کمی منابع طبیعی ، مسائلی خاص را مطرح می کنند، جهازهای سازمان یافته و طرز عمل ها و نمونه ها (مدل ها) و نقش ها و شیوه های رفتار و رمز ها و کوشش های جمعی مستقیم، ممکن است مجزای از یکدیگر و یا بكمك همدیگر به جبران این نقص توجه کنند. (و این معنی تا حدی نزدیک به معنای «ستیزه جوئی» های مشهور توین بی است) جهازهای سازمان یافته غیر مؤثر و یا کند ممکن است توسط طرز عمل های کاری و رمز های ویژه و غیر اینها جبران گردند. و نیز نمونه ها و رمز های سخت و سنگی شده ممکن است هم توسط سازمانهای پوینده و توانمند و هم توسط نقش ها و شیوه های رفتار و ایده ها و ارزش های جبران گردند که جلوه دهند ارزش خاصند. مادر اینجا در متن کامل دیاك تيك اكمال متقابل از طریق جبران هستیم...

هم چنین در برخی از وضعیت ها زمانی فرامیرسد که من ها، دیگران و ماها یکدیگر را کامل می کنند، بدین ترتیب که همگی در يك جهت به حرکت در می آیند. در اوضاع واحوال دیگر، اینان وارد بازی جبران میشوند، بدینگونه که در جهات ناهمسو قرار میگیرند هم چنین وضع عناصر جامعه صغیر و گروه ها و جامعه های کل بهمین ترتیب است. مثلاً ناتوانی برخی از گروهها، ممکن است بطور قسمی و جزئی توسط شدت وحدت ماهائی جبران گردد که در صحن گروهها وارد میشوند. و یا ناتوانی نسبی يك جامعه کل را نیروی گروههایی که در آن مدغمند جبران کنند.

در حیات روانی نیز مسأله بهمین گونه حل میشود. امور متضادی مانند خود - آگاه و ناخود آگاه در پدیدارهای روانی تام یا جامع یکدیگر را کامل می کنند. این امور غالباً در گیر بازی جبران دیاك تيكی هستند ، اما این امر مانع از آن نمیشود که اینان گه گاه در يك سو حرکت کنند.

در خارج از واقعیت انسانی هم این نوع اكمال متقابل که دارای دورهیابی یادو جهت است اعمال شدنی است. وقتی مناسبات مجموعه سلولهای يك بدن زنده را از يك

طرف باعتبار مناسبات هریک از آنها با دیگری و از طرف دیگر باعتبار مناسباتشان در مجموعه مطالعه می‌کنیم این نوع اکمال متقابل قابل اعمال است و نیز چنین است در مورد مطالعه رابطه‌ای که میان امر حیاتی، امر زیست‌شناسی و امر روان‌شناسی وجود دارد. اعمال این نوع اکمال متقابل به خوبی میتواند به بحث میان پزشکان و ویتالیست‌ها^۱ و نیز بحث میان فیزیولوگ‌ها و روان‌شناسان خاتمه دهد.

باید متذکر بود که اگر چه سه نوع اسلوب اکمال متقابل دیالکتیکی در برخی موارد محدود، در علوم طبیعی اعمال میشوند ولی درین موارد تنها جهاز مفهومی را مد نظر قرار میدهند و به حرکت واقعی کاری ندارند. اسلوبهای دیالکتیکی دیگر نظیر تضمن متبادل و ابهام دیالکتیکی و قطبی شدن و تقابل مناظر فقط در علوم اجتماعی و خصوصاً در جامعه‌شناسی قابل اعمالند و البته در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی کلیت‌های واقعی در سیر و حرکتند که این اسلوب‌ها را تحمیل می‌کنند.

هم چنین باید دگت قسمت اعظم مثالهایی که بدانها اشارت کرده‌ایم نظیر یاگردهای در زرفنا مناسبات میان من و ما و بالاخره مناسبات میان جلوه‌های کشش طبیعی اجتماعی و گروه‌ها و جامعه‌های کل، بالنسبه به وضعیات و چرخگاههای، حرکت‌های خود، کاربرد رفیقانه و همراهانه یا رقیبانه و چشم هم چشمانه کلیه اسلوبهای تعاملی دیالکتیکی را الزام‌آور می‌کنند.

۲- تضمن متبادل-تضمن متبادل بر این پایه استوار است که در عناصر یا حدهائی که در نظر اول ناهمگون و یا متضاد هستند بخش‌هایی را باز یابیم که یکدیگر را قطع می‌کنند و

۱- Vitalisme، در معنایی که بیشتر در زبان فرانسی می‌طرح است عقیده‌ای است که بر حسب آن در هر فرد يك «اصل عمده حیاتی» وجود دارد، این اصل که بر پدیدارهای زندگی فرمان میراند هم از جان و روان اندیشه گروه از خواص فیزیکی- شیمیائی بدن مجزا و متمایز است. فرهنگ فلسفی لالاند - چاپ دهم. (مترجم)

همدیگر را تاحدی دربرمی گیرند و یا بطور قسمی و جزئی دسته‌ای از آنها در دسته دیگر سریان دارند.

بدون توسل به فروغ دیا لك نیکی تضمین متبادل نمی توان مناسبات میان حیات روانی و حیات اجتماعی و یا دقیق تر بگوئیم مناسبات میان پدیدار روانی تام و پدیدار اجتماعی تام را روشن کرد^۱، زیرا قسمتی از امر روانی در امر اجتماعی و نیز قسمتی از امر اجتماعی در امر روانی وجود دارد. وقتی میگوئیم که واقعیت اجتماعی به بیان مافی الضمیر خود در مبانی ریخت شناسی و فنون و سازمانها خلاصه نمیشود و نیز معتقدیم که واقعیت اجتماعی به تبلورات خویش در سازمانها و آثار تمدنی تحویل و تلخیص نمیکردد در نتیجه باید دریابیم که این واقعیت در دل خود چالش‌های فزاینده و فرود آینده‌ای را دارد. این چالش‌ها متوجه واکنش‌های کم و بیش خود جوشند و با درجات متفاوت در متن امر نامنتظر و مواج و فوری و آنی و پیش‌بینی نشده‌ای ظهور و تجلی می‌یابند که با آنچه «امر روانی» نام دارد متناظر می‌باشند.

امر روانی حالت درونی يك وجدان فردی نیست که بسته و سر به جیب خود فروبرده باشد، بلکه بطور احترام‌ناپذیر، به سه سو متوجه است یعنی به سوی مال یا آن من، مال یا آن تو و مال یا آنما (ما- گروه‌ها- طبقات اجتماعی- جامعه کل) البته مایه‌وری این سه متفاوت است اما بهر حال هر سه از امر واقع تفکیک‌ناپذیرند و همواره نیز در آن ترصیف شده‌اند. این امر واقع مقدم بر هر واقعیت اجتماعی است.

نکته آخر اینکه، نمونه‌ها (مدل‌ها) و رمزها و بطور کلی آثار تمدنی، که مولدات و درعین حال مولدات حیات اجتماعی و حیات روانی‌اند. در امر روانی نیز نظیر واقعیت اجتماعی عمل می‌کنند.

در چنین شرائطی چگونه میتوان امر روانی را بدون عنایت به تضمین امر اجتماعی در آن فهم کرد؟ تنها فروغ اسلوب دیا لك نیکی تضمین متبادل است که باین درهم و برهمی پیچیده و درجات شبه نامتناهی، میتواند توجه کند و روان شناسی و جامعه شناسی را هدایت

نماید.

همین مطلب در خصوص رابطه‌ای صادق است که میان امر روانی فردی و امر روانی بین الاشخاص و یا بین گروه‌ها (که معروف با امر روانی اجتماعی است) از یک طرف و امر روانی جمعی از طرف دیگر موجود است. هر یک از این سه امر روانی تا درجه‌ای متضمن دو تایی دیگر است، و این مسأله بخصوص در مورد امر روانی بین الاشخاص یا بین گروه‌ها مسلم است، زیرا این امر در متن «ارتباط و تعاطی» دارای جلوه‌هایی است و می‌دانیم که هیچ ارتباط و تعاطی بدون نوعی جوشش و آمیزش قبلی و جداها در امر روانی جمعی مقام و موقع نمی‌یابد.

این جوشش و آمیزش برای نشان‌ها و رمزها تأمین معنایی کند (مثلاً معنایی واحد برای کلمات موجود در زبان گفتار)، اما در عین حال باید توجه داشت که امر روانی فردی هستند که به ارتباط و تعاطی می‌پردازند و همین مطلب فارض اختلاف و تفصیل و هم جوشش آنهاست. هم چنین امر روانی فردی متضمن سریان دو امر روانی دیگر در خویش و این دو نیز متضمن سریان آن‌ها در خود می‌باشند.

درجات تضمن متبادل و سریان متقابل این سه امر روانی، ممکن است در موارد زیر افزایش یابد:

الف- هنگامیکه از قالب اجتماعی خلق به قالب اجتماعی امت و از قالب اجتماعی امت به قالب اجتماعی فرقه گذرمی‌کنند.^۱

ب- وقتی که از عرصه گروه‌ها و طبقات و جامعه‌های کل که در حال تشکیل یا در حال انحطاط و زوالند به گروه‌ها و طبقات و جامعه‌های کلی منتقل می‌گردند که از نوعی ثبات و آرامش نسبی برخوردارند.

ج- و بالاخره وقتی که از «حالات نفسانی» (یعنی تصورات، عواطف، حافظه‌ها و اهواء و آرزوها) که همواره اندکی سر به جیب خود فرو برده‌اند، به افکار و عقاید گذرمی‌کنند (که هر چند از این سر به جیب خود فرو بردن فرارفته‌اند، اما مردود و مبهمند) و از این مرحله نیز درمی‌گذرند و به «افعال نفسانی» (یعنی شهوها

۱- در خصوص این سه وجهه ما به داعیه کنونی جامعه‌شناسی ص ۱۷۸-۱۴۳ رجوع کنید.

واحکام و قضاوتها) میرسند.

در نتیجه وقتی این سه حرکت تشدید می‌شوند متقابل را دنبال کنیم به آستانه تقابل مناظر می‌رسیم.

اما ممکن است، اوضاع و احوالی پیش آید و گسستگی ها و بریدگی های نامنتظر را پیش آورد و در نتیجه، فروغ اسلوب قطبی شدن و یا ابهام لازم باشد.

بنابر این ضمن دیاک تیکی متبادل، يك جزم نیست بلکه وسیله ای است برای آنکه، به تجربه و حرکت واقعی در عالم انسانی توجه شود. حرکت تجربه ای که پی در پی در بر دارنده غافلگیریهای نو بنواست.

مثال دیگر ما مربوط به مناسبات پیچیده ای است که میان ساخت های اجتماعی و آثار تمدنی وجود دارند.

اساساً ساخت های اجتماعی بعنوان عناصر واقعیت اجتماعی جنبه دیاک تیکی دارند، چون زیر فرمان يك حرکت مداوم ساخت یافتن و از ساخت افتادن هستند. این ساخت ها از تعادل های ناپایداری تشکیل یافته اند که میان مدار چرخ پاگردهای در زرفنا - گروه ها - طبقات اجتماعی و جلوه های کشش طبیعی اجتماعی وجود دارند.

در واقع ساخت های مذکور واسط میان امور زیرند:

- از يك طرف: پدیدارهای اجتماعی تام

- از طرف دیگر: گزاره های این پدیدارها.

الف - در قواعد و مقررات اجتماعی

ب - در معانی گوناگون انسانی که بر روی قواعد، و مقررات اجتماعی

پیوند یافته اند.

ج - در سازمانهایی که گاهی پشتیبان ساخت ها هستند و زمانی

بدانها پشت می کنند.

علاوه بر این ساخت ها برای پدیدارهای اجتماعی تام بمنزله واسطه هایی هستند

که میان نحوه هستی و طرز ظهور و عرضه این پدیدارها عمل می کنند.^۱ بهمین دلیل مطالعه این موارد با توجه به اوضاع و احوال، کاربرد تمامی اسلوبهای دیالکتیکی را ایجاب می کند.

آثار تمدنی، نظیر مذهب و حقوق و اخلاق و معرفت و هنر و تعلیم و تربیت و تکنیک (فنون) تعادل های ناپایدار ساخت ها را ملاط بندی و استوار می کنند. ضمن دیالکتیکی متبادل آثار تمدنی در ساخت های اجتماعی و ساخت های اجتماعی در آثار تمدنی امری احترازناپذیر است، زیرا درست این ساخت های اجتماعی اند که آثار تمدنی را مؤثر می گردانند آثاری که از سر سویدای پدیدارهای اجتماعی نام خود جوش سر بر آورده اند. و نیز این آثار تمدنی اند که آن ساخت ها را یاری می کنند تا به حفظ و نگهداری خود موفق گردند. نتیجه آنکه نمی توان از سر فروغ ضمن دیالکتیکی متبادل در گذشت. این ضمن است که ناتوانی کامل و هم نادرستی تمام عیار ساخت گرایی انتزاعی^۲، و نیز فرهنگ گرایی انتزاعی، را در جامعه شناسی روشن می سازد.

بطور کلی دیالکتیک هر نوع تفکیک ساختگی میان جامعه و تمدن را عبث می سازد، اما این امر مانع آن نیست که برخی از آثار تمدنی در برخی از اوضاع و احوال مشخص از ساخت های اجتماعی و پدیدارهای اجتماعی نام سرریز کنند یعنی همان ساخت ها و پدیدارهایی که آثار مذکور را ایجاد کرده و مؤثر گردانده اند. و باز این امر مانع آن نیست که برخی از ساخت های اجتماعی بیش از اندازه ای کمولد یا تکیه گاه این آثار تمدنی اند از آن ها منتفع شوند. آثار مذکور در جای دیگر زاده شده اند و تنها بایناز ساخت های مورد بحث دم ساز گشته اند.

این پدیده را در مناسباتی که میان یونان قدیم و امپراطوری رم بوده است،

۱- برای تقریر تفصیلی در این باره به دستاوری ما در خصوص «ساخت های اجتماعی، منتجج در جلد اول مفصل جامعه شناسی ص ۲۱۵-۲۰۵ رجوع کنید.

۲- درین جا از «ساخت گرایی بر پایه اصول بدیعی» سخن نمی گوئیم، منتهی که هم نافی هر گونه دیالکتیک و هم نافی نفس واقعی اجتماعی است. توفیق کنونی کاروبار گلوله لوی استروس نشانه ای از انحطاط و سقوط جامعه شناسی است.

بروشنی میتوان دیدوم می توان این پدیده را میان شهرستانهای همین امپراطوری ملاحظه کرد. همین وضعیت را درخصوص بریتانیای کبیر و ایالات متحده امریکا بهنگام ایجاد ایالات متحده نیز می بینیم و هم این ماجرا میان دولتهای استعمارگرو مستعمره های آنان در قرن نوزدهم وجود دارد.

امریکای شمالی از آثار تمدنی بریتانیا سود جست و درصدد تبدیلشان بر آمد تا آنها را در ساخت اجتماعی دیگری استوار سازد.

مستعمره ها مصنوعاً آثار تمدنی غربی را به عاریت گرفتند، اما آثار مذکور در ساخت ها و هم آثار تمدنی بومی باموانی رو برو شدند.

مسلم است که قطع و بریدن و در نتیجه قطبی شدن میان ساخت های اجتماعی و آثار تمدنی هم ممکن است و غالباً نیز این امر قابل ترصد و مشاهده است. مثلاً هنگامیکه وضعیت استعماری تا درجه نهائی خود جلورود، مورد قطبی شدن بیش می آید.

بنا بر این می بینیم که ضمن دیالکتیکی متبادل میان ساخت های اجتماعی و آثار تمدنی تنها با وضعیت های متعین متناظرند و حاوی درجات متغیرند.

مثال دیگر: ضمن متبادل میان:

– جلوه های کشش طبیعی اجتماعی – گروه ها – طبقات و جامعه های کل از یک

طرف و

– مناسبات سطوح مختلف واقعیت اجتماعی که بر فرازم هستند از طرف دیگر است و البته در زمان عادی و نه بهنگام بحران ها و انقلابها.

در مورد ایاب و ذهاب این امور که گاه در یک جهت وزمانی در جهات ناهمسوگام بر میدارند اکیال متقابل کفایت نمی کند.

مبنای ریخت شناسی و جهازهای سازمان یافته و نمونه های فرهنگی و فنی و سلو کهای که کم و بیش منظمند و نقش های اجتماعی و شیوه های رفتار و رمزهای اجتماعی و سلو کهای نو آور و ارزش ها و افکار و حالات و افعال جمعی همواره مستعدند بایک

دیگر در تعارض قرار گیرند و سرانجام جدلی‌الطرفین گردند.

اگر امور مذکور در فوق رازیر فروغ ضمن دیالکتیکی متبادل نگذاریم، چگونه میتوانیم تمامی این پیچ‌وخم‌های متعین و انفاذهای متقابل متنوع آنها را تعقیب کنیم؟ این ضمن متبادل دارای شدت وحدتی مواج است و ممکن است گاه جنبه بالقوه و گاه جنبه فعلی داشته باشد. درین جا بار دیگر در خصوص پیوستگی کاملی اصرار می‌ورزیم که میان کاربرد این اسلوب دیالکتیکی و آمپیرسم علم اجتماعی حقیقی عرض وجود می‌کند. تنها تجربه نو بنوشونده حرکت‌های دیالکتیکی امر واقع است که میتواند استقرار درجات فعلی و کائن درهم نفوذی پاگردهای ژرفنائی واقعیت اجتماعی را محقق سازد. این واقعیت اجتماعی طوریست که حتی ساخت‌های جامعه‌های کل تنها شاکله‌های ابتدائی آن را دربر دارند.

۳- ابهام دیالکتیکی - این نکته از کشف‌های فروید است که آنچه ناشی از واقعیت انسانی است مهر و نشانی از ابهام دارد. با اینهمه فرید نه فقط در این باره اشتباه می‌کند که ابهام را در مسأله جنسیت محصور می‌سازد و با تعویل همه مسائل بدین امر دامنه آن را محدود می‌کند. بلکه درین باب نیز به راه خطا میرود که مسأله ابهام را ساده می‌کند و به طرزی سخت جزمی بررسی اش مینماید و درباره آن به علقه دیالکتیکی نمی‌اندیشد.

تمامیت‌ها و جامعیت‌های انسانی که در سیر و حرکت در حرکات خود اعم از آنکه حرکت تمیم یا جامعیت یافتن و از تمیم و جامعیت اقتادن باشد، متضمن بخش مهمی از ابهامند. حتی در مناسبات موجود میان ساخت‌ها و سازمان‌ها ابهام مذکور تا مرحله آمیبوالاس^۱ [تذبذب بین دوزد یا عشق به دوزد] جلومیروند.

۱- Ambivalence: بمعنی امریست که دارای دوازش متخالف است. گویا این اصطلاح را قبل از فروید در فلسفه وارد ساخته‌اند اما فروید بدین اصطلاح توجه فراوان می‌کند.

در مناسباتی هم که میان رمزها و رمزی شده‌ها موجود است آمبیوالانس، بازیگری می‌کند. آمبیوالانس گهگاه در مناسبات بادیگری و خصوصاً هنگامی دخالت می‌ورزد که مناسبات مذکور خاصه‌ای مختلط و کار پذیر داشته باشند. درین مناسبات افراد متقارناً مجذوب میشوند و واپس زده می‌گردند و نیز در عین آنکه بی‌قید و بی‌اعتنا بمانند، متأثر و پیریشان خاطرند.

مستقل از مسائل مربوط به جنسیت، بطور کلی این واقعیت اجتماعی است که قلمرو ممتاز ابهام و آمبیوالانس است و جامعه شناسی بحق در جنب اسلوبهای دیگر به این اسلوب تعاملی هم نیازمند است. حتی همین نفس الامر که واقعیت مذکور کار برد هم عنان کلیه اسلوبهای دیالکتیکی را ایجاب می‌کند خود نشان دهنده این است که واقعیت اجتماعی در قلمروی ممتلی از ابهام قرار دارد.

در واقع سرنوشت انسانی که در جامعه زندگی می‌کند و نیز سرنوشت ماها و گروهها و جامعه‌های کل اینست که: پیوسته باشند در عین آنکه تا حدی غیر قابل تحویل میمانند و از آن مهمتر در یکدیگر نفوذ کنند و بطور قسمی و جزئی درهم بجوشند و برآمیزند، بی آنکه هو هو به شوند. در جامعیت‌ها و تمامیت‌های یکسان شرکت کنند و با یکدیگر در نبرد باشند و غالباً در یک زمان بصورت دوست و دشمن جلوه کنند و هم بصورت مراکز متقارن جذب و دفع و کانون‌های تحبیب و تهدید باشند. در چنین وضعی آیا مسأله فقط جنب وجوش در خطه اکمال متقابل از طریق جبران است و یا آنکه حرکت در خطه ابهام مطرح است؟ مسلماً مسأله ابهام مطرح است

→

معنی ابتدائی اصطلاح مذکور ناظر به عواطف کسی است که در یک زمان دو احساس متضاد دارد (يقول راسین: آه نپیدانم که دوست میدارم یا کینه میورزم) و نیز ناظر به عواطفی است که در معرض تبدیل ناگهانی به ضد خویش هستند و متوجه دهشت و ترس است که همراه دلدادگی و کشش است و هم رؤیاهائی است که در آن واحد ترس از چیزی و میل بهمان چیز را جلوه گر میسازند. معنی عمومیت یافته این اصطلاح متوجه امور است که کم و بیش شبیه موارد مذکور در فوقند مثلاً: کیفیات و حالات متضاد و متخالف که در یک فرد دیده میشوند. اثبات و نفی متقارن یا متناوب در یک موضوع و... اقتباس از فرهنگ فلسفی لالاند چاپ دهم (مترجم).

و حتی ابهامی که به آسانی جای خود را تغییر میدهد و به قرارگاه آمیبوالانس میرسد .

هنگامیکه پیچ و خم های وضع ابهامی را تا باخردبال کنیم می بینیم که رابطه موجود میان خود جوش (که با پدیدارهای اجتماعی تام پیوند دارد) و ساخت ها و جهازهای سازمان یافته که در فقره پیش به رابطه شان اشارت کردیم ابهام را تقویت می کنند .

این ساخت ها بالنسبه به پدیدارهای اجتماعی تام زمانی در تأخیرند و گاهی نیز پیش می افتند .

ساخت ها پدیدارهای اجتماعی تام را بیان و حفظ می کنند و گهگاه آنها را به بالا برمی کشند ساخت ها در خدمت این پدیدارها هم بعنوان نقطه ملتقا هستند و هم در مقام موانع حرکت های جزری و مدی آنها بکار می روند . از طرف دیگر جهازهای سازمان یافته که هرگز با ساخت ها هویه نمی شوند در بسیاری از موارد کندتر و گران سنگ تر از ساخت ها می باشند .

اما این نکته بدان معنی نیست که جهازهای سازمان یافته نمی توانند پویانده تر و توانمند تر از ساخت ها باشند . توجه باین نکته هم بجاست که جهازهای سازمان یافته ممکن است در تعادل سازی ساخت ها دخالت کنند اما حضورشان برای اینکار الزامی نیست .

بهر حال در حیات اجتماعی ساخت ها هم نسبت به خود جوش و هم در قبال سازمان یافته در پهنه مناسبات آمیبوالانس دیالکتیکی قرار می گیرند . در حقیقت ساخت های اجتماعی به مثابه «شخص ثالث»، یا «دزد سوم» عمل می کنند بدین معنی که در صددند از چالش میان سازمان یافته و خود جوش سودجویند تا برین دو تسلط یابند . (و میدانیم که این دو گاهی نیز به جبران یکدیگر گرایش دارند) و آنها را زیر فرمان هدف های خود قرار دهند اما همواره بدین هدف نمیرسند . در ضمن ساخت ها غالباً یا قربانی سختی و صلابت افسراطی سازمان ها و یا نیروی فراوان انفجاری عناصر خود جوشند و حتی در مواردی هم که کم نیست قربانی

هم‌نوائی این دو امر باهمند. روشن است که در میان این عناصر يك ديالك تيك آمبيوالانس كاملاً مایه‌ور، وجود دارد. این آمبيوالانس در اوضاع و احوال معین راه را برای اسلوب ديالك تيكی دیگر که قطبی شدن باشد هموار می‌سازد.

مثال دیگر:

در فقره پیش به رابطه میان خلق و امت و فرقه اشارت کردیم. میان این سه درجه از شدت وحدت ما بدلائلی که ذکر خواهیم کرد بازی جبران، خاصه ابهام و حتی خاصه آمبيوالانس به‌خود می‌گیرد.

الف - شدت و حجم جوشش‌ها و آمیزش‌های قسمی و جزئی بهیچ وجه عنان بر عنان نمیروند و غیر از موارد استثنائی هر قدر جوشش گسترده‌تر باشد، شدتی کمتر دارد. يك ما که خود را جمع می‌کند و تا مرحله فرقه عمق و شدت می‌یابد نه تنها در معرض این خطر است که حجم و گستردگی خویش را از کف بدهد بلکه در برابر این خطر هم هست که به مفاك اشعاب‌های دائمی فروافتد، به عكس يك ما که تا مرحله خلق باز میشود و سست و گسته می‌گردد، بسادگی ممکن است با این گسترده‌گی هر گونه استواری و ثباتی را از دست بدهد و حتی در پراکنده‌آباد از میان برود. امت که درجه واسط میان فرقه و خلق و یاد درجه واسط میان دو حد است، در برابر خطر بیکارگی و بی‌جنبه جوشی است و هم در معرض این خطر است که مباد بکوشد و از يك طرف گذرگاه‌های فرقه را ببندد و از طرف دیگر مانع‌گذار به خلق گردد. این خطر از آن روموجه است که گرایش امت ناظر به تثبیت است و هم (لا اقل از لحاظ اصول) میخواهد میان گسترده‌گی جوشش و آمیزش و شدت آن نوعی تناظر ایجاد کند. بدینسان نخستین وجه ابهام مناسبات موجود میان خلق و امت و فرقه سر برمی‌آورد. اینان که هم برادر و هم دشمن یکدیگرند در برخی از چرخکاه‌ها به‌نبرد با هم برمی‌خیزند و در برخی دیگر از چرخکاه‌ها به پشتیبانی یکدیگر در می‌آیند، زمانی بمثابة موانع متقابل در برابر هم می‌ایستند و گاهی نیز متبادلاً به همدیگر کمک میکنند و غالباً بطور متقارن در هر دو خط درگیر میشوند. آیا درین

مقام یلک آمبیوالانس روشن و آشکار در میان نیست ؟ چرا . و برای مطالعه این آمبیوالانس کاربرد اسلوب دیالکتیکی ابهام لازم است . مضافاً اینکه مناسبات فعلی و کائن میان خلق و امت و فرقه بطور متعین روشن نمیشود مگر آنکه خلق و امت و فرقه را در گروهها و طبقات و از این دو بیشتر در جامعههای کل مدغم سازیم .

بـد خلق و امت و فرقه هر کدام بالنسبه بدیگری یا در جایگاه افزایش فشار و یا در پایگاه کاهش آن قرار میگیرد . خلق که جوشش و آمیزشی کاملاً سطحی است بر امت و امت بر فرقه گران سنگی می کنند و تسلط میجویند . برعکس ، فرقه بمعنا به آزادی بخش فشار امت و بطریق اولی فشار خلق عرض وجود می کند این امر از یکسو ناشی از درجات نیروی جذب و دفعی است که جلوه های مذکور ما بالنسبه به اعضای خود دارند و از سوی دیگر زاده اندازة شرکت اعضا در آنهاست . اما این وضع ممکن است و از گونه شود زیرا گرایش فرقه نداشتنها باینست که از گستردگی خویش بکاهد بلکه همین گرایش را در خصوص جمع کردن و تنگ تر ساختن محتوی «چیزی که توسط آن ارتباط برقرار می کند» نیز دارد . لکن خلق ، خصوصاً هنگامیکه گستردگی اش زیاد است غالباً دست و دلبازتر و توانگرتر از امت و به خصوص فرقه است و محتوایی که به بازی می گذارد دستخوش این دست و دل بازی و توانگری است . در نتیجه خلق در مقام آزاد کننده از فشار امت و امت در قرارگاه آزاد سازنده از تضییق سرکوب کننده فرقه به کرسی می نشینند و بدینسان کانونهای جذب و دفع جای خود را عوض می کنند .

در اینجا نیز در برابر ابهام دیالکتیکی کاملیم که جای خود را به آمبیوالانس می دهد . نمیتوانیم بی آنکه به اسلوب دیالکتیکی ابهام توسل جوئیم پیچ و خم مناسباتی را مطالعه کنیم که میان خلق و امت و فرقه موجود است ، مضافاً اینکه اسلوب مذکور موجب میشود که سه عنصر خلق و امت و فرقه در کلیت جامعه کبیر ، یعنی گروه و طبقه و جامعه کل مدغم گردند .

جـ خلق و امت و فرقه سرانجام با وجهه های گوناگون خود را عرضه آگاهی می کنند . این وجهه ها بالنسبه به نظر گاهی است که افراد در آن قرار می گیرند ، یعنی

بالنسبه به شرکت‌کنندگان بی‌قید و شرط و یا شرکت‌کنندگان نافرمان و متمرّد و یا کسانی که در این خلق و امت و فرقه شرکت نمی‌کنند (و به خلق‌ها و امت‌ها و فرقه‌های رقیب یا مخالف پیوسته‌اند و یا کسانی‌اند که دازگله بیرونشان کرده‌اند).

در دومورد اخیر یعنی شرکت‌کنندگان نافرمان و یا کسانی که درین ماه‌ها شرکت ندارند رابطه جاذبه منقطع است. آنچه برای شرکت‌کنندگان بی‌قید و شرط آزادی بخش تلقی می‌شود، برای متمرّدان، آمبیوالانس توان فرساست و برای کسانی که در خارج قرار دارند جنبهٔ فرمانبرداری و چاکری دارد. بنابراین میتوان دریافت که تناقض نظرگیری که در احکام ارزشی سر برمی‌آورد و در يك مجموعه جامعهٔ کبیر بالنسبه به سه جلوهٔ ماه‌ها معتبر است ناشی از همین نکته است. جامعه‌شناسان باید فریب نخورند و توجه‌کنند که حتی در صور نوعی مختلف جامعه‌ها، مایه‌وری قضاوت‌های ارزشی یاد شده آشکارا تغییر می‌پذیرد درین مقام نیز تمسک به فروغ ابهام دیالکتیکی است که میتواند توجه و عنایت به وضعیت‌های متعین را برانگیزد و تحقیق تجربی لایق این نام‌ها را هب‌ری کند.

آخرین مثال: راجع است به قلمرو مطالعهٔ مناسبات با دیگری و بخصوص مناسباتی که میتوان با عنوان «مناسبات مختلط کارپذیر» از آنها یاد کرد. مناسبات مختلط مناسباتی هستند که در متن آن در حالی که دور میشوند نزدیک می‌گردند و در حالی که نزدیک میشوند دور می‌گردند. این مناسبات بر اساس تقابل مؤسساند اما با وجود این خاصه، نوعی ابهام آنها را فرا گرفته است. مناسبات مذکور در عین حال نوعی هم‌آوایی و همسازی منافع را در بردارند، این هم‌آوایی مربوط به صحت و اعتبار تعهدات پیش‌بینی شده است. هم‌چنین واجد نوعی تعارض منافعند. این تعارض راجع به تفسیر شرائط مادی منافع و شیوه‌های اجراست.

هنگامیکه «مناسبات با دیگری» که خاصهٔ مختلط دارند شکل کارپذیر بخود می‌گیرند ابهام یاد شده به آمبیوالانس بدل میشود. درین حال من‌ها و دیگری‌ها (یعنی افراد و گروه‌ها و جامعه‌های کل) هر يك توسط دیگری مجذوب و واپس‌زده میشوند.

من‌ها و دیگری‌ها در آن واحد بی‌اعتنا و کنج‌گراوند، بیزار و ذینفع‌اند، بدبرخورد و خوش‌برخوردند، دوست و دشمن‌اند، وهم‌آورد و هم‌کارند و از طریق همدلی و نا‌همدلی و یا عشق و کینه متقارناً بهم وابسته‌اند.

این معجون‌ها که مرکب از عناصر مثبت و منفی‌اند بهیچوجه بر اساس تقابل استوار نیستند، تشخیص و تشریح حصه هر یک از این عناصر مثبت و منفی هنگامی دشوارتر میشود که غرض مطالعه آن دسته از روابط باشد که نازک‌کاری و ظرافتشان حتی از دست هم‌رهان و هم‌پالکی‌های فردی و جمعی آن روابط نیز بدر می‌رود. این هم‌رهان وقتی موفق به درک و تشریح روابط مذکور نمیشوند آنها را به خطه ضمیر نیمه‌آگاه یا ناآگاه خویش واپس می‌زنند. اما بهر حال مطالعه علم اجتماعی و روان‌شناسی این دسته از مناسبات بادیگری که جنبه مختلط و کارپذیر دارند ضرور است. مسلم است که این مطالعه بدون کاربرد ظریفانه و آگاهانه اسلوب دیالکتیکی ابهام‌محور نیست. این اسلوب کلیه پیچ‌وخم‌های متعین آمیبیوالانس‌ها را روشن می‌کند.

همانسان که یادآور شده‌ایم، اکمال متقابل، ضمن متبادل و آمیبیوالانس‌های دیالکتیکی که در واقعیت اجتماعی و انسانی وجود دارند ممکن است در شرایط خاصی به تناقض‌های جدلی‌الطرفین منجر گردند. از این جهت باید به بحث در اطراف اسلوب قطبی شدن دیالکتیکی که برای مطالعه این تناقض‌ها ضرور است بپردازیم.

۴- قطبی شدن دیالکتیکی - فروغ دیالکتیکی، قطبی شدن عناصری را به کرسی می‌نشاند که در اوضاع و احوالی دیگر به مثابه قضایای جدلی‌الطرفین عرضه آگاهی نمیشوند. البته حرکت واقعی کلیت‌ها و تمامیت‌های انسانی است که درین ماجرا دست‌اندر کار است. تمسک به اسلوب قطبی شدن برای هواخواه دیالکتیک تجربی-واقع‌گرا دافی‌نفسه، بهیچوجه الزامی نیست، زیرا وی در مسأله تناقض‌های جدلی-الطرفین و مطالعه آنها نه چیزی را می‌جوید که نجات‌بخش باشد و نه امری را می‌یابد

که دهشتزا رخ بنماید.

حتی مسأله مهم آنست که از تورم مصنوعی تناقض‌های جدلی‌الطرفین و نیز از ستایش بت پرست مآبانه آنها پرهیز گردد. هم چنین باید بهر قیمتی هست‌عرفان مآبی را، در خصوص قضایای جدلی‌الطرفین از سرباز کرد چرا که این عرفان مآبی کمتر از عرفان مربوط به «سنتزها» خطرناک نیستند. این عرفان مآبی مدعی فرا-رفتن و درگذشتن است و آگاهانه یا ناخودآگاه نتیجه سوء استفاده و افراط در قطبی-شدن‌هاست.

هیبر آمپیرسم دیالکتیک از این مسأله پرده برمیگیرد که تنها تجربه‌ای که همواره از سر گرفته میشود و نو بنو می‌گردد، درین مقام راهنمای درجه اول خواهد بود.

خلاصه آنکه تنها در درون برخی ازدکترین‌های فلسفی است که «قضایای جدلی‌الطرفین»، فی‌نفسه میتوانند بکرسی بنشینند قضیه جدلی‌الطرفین وجود و عدم و یا قضیه جدلی‌الطرفین حدوث عالم و ضرورت یا وجوب مطلق ازین دسته‌اند. البته دکترین‌های دیگر میتوانند بکوشند و این قضایای جدلی‌الطرفین را ظاهری و یا صناعی نشان دهند. اما این مطلب در موضوع مانحن فیه وارد نیست.

در واقعیت انسانی و بخصوص واقعیت اجتماعی و نیز در علمی که این واقعیت‌ها را مطالعه می‌کنند به عناصری متناقض، یا جدلی‌الطرفینی برخورد نمی‌شود و یا نمیتوان برخورد کرد که همواره و در تمامی زمانها و مکانها و کلیه اوضاع و احوال و در همه چرخگاهها متناقض و جدلی‌الطرفین بمانند. چالش‌هایی که درجات گوناگون دارند و تعارضات و مبارزات و امور متضادی که در آغوش مناسبات اکمال متقابل و ضمن متبادل و یا ابهام خفته اند میتوانند به دامن قضایای جدلی‌الطرفین درغلطند و درین حال فروغ اسلوب قطبی شدن دیالکتیکی را ایجاب کنند. اما همین امور در لحظاتی دیگر ممکن است در مناسباتی دیگر درگیر شوند و در نتیجه مطالعه آنها اعمال اسلوب دیالکتیکی دیگری را غیر از قطبی شدن ایجاب کند. برعکس پیش می‌آید که جلوه‌های واقعیت اجتماعی که بنظر عادة کمتر جدلی‌الطرفین می‌آیند و به تقارن کامل نزدیکند و در نتیجه خواستار اسلوب

تقابل مناظرند، دردامن خود غافلگیری‌هایی را پنهان داشته باشند. مثلاً مورد مناسباتی که میان فرد و قالبهای اجتماعی (ماها- گروهها- طبقات- و جامعه‌های کل) موجودند از این موارد میباشد. در برخی از اوضاع و احوال این مناسبات ممکن است بناگهان جدلی‌الطرفین شوند و فروغ دیالکتیکی قطبی شدن را ایجاب کنند.

درین مقام، نخست پدیدارهایی را مثال میزنیم که در واقعیت اجتماعی بیش از همه جدلی‌الطرفین بنظر میرسند. این پدیدارها طبقات اجتماعی‌اند. طبقات عوالمی کاملند و امورجامعی هستند در بردارنده این گرایش که یا برعوالم دیگر تسلط جویند و یا خود عالمی منحصر گردند و عوالم دیگر را طرد کنند.

اما همین طبقات نیز، همواره جدلی‌الطرفین نیستند و فقط هنگامی این چنین‌اند که در دو اردوگاه مقابل صف‌بندند. البته این امر معمولاً در رژیم سرمایه‌داری رقابتی و رژیم سرمایه‌داری سازمان‌یافته پیش می‌آید، اما در آغاز سرمایه‌داری چنین نبوده است و با احتمالی بیشتر در برخی از رژیم‌های جمعی چنین نخواهد بود، هرچند که درین رژیم‌ها نیز مسأله فرومردن و محو طبقات مسأله‌ای معمائی باقی خواهد ماند.

مارکس که درباره تناقض جدلی‌الطرفین طبقات در دو اردوگاه بورژوازی و پرولتاریا با اصرار می‌ورزد، در عین حال بدین مسأله معترف است که حتی در رژیم سرمایه‌داری ممکن است زمانی فرارسد که بسیاری از طبقات از لحاظ نیرو هم‌ارز و معادل گردند و در نتیجه به جستجوی ترکیب و مصالحه میان خود برآیند و برای این کار نیز از طبقات واسطه (نظیر طبقه دهقان و طبقات متوسط) استفاده کنند، علاوه بر این شعبه‌هایی که در طبقات وجود دارند (نظیر بورژوازی مالی و تجاری و صنعتی که مارکس از آنها یاد می‌کند) و نیز گروه‌بندیهای تکنو بوروکراتیک هم میتوانند در بردارنده خمیر-مایه‌هایی برای تشکیل احتمالی طبقات دیگر باشند.

بهر حال درست است که میتوان ظهور طبقات جدید را در جامعه‌های پس از سرمایه‌داری پیش بینی کرد اما نمیتوان خاصه جدلی‌الطرفین و اثر آنها را پیشاپیش تأکید و تأیید کرد. زیرا از پیش این امکان را نمیتوان منتفی دانست که ممکن است از عدم تساوی اقتصاد پرهیز کرد. این پرهیز امکان‌پذیر است بشرط آنکه به نظام

جبرانی و توازی بر نامه‌ای توسل جویند.

می‌بینیم که احرازهایی از این قبیل تا چه حد روابط طبقات را پیچیده می‌سازد. این روابط ممکن است جنبه آمیبیوالانس یا اکمال متقابل بیابند، اما ضرورتاً خواهان اسلوب قطبی شدن نیستند. البته تنها ضمن متبادل و تقابل مناظر است که بالسنه به طبقات اجتماعی قابل اعمال نمی‌باشند.

مثال دیگر :

درین مثال قضایای جدلی‌الطرفین در واقعیت اجتماعی تسلط دارند اما درین جا هم قضایای مذکور مستقیماً به لحظات خاصی از وجود هستی این واقعیت وابسته‌اند. مسلم است که درین لحظات مطالعه کامل واقعیت یاد شده امکان‌پذیر نیست مگر آنکه اسلوب تعاملی قطبی شدن دیاک‌تیکی بکار برده شود. موارد انفجار ساخت‌های کلی و انقلابها و جهش‌های مجموعه آثار تمدنی که از يك ساخت پشتیبانی میکنند ازین مواردند. در دوره انقلابهای سیاسی و اجتماعی بریدگی و گسستگی میان پاگرد - های ژرفنائی واقعیت اجتماعی و واژگونی در سلسله مراتب پاگردهای ویژه يك ساخت پدید می‌آیند. تناقض‌های جدلی‌الطرفین میان جهازهای سازمان یافته و نمونه‌ها (مدل‌ها) و رل‌ها و رمزها و سلوکهای جوشان و خروشان و نفسانیات جمعی و ایده‌ها و ارزش‌ها حاصل میشوند. مطالعه تفصیلی همه اینها، اسلوب قطبی شدن دیاک‌تیکی را ایجاب می‌کنند

مارکس جامعه‌شناسی انقلابهای خود را بیشتر بر انقلابهای بورژوائی و انقلابهای آینده پرولتاریائی متمرکز می‌سازد و سپس با ساده‌گیری مسأله خصوصاً بآن دسته از تناقض‌های جدلی‌الطرفین نیروهای مولد و روابط تولیدی می‌پردازد که رژیم سرمایه‌داری را انفجاری می‌گردانند.

اما در دوره انقلابها، تناقض‌های جدلی‌الطرفین بیشمارتر و متنوع‌ترند و هنگامیکه انقلابها، تمامی قاره‌ها را فرا می‌گیرند (نظیر مورد فعلی آسیا و افریقا)

تناقض های جدلی طرفینی که عرض وجود می کنند، تناقض هائی هستند که میان چند ساخت و تمدن غیر قابل تحویل بیکدیگر سر بر می آورند.

همین پدیدار را در مورد انحطاط و سقوط امپراطوری رم نیز میتوان مشاهده کرد و نیز هنگامیکه انقلابها به پایان يك دوره مستعمراتی پیوند میخورند، تناقض های جدلی طرفین بر اثر وجود این نفس الامر پیچیده میشوند که ساخت های اجتماعی و آثار تمدنی را استعمارگرافات مصنوعاً تحمیل کرده است. این تحمیل ممکن است بطور قسمی و جزئی موفق شود اما این موفقیت همعنان ویرانگری بیش یا کم تمدن ها و حتی ساخت های بومی است. هم چنین ممکن است که این تحمیل به شکست بینجامد. این شکست همدوش ظهور و بروز جعلی بودن ساختها و آثار تمدنی تحمیلی است. تحمیل مذکور همواره مقاومت های قهرآمیز و شدیدی را بر میانگیزد که خود به زنجیره ای از تناقض های جدلی طرفین خاص منتهی میشود. انقلاب های ضد استعماری آتش این تناقض های جدلی طرفین را تا حدنهایی تندوتیز می کنند.

معمولاً ساخت های اجتماعی و آثار تمدنی به ضمن متبادل گرایش دارند اما در مواردی که در بالا بر شمرديم ساخت ها و آثار تمدنی وارد تخاصم میشوند و اسلوب قطبی شدن دیالکتیکی را ایجاب می کنند.

اکنون مثال دیگری را که مربوط به وضعیت ماجرائی (دراماتیک) روزگار ماست عرضه می کنیم. هیچکس تناقض جدلی طرفینی را که ذیلاً از آن گفتگو خواهیم کرد پیش بینی نمی کرده است اما این تناقض در خط و نشان ایجاد مفاکهای در زیر پای ماست. در زمان ما تکنیک ها بدانجا رسیده اند که از ساخت های اجتماعی سرریز می کنند، همان تکنیک هائی که خود زاده ساخت ها می باشند. باری تاریخ فنون احراز این نکته را ممکن می سازد که هیچگاه تکنیک ها و فنون نبوده اند که ساخت های اجتماعی را ایجاد کرده اند، بلکه بعکس این ساخت ها بوده اند که فنون مخصوص را برانگیخته و بر آنها تسلط جسته اند و چون ساخت های اجتماعی را آثار تمدنی

استوار می‌سازند میتوان گفت که تازمان حاضر همواره آثار تمدنی غیر فنی بوده‌اند که تکنیک‌های بمعنی اخص را راهنمایی کرده بر آنها تسلط داشته‌اند.

اما اکنون مائیم دوره‌ای که در آن گسستگی و انقطاعی خشك و خشن پدید آمده‌است. این گسستگی که هر روز دامنه‌اش گسترده‌تر میشود میان ساخت‌های اجتماعی و آثار تمدنی از يك طرف و تکنیک‌های مستقل شده از طرف دیگر است. درین جا ما در برابر نوعی گسستگی از خویشتن خویش قرار داریم. با آنکه مارکس بطرزی مبالغه‌آمیز تعداد زیادی از گسستگی‌ها را مورد توجه قرار میدهد اما این نوع گسستگی را بیش‌بینی نمی‌کند. درین مقام، گسستگی از خویشتن خویش همه آثار تمدنی و ساخت‌های اجتماعی، و پیوستن آنها به فنون لگام‌گسیخته‌ای مطرح است که ساخت‌های اجتماعی و هم آثار تمدنی موفق به مهار کردن و راه‌بری آنها نمیشوند. آیا باید برین نفس الامر بای فشرده که مطالعه جدی پیچ‌وخم‌هایی که جامعه‌های کنونی ما درگیر آنها هستند مسأله قطبی شدن دیالک‌تیکی تکنیک‌ها و دیگر آثار تمدنی را مطرح می‌سازد؟

درین جا بار دیگر این مسأله روشن میشود که حرکت‌های دیالک‌تیکی خاص واقعیت اجتماعی همواره اجازه بیش‌بینی را نمیدهند و نیز این حرکت‌ها امور غافلگیرکننده و غیرمنتظر را تدارك می‌بینند و بالاخره جامعه‌شناسی کلیه اسلوبهای دیالک‌تیکی موجود را لازم دارد.

مثال دیگر :

در خصوص تخصص‌هایی است که ممکن است میان هن و دیگری و ما و نیز

- ۱- رجوع کنید به خطابه ما در نتیجه‌گیری از سومین مجمع و انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسان فرانسوی زبان (ژنو ۱۹۶۰) دستور کار این مجمع بررسی ساخت اجتماعی و دمو-کراسی اقتصادی بود. عنوان خطابه ما عبارت بود از : «آیا لگام‌گسیختگی فعلی فنون آثار تمدنی و ساخت‌های اجتماعی را تهدید می‌کند؟» ص ۲۸۰-۲۶۰ کارها و مطالعات مجمع ناشر مؤسسه جامعه‌شناسی سولوای ، بروکسل ۱۹۶۱ .

میان جلوه‌های کشش طبیعی اجتماعی-گروه‌ها و جامعه‌کل سربر آورند. این عناصر معمولاً به تقابل منازر و یا حداقل ضمن متبادل گرایش دارند اما همواره بر حسب اوضاع و احوال و موقعیت‌ها و ساخت‌های جزئی و کلی قطع این تقابل یا ضمن امکان پذیر است. من‌هائی که تا زمانی معین در عرصه‌ها با بدون کوچکترین برخوردی شرکت می‌جویند ممکن است در برخی چرخه‌ها به‌مایموری گرایش‌ها و یا گرد‌های ژرفنائی دیگری بپردازند که غیر از گرایش‌ها و یا گرد‌های مربوط به‌ماها باشد و نیز ممکن است تغییری در ما پیش‌آید و این تغییر بصورت تناقضی پیش‌بینی نشده باشد و در نتیجه برخی از من‌هائی را که درین شرکت دارند یا به‌ناهمگون شدن با این ما و یا شرکت کردن در ماهای دیگر براند. یا آنکه در یک ما که من در آن به‌امت وفادار است عنصر خلق مایمور گردد.

هم‌چنین ممکن است که انفصال و بریدگی آشکار در حرکت‌ها و زمان‌های اجتماعی و یا جهت‌گیریها، باعث ظهور و بروز تصادم‌های قهرآمیز و سختی میان گروه‌ها و جامعه‌های کل و یا میان برخی از جلوه‌های کشش ضعیفی اجتماعی و گروه‌هایی شوند که این جلوه‌ها در ایشان مدغمند. این تصادم‌ها ممکن است بصورت علائم و ازگونی سلسله مراتب گروه‌ها و نشانه‌های از ساخت افتادن جامعه‌های کلی و انهدام برخی گروه‌های اختصاصی درآیند. برای مطالعه این پدیدارها اسلوب قطبی شدن دیالکتیکی فرمانروایانه به‌کرسی می‌نشیند.

همین اسلوب چنانکه پیشتر نیز یادآوری کرده‌ایم، ممکن است در مورد مسأله‌ای اعمال گردد که «فرهنگ‌زدگی» نامیده میشود. فرهنگ‌زدگی خاصه فرایند هائی است که زبانها و پلشتی‌های استعمار برانگیزنده آنهاست.

در پایان این تحلیل از قضایای جدلی‌الطرفین فرضی و موهومی، سخن می‌گوئیم که احترام از باید خوانده میشود اما براستی چنین نیستند.

اگر تعین را با مسأله ضرورت منطقی و ما بعدالطبیعی در هم یامیزیم و نیز

آزادی را. بامسأله، خلق یا حدوث عالم تخلیط نکنیم، این مطلب را احراز توانیم کرد که درجات متفاوت آزادی انسانی و جلوه‌های متغیر جبر علم اجتماعی^۱ ممکن است متبادلاً متضمن یکدیگر باشند و یا حتی در تقابل مناظر وارد شوند. در اینجا فقط یادآوری می‌کنیم که این ملاحظات بهیچوجه نافی این نیستند که ممکن است جبر علم اجتماعی و آزادی انسانی وارد تعارض شوند و تن به تناقض‌های جدلی‌الطرفین بپردازند و برای مطالعه خود کاربرد اسلوب قطبی‌شدن دیالکتیکی را ایجاب نکنند. مورد جامعه‌های باستانی که جامعه‌های غیر پرومته‌ای هستند از این موارد است، درین جامعه‌ها نفس وجدان به‌امکان تغییرات ساخت که از طریق مداخله آزادی انسانی صورت‌پذیر توانند بود بطور کلی غائب است. مورد برخی از جامعه‌های تاریخی هم از این موارد است، مثلاً در جامعه‌های پدرسالاری اساساً سنت بر ابداع و ابتکار پیروز می‌گردد. در دولت‌شهرهائی هم که بصورت امپراطوری درآمده‌اند، وضع بر همین منوال است. این دولت - شهرها، در لایه‌های ممتاز جمعیت وجدانی پرمایه را در باره آزادی انسانی فردی برمی‌انگیزند ولی همزمان این انگیزش باز بجیره ساخت سخت و صلب خود سدی را که گذر ناپذیر و یا تقریباً غیرقابل‌گذر است، در برابر نفوذ آزادی انسانی در واقعیت اجتماعی برمی‌افرازند. در واقع این ساخت‌ها کمک می‌کنند تا: جبر علم اجتماعی در دست دولتی سلطه جو متمرکز گردد. این دولت در پهنه‌ای که افراد پراکنده را در بردارد، دامن می‌گسترند.

درین مثال‌ها که آوردیم قطبی‌شدن دیالکتیکی برای مطالعه مناسبات جبر علم اجتماعی و آزادی انسانی بکرسی می‌نشیند اما موارد دیگری هم هست که در آن موارد (نظیر جامعه‌های فئودالی یا جامعه‌های آغاز سرمایه‌داری صنعتی یا سرمایه‌داری رقابتی و نیز صور نوعی گوناگون جامعه‌های برنام‌های) اسلوب‌های دیالکتیکی دیگر، مؤثرتر جلوه می‌کنند.

خلاصه آنکه در جامعه‌شناسی و علوم انسانی، قطبی‌شدن دیالکتیکی هرگز اسلوب عام و منحصر نیست قطبی‌شدن را آن‌دسته از تناقض‌های جدلی‌الطرفین بکرسی

می‌نشانند که ویژه برخی جلوه‌ها و برخی چرخگاهها و نوعی خاص از موقعیت‌ها و ساخت‌های واقعیت اجتماعی اندالته همواره باید بدانها عنایت کنیم اما نباید درصدد تقلیل و یا مبالغه و غلو تعداد آنها و یا نیروی انفجاری‌شان برآئیم.

۵- **تقابل مناظر** - پنجمین اسلوب تعاملی دیالکتیکی کردن، اسلوب تقابل مناظر است.

درین مقام در پهنه عناصری که نه هو هو به می‌شوند و نه پذیرای تفکیک هستند، تقابل عظیمی را درمی‌یابیم این تقابل آن چنان شدید است که به نوعی توازی یا تقارن کم و بیش قاطع میان جلوه‌های عناصر مذکور می‌انجامد. در جامعه‌شناسی، اعمال این اسلوب نظیر همه اسلوبهای دیگر در برخی از چرخگاههای حرکت دیالکتیکی امرواقع به کرسی می‌نشیند. جلوه‌هایی که درین چرخگاهها عرض وجود می‌کنند جلوه‌های تئیمیمی هستند. ضمناً این مطلب یکسره منتفی نیست که تقابل مناظر قطع گردد و جلوه‌های یادشده متوجه عرصه تناقض‌های جدلی‌الطرفین و یا ابهام گردند. هم‌چنین باید متذکر بود که فروغ تقابل مناظر دارای درجات متغیری از لحاظ شدت و ضعف است، و این درجات وابسته به پیچ و خم‌های حرکت و جهه‌های متنوع واقعیت اجتماعی‌اند. درینجا نیز چیزی خطرناک‌تر از این نیست که «تقابل مناظر» را به سریر جزم برآوریم و در اسلوب تعاملی آن کلید حل همه مسائل را بازجوئیم. خلاصه آنکه تقابل مناظر، نظیر قطبی‌شدن و نیز ماندن اسلوبهای دیگر عام و منحصر نیست.

مثال‌ها :

می‌توان ثابت کرد که امر فردی و امر اجتماعی در تمامی زمینه‌های خودبسیوی تقابل مناظر گرایش دارند.

الف- در سطح ماها: درین جا میان فشارهایی که از طرف خلق بر امت وارد میشود و از جانب امت بر فرقه می‌آید. و فشارهایی که (باعتبار فرد)، شرکت‌کننده در

خلق بر شرکت‌کننده در امت بر شرکت‌کننده در فرقه وارد می‌آورد نوعی توازی وجود دارد .

ب - در سطح گروه‌ها: درین سطح، میان گروه‌بندیهای مختلف مبارزه وجود دارد. و فردی که درین گروه‌ها شرکت دارد رل‌ها یا نقش‌های متنوعی را ایفا می‌نماید. در نتیجه، در سطح گروه‌ها نیز مبارزه میان گروه‌بندیهای گوناگون با درهم‌گیسختگی میان من‌های مختلف فرد متناظرند .

ج- در سطح طبقات اجتماعی و جامعه‌های کل که خود ضابطه‌های همسازی شخصیت انسانی خویش را تدوین می‌کنند علی‌الاصول فروغ تقابل‌مناظر به کرسی می‌نشینند (این شخصیت را تابجا با عنوان «شخصیت پایه» معنون ساخته‌اند). اما وقتی اسلوب تقابل‌مناظر بر مناسباتی اعمال می‌شود که میان جلوه‌های گوناگون نفسانیات جمعی و نفسانیات فردی خصوصاً تحت‌وجه روان‌شناسی آن موجود است اسلوب مذکور ظنین موارد بالا را ندارد و همان درجات توازی و تقارن احراز نمیشود، در نتیجه :

هنگامیکه روابط میان حالات نفسانی (نفس انفعالی) مطرح است، می‌بینیم که تقابل‌مناظر موجود میان نفسانیات جمعی و نفسانیات فردی، اندک است، زیرا تقابل مذکور را چالش‌ها و انفصال‌ها و تعارض‌ها کاملاً محدود می‌کنند .

باید دانست که حالات نفسانی (یا نفس انفعالی) دسته‌ای از جلوه‌های امر روانی و وجدانی اند که از خود خویش در نمی‌گذرند و گرایش آنها به سوی گشایش که خاصه بخش هر پدیدار وجدانی است ضعیف است. (تصورات - حافظه و ذاکره - ادراکات - ریج‌ها و راحتی‌ها - جذب‌ها و دفع‌ها - خوشی‌ها و غم‌ها - خشم و غضب‌ها - اهواء و آرزوها - کوشش‌ها، ازینگونه حالاتند).

وقتی «افکار» یا به‌میدان می‌گذارند تقابل‌مناظر میان افکار جمعی و افکار فردی از میزانی که در حالات نفسانی وجود دارد شدیدتر است. لکن در اینجا نیز به تقارن و توازی کامل نمی‌رسد، معمولاً این توازی از مشخصات افعال نفسانی (نفس فاعل) است که در آن واحد هم جمعی و هم فردی اند .

باید دانست که «افکار» جلوه‌های واسط میان حالات نفسانی و افعال نفسانی اند و در آنها گشایش و انبساط وجدان بیشتر است اما درین جانیز وجدان از خود بدر نمی‌رود و همواره مردد و مبهم و مواج میماند.

افعال نفسانی متوجه تقابل مناظر کاملند و این توجه هم باعتبار وجهه جمعی و هم باعتبار وجهه فردی است. اما درین مقام نیز، بر حسب صور نوعی قالب‌های اجتماعی واقعی، (و خصوصاً بالنسبه به صور نوعی طبقات و جامعه‌های کل) که این افعال در آنها ترصیف شده‌اند، مایه‌وری تقابل مناظر تغییر می‌پذیرد.

مقصود ما از تعبیر افعال نفسانی جلوه‌های وجدانی کاملاً شدیدی است که در آنها امر وجدانی از خود بدر می‌آید. و خویشتن را با دریافت و معرفت و یا در مشارکت با محتویات امر واقع تعلیه می‌کند این تعلیه بدین اعتبار است که امر واقع مورد امتحان و مؤکد و مصنوع یادشده با این افعال ناهمگون است. (شهودهای عقلانی - حکم‌ها و قضاوت‌ها - ترجیح‌ها و کراهت‌هایی که دارای مهر و نشان ارزشی هستند، همدنی و عشق و کینه و بالاخره انتخاب‌ها و تصمیم‌ها و آفرینش‌ها از دسته افعال نفسانی اند).

بهر حال حتی در مواردی هم که محیط برای تقابل مناظر مساعد است، این اسلوب راه حل نیست، بلکه تنها یک طرز وضع و طرح مسائل است که ملهم از دیالکتیک است. اثبات این نکته هم دشوار نیست که نتیجه اعمال فروغ تقابل مناظر در صیفه‌های عقلانی و عاطفی و ارادی حیات روانی جمعی و حیات روانی فردی یکسان نیست. بدین بیان که وقتی از صیفه عقلانی به صیفه عاطفی و از آنجا به صیفه ارادی گذر می‌کنیم می‌بینیم که امکان تقابل مناظر میان دو قسم نفسانیات فردی و جمعی تشدید می‌یابد و نیروی توازی و تقارن آنها بالنده و فزاینده می‌شود.

تفصیلی که میان این صیفه‌ها وجود دارد، با تفصیل مربوط به حالات و افکار و افعال نفسانی تلاقی می‌کند و در نتیجه ما در برابر ردیفی کامل از ریزه کارها قرار می‌گیریم که از حالات نفسانی با صیفه عقلانی آغاز می‌شود و به افعال نفسانی که واجد صیفه ارادی اند می‌انجامند. (صیفه ارادی خود نیز دارای درجات انتخاب و

ابداع و تصمیم و آفرینش است).

ریزه کاریهای یاد شده، تقابل مناظری را که میان امر روانی فردی و امر روانی جمعی است افزایش و کاهش میدهند و مطالعه‌ای تفصیلی از درجات توازی و تقارن میان این قسم از نفسانیات را به کرسی می‌نشانند که البته همواره باید آنها را در رابطه‌ی تابعی با وضعیت‌های متعین مدنظر قرار داد.

تقابل مناظر در افعال ارادی آفرینشی فوق العاده قوت می‌یابد. در این افعال امر فردی و امر جمعی آشکارا مشارک و هم نشین یکدیگرند، با اینهمه حتی درین مقام نیز غافلگیری‌های مهمی ممکن است پیش آیند.

باری دز مواردی که توازیها و تقارن‌های کاملاً شدیدی به کرسی نشسته‌اند (مثلاً در قلمرو افعال ارادی و خصوصاً در درجات افراطی ابداع و تصمیم و آفرینش) باز هم گهگاه قطع‌ها و بریدگی‌های غیر منتظری در تقابل مناظر جمعی و فردی پیش می‌آیند. گرایش قطع‌های مذکور باینست که خاصه تصادم‌های شدید را پذیرا شوند و سپس این تصادم‌ها آنان را به دامن تناقض‌های جدلی الطرفین نوی می‌افکنند. نتیجه آنکه در برخی وضعیت‌های متعین ممکن است تقابل مناظر بازگشت به اسلوب قطبی شدن دیالکتیکی را ضرور سازد.

احراز مذکور از خلال مثال‌های دیگر نیز بکرسی تأیید می‌نشیند. درین مثالها مطالعه تقارنی که در واقعیت اجتماعی عرض وجود می‌کند، فروغ دیالکتیکی تقابل مناظر را ایجاب مینماید. رابطه‌ای که میان دستیاری جمعی و دستیاری فردی به آثار تمدنی وجود دارد از این زمره است. این رابطه به ترتیب نزولی ازین قرار تواند بود: دستیاری به اخلاق و تعلیم و تربیت و هنر و بالاخره معرفت.

درین قلمروها تقابل مناظر پذیرای درجائی نامتناهی است اما در مذهب و حقوق این تقابل بزحمت آشکار است و بروشنی درین موارد کفه ترازو به جانب نفوق و تسلط دستیاری جمعی بر دستیاری فردی سنگینی می‌کند.

افعال جمعی و افعال فردی به آثاری که منبعث از اخلاق و تعلیم و تربیت و هنر و معرفت اند دستیاری می کنند. تقابل مناظر میان این دستیارها نیز دایمی شدت و ضعف است و درجات آن به ساختماهای اجتماعی وابسته اند و نیز قائم به انواع حیات اخلاقی و تعلیم و تربیتی و هنری و معرفتی اند که در ساخت های مورد بحث تسلط و تفوق دارند^۱.

در نتیجه تقابل مناظر میان امر فردی و امر جمعی در قسمت اخلاق مربوط به تمنیات و آرزوهای قلبی و آفرینشی سخت قوی است و تقابل مذکور در اخلاق مربوط به تکالیف و اخلاق سنتی قوتی کمتر دارد.

در باره معرفت ادراکی عالم خارج نیز تقابل مناظر مربوط به معرفت عمومی و معرفت سیاسی و معرفت فنی و معرفت علمی (به ترتیب نزولی) شدید است، اما برای معرفت فلسفی یکسره ضعیف است.

اما علیرغم درجات متغیر و با آنکه گرایش های ویژه یاد شده در مناسبات میان دستیارهای جمعی و دستیارهای فردی به آثار تمدنی وجود دارد، همواره امکان هست که تقابل مناظر آنها ولو آنکه نسبی باشد در رابطه تابعی با موقعیت های متعین منفجر گردد و جارا به ابهام و حتی به قطبی شدن های دیالکتیکی واگذارد. از این جاست که تصادم های فراوان میان تمنیات و آرزوهای باطنی و آفرینش ها و اندیشه گریهای جمعی و فردی در قلمر و اخلاق و تعلیم و تربیت و هنر و معرفت و حتی حقوق پیش می آید و بیش از هر وقت میتوان دریافت که تا چه اندازه تقابل مناظر انحصاری بیست و درها را برای اسلوبهای دیگر دیالکتیکی بازمی گذارد.

مثال آخر: بنظر ما در برخی از صور نوعی ساخت های اجتماعی معاصر که برای تفوق و تسلط جستن مبارزه می کنند، آزادی انسانی (تصمیم، ابداع و آفرینش) شدیداً داوطلب بدست گرفتن سکان فرماندهی جبرهای علم الاجتماعی و ویژه این ساخت ها است.

۱- درین باره رجوع کنید به دستیارهای ما راجع به: «مسائل جامعه شناسی حیات اخلاقی، و مسائل جامعه شناسی معرفت، مندرج در مفصل جامعه شناسی جلد ۲ ص ۱۷۲-۱۰۳»

آزادی انسانی بامیانجی‌گری برنامه‌هایی که فعالیت سازمانهای گسترده را الهام می‌بخشند و نیز با واسطه اقدامات آگاهانه، (طرح - اداره - برنامه‌گذاری) نه تنها در صدد نفوذ در شکافهای جبرهای علم اجتماعی خاص است، بلکه در صدد آنست که برین جبرها از بالا حکمرانی کند اما برای این کار موانع متعددی وجود دارد که ما فقط یکی از آنها که تکنوکراسی باشد می‌پردازیم.

در تکنوکراسی این آزادی انسانی که می‌خواهد بر جبرهای علم اجتماعی پیروز گردد در قرارگاه جادوگری ناشی مستقر است، زیرا آلات و ابزار فنی بهت‌آور و نیز دارندگان این آلات و ابزار، (که در آن واحد بالنسبه به هم نوعان خود دارای قدرتی کامل‌اند اما خود برده و فرمانبردار این آلات و ابزارند)، آزادی انسانی را زیر فرمان گرفته و خفه و خاموش کرده‌اند.

اما با وجود همه این موانع، آزادی انسانی موفق به هدایت جبرهای علم اجتماعی می‌گردد و تقارن و توازی و تقابل مناظری میان درجات کاملاً بالای آزادی و درجات کاملاً شدید جبرهای علم اجتماعی احراز خواهد شد.

مسلم است در موردی این چنین که: آزادی انسانی به‌سکان فرماندهی دست یابد، فروغ تقابل مناظر بکری می‌نشیند تا موارد توفیق و آفرینندگی‌های این آزادی را مطالعه کند اما در اینجا هم نظیر سایر جایگاهها قطع و بریدگی تقابل مناظر امکان پذیر است و این قطع در رابطه تابعی با موانعی است که در هر ساختی ممکن است سر بر آورد. حتی در ساختی که ما آن را تحت صورت «کلکتیویسم غیر متمرکز» که مؤسس بر اساس اداره مستقل کارگری است، عرضه می‌کنیم. زیرا هیچ يك از ساخت‌های اجتماعی بدون نقص نیست.

بنابر این تقابل مناظر نیز در بردارنده غافلگیریهائی تواند بود، درین جا نیز بار دیگر به هیبر آمپیرسم دیالکتیک میرسیم زیرا می‌بینیم که نتایج تقابل مناظر دارای محدودیتهای غیر قابل پیش‌بینی و گاه نامنتظر است. پس تقابل مناظر هم چیزی را قطعاً واجد نیست و تنها کارش روشن ساختن یکی از وجههای دیالکتیک

تجربی- واقع گراست.

بدین ترتیب تنها اصل صالح، تجربه حرکت امر واقع تمامیت‌های انسانی در سیرو حرکت است. آری تنها تجربه است که میان اسلوبهای چندگانه دیالکتیکی تعاملی تصمیم میگیرد اما این امر مانع نیست که نفس این تجربه هم به نوبه خویش توسط اسلوبهای مختلف دیالکتیکی که تحلیلشان کردیم هدایت گردد، به ژرفابگراید و گسترده شود و انعطاف پذیر گردد و بطور نامتناهی در قالبهای خود نیز دگرگونگی یابد.

پیش از آنکه این بهره از تقریر نظام یافته خود را به پایان ببریم، بایسته است دو نکته اساسی را روشن کنیم ما به دیالکتیک در تمامی وجوه آن (حرکت امر واقع، روش و اسلوبهای تعاملی و جهاز مفهومی متعلقات مصنوع معرفت) اهمیت فراوان نهاده‌ایم و هم برای کلیه مطالبی اهمیت قائل شده‌ایم که به علوم اجتماعی و انسانی و خصوص جامعه شناسی راجع میشوند. اما باید به حدود و ثغور دیالکتیک نیز اشارت کنیم.

درست است که دیالکتیک کمک می‌کند تا هرگونه جزمی ساختن یک وضعیت باطل و خنثی گردد و راه حل‌های آسان‌گرا و سهل‌گیر و تعلیم‌ها و تصعیدهای آگاهانه و یا ناآگاه و افراد و اقوال‌های تحکمی و توقف‌های حرکت واقعیت اجتماعی از میان برود اما دیالکتیک به تبیین نمی‌پردازد و شاکله‌های تبیین را عرضه نمی‌دارد. دیالکتیک ما را به آستانه تبیین در جامعه‌شناسی میرساند اما از این آستانه هرگز گذر نمی‌کند. دیالکتیک به ما می‌آموزد که پایه تبیین برجستجوئی استوار است که باید در پدیدارهای اجتماعی تام در سیرو حرکت بعمل آید. نیروهای آتش‌فشانی در جزر و مد، برین پدیدارها اثر می‌گذارد و بر روی آنها عمل می‌کنند. دیالکتیک، حرکت‌های ساخت یافتن و از ساخت افتادن پدیدارهای اجتماعی تام را که در جریان تصمیم و از تصمیم افتادن هستند شرح می‌کند. دیالکتیک به ما می‌آموزد که نفس صور علم اجتماعی

دصورتهای نگار خانه چین، نیستند، بلکه قالبهای تعاملی هستند و مهند شده اند تا بعنوان نقطه ملتقا بکار روند و هم خدمتگزار قالبهای اجتماعی واقعی باشند که پوینده و توانمندند.

ديالك تيك تجربي - واقع گرا جز طرح مسأله کاری نمی کند و نمیتواند بنفسه جواب آن مسائل را بدهد بنظر ما توسل به ديالك تيك در صورتی که بعنوان تبیین صورت بگیرد تنها کاری که می کند تشویق و تشجیع توصیف خالص است (البته همان توصیف ناتراشیده و کاسازویی مایه «تحقیق» جامعه شناسانه امریکائی و شیفتگان فرانسوی آن نیست ولی بهر حال توصیف است) آری د زیباترین دختر فرانسه تنها آنچه را که دارد نمایان تواند کرد ... ديالك تيك هم جز فراهم آوردن قالبهای تبیین کاری نمی تواند کرد.

نفس تبیین را برای هر يك از قالبهای اجتماعی خاص و برای هر ساخت و حتی برای هر موقعیت و وضعیت متعین هر بار از نو باید باز جست. متعدد ساختن اسلوبهای ديالك تيكی تعاملی کارش آن خواهد بود که در توصیف واقعیت اجتماعی نازک اندیشی کند و آن را بیالاید و پیچیدگی های تبیین های معتبر در جامعه شناسی را روشن سازد. اما نه اکمال متقابل و نه ضمن متبادل و نه ابهام و نه تقابلی شدن و نه تناقض های جدلی الطرفین و نه تقابل مناظر هیچ يك خود به تبیین نمی پردازد هر چند که راه را برای تبیین هموار می سازد.

اسلوبهایی که بتمام و کمال جنبه تبیینی دارند نظیر هم بستگی های تابعی و نظم و نسق های گرایشی و حسابهای احتمالات و علیت های ممتاز و منفرد و بالاخره ادغام مستقیم در مجموعه ها^۱ همگی کلیت های متعینی را فرض می کنند که دارای چرخگاههای محتمل هستند و اساساً یزیدوستگی و همسازیشان تغییر پذیرند خلاصه آنکه هیچ ديالك تيكی کردن نمی تواند جانشین تبیین گردد و اگر این ديالك تيكی کردن

۱- برای تحلیل تفصیلی این اسلوبهای تبیینی رجوع کنید به: جبرهای اجتماعی و آزادی انسانی ص ۴۱ و مابعد و دستیاری ما در مفصل جامعه شناسی جلد ۱ «قواعد تبیین در جامعه شناسی»

مدعی تبیین‌گردد تنها به حقیقت نماند میرسد.

علیت ممتاز و منفرد بیشتر از اسلوب‌های تبیینی دیگر که در اختیار جامعه‌شناسی است جنبهٔ اقناعی دارد (علیت ممتاز و منفرد با خصوصیت ساخت و پدیدار اجتماعی نام مرتبط است و جامعه‌شناسی است که صورتی منفصل و کیفی این پدیده‌ها را می‌سازد) اما علیت ممتاز و منفرد بیش از اسلوب‌های تبیینی دیگر از اسلوب‌های دیالکتیکی به‌دور است.

سراپتام نیز علیت ممتاز و منفرد وقتی به علیت تاریخی، میرسد به تسلسلی منتهی می‌شود که کاملاً تکرارناپذیر و اختصاصاً در هم فشرده و صریح است. درین نظرگاه تاریخ (که بمعنی آگاهی تاریخی علمی یا واقعه نگاری است) به تبیینی بهتر و مطمئن‌تر از جامعه‌شناسی میرسد. اما این جامعه‌شناسی است که بنوبهٔ خود قائل‌های مفهومی را به تاریخ عرضه می‌نماید و آن را یاری می‌کند تا ضریب ایدئولوژیک خود را به حداقل برساند. این ضریب را ابهام زمان تاریخی سرآمده‌ای که باز ساخته می‌شود پرمایه می‌کند و نیز این ضریب به ضابطه‌هایی وابسته است که برای بازساختن زمان تاریخی بکار می‌رود و از ضابطه‌های جامعه‌های حاضر به عاریت گرفته می‌شوند. بنابراین در مناسباتی که میان معرفت علم اجتماعی و معرفت تاریخی وجود دارد یک دیالکتیک کامل مستقر است. روشن کردن این مطلب سرآغاز بهره‌آینده و فرجامین تقریر ما درین کتاب است. درین جا یادآور می‌شویم که میان علیت علم اجتماعی و علیت تاریخی، نقدی دوجانبه و همکاری مؤثری ضرور است. زیرا هر دو اینها توجه و تقرب به علیت ممتاز و منفرد کلیت‌های متعین را عرضهٔ آگاهی می‌کنند و به یمن این نقد و همکاری است که بهتر می‌توان به تبیین پدیدارهای اجتماعی پرداخت، تبیینی که دیالکتیک زمینهٔ آن را آماده ساخته است.

الف-تمهیدات

از هنگامیکه جامعه شناسی یا بعرضه وجود نهاده است، مناسباتش بادیگر علوم اجتماعی مسائلی ظریف و دقیق را مطرح ساخته اند . راه حل های پی در پی که برای این مسائل پیدا شده اند هرگز دارای فصل مشترکی نبوده، به توافقی عام نرسیده اند. تاریخ این مناسبات نشان میدهد که در چرخشگاههای گوناگونی که بسط و توسعه این علوم از آنها گذر کرده اند زعمای آنها گاهی در مقام هم آوردی بوده وزمائی سر بر خط همکاری نهاده اند، اما بگمان ما تنها بادرست آویزی به دیالکتیک است که میتوان درین جایگاه به روشنگری پرداخت و وضعیت صحیح و دقیق را باز شناخت. میان جامعه شناسی و علوم اجتماعی اختصاصی يك سیر جدالی موجود است. مسلماً غرض از این سیر جدالی، سیر جدالی میان روش ها و جهازهای مفهومی و هم متعلقات صناعی معرفتی است که مخصوص علوم متناظر آنهاست. بنابراین سیر جدالی مذکور ، لااقل مستقیماً ناظر به حرکت ویژه ای نیست که مربوط به بخش های واقعیت اجتماعی میشود . اما برای آنکه این احراز مقدماتی سوء تفاهم پرنیانگیزد بهتر است آن را روشن کنیم وریزه کاریهای آن را باز نمائیم.

در واقع اگر بتوانیم میان حرکت دیالکتیکی امرواق قالب های اجتماعی و دیالکتیک جهازهای مفهومی علومیکه این قالبها را مطالعه میکنند ، هیچگونه رابطه ای پیدا کنیم ؟ آیا نباید باین کوشش برخیزیم که کلیه علوم اجتماعی را در علمی

واحد منحل کنیم، البته درین صورت راه بر ادعا های امپریالیستی و سلطه جویانه جامعه‌شناسی یا تاریخ یا علوم اقتصادی و غیر اینها گشوده میشود. حال آنکه داستان این «امپریالیسم» که مربوط به دوران نوجوانی جامعه‌شناسی و تاریخ و علوم اقتصادی بوده اندک‌اندک در شرف به سر رسیدن است. از این رو بگمان ما، میتوان پرسید آیا این خط و ربط یعنی نفی این امپریالیسم خود اعتراف باین واقعیت نیست که پیچیدگی نفس واقعیت اجتماعی و حرکت آن مبدأ و اصل تکثر علوم اجتماعی و فیزیکالیکتی است که میان مفهومی کردن های این علوم موجود است؟

علاوه بر آنچه گفتیم به سه پرسش زیر هم باید عنایت کرد:

الف - میان علوم اجتماعی اختصاصی از یک سو و جامعه‌شناسی و تاریخ از سوی دیگر باید قائل به تفصیل شد. این تفصیل علاوه بر آنکه بر پایه خصوصیت روش آنها استوار است، آیا از این نفس الامر نیز نشأت نمی‌گیرد که علوم اجتماعی اختصاصی خود را محدود به مطالعه پله‌واره‌های متنوع واقعیت اجتماعی می‌کنند، در صورتیکه جامعه‌شناسی و تاریخ اساساً مجموعه واقعیت مذکور را روشن می‌سازند؟ یعنی مجموعه واقعیتی که در پدیدارهای اجتماعی تام یا جامع‌هم در ساخت‌های این پدیدار به کرسی می‌نشینند.

ب - آیا یکی از وجهه‌های مناسباتی که میان جامعه‌شناسی و تاریخ وجود دارد از این نفس الامر سر بر نمی‌آورد که واقعیت تاریخی بخش ممتازی از حلقه واقعیت اجتماعی است و نگین‌واره در آن نشسته است؟

ج - بالاخره آیا دایالک تیک مفهومی میان جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی گهگاه بطور قسمی و با جابجا کردن چالشها، چالشهای واقعی موجود در محیط های اجتماعی مربوط را منعکس نمیسازد و از جمله چالشهایی را منعکس نمیسازد که ناشی از موضع‌گیریهای فلسفی وایدنولوتیک زعمای این علوم اند؟

کوشش ما برینست که بدین سه نکته پاسخ مثبت بدهیم. اما باید بگوئیم که دو پرسش نخست ما را مستقیماً وارد قلمرو تحلیل‌مان میکند، اما پرسش سوم مربوط به جامعه‌شناسی معرفت علم الاجتماعی و تاریخی است ازین رو لا اقل در حال حاضر

بنابراین واقعیت تاریخی چیزی جز قسمت پرومته‌ای واقعیت اجتماعی نیست. این واقعیت در مقابل قسمتهای دیگری ازین واقعیت می‌نشیند که پرومته‌ای نیستند و یا اندکی پرومته‌ای هستند: جامعه‌هایی که در اصطلاح با عنوان جامعه‌های باستانی خوانده میشوند ازین قبیلند و درین دسته با اندکی احتیاط جامعه‌های پدر سالاری و سنتی را نیز میتوان وارد کرد.

واقعیت تاریخی با بخشی از واقعیت اجتماعی تلاقی میکند که در آن افراد انسانی باعتبار جمعی و فردی شان امکان دگرگونی و یا انفجار ساخت‌های اجتماعی را پیش بینی می‌کنند، این امکان ناشی از عمل تمرکز یافته انسانی تواند بود. این واقعیت تاریخی حد خود را در آن پدیدار اجتماعی‌تأمی پیدا می‌کند که خاصه کلی و عام دارد و در آن وجدان به يك انقلاب و یا ضدانقلاب ممکن بنام و بفرمان اراده شرکت کنندگان در جامعه سر بر می‌آورد.

درجات پرومته‌ای بودن یا خاصه تاریخی يك واقعیت اجتماعی متکثرند. تنظیم و طبقه‌بندی این درجات بر عهده جامعه‌شناسی است و باید با توجه به همبستگی با صور نوعی اجتماعی صورت پذیرد.

«واقعیت تاریخی» هم از طریق علم تاریخ و هم توسط جامعه‌شناسی مطالعه میشود. اما تاریخ نگاری با آگاهی تاریخی توجه خود را منحصر آبه واقعیت تاریخی معطوف می‌کند و جامعه‌شناسی میکوشد که این واقعیت را با قالبهای اجتماعی غیر تاریخی یا کمتر تاریخی نیز مقابله و مواجهه دهد. یعنی میکوشد که این واقعیت را در مجموعه‌های وسیعتری جای دهد که در آن مجموعه‌ها عناصر جامعه صغیر و گروه‌هایی مستقرند که نه انسان که باید، بلکه کم و بیش به امر موجب به ایجاب تاریخی، آغشته‌اند. ازهم اکنون نخستین چالش ممکن میان علم تاریخ و جامعه‌شناسی را میتوان دید. زیرا اگر علم تاریخ بیشتر به مایه وری تقدم و تفوق جامعه‌های کلی می‌پردازد که «تاریخ را می‌سازند» جامعه‌شناسی بیشتر متوجه بازی پیچیده ایست که میان زمینه‌های گوناگونی امر اجتماعی وجود دارد.

باین چالش، چالش دیگری افزوده میشود:

گرایش مورخان باینست که واقعیت اجتماعی را به توحیدی کاملاً مایه‌ور راهبری کنند، هرچند که میتوان و باید گفت که درست همین جلوه‌های پرومته‌ای واقعیت اجتماعی‌اند که بسی کمتر از دیگر جلوه‌های این واقعیت آمادگی توحید را دارند. گرایش جامعه‌شناسان عکس اینست، یعنی جامعه‌شناسان می‌کوشند که خود را به دست تفصیل و تفصیل و تنوع پیشرفته‌فالبهای اجتماعی رقیب یکدیگر بسپارند. هرچند که مقاومت برخی از بخش‌های قلمرو مطالعه ایشان در مقابل توحید کمتر از جلوه‌های واقعیت تاریخی است. این وضعیت خلاف آمدهات کار را به اكمال متقابل میان جامعه‌شناسی و تاریخ می‌کشد. مواجهه میان روش‌ها و مفهومی‌کردن‌های ویرژ دو علم، هم‌چنین مواجهه‌ای که میان متعلقات صناعی معرفت در هر يك از این دو پیش‌میا به این وضعیت را تقویت می‌کنند.

روش جامعه‌شناسی، شناخت صورت نوعی پدیدارهای اجتماعی تام یا جامع و هم شناخت صورت نوعی ساخت‌ها و آثار تمدنی‌ای است که این ساخت‌ها را استوار می‌سازند. علم تاریخ بی آنکه شناخت صورت نوعی را رد کند، ازین شناخت درمی‌گذرد و فرا میرود، بدینگونه که در پیچ و خم‌های حرکت جامعه‌های پرومته‌ای به جستجوی تکرار ناپذیر و جانشین ناپذیر برمی‌آید. بدین سان روش تاریخی تا به غایت، ساخت‌ها و موقعیت‌ها و وضعیت‌های کلی را انفرادی‌ممتاز و مشخص می‌کند و از همه بیشتر به امتیاز و تشخیص حرکت‌های پدیدار اجتماعی تام می‌پردازد که در زیر ساخت‌ها و وضعیت‌ها مستقرند و از ساخت‌ها سرریز می‌کنند. در نتیجه: روش تاریخی به مایه‌ور ساختن اتصال و استمرار گذرگاه میان ساخت‌ها و استمرار و اتصال سرریزی (پدیدارها) از ساخت‌ها و هم اتصال قطع‌ها و بریدگی‌های آنها و بالاخره اتصال و استمرار زنجیره حوادث تکرار ناپذیر می‌پردازد. به عکس جامعه‌شناسی انفعال و عدم استمرار صور نوعی و هم انفعال و عدم استمرار ساخت‌ها و پدیدارها. های اجتماعی را در هر يك از زمینه‌ها و هم در مناسبات موجود میان این زمینه‌ها مایه‌ور می‌سازد.

در رواق منظر روش تاریخی که بر سریر علم تکیه می‌زند پرکردن فصل‌ها

و بریدگی‌ها و پل زدن میان ساخت‌های متنوع و نیز میان ساخت‌های مذکور و پدیدارهای اجتماعی و بالاخره میان خودپدیدارها را می‌بینیم. بنابراین روش تاریخی بیش از روش جامعه‌شناسی اتصال‌گرا و استمرار‌پست و همین امر موجب شده است که فرناند برودل، مورخی که به روش خود سخت آگاه است بگوید که روش تاریخی می‌خواهد «نور روشن توحیدی را که لازمه کار تاریخ است بازسازد»^۱ تنها مطلبی را که برودل نادیده می‌انگارد اینست که قرارگاه این روشنائی در علم مورخان است و در واقعیت تاریخی جای ندارد. باری درست در همین جاست که یکی از وجهه‌های سیر جدالی میان تاریخ و جامعه‌شناسی قدم به میدان می‌گذارد. ما حدود این سیر جدالی را بزودی روشن خواهیم کرد.

اتصال‌گرایی روش تاریخی را «علیت تاریخی» تأیید می‌کند. این خاصه هم متفرد و مشخص و هم سخت‌گیر و بسته است.

در تبیین علم اجتماعی اسلوب علیت تنها اسلوب تبیین نیست و همواره نیز توفیق نمی‌یابد، علاوه بر این علیت علم اجتماعی که خود نیز متفرد و مشخص است هیچگاه تا حدنهایت این تفرد و تشخیص دامن نمی‌کشد، بلکه متضمن درجات متغیری از این تفرد است. اما «علیت تاریخی» بسی بیشتر از علیت علم اجتماعی به تشدید تفرد رابطه علی‌مبیردازد بدینسان که مناسبات موجود میان علل و آثار را کاملاً تنگ و مضیق می‌سازد و این مناسبات را مداوم‌تر و مستمرتر می‌کند و در نتیجه اطمینان بخش‌تر و محقق‌ترش می‌گرداند. تمسک آگاهی تاریخی به زمان سر آمده است که بطور صناعی ساخته و حاضر گردیده است. درین زمان زنجیره علی، همچون امری به کرسی می‌نشیند که بطور حتمی و بتی تکرار ناپذیر و جانشین ناپذیر است، و نیز آن چنان فشرده و تنگ می‌شود و بدانگونه مداوم‌تر و مستمر و متصل می‌گردد که در نتیجه مورخ موفق می‌شود تبیین‌هایی عرضه کند که متین‌تر و رضایت بخش‌تر از تبیین‌هایی باشد که جامعه‌شناس می‌تواند فراهم آورد.

۱- F. Braudel - «تاریخ و جامعه‌شناسی» مندرج در مفصل جامعه‌شناسی. ۱۹۵۸ جلد

شاید درهمین جا باید دلیل اعتقادی را جستجو کرد که برخی از مورخان با اندکی مبالغه به نیروی جبری تاریخ دارند. این چنین باوری را نزد مارکس میتوانیم یافت^۱ اما این باور خصوصاً اعتقاد مارکسیسم رسمی است که بر قامت این فکر لباس عباراتی احساساتی را می‌پوشاند، نظیر: «گردش خستگی ناپذیر چرخ یا ارباب تاریخ، و یا پیروزی احترام ناپذیر کمونیسم که توسط تاریخ تحمیل میشود». اما باوریاد شده نزد مورخانی که میخواهند جامعه‌شناس مآب تلقی شوند مایه کمتری دارد. لکن این اعتقاد را نزد سارتر هم میتوان یافت. سارتر آشتی دادن آزادی و ضرورت یا جبر را از طریق «خرد تاریخی» وجهه همت میسازد.

بهر حال در این مقام نیز برای پرهیز از وسوسه جزمی‌گرایی تاریخی بلزهم لزوم تمسک به سیرجدالی میان جامعه‌شناسی و تاریخ بکرسی می‌نشیند. این دیالکتیک، اكمال متقابل و ضمن متبادل میان تبیین تاریخی و تبیین علم الاجتماعی را عرضه آگاهی میکند.

رابطه‌ای که میان زمان‌های علم الاجتماعی و زمان‌های تاریخی وجود دارد از همین دست است^۲. تکرر این زمانها را این دو علم روشن کرده‌اند اما در هر يك از

۱- این نکته مسلم است که مارکس میگوید: «افراد انسانی اند که تاریخ خاص خود را می‌سازند» اما این نکته را هم اضافه می‌کند که «اینان همواره خود نمیدانند که به کار ساختن تاریخ می‌پردازند» این عبارات تمییز دو جانبه‌ای را اقتضای کند:

الف: اگر افراد انسانی در جامعه‌های تاریخی یا پرومته‌ای باین تاریخ‌سازی آگاه باشند، همین افراد در جامعه‌های باصلاح باستانی به این تاریخ‌سازی آگاهی ندارند.

ب- در خصوص جامعه‌های تاریخی نیز مارکس سخت بدبین است و توانایی تاریخ‌سازی آگاهانه را تنها به طبقه کارگر ادانسی میدارد، طبقه‌ای که وجدان طبقاتی و دکتترین‌اش در هم آمیخته‌اند.

۲- درین باره رجوع کنید به درس من: تکرر زمانهای اجتماعی (پاریس ناشر C.D.U) ۱۹۵۸ به خصوص س ۳۹-۳۵ و ۱۲۹. این صفحات حاوی جواب من به اقتادهای برودل است. همچنین رجوع کنید به خطابه من تحت عنوان: «ساختهای اجتماعی و تکرر زمانها» که در بولتن انجمن فرانسوی فلسفه س ۱۲۲-۹۹ (جلسه ۳۱ ژانویه ۱۹۵۹) درج شده است.

این دو زمانهای مذکور تحت وجهه‌ای غیر از آن دیگری عرضه آگاهی میشوند. و هر يك از آنها مسأله توحید زمانها را بطرزی خاص مطرح میسازد. جامعه‌شناسی بیشتر به انفصال و عدم استمرار زمانهای اجتماعی و تكثر آنها و نیز نسبی بودن توحید های این زمانها توجه دارد و این نکته را مایه‌ور میسازد اما تاریخ که بعنوان علم برمسند می‌نشیند به اتصال و استمرار زمانهای متکثر بدانسان اهمیت میدهد، که مسأله تكثر آنها مورد تهدید توحیدشان قرار می‌گیرد. تباعد مذکور ناشی از اختلافی است که در روش های ویژه این دو علم وجود دارد.

در متن واقعیت تاریخی تكثر زمانهای اجتماعی مایه و راست و این مایه وری ناشی از وابستگی این زمانها به پرومته ایسم است. در واقع پرومته ایسم ممتاز سازنده زمان ضربانها و نبضانهای نامنظم و زمانهای سبق جوی بر خویش و زمانهای آفرینندگی است. هر چند که این زمانها را زمان دراز مدت (یا دیرند) و زمان بطی و کند محدود می‌کنند و غالباً پروبال این زمانها را می‌برند. با اینهمه در علم تاریخ (یا تاریخ نگاری یا «آگاهی تاریخی») این زمانهای تاریخی واقعی بر حسب نظرگاه ایدئولوژیکی مورخ ساخته میشوند. مورخ در این نظرگاه میکوشد که برخی از این زمانها را به ضرر برخی دیگر برگزیند.

این نکته راست است که زمانهای مورد مطالعه تاریخ که سر آمده و گذشته‌اند توسط این علم باز ساخته میشوند. این باز سازی بر حسب ضابطه های جامعه‌ها و طبقات و گروههایی است که با مورخ همزمان‌اند بدینسان است که جامعه‌ها پی در پی به باز نوشتن تاریخ خود کشانده میشوند و بدینگونه زمان گذشته را در آن واحد

۱- درباره «زمان دراز مدت (یادیرند)» رجوع کنید به مقاله برودل با همین عنوان در مجله «آنال» ۱۹۵۸ ش ۴ ص ۷۵۳-۷۲۵. برودل خصوصاً در صفحات ۷۵۱-۷۵۰ موضع گیری ما را مورد بحث قرار میدهد ولی تحلیلات اخیر ما را مورد توجه قرار نمیدهد (ر.ک. به تكثر زمانهای اجتماعی ۱۹۵۸ ص ۳۹-۳۵ و ۱۳۵ و ساختهای اجتماعی و تكثر زمانها، مندرج در بولتن انجمن فرانسوی فلسفه ۱۹۵۹ ص ۱۴۲-۹۹) امیدواریم که خوانندگان در صفحاتی که ازین پس می‌آیند جواب ما را به انتقادهای برودل بیابند.

هم حاضر و هم ایدئولوژیک می سازند .^۱
تکثر زمانهایی که مورخ با آنها روبرو میشود بهیچوجه به اندازه تکثر واقعیت تاریخی و نیز تکثر بازسازی متغیر زمانهای گذشته و سرآمده نیست . هم چنین توحیدبالغه آمیز زمانها، به اندازه توحیدواحدی این ازمنه نیست که باردیگر استقرار یافته اند و تقویت گردیده اند .

باری تکثر و هم توحید ثانوی، درین مقام غیر قابل احتراز ندوبه تفسیرهای متعددی از استمرار زمانها می انجامند . رقابت میان دو نوع تکثر و دو نوع توحید «زمان های تاریخی»، وقتی ماجرایی تر (دراماتیک تر) میشود که مورخان متعلق به جامعه ها و طبقات و گروه های مختلف موفق نمیشوند زمانهای سرآمده را برانگیزند مگر آنکه زمانهای حاضر خود را درین گذشته مورد مطالعه فرا افکنند. اما نمی توان باین فرا افکنی رسید مگر آنکه نوعی استمرار و نوعی وحدت میان زمینه های زمانی که ویژه جامعه های متنوع اند فرض گردد .

باین دلیل مهمترین وسوسه ای که در کمین علم تاریخ است ، وسوسه «خبر دادن از گذشته» است که غالباً به فرا افکندن این خبر دادن یا انباء درآینده واگرد می کند ... درینجا یعنی در قلب این آگاهی تاریخی يك سیر جدالی عرض وجود می کند .

خلاصه مطلب آنکه: باید از ابهام زمانهای تاریخی سخن گفت و نیز به ابهام تکثرها و توحیدهای تشدید یافته ، اندیشید .

الف - ابهام یاد شده ، در گسستگی و انفصالی است که میان زمان های واقعیت تاریخی و زمانهایی وجود دارد که آنها را در زمانهای واقعیت تاریخی فرامی افکنند .
ب - این ابهام در چالش هایی استقرار دارد که میان دو تکثر و دو توحید از زمانهای تاریخی وجود دارند . که یکی تکثر و توحید واقعی است ، دو دیگر تکثر و توحیدی است که ناشی از تفسیرهای متنوع اند .

ج - این ابهام در رقابت میان تکثرها و توحیدهای این ازمنه مستقر است .
تکثر این زمانها در آن واحدهم واقعی و هم فرا افکننده است اما توحید این زمانها

بیشتر اتصال گرا و مستمر است تا واقعی .

د - این ابهام در فرد و تشخیص قطعی و سخت زمانهای اجتماعی متمکن است ، کار این فرد و تشخیص فقط تقویت استمرارها و اتصالهای مصنوع است .

ه - بالاخره این ابهام درین نفس الامر جای دارد که زمانهای سرآمد و انجام یافته بازمانهائی که در حال ساخته شدن هستند خط و نشان مشترك چندانی ندارند . بنابراین در موارد مذکور چگونگی نمیتوان تحول و دیگر گونگی زمانهای تاریخی و تکرر و توحید مبالغه آمیز آنها را مطالعه کرد اما به اسلوب ابهام دیالکتیکی دست نیازید . این ابهام ها حتی در برخی از چرخه ها جای خود را به تناقض های جدلی الطرفین میدهند و بنوبه خود فروغ اسلوب قطعی شدن دیالکتیکی را ایجاب می کنند .

هنگامیکه در کنار آن سیر جدالی بمعنی اخس پهلومی گیریم که میان جامعه شناسی و علم تاریخ وجود دارد ، بایسته است که از پیش وجهه خلاف آمد عادت ارتباط آنها را یادآور شویم ، زیرا در واقع در برابر این خلاف آمد عادت هستیم که : علم تاریخ اتصال گرا است اما به مطالعه واقعی تاریخی میپردازد که زیر نفوذ پرمته ایسم خود متمایل به عدم استمرار یا انفصال است . و نیز يك جامعه شناسی هست که باعتبار روش خود که شناخت صور نوعی است انفصال گرا است ، اما به مطالعه واقعی اجتماعی میپردازد که نسبتاً بیش از واقعی که از تاریخ سر بر می آورد اتصال گرا و استمرار است . در واقع جامعه شناسی است که قالبهای اجتماعی غیر پرمته ای را در بردارد . وهم اوست که درجات متنوع تشدید پرمته ایسم را جلوه گر می سازد .

این خلاف آمد عادت را نمی توان بدون همکاری کلیه اسلوبهای دیالکتیکی کردن تحلیل کرد . ما در آنچه ازین پس خواهد آمد بدین کار می پردازیم .

مناسباتی که میان جامعه‌شناسی و تاریخ وجود دارد نخست اسلوب تعاملی دیالکتیکی کردن اکمال متقابل و خصوصاً اکمال متقابل جبرانی را ایجاب می‌کند و در برخی از چرخه‌ها هم اکمال متقابل که در یک سو فزاینده است رخ مینماید. در نتیجه جامعه‌شناسی و تاریخ در مناسبات خود، در حرکت اکمال متقابل از طریق جبران قرار دارند و این مناسبات مربوط به ساخت‌های جمعی و پدیدار-های اجتماعی نام‌زیرین آنهاست و عبارتند از امر تفصیلی و توحیدی- اتصال و انفصال و بالاخره تکرار زمانهای اجتماعی و توحید آنها. شناسائی اینها همگی منوط به اسلوب دیالکتیکی اکمال متقابل است.

بهر حال، در ادواری از حیات اجتماعی که نسبتاً آرام است آگاهی تاریخی بهتر از جامعه‌شناسی سرریز کردن پدیدارهای اجتماعی نام را از ساخت‌های اجتماعی درمی‌یابد. هم‌چنین آگاهی تاریخی بهتر موفق میشود که گذرگاههای ساخت‌ها را به سوی پدیدارهای اجتماعی نام که جان بخش ساختهایند بیابد. اما جامعه‌شناسی است که تمیز و تفصیل میان ساخت‌ها و پدیدارهای اجتماعی نام و نیز تعارض‌های متغیر آنها را روشن می‌سازد.

علاوه برین‌ها، اگر تاریخ که بر مسند علم نشسته است توحید پیونده و توانمند جامعه‌های کل در سیر و حرکت را درمی‌یابد، جامعه‌شناسی نیز بهتر از تاریخ درجات متغیر این توحیدها و اهمیت موانعی را روشن می‌سازد که بر سر راه توحیدهای مذکور قند علم کرده‌اند. و باز این جامعه‌شناسی است که مداخله‌های ایدئولوژیک ممکن جامعه‌های کل را آشکار می‌سازد و خلاصه این جامعه‌شناسی است که بدینسان علم تاریخ را کمک می‌کند که تا آنجا که ممکن است خاصه هواخواهی از حقیقت و صحت خود را تقلیل دهد.

اکنون گذار صور نوعی را به وضعیت‌های متعین بررسی می‌کنیم. این مثال ناظر به اکمال متقابل دیالکتیکی فزاینده در یک جهت است. هم‌چنین از گذار علیت ممتاز و متفردی که در برخی از شرایط میتواند تکرار شود به علیتی که کاملاً

غیر قابل تکرار است و خلاصه گذار از تبیین علم اجتماعی به تبیین تاریخی سخن می‌گوئیم.

درین جا تاریخ و جامعه‌شناسی بدین معنی مکمل یکدیگرند که جامعه‌شناسی گرایش تاریخ را باین طرف تقویت می‌کند که امر عام را از طریق کلیت‌های متعین و نیز صور نوعی کیفی متمایز این کلیت‌ها تحدید کند تا به سلسله زنجیره‌هایی برسد که مضیقاً متفرد و متشخص گردیده‌اند. ولی جامعه‌شناسی هم به نوبه خود نمیتواند از این زنجیره‌های تاریخی چشم‌پوشد. این زنجیره‌ها مواد اصلی و اساسی را که جامعه‌شناسی برای ساختن صور نوعی جامعه‌های کل می‌خواهد فراهم می‌کنند. بعلاوه جامعه‌شناسی نمیتواند از تبیین‌های تاریخی صرف‌نظر کند زیرا دقت این تبیین بسیار بیشتر از تبیین‌هایی است که وی میتواند عرضه کند.

در برخی موارد اکمال متقابل دیالک تیکی که برای روشن کردن مناسبات موجود میان جامعه‌شناسی و تاریخ لازم است با تضمن دیالک تیکی متبادل تشدید میشود.

در مطالعه انقلاب‌ها و بحران‌های سخت و بالاخره جنگ این مسأله پیش می‌آید. نمیتوان به جامعه‌شناسی انقلاب‌ها پرداخت، بی آنکه در همان زمان تاریخ آنها را نوشت، و متقابلاً نمی‌توان تاریخ انقلاب‌ها را نوشت بی آنکه متقارناً به جامعه‌شناسی انقلاب‌ها پرداخت.

مثال دیگری که به مثال قبلی وابسته است، مورد جامعه‌شناسی طبقات اجتماعی در حال مبارزه و مطالعه تاریخی آنهاست. این دو مطالعه متبادلاً متضمن یکدیگرند و در صورت تفکیک، نمیتوان آنها را به خوبی و بدرستی راه‌برد و بهمین دلیل است که جامعه‌شناسانی که مطالعه انقلاب‌ها و مبارزه طبقات اجتماعی هم آنها را مصروف خود میدارد همواره تا بغایت «مورخ مآب» اند و مورخانی هم که کوشش خود را در همین قلمرو بکار می‌اندازند، همواره «جامعه‌شناس مآب» اند.

اما درهمین مثالهایی هم که آمد بهیچوجه قصد و آهنگ درهم آمیختن یا هوهویه ساختن تاریخ و جامعه‌شناسی نیست، بلکه بیشتر مسألهٔ تضمن دیالک تیکی متبادل مطرح است، زیرا تاریخ انقلابها و مبارزات طبقات بسی بیشتر از جامعه‌شناسی آنها جنبهٔ ایدئولوژیک دارد و جامعه‌شناسی انقلابها و مبارزات طبقاتی هم خیلی بیشتر از تاریخ آنها واجد جنبهٔ مفهومی و انفصال‌گراست مضافاً اینکه دیالک تیک مناسب موجود میان زمان علم‌الاجتماعی و زمان تاریخی خصوصاً پرمایه است. و فروغ ابهام دیالک تیکی فرمانروایانه به کرسی می‌نشیند.

پیش از این از کاربرد اسلوب ابهام در تحلیل مناسبات موجود میان انفصال و اتصال در جامعه‌شناسی و تاریخ گفتگو کرده‌ایم. آن کاربرد آشکار ساختن ابهام زمان تاریخی را آسان می‌سازد و اجازه می‌دهد بازی پیچیده‌ای را دریابیم که میان طرز دید مورخان و جامعه‌شناسان، در بارهٔ تکرر زمانها و توحیدهای متغیر آنها وجود دارد. درین جا تنها یک مثال می‌آوریم:

مورخانی هستند که به خاطر عشق به جامعه‌شناسی می‌خواهند آن را در علم خویش منحل سازند و هم جامعه‌شناسانی وجود دارند که به خاطر عشق به آگاهی تاریخی در صددند آگاهی تاریخی را در جامعه‌شناسی حل کنند. اما این هر دو دسته در آمیبیوالانس دیالک تیکی هستند، لکن خود متوجه این آمیبیوالانس نمی‌باشند. تاریخی که جامعه‌شناسی را زیر فرمان بیاورد و آن جامعه‌شناسی که بطور منحصر به تاریخ پردازد و تاریخی گردد امپریالیسم‌هایی روی پوشیده‌اند و سرانجام به پهنهٔ یک جزمی‌گرایی نا آگاهانه سرباز می‌کنند و می‌دانیم که هیپر-آمپریسم دیالک تیکی داعیهٔ مبارزه با این جزمی‌گرایی را دارد.

قطعی شدن دیالک تیکی میان تاریخ و جامعه‌شناسی تنها نتیجهٔ عکس‌العمل در برابر این امپریالیسم متقابل است. نیز ممکن است که این قطعی شدن را مفهومی-کردن‌های اشتباه‌آمیزی براگیزد که برای هر دو علم زبان بارند. مفهومی‌کردن

«حوادث واقع» در نزد دسته‌ای و مفهومی کردن امر «نهادی شده» نزد دسته دیگر^۱ و باز مفهومی کردن هائی که به نادرست تمامی جامعه‌های کل را با جامعه‌های پرمته‌ای هوهویه می‌سازند و بالاخره مبالغه افراط آمیز اتصال و وحدت در تاریخ و انفصال و کثرت در جامعه شناسی ازین دسته‌اند.

هم‌چنین قطبی شدن میان جامعه شناسی و تاریخ هنگامی پیش می‌آید که مورخان پدیدارهای اجتماعی تام را نادیده بیاورند، حال آنکه این مورخان به مطالعه حرکت دیالک تیکی متفرد و متشخص همین پدیدارها فراخوانده شده‌اند. مورخان وقتی به طرزی سطحی با این پدیدارها روبرو میشوند، در نتیجه «تاریخ سیاسی» و «تاریخ اقتصادی» و «تاریخ تمدن‌ها» و «تاریخ جغرافیائی» و «تاریخ اجتماعی» را از هم مجزا می‌سازند. چنانکه گوئی این تاریخ‌ها هر یک دربردارنده دیگران نیست و هر یک از آنها بدیگران راه نمیرد. حال آنکه چنین است. این مطلب وقتی روشن میشود که ازین تاریخ‌ها بعنوان عزیمتگاه استفاده میشود تا تمامیت های اجتماعی کل در حرکت متفرد و متشخص باز ساخته شود.

جامعه شناسی و تاریخ به مرحله قطبی شدن میرسند، در آن هنگام که: جامعه شناسی شیفته «فورمالیسم‌ها یا صورت‌گرایی هائی» شود که دارای درجات گوناگون است و یا از آن بدتر شیفته «امور بدیهی مدل‌ها» گردد و بالاخره به تحقیق درباره «عوامل مسلط» که ویرانگر واقعیت اجتماعی است دل ببندد.

اکنون به اسلوب تقابل مناظر می‌رسیم. وقتی درباره مناسبات موجود میان جامعه شناسی و تاریخ می‌اندیشیم می‌بینیم که اسلوب دیالک تیک تعاملی تقابل مناظر بیشتر یک «ایده آل» یا «کمال مطلوب» غیر قابل وصول و یا بدشواری قابل وصول را عرضه آگاهی می‌کند.

باید توجه داشت که واقعیت تاریخی بخشی مه‌تاز از آن واقعیت اجتماعی است

۱- از جرو بحث مشهور میان Seignebos مورخ و Simiand جامعه‌شناس در آغاز این قرن همه آگاهند.

که خود نمایشگر حلقه‌ای کاملاً وسیع است.

شاید آرزوی قلبی به وجود «تقابل مناظر» میان تاریخ و جامعه‌شناسی است که الهام بخش فرناند برودل در نوشتن این مطلب است که: «جامعه‌شناسی و تاریخ يك حادثه و واقعه فکری واحدند، نه بدین اعتبار که پشت یا روی يك پارچه‌اند، بلکه بدین اعتبار که خود این پارچه‌اند، هم در ضخامت و هم در تاروپود». باری میتوان گفت که این «بافته» یکی نیست، زیرا جامعه‌هائی هستند که غیر پرمته‌ای‌اند و نیز قالبهای جامعه صغیر و قالبهای گروهی ممکن است بسیار کم به واقعیت تاریخی آغشته باشند. تنها با استعمار باین نفس الامر که «تقابل مناظر» فقط يك اسلوب دیالک تیکی تعاملی در میان اسلوبهای دیگر است میتوان تا حدنسبة محدودی این اسلوب را در مناسبات موجود میان جامعه‌شناسی و تاریخ بکار برد.

آنچه از این تحلیل باید بدست آید قاعده روشن است با اینهمه در عین آنکه نگران این تکراریم، یکبار دیگر این خط و ربط را خلاصه می‌کنیم:

الف - برای رسیدن به نوعی همکاری برادرانه و مؤثر و بارور میان جامعه‌شناسی و تاریخ و نیز برای آنکه سبق ذهن امپریالیستی در هر دو طرف منتفی گردد، باید این دو را بدست بیم‌ها و هراس‌ها و اردالی‌های آتش پالاینده ضد جزمی سپرد که با اسلوبهای مختلف تعاملی دیالک تیکی مرتبطند. دیالک تیک تجربی - واقع‌گرا بر پایه این اسلوبها استوار است.

ب - دیالک تیک تجربی - واقع‌گرا تنها دیالک تیکی است که میتواند از علم تاریخ فریفتاری زدائی کند و نیز بواقع جامعه‌شناسی را نسبی‌گرداند. علاوه بر این دیالک تیک مذکور تنها دیالک تیکی است که این دو علم را هم از پیغمبر مآبی و هم از قشریگری آزاد می‌سازد و بدینسان و تنها بدینسان است که تاریخ و جامعه‌شناسی با اندازه کافی و کامل مستعد ساختن حکومتی مشترك و برادرانه میشوند تا

بر کار ادغام تمامی علوم اجتماعی در «علم انسانی» ریاست کنند.

ج - دیالک تیک میان جامعه شناسی و علوم اجتماعی اختصاصی

اگر جامعه شناسی (که ما اتنولوژی را هم در آن مندرج می کنیم) و تاریخ را نمیتوان با عنوان «علوم اجتماعی اختصاصی» مغنون ساخت از آن روست که این دو علم عمده و فرمانروایند و به هدایت علوم اجتماعی دیگر میپردازند. اما علوم اجتماعی دیگر شایسته عنوان «اختصاصی» میباشند. این علوم تنها یک یا گرد واقعیت اجتماعی را لحاظ می کنند و درباره همین پاگرد است که یاروش نظام واره و تحلیلی و یاروش کاملاً توصیفی را اعمال می کنند. اما هم آن تحلیل و هم این توصیف جنبه تبیینی شان اندک است ولی راه را برای تبیین هموار میسازند و بدینسان مواد و مصالح لازم را برای این گونه تحقیق فراهم میآورند.

در نتیجه «علم حقوق» که به منظوری عملی و پراتیک از طرف حقوقدانان نظام یافته است فقط مدلها (نمونه‌ها)ی تجربیدی حقوق را مدنظر قرار میدهد و هدفش از این کار آنست که کاربرد این مدلها را برای محاکم یک کشور معین آسان سازد. روشن است که در این کشور ساخت کلی خاصی مسلط است.

دستور زبان نیز که تنها به نشانه‌ها و رمزهای زبان توجه می کند هدفش اینست که با نظام دادن به این نشانه‌ها و رمزهای زبانی انتشار و تعلیم آن را آسان سازد.

جغرافیایز (که حتی وقتی جغرافیای طبیعی باشد، انسانی و در نتیجه اجتماعی میماند) از پاگرد ریخت شناسی واقعیت اجتماعی در نمی گذرد، یعنی پستی و بلندیها و اقلیمها و جمعیتها و زمین و منابع آن را در رابطه تابعی با شرائط انسانی و قالبهای اجتماعی خاص مطالعه می کند.

اتنوگرافی بمعنی اخص هم (که با اتنولوژی- یعنی یکی از شاخه‌های جامعه شناسی فرق دارد) تنها به توصیف و تشریح مناسک و تشریفات و مراسم و اعمال و آداب

ورسوم وامور جاری و روزمره و نوع زندگی خلابقی میپردازد که به پژوهش درباره آن‌ها دل بسته است. خلاصه آنکه به سلوک‌های توجه می‌کند که دارای نوعی نظم و نسق هستند. اما مسأله پدیدارهای اجتماعی تام و ساخت آن را نمی‌شکافد و در آن ژرف‌نگری نمی‌کند و بالاخره اقتصاد سیاسی برخی از سلوک‌های جمعی نظم و نسق‌دار را تحلیل می‌کند و نظام می‌بخشد. این سلوک‌های جمعی ناظر به تولید مؤثرتر و مبادلات سودبخش‌ترند. هدف از این مطالعه آنست که رابطه عرضه و تقاضا را در قالب يك ساخت کلی اختصاصی پیشگوئی کند. اما ویژگی و تغییرپذیری این ساخت معمولاً از دیدرس وی بدور میماند.

اکنون اگر این علوم اجتماعی اختصاصی را با شاخه‌های تخصصی مربوط بدانها در جامعه‌شناسی مواجه دهیم یعنی آنها را با جامعه‌شناسی حقوقی - جامعه‌شناسی زبان - جامعه‌شناسی جغرافیائی - جامعه‌شناسی اتنولوژیک - جامعه‌شناسی اقتصادی و... روبرو کنیم، اختلاف‌های موجود را درمی‌یابیم و می‌فهمیم که این اختلاف ناشی از اینست که هر يك از این دودسته پدیدارهای اجتماعی تام را بنحوی موردلحاظ قرار می‌دهند و نیز مطالعه شناخت صورت نوعی این پدیدارها و گزاره‌های اینها در ساخت‌ها باعث این اختلافند.

در واقع، شاخه‌های تخصصی، نظیر علوم اجتماعی اختصاصی يك یا چند پاگرد زرفنائی واقعیت اجتماعی را بعنوان نقطه ملتها برمی‌گزینند اما این گزینش برای آن نیست که در همانجا بمانند به عکس این شاخه‌ها می‌کوشند که پاگرد منظور نظر را به کلیه پله‌واره‌های دیگر پدیدارهای اجتماعی تام پیوند کنند و نیز با میابجی‌گری این پاگردها، پاگرد مخصوص را به مجموعه پدیدارهای اجتماعی تام پیوند زنند، تا موفق به تبیین این پدیدارها شوند.

ساخت‌ها و آثار تمدنی که این ساخت‌ها را استوار می‌کنند نیز میابجی‌هایی هستند که چالش‌های چندگانه دیالکتیکی بر آنها اثر می‌گذارد. صور نوعی منفصل هم که جامعه‌شناسی مستقر می‌سازد تا بعنوان قالب مفهومی مرجع از آنها استفاده

کند باید دیالک تیکی شوند تا بتوانند نقشی را که بمهده آنها گذاشته شده است ایفا کنند .

درین نکته بحثی نیست که علوم اجتماعی اختصاصی که میخواهند با امر واقع بارور و پرمایه در تماس قرار گیرند و هم میخواهند حدود آن را باز شناسند، بی اندازه به جامعه‌شناسی نیازمندند . اما این مطلب نیز روشن است که شاخه‌های تخصصی جامعه‌شناسی هم بهمان اندازه به عمل نظام آور و نظام دهنده و توصیف علوم اجتماعی اختصاصی نیاز دارند البته درعین این نیاز و بهره‌وری ، نسبی بودن علوم اجتماعی اختصاصی و خاصه مقدم و قسمی آن‌ها را نیز آشکار میسازد و بالاخره ضرورت ادغام این علوم را در قالب‌های اجتماعی مشخص و دقیق و بخصوص صور نوعی ساختها مبرهن مینمایند .

در مطالعه علم اجتماعی آثار تمدنی یعنی جامعه‌شناسی حقوق، حیات اخلاقی و مذهب و هنر و زبان و معرفت و غیر اینهاست که موقعیت مذکور کاملاً ظاهر میشود . این توفیق بدان حد است که برای افرادی نظیر ماکس وبر^۱ زمینه راطوری فراهم می‌آورد که به تفسیرهای افراطی دست می‌یازند.

چنانچه علوم اجتماعی اختصاصی دستیارهای جامعه‌شناسی را نادیده بگیرند، روش نظام‌سازی آنها در معرض این خطر است که کاملاً غیر مؤثر گردد و هدف‌های خود را فرو گذارد ، زیرا نه تنها دستیارهای مذکور الهام بخش قالب‌های رجوعی واقعی نظام سازی‌های مورد بحث اند بلکه این دستیارها وظائف و نیز مبدأ و منشأ علوم مذکور را هم تبیین می‌کنند .

درین مقام ، ما از سر نو در برابر کلاف سردرگم چالش‌هایی هستیم که دارای خاصه‌های دیالک تیکی متنوعند . مطالعه این چالش‌ها فروغ کلیه اسلوب‌های موجود دیالک تیکی کردن را به کرسی می‌نشانند .

در مرحله اول جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی اختصاصی استقرار مناسبات اکتال

۱ - ماکس وبر دارای روحیه‌ای کاملاً ضد دیالک تیکی است وی با شنباه شاخه‌های تخصصی جامعه‌شناسی را تخته‌بند نظام‌سازی علوم اجتماعی اختصاصی می‌کند.

متقابل دیالکتیکی را ایجاب می کنند. (اکمال متقابل جهت یابی در یکسو و نیز اکمال متقابل جبرانی).

وقتی به بررسی آن دسته از علوم اجتماعی اختصاصی می پردازیم که نظیر جغرافیا - اتنوگرافی - و یا علوم سیاسی کاملاً توصیفی اند، در می یابیم که میان این علوم و جامعه شناسی اکمال متقابل وجود دارد اما این اکمال متقابل به این نفس الامر تلخیص می شود که جامعه شناسی با بکارگرفتن مواد و مصالح این علوم، مطالعات آنها را به زرفائی وמושکافی می کشاند. زیرا جامعه شناسی علوم مذکور را در قالبهای اجتماعی نام یا جامع قرار میدهد و حدود رسمشان را معین می کند و نسی بودن آنها را آشکار می سازد.

اما هنگامیکه به آن دسته از علوم اجتماعی اختصاصی توجه کنیم که نظیر علم حقوق و اقتصاد سیاسی تحلیلی و زبان شناسی، کاملاً نظام ساز و تحلیلی اند، می بینیم که مناسبات این علوم با جامعه شناسی فروغ اکمال متقابل جبران را ایجاب می کنند که هم عنان با اکمال متقابل جهت یابی در یکسو است.

.. در این جا باید به دو نکته توجه کرد :

۱- ویژگی تغییرات قالبهای اجتماعی پیوستگی و همسازی و تأثیر مدلها (نمونه ها) و نشانها و رمزشا را تغییر می دهند. نظام ساز - تحلیل گر مدلها و ... به جستجوی پیوستگی و همسازی و تأثیر آنهاست اما مسأله تغییر غالباً از دیدرسوی خارج میماند و همین مطلب است که جامعه شناس مرتباً به نظام ساز - تحلیل گر تذکر میدهد. بنابراین می بینیم که در این مقام اکمال متقابل دیالکتیکی جبران با قوت تمام به کرسی می نشیند.

۲- اکمال متقابل در یک جهت سیر میکند چنانچه جامعه شناسی آثار تمدنی کار علوم اجتماعی نظام ساز را محدود و زرف سازد. میدانیم که جامعه شناسی آثار تمدنی به روشن کردن نقش این آثار بدین اعتبار می پردازد که هم حاصل و هم محصول ساختهای اجتماعی اند.

تضمن متبادل مستقیماً دربارهٔ چالش‌های موجود میان جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی اختصاصی بکار نمی‌رود.

اما این اسلوب تنها در صورتی مورد استعمال می‌یابد که در پهنهٔ جامعه‌شناسی یا علوم اجتماعی اختصاصی تفسیرهای اشتباه آمیز سر برآوردند. مقاومت مبالغه آمیزی که در قبال ادعاهای خارج از اندازهٔ جامعه‌شناسی میشود و هم مقاومت بی‌حدی که در برابر گرایش مشروع «استیلا» بر تمامی قلمروهای حیات اجتماعی پیش می‌آید ممکن است در عرصهٔ علوم اجتماعی اختصاصی و جامعه‌شناسی‌های خودجوش و اندکی تحکمی را برانگیزد.

این جریان را میتوان در علم حقوق - در جرم‌شناسی - در علوم سیاسی - و در اقتصاد سیاسی دید. همهٔ این علوم و اله و شیدای خود مختاری خویشند و در برابر اینان جامعه‌شناسانی هستند که هر گونه حق وجودی را برای علوم اجتماعی اختصاصی نفی می‌کنند و بدین امر گرایش دارند که نظام سازه‌های تحلیلی مدل‌ها و رمزهای خود را به جای نظام سازه‌های بنشانند که واقعاً در جامعه‌های مختلف جریان داشته‌اند.

اگر در موارد گوناگون بتوانیم نوعی بازی تضمن دیالکتیکی متبادل را احراز کنیم، این نکته مسلم است که بازی یاد شده در نزد دانشمندان مطلع، ناخود - آگاه بوده است.

اما در مطالعهٔ مناسبانی که میان جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی اختصاصی وجود دارد باید به فروغ ابهام دیالکتیکی دست یازید. راستی آنست که علوم اجتماعی اختصاصی باعتبار آنکه جنبهٔ اختصاصی دارند نمی‌توانند نسبت به نتایجی که بدست می‌آورند و هم نسبت به توفیق خویش غیرت نورزند!

در میان این علوم و جامعه‌شناسی، هم جنبه و هم دفع - هم میل به همکاری و هم تمایل به رقابت وجود دارد. رنگ این ابهام بدین اعتبار تندتر میشود که جامعه‌شناسی منطقاً باید شانه بشانه تاریخ بر کار ادغام علوم اجتماعی اختصاصی در «علم انسانی» نظارت

وریاست‌کنند، و در ضمن استفاده از کار آنان به‌هدایت ایشان بپردازد. مسلم است که این ماجرا بدون تصادم و برخورد نخواهد بود. اما میتوان از شدت این تصادم کاست، بدینگونه که واقعیت مسأله را در نزد بهره‌وران از این علوم زیر فروغ ابهام دیالکتیکی روشن ساخت.

ممکن است در برخی موارد آمیبیوالاس مناسبات موجود میان جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی اختصاصی به راهی دوربرود و هر يك از دو طرف در دام وسوسه بلعیدن ویانا بود کردن طرف مقابل بیفتد. این مسأله را خصوصاً در زمان پرودن و مارکس میتوان دید. در آن روزگار مناسبات میان علم اقتصاد و جامعه‌شناسی از این دست بوده‌اند.

قطبی شدن دیالکتیکی میان جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی اختصاصی، نتیجه ادعاهای طبیعت‌گرای جامعه‌شناسی تواند بود (که باین کار به واسطه میگراید). جامعه‌شناسی درین حالت کارآئی تمامی قواعد و مقررات، مناطهای حکم-رمزی کردنها - ارزشها را در واقعیت اجتماعی نفی می‌کند و آنها را به پدیدارهای طبیعی از قبیل پدیدارهای جغرافیائی-جمعیتی-انسانی-نژادی (آتروپو-راسیال) انتخاب میان ضعیف و قوی در تنارع بقا... تحویل می‌کند.

این قطبی شدن ممکن است ناشی از افراط در جزمی‌گرایی باشد: مثلاً جزمی-گرایی حقوق‌دانانی که گاه‌گاه حتی امکان هرگونه تلاقی میان «بایست بودن» و «بودن» را منکر میشوند و یا جزمی‌گرایی زبان‌شناسان و اقتصاددانان و... که تغییرپذیری مدل‌های نظام یافته خود را در رابطه تابعی با تغییرات قالب‌های اجتماعی نمی‌پذیرند.

دورکیم نیز به آتش نوع دیگری از قطبی شدن دامن می‌زند. بدینسان که در خصوص ضرورت انحلال علوم اجتماعی اختصاصی در جامعه‌شناسی و در شاخه‌های تخصصی آن اصرار می‌ورزد. این امر به واکنش نسبتاً شدید این علوم انجامیده است. اما قطبی شدن مذکور نتایج غیر مترقبی هم در بردارد. همانطور که میدانیم

علوم اجتماعی اختصاصی - بویژه در فرانسه درضمن آنکه نوعی استقلال و خود-مختاری را در روش حفظ کرده‌اند، بطرزی سریانی «جامعه شناس مآب» اند. این علوم اجتماعی اختصاصی بیش از پیش آمادۀ همکاری صادقانه با شاخه‌های متناظر خودشان در جامعه شناسی‌اند و آمادگی دارند که با این شاخه‌ها در مناسبات اکمال متقابل مایه‌وری قرار گیرند.

بالاخره درین مقام فروغ اسلوب دیالک تیکی تعاملی تقابل مناظر معمولاً به نتایج بسیار عمومی و کم مایه می‌انجامد. تقابل مناظر در مناسبات میان جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی اختصاصی بیشتر به ساختن يك کمال مطلوب می‌پردازد و در واقع يك وظیفۀ نامتناهی است که جامعه شناسی بدان دل‌بسته است زیرا از وی خواسته‌اند بر مسأله ادغام علوم اجتماعی اختصاصی در علم انسانی ریاست کنند و این ادغام راه‌دایت نماید.

آنچه را در خصوص دیالک تیک میان جامعه شناسی و علوم اختصاصی یاد کردیم ممکن است با اندکی ریزه‌کاری در تعبیر در خصوص مناسبات موجود میان این علوم و تاریخ نیز بازگوئیم. علوم اجتماعی اختصاصی نیز همانند جامعه شناسی نمی‌توانند از تاریخ چشم‌پوشند. تاریخ نیز مانند جامعه شناسی از نتایج این علوم بهره‌میکیرد و ضمناً با گرایش آنها بسوی جزمی‌گرایی و افراد و انزوا می‌ستیزد. برای مطالعه مناسباتی که میان تاریخ و علوم اجتماعی اختصاصی موجودند کلیۀ اسلوبهای دیالک تیکی تعاملی ضرورند. ما به مورخان اعتماد می‌ورزیم و کار-برد این اسلوبها را درین مقام بدانها وامی‌گذاریم.

در پایان بحث برای آنکه ریشه هرگونه بدگمانی ازین بن برکنده شود

نصور نرود که مفهوم دیالکتیکی ما وهم نقش آن در جامعه‌شناسی ملهم از یک موضوع-گیری فلسفی روی پوشیده و یا ناآگاه است، یکبار دیگر باختصار به روشن کردن دریافت خود از دیالکتیکی می‌پردازیم که میان مناسبات جامعه‌شناسی و فلسفه وجود دارد.

هنگامی که قصد و آهنگ مطالعه آثار تمدنی است دورشته فلسفه و جامعه-شناسی به همکاریه‌های منفی (سلبی) و اثباتی (ایجابی) فراخوانده میشوند. این دو رشته در این مقام با یکدیگر درهم آمیخته و تخیل نمیشوند بلکه متبادلاً یکدیگر را به محک انتقاد می‌زنند و متقابلاً برای یکدیگر پرسش‌هایی را مطرح می‌سازند. و در نتیجه اسلوب‌های دیالکتیکی کردن را ایجاب می‌کنند. جامعه‌شناسی و فلسفه در رابطه اکمال متقابل دیالکتیکی قرار میگیرند: بدین معنی که وقتی غرض فرق و تفصیل، واقعیت اجتماعی امور اخلاقی و معرفتی و علم الجمالی و حقوقی و غیر اینهاست، تحلیل فلسفی، شانه‌به‌شانه جامعه‌شناسی آثار تمدنی قرار میگیرد. جامعه‌شناسی هم به کمک فلسفه می‌شتابد تا تغییرات متعین و کائن پدیدارهایی را که برشمرديم در تكثر نامتناهی‌شان دریابد اما این امر فاری هیچگونه موضع‌گیری خاص از جانب فلسفه و یا از طرف جامعه‌شناسی نمی‌باشد. جامعه‌شناسی و فلسفه در رابطه ضمن دیالکتیکی متبادلند، زیرا فلسفه نمیتواند عارف‌ها (یا موضوع‌های) جمعی افعال معرفتی و اخلاقی را نادیده بیا نگارد. این عارف‌ها از قبیل ما گروه‌ها- طبقات اجتماعی و جامعه‌های کلانند. جامعه‌شناسی هم نمیتواند معانی رمزها و ایده‌ها و ارزش‌هایی را نادیده بگیرد که کارآمی آنها رادر واقعیت اجتماعی احراز کرده و دریافت است.

ابهام دیالکتیکی که میان فلسفه و جامعه‌شناسی وجود دارد تنها به موضع‌گیری زعمای این دو علم مربوط نمیشود و حتی فقط ناظر به ادعاهای امپریالیستی متقابل آنان نمیشود. بلکه این ابهام در مرحله‌ای دیگر نیز پای به میدان میگذارد، بدین معنی که برخی از جامعه‌شناسان میخواهند فلسفه رادر جامعه‌شناسی حل کنند اما در واقع جامعه‌شناسی را تابع یکی از دکتربین‌های فلسفی مخصوص مینمایند

مثلاً آگوست کنت جامعه‌شناسی را تابع فلسفه بوسوئه^۱ و دو بوئالد^۲ میکند و دورکیم جامعه‌شناسی را تابع فلسفه کانت مینماید.

برخی از فیلسوفان نیز میخواهند جامعه‌شناسی را در فلسفه منحل سازند اما در نتیجه بخشی از فلسفه خود را جامعه‌شناس مآب میسازند. هگل و دیوئی^۳ ازین زمره‌اند.

قطبی شدن دیالک تیکی میان فلسفه و جامعه‌شناسی هم در خصوص تفسیرهای جزئی‌گرایی فلسفه (از جمله ایده آلیسم کانتی) و هم درباره تفسیرهای مکانیست یا رفتارگرایی جامعه‌شناسی (که قلمرو جامعه‌شناسی را تنگ میسازند) اعمال میشود و نیز این قطبی شدن بر تقابلی اعمال میشود که میان وظیفه تبیینی جامعه‌شناسی و وظیفه توجیهی و تحقیقی فلسفه موجود است.

تقابل مناظر میان جامعه‌شناسی و فلسفه‌ای اعمال میشود که در زمینه دستاورد های خود متوازی و متقارن گردیده‌اند. اما این تقابل مناظر بصورت رهنمودی بسیار دور تلقی تواند شد. این رهنمود پذیرای راه‌حلهائی کاملاً تقریبی است. این راه‌حل‌ها ثمره همکاری محتاطانه وزیر کانه‌ای خواهد بود که میان فیلسوفان و جامعه‌شناسان ایجاد میشود. اما این دو گروه همواره آماده‌اند که با تناقض‌های جدلی الطرفین غیر منتظره روبرو شوند. تناقض‌هایی که تمسک به قطبی شدنهای ممکن را ایجاب مینمایند.

اکنون که به پایان کتاب رسیدیم دوست میداریم به بیان آرزوئی بپردازیم. ما تمامی کوشش‌های خود را قرین موفقیت یافته‌ایم چنانچه موفق شده باشیم این نکته را بفهمانیم که: وقتی سر نوشت جامعه‌شناسی را به سر نوشت دیالک تیک می‌بندیم بهیچوجه نمی‌خواهیم جامعه‌شناسی را در یک ماجرای تازه فلسفی درگیر سازیم. عبارت دیگر ما نمی‌خواهیم جامعه‌شناسی را به یک کشتی در حال غرق بازبندیم.

برعکس تا آنجا که ممکن بوده است این نکته را وجهه همت ساخته‌ایم که جامعه‌شناسی را از هر گونه تمهد و درگیری ایدئولوژیک و سیاسی و فلسفی آزاد سازیم و بدین عزم و آهنگ کوشیده‌ایم ضریب‌های اجتماعی و تاریخی این علم را هم به حداقل برسانیم.

تنها آرزوی ما آنست که جامعه‌شناسی را از جزمیت بیندازیم از علم تاریخ جزمیت را بزدائیم و علوم اجتماعی اختصاصی را جزمیت زدوده کنیم تا بتوانیم همه آنها را یک همکاری واقعی با یکدیگر ناگزیر سازیم اما به این هدف تنها با دست آویزی به دیالکتیک میتوان نزدیک شد. دیالکتیکی که خود نیز از هرگونه جزمی‌گرایی پالایش یافته باشد. شعار ما این بوده است که دیالکتیک را دیالکتیکی کنیم تا بتوانیم آنرا تا حدنهایی مایعور و ستیزه‌جو و کارآ نماییم. بدین اعتبار است که دوست میداریم بر سر در «خانه علوم انسانی» (که درست‌ساختمان است) این کتیبه را نصب کنند که: «هرکس دیالکتیک‌مآب نیست بدینجا وارد نشود». زیرا دیالکتیک غیر جزمی تنها وسیله‌ایست که میتواند تحقیقات تجربی مورد لزوم جامعه‌شناسی را از بی‌مایگی و ابتذال (که امروزه متأسفانه سخت متواتر است) برهاند و هم تنها وسیله‌ایست که میتواند علوم اجتماعی مختلف را تحت ریاست مشترک جامعه‌شناسی و تاریخ (که خود نیز دارای رابطه دیالکتیکی اند) به نزدیکی و تقریبی مؤثر راهبر شود.

استدراک

دو توضیح مفید زیر مقتبس از فرهنگ فلسفی لالاند (چاپ دهم) از قلم
افتاده است:

ص ۱۵، ذیل کلمه هورستیک (س ۵)
هورستیک (Heuristique یا Euristique) فرضیه ایست که موقتاً
بعنوان فکر راهنمای تحقیق پذیرفته می شود بی آنکه در باره حقیقت و خطای
خودش کنجکاوی شود،

ص ۲۶، ذیل مثال آشیل (س ۱۰)
«برهان آشیل، یکی از براهین زنون الثانی در مقام مخالفت با حرکت است.
برهان آشیل چنین است:

«متحرک سریع به متحرک کندتر از خود نمیتواند رسید، زیرا متحرک
سریع برای رسیدن به دیگری اول باید به نقطه ای برسد که وی قبلاً در آنجا بوده
است، اما وقتی متحرک سریع بدین نقطه میرسد، متحرک کندتر آنجا را پشت-
سر گذاشته است، در نتیجه متحرک کندتر همیشه نسبت به متحرک سریع دارای
نوعی سبقت است» بنظر ارسطو، این برهان را از آن رو برهان آشیل میخوانند که،
زنون در مثال خود آشیل سبک پای تندرو را بعنوان متحرک دوم برگزیده و وی
را پشت سر لاک پشت (متحرک اول) جای داده است.»

پیوستها

ديالك تيك
و
روش شناسی

ترجمه از :

PHILLIP BOSSERMAN

De la Dialéctique Comme
Méthodologie

مندرج در صفحات ۳۶۹ - ۳۵۳ :

BALANDIÈR (G.) (En Collaboration avec R. BASTIDE ,
J. BERQUE et P. GEORGE)

PFRSPECTIVES DE

LA SOCIOLOGIE CONTEMPORAINE

(Hommage à Georges Gurvitch)

P.U.F. , Paris 1968 , XII + 468 P.

ديالكتيك و روش شناسی

هدف معرفت به معنی اعم آنستکه : دقوای حیاتی انسان را برانگیزد و روح اندیشه گر بشر را ارتقاء و اعتلاء بخشد^۱.

علم در پهنه این میدان بیاسخ گوئی می پردازد و در صدد ایجاد موقعیتی است که به یاری آن آدمی تجربه اش را افزون سازد و به نظم و ترتیب آن دست یازد . در قلمرو علوم اجتماعی ، داعیه یا رسالت مذکور دو سؤال را درباره سلوکهای بشر طرح و زمینه پاسخ بدانها را فراهم میکند .

این دو سؤال درباره چرایی و سمت حرکت سلوکهای انسانی اند (چرا و به کجا؟) در مسأله روش دو وجه مختلف را باید مدنظر قرارداد :

نخست آنکه : انسان به چه ترتیب میتواند به رابطه علیّ تقرب جوید و توجه کند. رابطه مذکور اجمالاً آدمی را در رواق این منظر قرار میدهد که چطور فلان یا بهمان امر حادث شده ، و یا در شرف حدوث است ؟

دو دیگر آنکه : انسان چگونه موفق به تسلط بر این امر واقع میشود که :

Huston Smith, the Purposes of Higher Education, -۱
New York, Harper & Brothers 1955 P. 2

وی نیز جزئی مدغم از این رابطه علی است .

در زمان ماحل مسائل بالا از گذشته دشوار تر است . در قرون هیجدهم و نوزدهم امکان داشت که میان روش (فاعل شناسائی) و متعلق تحقیق به روشنی قائل به تمیز شد .

این حالت که از نظریه های مکانیستی نفیون نشأت میگرفت ، به قلمرو مطالعه رفتار و کردار انسانی نیز سرایت کرده بود ، و بر اساس آن گفته می شد که وظیفه علوم اجتماعی عبارتست از کشف مجموعه ای از قوانین که بر رفتار و کردار انسانی به طریقی جبری و با خشونت حاکمند . روش مذکور که ادعای علمی بودن داشت با تلفیق يك تقريب استقرائی و منطق قیاسی میخواست به بیانی همساز از فرضیه ها نائل آید . در این روش اساس کار بر ملاحظه و تکرش تجربی استوار بود ، به تربیعی که اگر محقق روشی در اختیار میداشت ، به یمن آن از خطر هر گونه اشتباه مصون مینامد ، در نتیجه کافی بود که امور واقع ملاحظه و سنجیده و تعمیم داده شوند .

لکن در قلمرو علوم فیزیکی انقلابی پدید آمد و دامنه علوم اجتماعی را هم فراگرفت . طرز تلقی جهان جنبه مکانیستی^۱ خود را از دست داد . داروین مفهوم تطور یا تحول را وارد مباحث زیست شناسی نمود .

لیل^۲ نیز چند سال قبل از وی مطالعات خود را در زمین شناسی ، به همین خط انداخت . مطالعات نجومی کمک کرد تا داستان جهانی که تحت حکم يك قانون بی چون و چرای مکتوف باشد ، بر آید .

در قلمرو علوم اقتصادی و فلسفه اجتماعی نیز کارل مارکس بیرق ستیزه جوئی را بر افراشت ، و سپس هانری پوانکاره^۳ در کتاب کوچک خود همین ترها را دوباره عنوان کرد ، و به پشتیبانی از مطلب بالا چنین گفت که : يك فرضیه (هیپوتز) حتی پس از آنکه بطور علمی مورد بررسی و بازجوئی قرار گرفت ، بصورت يك قانون

۱ - نظریه ای که معتقد است کلیه پدیده ها را میتوان به نظامی که زیر سلطه قوانین

مکانیکی است ، تحویل نمود . ۲ - Lyell

۳ - Henri Poincaré

جامد و بی حرکت در نمی آید و بنابراین باید موضوع مداوم بررسی و آزمایش باقی بماند. این فرضیه جاومکانی قطعی نخواهد یافت، و برصفت تقدس نخواهد نشست. به نظر پوانکاره در قلمرو مسائل علمی مطلق وجود ندارد، و مناسبات موجود میان فرضیه و تحقیق تجربی، مناسبات متقابل یا دورانی است. در جریان کار علمی امور واقع گردآوری می شود تا بر پایه شان فرضیه ها مورد بررسی و پژوهش قرار گیرند. پس از این بررسی است که فرضیه های مذکور به کشف و تحلیل و نظام واره نمودن امور واقع یاری میکنند.

اهمیت این روش در فیزیک اتمی فراوان است. فیزیک اتمی بر اساس مطالعات ماکس پلانک^۱ و روتر فورده^۲ و آلبرت اینشتاین^۳ استوار است. چندی پیش درباره روش کار روتر فورده این چنین گفته اند:

داراده ای که انگیزه روتر فورده است، دانستن این مطلب است که پدیده های هستی چگونه عمل کرده اند، ولی معنایی که از دانستن و آگاهی منظور نظر روتر فورده است، همان معنایی است که از کلمه «دانستن» بهنگامی مراد میشود که میخواهیم «بدانیم» در آشپزخانه چه می گذرد.

من فکر نمیکنم که روتر فورده با استفاده از بعضی قوانین اساسی، در جستجوی آن است که مطابق شیوه کلاسیک به تبیین بپردازد، بلکه به محض دانستن ماجرا رضایت خاطر پیدا میکند^۴.

باری، مدتی مدید است که در علوم طبیعی از جستجوی قوانین صرف نظر کرده اند. بنظر من در علوم اجتماعی نیز وضع باید بهمین منوال در آید. در این مطالعه من از تفسیرهای ییل بوهر، بعنوان مبده حرکت سودمی جویم، بوهر می نویسد:

Max Planck - ۱ Ruther Ford - ۲ Albert Einstein - ۳

۴ - 'Sir Charles Ellis' in Trinity Review

Cambridge Lent Term, 1960, p. 14, Cité dans

R.H. Carr, what is History? p. 75

«راجع به شرایط فیزیکی حاکم بر سازواره‌ها و اندامهای زنده - بهنگام هر تجربه‌ای - باید حاشیه‌ای از عدم یقین باقی گذاشت . این حد اقل آزادی که ما بایستی به سازواره اعطا کنیم ، اهمیتی بسزا دارد و میزان آن به حدی است که موجب میشود سازواره یادشده مهم‌ترین اسرار خود را از دیدگان ما بپوشاند . با قرار گرفتن در این چشم انداز است که در زیست‌شناسی نفس وجود حیات باید به عنوان يك امر واقع اصلی و ابتدائی تلقی گردد .

همین‌طور در فیزیک اتمی نیز، هستی یا وجود يك *موجود* اتمیون^۱ بایستی به مثابه يك امر واقع اصلی و ابتدائی تلقی شود . امری که به کمک فیزیک مکانیک عادی نمیتوان به دریافت و فهمش نائل آمد . در واقع این‌خاصه که ثبات یا پایداری اتمی با عبارات مکانیکی غیر قابل تحلیل است با خاصه دیگری قابل قیاس است که همان مسأله عدم امکان تبیین فیزیکی و یا کلینیکی (بالینی) وظایف و فونکسیون‌های ویژه خصوصیت بخش حیاتند»^۲.

با توجه به مطلب بوهر ، تحویل و تلخیص امور به يك امر منتفی میگردد و از جمله نظریه اصالت رفتار در علوم اجتماعی و هم در علوم طبیعی (موضوع مورد بحث بوهر) نفی میشود .

اساس فکر بوهر اینست که چون طرز فهم و دریافت متعلق تحقیق تغییر کرده ، بنا براین روش علمی نیز دگرگون شده است . مضافاً اینکه متعلق مذکور اعم از آنکه به جهان فیزیکی و یا قلمرو رفتار و کردار انسانی مربوط باشد ، پیچیده‌تر و فراتر گردیده است .

«تجربه انسانی شبیه بت عیاری است که هر لحظه به شکلی درمی‌آید و مطابق تعبیر *مورویچ* «هنگامیکه به باور خود بدامش

۱- Quantum d'action یا ذره عمل

۲- 'Niels Bohr. Atomic physics and Human Knowledge' - ۲
New York John Wiley & Sons, 1958 p.9

آورده ایم از ما رمیده است ، و زمانی که گمان میکنیم به سر سویدایش دست یافته ایم ، گول ویرا خورده ایم ، و وقتی فکر میکنیم از بندش خلاصی یافته ایم ، قربانیش گردیده ایم ، و همه اینها هم در يك لحظه اتفاق افتاده اند^۱.

بنای من در این مطالعه یادآوری ضرورت فهم مناسبات عمیقی است که در علوم اجتماعی و هم در علوم طبیعی میان فاعل شناسائی و متعلق آن ، میان روش تحقیق و مشاهده و موضوع یا متعلق مشاهده وجود دارند . مناسبات مذکور چالش ها و کشاکش های دیاک تیکی ای را القاء میکنند که نباید نادیده شان انگاشت .

از طرفی ، متعلق تحقیق ، روش را تعیین می بخشد و تحدید می کند ، و از سوی دیگر همین متعلق به اعتبار روش مورد استفاده ، تغییر میکند و به آنحاء مختلف درك میشود .

روش تحقیق به مثابه ابزار عملی در اختیار مشاهده گر است . در علوم اجتماعی چون مشاهده گر خود جزوی از مورد مشاهده است ، در نتیجه وظیفه اش دشوار میشود و بنا براین مفهوم سنتی «عینیت» مورد بحث و تردید قرار میگیرد ، اما بنظر بوهر این مسأله فقط در سطح علوم اجتماعی مطرح نیست ، بلکه :

«قبول این مطلب مهم است که هرگونه کوشش برای تحلیل «فردیت» فراگردهای اتمی (یعنی فردیتی که با کوآتوم آکسیون مشروط میشود) مطابق روش معمول به فیزیک کلاسیک ، باطل و بی معنی خواهد بود ، زیرا میان اشیاء اتمی منظور نظر و وسائل و ابزار ضروری سنجش و اندازه گیری ، تعاملی احتراز ناپذیر موجود است.»^۲

بوهر، متذکر نکات دقیق دیگری هم هست . هرچند متن این قسمت طولانی

۱- گروبیچ ، سیر جدالی و جامعه شناسی ، ص ۵ ، ترجمه فارسی

۲- Niels Bohr, Atomic physics ... p. 19

است اما برای روشن کردن بحث خود، یادآوری اش را جایز می‌بینم. بوهر مینویسد:

«همه‌کس داستان معماهایی را شنیده است که خواص پیش پا افتاده و معمولی نور و ماده برای فیزیکدانان مطرح کرده‌اند. در واقع اهمیت تناقضات آشکار این قلمرو به اندازه اهمیت تناقضاتی است که در آغاز همین قرن موجد ثوری نسبت بوده‌اند.

تجربه‌های جدید برای استعمال بدون ابهام مفاهیمی که پدیده‌ها را شرح و وصف می‌کنند، حدودی قائل میشوند. بررسی و مطالعه عمیق این حدود، تناقضات کنونی را نظیر تناقضات نظریه نسبیت تبیین‌توانند کرد. نکته‌ای که در نظریه نسبیت اصلی و اساسی است، کشف وجود طرق کاملاً متفاوتی است که مشاهده گران (که هر یک بالنسبه به دیگری در حال حرکت و جنبش‌اند) وضع و رفتار متعلقات معلوم را برطبق آنها تشریح و توصیف میکنند. در فیزیک اتمی با روشنگری مسائل متضاد، تعامل احتراز ناپذیر متعلقات بحث و ابزار و وسائل سنجش مسلم میشوند. این مسائل متضاد یا متباین مطلقاً امکان گفتگو از رفتار و وضع متعلقات بحث اتمی را مستقل از وسائل مشاهده محدود میکند.»^۱

یادآوری بالا از جنبه انتقادی اهمیت فراوان دارد، و هنوز بطور کامل در قلمرو فیزیک بدان توجه نشده است. نقد مذکور در موضع گیری علوم اجتماعی اهمیت بیشتری دارد. علوم اجتماعی با مفهوم «نسبیت جنبنده و متحرك» مواجه شده‌اند، بر این نسبیت موضع و موقع وجودی ای هم اضافه میشود که عبارت از حضور در متن متعلق بحث به عنوان جزئی از آن است. در نتیجه، علوم اجتماعی اساساً از علوم طبیعی و فیزیکی جدا میشوند، زیرا مسائلی که این بُعد وجودی مطرح می‌سازد پیچیده و شدید وحاد است. خلاصه آنکه طبیعت دو سؤال چرا و به‌کجا، طبیعتی سخت‌گیر زنده است.

در حال حاضر وسائل و ابزار پیشرفته ای در اختیار ماست که به یاری آنها میتوان تحقیق ایستا را بخوبی پیش برد ، با اینهمه وسائل و ابزار مذکور راه حلی ارائه نمیکند و بیشتر پژوهش‌ها بی نتیجه میمانند و در کویر نظریه های تجربی و انتزاعی و نیز در پهن دشت تحقیقات تجربی و یا دقت های بی فایده سردرگم میشوند^۱.

پس مسأله مهم ، کشف روشی است که به یاری آن جامعه شناس بتواند تا حد ممکن رفتار و کردار انسانی را بطور عینی مشاهده و توصیف کند ، و در عین حال مسائل دیگری را هم که ناشی از بحث اصلی و اساسی اوست به شرح ذیل در ذهن حاضر داشته باشد :

- ۱- چگونه میتوان نظریه و تحقیق تجربی را بهم مربوط ساخت ؟
 - ۲- رابطه میان روش تحقیق و متعلق یا موضوع تحقیق ، فاعل شناسائی و شیء مورد شناسائی ، مشاهده گر و مورد مشاهده چیست ؟
 - ۳- چگونه باید کُلّ افراد تشکیل دهنده این کُلّ را دریافت ؟
 - ۴- چگونه میتوان به هدف معرفت یا شناسائی واصل شد و در عصری که تخصص فکری و عملی بیش از گذشته گسترش یافته است ، برای پرسش های چرا و کجا پاسخ یافت ؟
- در ضمن ، توجه باین نکته هم بجاست که سؤالات بالا همه بیکدیگر بسته و پیوسته اند .

۱- نگاه کنید بمقاله : Dwight Macdonald ، تحت عنوان :

A Critic of the Warren Report : Esquire 'Mars II' , 1965

روش و موضوع تحقیق

مدتی مدید به عنوان اصل مسلم گفته میشد رشته‌ای که مدعی نام و مقام علم است، بایستی تابع یک روش علمی باشد، و چون این ضابطه جنبه مطلق داشت، در نتیجه اهمیت نفس متعلق تحقیق نادیده انگاشته میشد و محقق تنها با کاربرد روش رضایت خاطر حاصل میکرد. اما امروزه میتوان گفت که چنین تبیینی را ساده‌گرایان افراطی عنوان کرده اند، زیرا متعلق تحقیق و روش تبیین و تحلیل هر یک در میدان دیگری توسن میرانند و بر همدیگر اثر می‌گذارند. متعلق تحقیق تا حدود زیادی روش را تحدید می‌کند و تعیین می‌بخشد، و نیز چون ممکن است که متعلق تحقیق تغییر پذیرد، در نتیجه روش تحقیق را هم ناگزیر به دگرگونی و تغییر نماید. خلاصه آنکه متعلق تحقیق و روش، مشاهده‌گر و مورد مشاهده بایستی با هم مد نظر قرار گیرند.

همانسان که گفتیم، تحول طبیعت روش علمی، همزمان تحول جهانی بوده است که محققان در صدد روشن کردن حدود و ثغور روش برآمده‌اند. امروزه دیگر ابزار و وسائل کار و یا روش‌های مورد استعمال محقق، مطلق‌تر از فرضیه‌هایی نیست که وی در صدد بررسی و واریسی آنهاست. مضافاً اینکه مطابق تذکر صریح بوهر،

روش در آن قسمت که به مناسبات میان وسائل مشاهده (واز جمله اعمال کنندۀ این وسائل) و ماده مورد مشاهده مربوط میشود، دیالکتیکی گردیده است، نیز این روش در معنای «اکمال متقابل» هم جنبۀ دیالکتیکی یافته است. مقصود از اکمال متقابل آن است که: «دوفرضیه‌ای که بظاهر متضادند و در شرائط متفاوت بطور مستقل و ارسائی میشوند در عمل و متن واقع متبادلاً مؤید یکدیگرند، و به افزایش حدود و قیود، معلومات یا داده‌های عملی مدد می‌رسانند. یک نظریه مربوط به نور تنها تحت حکومت بعضی شرائط قابل اعمال است، و نظریه‌ای دیگر نیز در شرائط و اوضاع و احوال دیگر حقیقت دارد.

استشعار به چنین کیفیت دیالکتیکی جهان فیزیکی و هم واقعیت اجتماعی مرتباً رو به افزایش است، و «سورویج» با توجه به مطلب بالا کوشیده است که از مرحله این تأکید خشک و خالی که: روش علمی یک وسیله معرفت و تبیین پدیدارهای اجتماعی است، گامی فراتر نهد.^۱

در نتیجه متذکر این نکته میشود که مناسبات دیالکتیکی بر هر نوع واقعیتی اثر می‌گذارد، زیرا در این مناسبات عنصر انسانی دخالت دارد، و این عنصر خود نیز زاده چالش و کشاکش میان امر فردی و امر جمعی است. حتی اگر جهان طبیعت دیالکتیکی نباشد، روش مطالعه‌اش حاوی مشارکت یک عامل انسانی است. انتخاب قالب‌های استناد (که مصنوعاً فراهم می‌آیند) این وجه دیالکتیکی را وارد میدان میکند، و در نتیجه کاربرد اسلوبهای عملی قابل اعمال بر پدیدارها را ایجاد می‌نماید.

به عبارت دیگر هر یک از رشته‌های علمی و بیشتر از همه جامعه‌شناسی، موضوع یا متعلق مطالعه خویش را خودشان می‌سازند، و این متعلق را بر اساس پدیدارهای مورد مشاهده برمی‌گزینند و البته هرگز موفق نمیشوند که جهان خود را در کلیت و تمامیتش گزارش کنند.

۱ - خصوصاً رک به: داعیۀ امروزی جامعه‌شناسی، پاریس، P.U.F.، ۱۹۶۳

- جبرهای اجتماعی و آزادی انسانی، ۱۹۵۵

- سیر جدالی و جامعه‌شناسی، ۱۹۶۲

به همان اندازه که معرفت نمود و بالرش و بسط و توسعه یافته ، حاشیه‌اسراری‌اش فزونی گرفته است ، بیشتر ، تجرید ها و انتزاع هائی که مصنوعاً طرح می شدند بصورت يك برشته مقوله برای نظام واره کردن و تحلیل بکار می رفتند ، اما بعداً روش و متعلقات بحث يك شیء واحد گردیدند ، بقول گوروپج :

«میان خطه‌های امر واقع و قالب عملی (کادر اپراتوآر) يك علم که متضمن روش آن علم هم هست و بالاخره متعلق علم که بطرزی که گفتیم ساخته میشود يك دیالک تیک وجود دارد .

میدانیم که علوم انسانی خاصه ای متعهد دارند و آگاهانه یا نا آگاه به ارزیابی می پردازند ، روشن است که باید بر ضد این ارزیابی پی در پی به مبارزه برخاست ، از این دو دیالک تیک مذکور در این علم سخت مایه و راست»^۱.

بنابراین گوروپج روش دیالک تیک را به مثابه راه حل مسأله عینی بودن یا عینیت پیشنهاد میکند . اگر علم اجتماع بخواهد ، مِنْ حَيْثُ هُوَ واجد ارزش باشد بایستی روشی را بپذیرد که بطرزی واقع گرا باخاصه «متعهد» رشته‌های علوم اجتماعی و فوق یابد .

این مطلب را ر . ه . کار R.H. Carr در یکی از سخنرانیهای خود در کیمبریج بدین ترتیب یاد آور شده است :

«در علوم اجتماعی فاعل شناسائی و متعلق شناسائی هر دو به يك مقوله مربوطند و متقابلاً هر يك در میدان دیگری توسن میرانند ، موجودات بشری را فقط نباید به عنوان پیچیده ترین و تغییر پذیر ترین کلیت های طبیعی تلقی کرد . این موجودات را موجودات انسانی دیگر مورد مطالعه قرار میدهند و این دسته مشاهده گرانی مستقل و متعلق به نوع دیگری از موجودات نیستند . در نتیجه انسان مشاهده گر نمی تواند ، نظیر مطالعات زیست - شناختی به بررسی تشریحی (آنا تومی) و مناسبات فیزیکی و انسانی دل

خوش‌کند. جامعه‌شناس و اقتصاددان و یا مورّخ از خلال رفتارها و کردار-های انسانی که اراده در متن آنها فعال است، بایستی در جستجوی دلیلی باشد که به سبب آن موجودات انسانی مورد مطالعه همانطور که اراده عمل داشته، عمل کرده‌اند.

از آنچه گفتیم رابطه‌ای میان مشاهده گر و امر مورد مشاهده حاصل می‌شود و این رابطه مخصوص مباحث تاریخ و علوم اجتماعی است.^۱ فرق‌ها و تفصیل‌های این چنانی در قلمرو مطالعات علوم اجتماعی مقتضی‌اند که برای گزارش این خاصه «متعبد» وسیله‌ای کشف شود. بنظر گوروویچ، دیالکتیک بعنوان روشی هیبر آمپریک و کاملاً نسبی، این وسیله را می‌سازد. گوروویچ مطالعه خود را حول محور مسائل مربوط به امور ذهنی و نیز طبیعت ماده مورد مطالعه متمرکز میکند و متذکر رابطه درهم‌وبرهمی می‌شود که بطور دیالکتیکی آنچه را به قلمرو مخصوص این رشته از علوم مربوط می‌شود به روش مطالعه آن مرتبط می‌نماید. در این جا به مطالعه دیالکتیکی می‌پردازیم که گوروویچ تظاهراتش را در متن واقعیت اجتماعی و از خلال آن مدّ نظر قرار داده است.

دیالکتیک، اصطلاحی بسیار قدیمی است. معذک تنها در این اواخر بطور مستمر بکار رفته است، و در واقع پدیدارشناسی (نمود شناسی) و فلسفه اصالت وجود اهمیت این اصطلاح را عیان ساخته‌اند، و بخصوص این اصطلاح در قرن ما اهمیت قاطع یافته است، زیرا در پهنه فیزیک و فیزیولوژی و فلسفه در این قرن انقلابی رخ داده است. در قلمرو فلسفه نیز این انقلاب، با ترك تبیین‌های عقلانی و از دست هشتن اعتقاد خوش بینانه به ترقی اجتناب‌ناپذیر انسانی، هم‌عنان است.

اصطلاح «دیالکتیک» را به‌اشکال می‌توان تعریف و تحدید کرد. این اصطلاح، بدگمائی تجربه‌گرایان را (که بیشتر متوجه یک علم عینی و تبیین علی نظام‌واره‌اند) بر می‌انگیزد. نیز اکثریت جامعه‌شناسان اصطلاح دیالکتیک را به معنی «جستجوی حقیقت از طریق مباحثه و یا هنر مجادله از راه سؤال و جواب»

می‌گیرند.^۱

پس از کانت دیالکتیک به معنی مطالعه تناقضات بکار رفته است و غرض از تناقضات هم مفهومی است که هگل در تبیین فراگرد های تاریخی بدان نظر داشته است.^۲

منابع روش دیالکتیکی که مورویچ عرضه میکند متعددند و کاشف و روشنگر نکاتی مهمند. مطالعه وی درباره این اصطلاح به کتاب سیر جدالی و جامعه‌شناسی اش ارزشی غیر قابل تقویم ارزانی میدارد. این مطالعه از نظرات افلاطون آغاز میشود و تا بررسی مطالب سارتر در خصوص دیالکتیک ادامه می‌یابد. وی در ضمن بحث به مطالب فلوپین و دنیس آرتوپاژی و کانت و هگل توجه میکند و نیز از دستگیری سه فیلسوف دیگر، یعنی فیخته و پرودن و کارل مارکس سخن میگوید که آثارشان به شکل گرفتن دقیق دیالکتیک کمک مهمی کرده‌اند.

هدف مورویچ آن است که روش دیالکتیک را از فهرست روش های مظنون و مشکوک بیرون کشد و در صدد اثبات این مطلب است که روش دیالکتیک تا زمان حاضر صریحاً و یا ضمناً جنبه مدحی داشته و در نتیجه نیروی ارزش خود را از دست هشته است.

بنا بر این دیالکتیک باید با لجاجت فراوان در خط نقد باشد (و هیچ امر مطلق را به کرسی تأیید ننشاند و به هیچ ترتیب موضع‌گیری و جانبداری را پیشه نسازد) و با «جبهه» یعنی با فعالیت انسانی و یا بزبان مارکس پراگزیس روابط تنگاتنگ داشته باشد. دیالکتیک نباید «صلح:سلم» و آینده‌ای نسلی بخش را عرضه کند، زیرا اینکار جزو کار و بار دیالکتیک نیست. دیالکتیک نه باید به طرف آسمان فرا شود و نه از آسمان به طرف زمین نیره بخت فرود آید. دیالکتیک

۱- Julius Gould, and William L. Kolb (eds)' A Dictionary of the Social Sciences, Glencoe, the Free press, 1965, p. 197

۲- همان کتاب

نه تصدیق میکند و نه به تکذیب می پردازد. دیالکتیک بدون «خندیدن یا غریستن» می‌خواهد که تجربه جمعی و انسانی پروپیمان و سرشار (که کانونش واقعیت اجتماعی است) بتمام و کمال ظهور و بروز یابد، دیالکتیکی که به حقیقت آمپر یک است، نه فرایاز است و نه فرو یاز، نه تنها بدلیل آنکه این وجوه حاوی مفاهیم عالی و دانی و اعلی و اسفل اند، بلکه بدلیل آنکه هیچ عنصر و هیچ تجربه‌ای هرگز در متن یک فعالیت انسانی با حرکت مداوم، ثابت نیست، جامعه جاودانه، در حال فعل و عمل است.

افلاطون و فلوطین و دنیس، همگی در این یا آن «جهت» سردرگم شده‌اند و مارکس نیز با بینش علم‌العواقبی خود از تاریخ دچار همین اشتباه گشته‌است.

* *

*

در دستیاری فلوطین نکاتی مهم وجود دارد، زیرا از دیالکتیک برای گزارش تفوق و برتری اساسی کلیت که در برگیرنده کثیر و متنوع است استفاده می نماید. اصحاب دیالکتیک سلبی نظیر دنیس آرنو پازیتی و کارل بارت^۱ هم در بحث از تقرب دیالکتیکی دقت بخرج میدهند و می‌کشند هر چالش و هر تناقض و هر تقابلی را مربوط به یک قالب مخصوص تجربه بدانند. هم‌چنین به اعتقاد ایشان دفاع از یک نظم و یا یک سلسله مراتب ثابت بی‌معنی است، هر یک از اوضاع و احوال واجد زمینه ارزش‌ها و تقدم خاص خویش است.

کانت بیهوده به رنج می‌افتد تا ارزش دیالکتیک را نفی کند، اما همین کوشش، فیشته و هگل را معتقد به اهمیت دیالکتیک می‌سازد. تحلیل کانت در بحث راجع به کلیت و درباره چگونگی حفظ آن نظر گیر و عمیق است.

فیشته نخستین دیالکتیک مآب گرا نقدی است که دیالکتیک را در متن جامعه قرار میدهد. انسانیت واقع‌گرا و دلیر که جنب و جوش دیالکتیکی است، تنها با روش دیالکتیکی میتواند از خود خویش درکی حقیقی بیابد. بنظر فیشته معبر

این ادراک و تفهم ضرورتاً يك مشارکت فعال است ، و این مشارکت در آن واحد شهودی ، فعال و خلاق است ، بدین معنی که در یابندگان واقعیت اجتماعی خود ، اعضای آن و عارفان و واضعان فردی و اجتماعی آنند . فیشته نخستین کسی است که فکر و معنی « ما » را به ضابطه در میآورد . ما ، یعنی امر اجتماعی باضافه مناسبات دو جانبه میان امر فردی و امر جمعی . و نیز فیشته است که برای نخستین بار با معضلاتی دست و پنجه نرم میکند که مفاهیم مشاهده گر و مورد مشاهده ، فاعل شناسائی و متعلق شناسایی را مطرح می نمایند . متفکر و محقق ، رابطه مذکور را باید بصورت رابطه ای دیالکتیکی و بصورت رابطه ای چالشی فهم کند . فیشته بدین مفهوم نام دیالکتیک مشارکت میدهد . مشارکت يك جنبش واقعی ، جنبش انسانیت و جامعه و تاریخ است . واقعیت اجتماعی بصورت يك پهلوی به پهلویی ، اتحاد فرد و دیگری و امر جمعی (جامعه) بیان میشود . اینگونه تقابل ها و چالش ها را فقط بصورت دیالکتیکی میتوان شرح و وصف کرد . « ما » و « من فاعلی » و « دیگری » هیچگاه عین و مماتل هم نیستند و معذک هرگز جدای از هم نیز نمی باشند . اینان از یکدیگر متمایزند و در عین حال اجزای يك کل اند . يك مجمع سازمان یافته که قویاً ساخت یافته است ، مثلاً دولت ، هرگز عین و مماتل با آنچه ملت (جامعه کل) می نامند نیست . دولت دارای قوه قهریه است و کاملاً تحدید و طرحریزی شده است . اما ملت خودجوش ، خلاق و متحرك و تغییر پذیر است و مطابق یکی از اصطلاحات گوروویچ اولی رو ساخت و دومی زیر ساخت است .

دستیاری هگل به استقرار روش دیالکتیک اندک است ، زیرا در فلسفه وی مبارزه امور متضاد به عالم واقع مرتبط نمیشود . هگل زندانی روح گرائی خویش است ، روح گرائی ای که بازی تز و آنتی تز را مصنوعی میکند . آنچه در نظر هگل تناقض جدلی الطرفین مینماید ، بخوبی ممکن است جنبه اِکمالی داشته باشد و باز اموری باشد که متبادلاً متضمن یکدیگرند . قطبی شدن نوع منحصر بفرد دیالکتیک نیست ، مبارزه تضادها در فلسفه هگل بصورت ستایش بت پرستانه آنها در می آید .

بقول گوروویچ :

دهگل خود رایانه این تناقض‌های جدلی‌الطرفین را می‌سازد تا

آنها را برای تجلیل و تبجیل سنتزهای خدائی شده بکارگیرد^۱.

در يك كلام، دیالکتیک ایده‌های هگل اصولاً از واقعیت جداست: حال آنکه، دیالکتیک متعلق به تاریخ و واقعیت اجتماعی است، و در این صورت است که وسیله‌ای مؤثر برای تحلیل این واقعیت بشمار می‌آید. چنانچه دیالکتیک را مثل هگل از سرچشمه‌اش جداکنیم، به‌ورطه‌ی عدم‌ش رانده‌ایم.^۲

پرویدن آتی‌تر هگل است. بنظر موروویچ، وی در تاریخ دیالکتیک مهمترین اندیشمند است. پرودن از هرگونه سنتزی امتناع می‌ورزد و در صدد استقرار رابطه‌ای میان دیالکتیک و تجربه‌ی زندگی شده‌است. وی کشف می‌کند که واقعیت اجتماعی انسانی جدلی‌الطرفین است، و چنانچه افکار و معانی به يك ساخت اجتماعی معین مرتبط نباشند جزوهم و خیال‌چیزی نیستند. کوشش تولیدی و خلاق که کارمایشگر آن است، عقل جمعی و نیروی جمعی را همراه و اباز می‌کند.

کار بطور کامل روشن‌گر خاصه‌ی جدلی‌الطرفین واقعیت اجتماعی است. کار لذت‌و خوشی را ارزانی می‌دارد، اما بردگی را نیز با خود به‌همراه می‌آورد.

تحلیل‌های پرودن درباره‌ی مسأله‌ی اصالت فرد و قدرت‌قاهره‌ی دولت از دقت فراوان برخوردار است. بنظرو وی این دو مفهوم هر دو شخص را نفی می‌کنند، زیرا منکر ضرورت مطلق روابط انسانی‌اند. اگر گفتگو و محاوره موجود نباشد، شخص وجود ندارد، بلکه به‌شیئی بدل می‌گردد که می‌توان استثمارش کرد و به‌قید و بندش درآورد، و در این حالت شیء‌واره‌سازی به‌مرحله‌ی کمال می‌رسد. تنها دیالکتیک موجب ادامه‌ی بازی مناسبات میان اشخاص است.

با اینهمه پرودن نیز نمیتواند، روش دیالکتیک را از تخته بند مدح و ستایش برهاند، و در صدد برمی‌آید که کمال مطلوب شخصی را تحقق بخشد. وی نیز بطرزی مبالغه‌آمیز از خاصه‌ی جدلی‌الطرفین برخی از وجوه واقعیت اجتماعی سخن

۱- سیر جدالی و جامعه‌شناسی، ص ۱۰۴

۲- سیر جدالی و جامعه‌شناسی، ص ۱۲۰ - ۱۱۹

میگوید، حال آنکه مناسبات مذکور ممکن است بصورتی دیگر، غیر از مناسبات قطبی شدن عرض وجود کنند. مثلاً میتوان از قانون وقدرت وجبر اجتماعی و آزادی انسانی یاد کرد، اینها غالباً مکمل یکدیگرند نه در حالت تعارض تند و سخت.

تحلیل گورویچ از اندیشه کارل مارکس درباره دیاک تیک پر معنا و رضایت بخش است. وی برخی از نتایج مهم این دیاک تیک را که شاگردان مارکس به ندرت مورد توجه قرار داده‌اند، آشکار میسازد:

۱- اصطلاح ماتریالیسم چندان بجا نیست. مارکس، و خصوصاً مارکس جهان، در صدد نبرد با روح‌گرایی افراطی هگل است، و بدین منظور است که درباره قلمرو واقعی دیاک تیک یعنی تجربه انسانی کلی و تام یا فشاری میکند، و بدین مطلب فقط بدلیل آن، نام ماتریالیسم می‌نهد که دیاک تیک را به زمین باز آورد، و به حرکت واقعی جامعه که ناشی از فعالیت انسانی است متوجه سازد. در واقع موضع‌گیری‌های وی خیلی بیش از آنکه ماتریالیستی باشد، ویتالیستی است^۱.

۲- قطبی شدن، بمثابة يك فراگرد دیاک تیکی فقط در ادوار تغییر انقلابی قدم به میدان میگذارد، در زمان عادی مناسبات میان نیروهای مولد و قالبهای اجتماعی و آثار فرهنگی صراحت و خشونت کمتری دارند.

۳- گورویچ نشان میدهد که مارکس در واقع، بخش اقتصاد را در جامعه کلی ادغام میکند. اظهار این مطلب که مارکس تمامی زندگی اجتماعی را به فعالیت اقتصادی تحویل میکند و تقلیل میدهد، اشتباهی بزرگ است که بوی مستند میشود. تقریب دیاک تیکی مارکس، حیات اقتصادی را در متن حیات اجتماعی (که بصورت يك کل عرض وجود میکند)، مدغم میسازد. سرمایه‌داری، ساختی اقتصادی است که بر ساخت‌های اجتماعی‌ای که در آنها مدغم شده است تسلط میجوید. سلطه درهم‌شکننده سرمایه‌داری است که بر همه وجوه زندگی رنگ تعلق می‌زند و آن را چنان تقلیل میدهد که منحصر آ به صورت يك فعالیت اقتصادی جلوه‌گر میشود.

دستیاری مارکس به دیاک تیک حاوی نکات زیر است:

۱- در خصوص ویتالیسم، به توضیح مندرج در حاشیه ص ۳۶۳ رجوع کنید (مترجم)

۱ - روش وی بطور اساسی با واقعیت اجتماعی مربوط است. وی درباره‌ی خاصه‌ی دیالک‌تیک و واقعیت اجتماعی و در نتیجه راجع به روش تحقیق جامعه‌درحال فعل و عمل اصرار می‌ورزد و بدین‌سان واقع‌گرایی خود را ظاهر می‌سازد.

۲ - مارکس دیالک‌تیک را در متن واقعیت اجتماعی و تاریخ بشری می‌بیند و بهتر از پرودون موفق می‌شود که افکار و معانی را به وجود هستی متعین پیوندد، و بدین ترتیب اشتباه هگل را تصحیح کند. اما انگلس مطلب را آشفته می‌سازد و دیالک‌تیک طبیعت را به مارکس نسبت می‌دهد، درحالی‌که مارکس از مناسبات میان روش‌های علوم طبیعی و علوم اجتماعی سخن می‌گوید و درصدد است که این دو تقرب متفاوت را تابع تفوق واقعیت اجتماعی سازد، واقعیتی که بسط و توسعه‌ی روش‌ها و فعالیت علمی را مشروط می‌نماید.

۳ - بالاخره مارکس متذکر تعدد تقرب‌های دیالک‌تیک و واقعیت اجتماعی است، و فقط بعدهاست که تلفی‌های چندگانه‌ی وی از واقعیت اجتماعی به یک نظرگاه تحویل می‌شود. بنظر سموروویچ این‌گرایش آخر موجب اشتباهات مارکس است. مارکس اسلوب‌های دیالک‌تیک را که بر مطالعه‌ی واقعیت اجتماعی قابل اعمال است چندان به‌جلو نمی‌راند، و بهمین دلیل در آثار اخیر خود یک شیوه‌ی کاملاً ماتریالیستی را می‌پذیرد. در نتیجه دیالک‌تیک وی، او را در وادی تحلیلی تاریخی سردرگم می‌کند و موجب سوق‌وی به جابجایی اشتباه دوم می‌شود که همان حرکت فرایاز به‌طرف بهشت زمینی جامعه‌ی بدون طبقه است. در این لحظه است که اندیشه‌ی مارکس مدحی و علم‌العواقبی می‌شود و بدین‌سان است که همه‌ی نکات مثبت دست‌یاری مارکس به دیالک‌تیک از کف می‌رود.

این مطالعه‌ی تاریخی مبانی تقرب دیالک‌تیک و سموروویچ را فراهم می‌سازد. دیالک‌تیک اساس ساختمان این دیالک‌تیک را شرح می‌کنیم:

*

بطور خلاصه، دیالک‌تیک، نفس طبیعت و واقعیت اجتماعی، و نیز روش تحلیل

این واقعیت و بالاخره مناسبات میان روش تحلیل و متعلق تحلیل است. هم چنین **گوروچ** مینویسد:

«رابطه دقیق دیگری را هم که میان تجربه و دیالکتیک وجود»
 «دارد نباید از یاد برد. بدین بیان که هر دوی اینها وابسته به اسایت و»
 «امر انسانی اند و به اموری مربوطند که افعال و اعمال و احکام انسانی و»
 «حول وحوش و تدارکات مربوط به انسان را در بر دارند»^۱.

۱ - تحلیل دیالکتیکی دامنه تقریب علمی پدیدارهای اجتماعی را وسعت می‌بخشد. «تجربه‌گرایی انتزاعی و تجربیدی، انواع مسائلی را که ممکن است مورد مطالعه واقع شوند، محدود می‌سازد، و همین امر موجب میشود که بسیاری از پژوهش‌های جامعه‌شناختی پیش‌یا افتاده و عوامانه گردد. دیالکتیک موجب ژرف‌یابی در پژوهش میشود و افق‌های تحقیق را گسترش می‌بخشد و هم‌ما را از خطر یک شیوه رفتار منفی مصون میدارد، بدین معنی که جوابهای ساخته و پرداخته و نظامهای بی‌روح و منجمد و تبیین‌های ساده‌گرا نفی ورد میشوند.

۲ - خاصهٔ مواج و پویانده و توانمند و غالباً انقلابی واقعیت اجتماعی مقتضی روشی است که با آن موافق افتاده باشد، در نتیجه مدل‌های ایستا و فونکسیونل (وظیفی) بهیچوجه کفایت نمیکند.

۳ - وظیفهٔ سوم دیالکتیک که همان توصیف مناسبات موجود میان مشاهده‌گر و امر مورد مشاهده، فاعل شناسائی و موضوع شناسائی یا تحقیق (یعنی پدیدارهای اجتماعی) است متناظر و مربوط با الزاماتی است که از خاصهٔ متعدد علوم اجتماعی نشأت می‌گیرند. تجربهٔ انسانی متعلق به قلمرو پژوهش‌های جامعه‌شناختی است، معذک این تجربه که همچون بتی عیار هر لحظه به شکلی در می‌آید نمیتواند در متن ساختمانهای نظری تجربیدی و انتزاعی علوم مختلف جایگزین باشد. در نتیجه بایستی به آن دسته از روش‌های تحلیلی توسل جست که قادر به قطع و توقف عمل باشند بی آنکه حرکت پایه و اساس را متوقف نمایند. **گوروچ** پنج اسلوب تحلیل

دیالک تیکی پیشنهاد می‌کند که عبارتند از :
 اِکمال متقابل ، تَضَمَّن متبادل ، تَقَابُلُ مُنَاطِر ، اِبْهَام و قَطْبی شدن.
 اکنون باید دید که مقصود وی از این اسلوبها چیست ؟
 این اسلوبها را میتوان به دودسته تقسیم کرد :

- ۱ - اِکمال متقابل و تَضَمَّن متبادل و تَقَابُلُ مُنَاطِر ، که مناسبات همسازی و الحاق و جوش و آمیزش را عرضه آگاهی میکنند .
- ۲ - اِبْهَام و قَطْبی شدن که یادآور چالش‌های جدی و حتی فصل‌ها و انفکاک‌ها هستند .

تقابل مناظر بالاترین درجه جوش و آمیزش را خاطر نشان می‌سازد و قطبی شدن وصول به سطح تعارضات و قهر و خشونت را اعلام میدارد . در هر دو مورد درجات شدت و جدت (یا اشتداد) جزو عوامل مهمند . در اکثر موارد لازمه تحلیل آن است که چندین اسلوب ، متقارناً بکاربرده شود . در نتیجه میتوان گفت که یک نوع منحصر تبیین ندره کفایت میکند . از موارد کاربرد منحصر یک اسلوب ، مورد انقلاب و یا کودتا است . در مواردی از این قبیل ، ممکن است که تنها اسلوب قطبی شدن بکار رود ، اما مدت اِعمال آن کوتاه است .

اکنون به شرح و وصف این اسلوبها می‌پردازیم :

اِکمال متقابل - در این مورد مورویچ از مطالعات و تحقیقات ییل بوهر در فیزیک پیروی میکند ، و متذکر این نکته است که خاصه اساسی مطالعه حیات اجتماعی ، «نسبی گرایی و واقع گرایی» است و یا به عبارت دیگر خاصه این مطالعه توجه به متن واقع است ، و روش کار نیز عبارت از بررسی برخی از پدیدارها از زاویه های متفاوت است ، زیرا :

«نمیتوان تصویری واحد از این پدیدارها عرضه کرد ، چون این ،
 «پدیدارها را باید به عنوان مکمل یکدیگر مورد توجه قرارداد. همانسان ،
 «که تنها کلیت و تمامیت پدیدارها هستند که قادرند به بررسی تمامی

«اطلاعات ممکن در خصوص متعلقات تحقیق پیردازند.»

داده‌هایی که بدین ترتیب گردمی‌آیند و تعمیم‌هایی که بر مبنای مشاهدات کاملاً متغایر و غالباً متناقض صورت می‌پذیرند از دقت و صحت بیشتری برخوردارند. مضافاً اینکه تناقض جزو زندگی اجتماعی است. این تناقض هنگامی که در متن تحلیل قرار میگیرد و فهم میشود، بمطالعه، اصالت و دقت بیشتری ارزانی میدارد. مثلاً: يك گروه اجتماعی، نمایشگر يك کلیت است، زیرا بازی چالش‌های دیالک‌تیکی حیات درونی‌اش حافظ وحدتی در میان اجزاء مختلف آن است، و نوعی نظم را به تنوع امر انسانی اعطا میکند. در این جادیاك تيك اكمال متقابل بطور جزئی تبیین‌کننده این جنبش است، لکن این اسلوب اولین مرحله تحلیل دیالک‌تیکی است.

تضمن متبادل - این اسلوب دیالک‌تیکی در باره عناصری به کار میرود که در نظر اول به صورت عناصر ناهمگون و یامغایر و مقابل رخ می‌نمایند، لکن بزودی میتوان دریافت که این عناصر نمایشگر مناسبات متبادل و حالت قیام و تعلق یکدیگرند و در متن این وابستگی یکدیگر هر يك از عناصر مذکور جزء در دیگری سر بیان دارد. یکی از بهترین مثالها در این باب، مناسبات موجود میان امر اجتماعی و امر روانی است. مثال دیگر، مناسبات موجود میان فرهنگ و جامعه است.

تقابل مناظر - این اسلوب در مورد وجهه‌هایی از يك مجموعه اجتماعی اعمال میشود که مناسباتشان هم عینیت و مماثله و هم انفکاک را ناممکن ساخته است. وجهه - های مذکور متقابلاً و متبادلاً در یکدیگر سر بیان دارند و میان آنها توازن و تقارن - البته با شدت و ضعف - وجود دارد. این فرا گرد نیروی تمایل به مرکز گروه‌های اجتماعی را تبیین میکند، اما موردیچ متذکر این نکته است که امکان ظهور امور غیرقابل پیش‌بینی نیز وجود دارد، یعنی در وضعیتی معلوم، تقارن و توازی موجود در

Discussion with Einstein, in ALBERT EINSTEIN, - ۱
Philosopher Scientist, ed. by P. A. SCHLIPP,
Evanston, the Library of Living Philosophers,
1949, P. 210

مفهوم تقابل مناظر محل تردید قرار می‌گیرد. با قبول یک شیوه رفتار هیپر آمپیریک و با اعمال اصولی اسلوبهای دیالکتیکی کلیه وضعیت‌ها درک میشوند. بدین ترتیب تقابل مناظر در صنف اسلوبهای دیگر دیالکتیک جای می‌گیرد. در تحلیل نهائی تنها تجربه متعین واقعیت اجتماعی زنده است که نوع یا انواع دیالکتیکی قابل اعمال، در یک قالب تاریخی تجربی مخصوص و مشخص را معین خواهد کرد.^۱

ابهام - گوروچ کشف مهم فروید را در این باب باز می‌گیرد و بر واقعیت اجتماعی اعمال مینماید. اكمال متقابل نمیتواند مناسبات موجود میان روان فردی و جمعی را در عمق آن بکاود. تضمن متبادل نیز نمیتواند چندان پیشروی کند. سر نوشت انسان که راهبروی به زندگی در جامعه و یا ماهای گوناگون، یعنی گروه‌ها و طبقات اجتماعی است در بر دارنده ابهام است. این ابهام غالباً به آمبیوالانس^۲ منجر میشود. در دل هر گروه اجتماعی دوستان و دشمنان، احساسات عاشقانه و کینه‌توزانه، بهزیستی و عدم تأمین وجود دارند، و اینها همه ناشی از ابهامند. ابهامی که در درون آن برخی ناهمدلی‌ها ظهور می‌یابند، غالباً به آمبیوالانس می‌انجامد و منجر به تباعد‌ها و یا توجه به قطب‌ها میشود. اما قطبی شدن ممکن است از تضمن متبادل و اكمال متقابل هم‌ناشی شود.

قطبی شدن - معمولاً از اصطلاح «دیالکتیک» قطبی شدن مراد میشود. اما گوروچ درباره خاصه غیر مقدس توجه به قطب‌ها و ذوالقرین‌ها و یاتباین‌ها اصرار می‌ورزد. این موقعیت‌ها و حالت‌ها جزو تاریخ دیالکتیک اندوخته بیشتر. یکسنتز (وضع مجامع) ساده به معنی دیالکتیک هگلی و مارکسی غیر قابل دفاع است.

۱- رك: سیرجدالی و جامعه‌شناسی، ص ۲۸۸ (ترجمه فارسی) - ایضاً رك: ساخت - های اجتماعی و دموکراسی اقتصادی (سومین گردهم‌آمی انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسان فرانسوی زبان، ژنو، ۱۹۶۰)، بروکسل، مؤسسه جامعه‌شناسی، ۱۹۶۱، ص ۲۸۰-۲۶۹

۲- Ambivalence، در باره این اصطلاح رك به توضیح حاشیه

واقعیت اجتماعی برای وجود مداوم قطبی شدن‌های تند و سخت دلائل کافی عرضه نمیکند.

همه چیز بسته به اوضاع و احوال و وضعیات خاص است. چالش‌ها و کشاکش‌های موجود میان عوامل مختلف و یا وجوه متفاوت نسبی‌اند و درجات شدت آنها متغیر است. این چالش‌ها ممکن است به مرحله قطبی شدن برسند، لکن به شکل ابهام و تضمن متبادل و یا اكمال متقابل صریح و روشن نیز وجود دارند. امور متبائن و متقائر، غالباً در برابر اسلوب دیالک تیکی قطبی شدن مقاومت می‌ورزند و همواره يك عنصر غافلگیرکننده در ماجرا باقی است.

ما گهگاه فکر میکنیم که میتوان اسلوب قطبی شدن را بکاربرد، لکن تحلیلی که از تفصیل برخوردار باشد نشان‌دهنده فراگردی است که شدت و حدت آن از قطبی شدن کمتر است. از طرف دیگر مناسبات میان فرد و جامعه ظاهراً به آسانی بایاری «تقابل مناظر» تبیین‌شدنی است، معذک اتفاق می‌افتد که فرد در قبال جامعه خویش احساسی شدید و عصبانی از تفکیک و جدائی دارد و یا در برابر جامعه احساس گسستگی از خویشتن خویش می‌کند. در اینجا دیالک تیک قطبی شدن، به فهم درست این پدیدارها کمک می‌نماید. نیز اسلوب مذکور هنگامی بار آور است که غرض توجه به حضور انقلاب و فهم آن در یک ساخت اجتماعی مفروض باشد. این دیالک تیک در تحلیل ساخت فعلی افریقا و امریکای جنوبی و آسیای جنوب‌خاوری و نیز خاورمیانه جا و مقامی شایسته احراز میکند. زیرا در این نواحی تعارضات شدید و درهم‌پاشیدگی‌ها نظرگیر و تغییرات اجتماعی سریعند.

در غرب نیز خطر آن است که فنون، موجد گسستگی از خویشتن خویش شود، و درجه شدت این گسستگی از خویشتن خویش بیش از آن باشد که مارکس تصور می‌توانست کرد. این آلیناسیون (گسستگی از خویشتن خویش) موجد تعارض میان ساخت اجتماعی و آثار فرهنگی آن میگردد. اسلوب دیالک تیکی قطبی شدن موجب فهم و دریافت وضعیت جامعه‌های معاصر میشود^۱، زیرا عصر ما ورطه‌های خطرناک و

(۱) سیر جدالی و جامعه‌شناسی، ص ۲۸۱ (ترجمه فارسی و ساخت‌های اجتماعی و دموکراسی

عمیقی را میان فنون (تکنیک‌ها) و آثاردیگر فرهنگی و نیز ساخت اجتماعی فراهم آورده است.

تا اینجا ما اسلوب‌های مختلف عملی روش دیالکتیکی را مطابق نظر مورویچ تلخیص کردیم. اما باید بگوئیم که مورویچ متذکر این نکته هم هست که روش دیالکتیکی تنها تقریبی ساده است که میدان را برای تحلیل آماده می‌سازد و حدود و ثغور خاص خویش را در دل خود دارد. این روش همه چیز را فهم نمی‌تواند کرد، بلکه میکوشد تا آنچه را هست توصیف و بیان کند (و در این مقام «آنچه هست» حاوی واقعیت تعهد و درگیری جامعه‌شناس در متن متعلق مطالعه‌اش نیز می‌باشد). این روش در آستانه تبیین متوقف می‌شود. روش مذکور معلومات و داده‌ها را گرد می‌آورد و آنچه را اتفاق می‌افتد به شرح میکشد.

تبیین تابع رشته دیگری از قواعد است که جزو بحث کنونی مایست. تنها یادآور می‌شویم که دو سؤال چرا و به کجا؟ معلق به این تبیین می‌باشند، اما مقدم بر این پرسش‌ها، اسلوب‌های توصیفی دیالکتیک قرار دارند.

اکنون بطور خلاصه ببینیم که بنظر مورویچ، دیالکتیک ما را به چه نتایجی راهبر می‌شود؟

الف - این روش، جامعه‌شناس را از طبیعت واقعیت اجتماعی که در متن جنبش انفجاری و انقلابی و پهنه جزر و مد قرار دارد و نیز خاصه دیالکتیکی این واقعیت آگاه می‌سازد.

ب - این روش، وجود مستمر چالش میان مشاهده گر و مورد مشاهده را بازمی‌شناسد.

ج - این روش، جنبش‌های ساخت اجتماعی را توصیف و تشریح می‌کند، یعنی به شرح جنبش‌های ساخت یافتن و از ساخت افتادن و دوباره ساخت یافتن... می‌پردازد. هم‌چنین این روش شرح می‌دهد که پدیدارهای اجتماعی نام یا جامع چگونه

به طرف يك كليت و تماميت واقعي متحول میشوند و يا چگونه قربانی نیروهای مخالف، یعنی آنارشی و ازهم پاشیدگی میگرددند، یعنی چالش های میل به مرکز و گریز از مرکز ...

د - این روش، نشان میدهد که انواع گوناگون گروهها و جامعه ها چیز هائی بیش از يك تصوير ساده اند و اسلوبهای ديالك تيکی، مراجع استناد متعینی هستند که موجب تحليل قالبهای اجتماعی بطرزی پویانده و توانمند میگرددند.

ه - بالاخره روش ديالك تيکی، به تبیین راهبر میشود، اما خود به تبیین نمی پردازد، زیرا آنها وظیفه اش توصیف است. اگر نقش دیگری را به این مرحله از تحقيق جامعه شناختی اعطا کنیم، عمل نادرستی انجام داده ایم:

«زیباترین دختر فرانسه تنها آنچه را که دارد نمایان تواند کرد»^۱.

درباره روش ديالك تيکی **موروویچ** چگونه میتواند قضاوت کرد؟

به نظر **موروویچ** داعیه یارسالت علم، کشف امر خفی است. ديالك تیک از طریق تردید و شک درباره کلیه قضایای علمی، پالایشگر شناسائی ماست. نیز این روش، راه گشایسوی امری است که خفی و پنهان است و یا به سختی بدست تواند آمد. این ادعا آزد وجهت درست است:

از طرفی، موجب میشود که «موضع گیریها و جابجاریهای روی پوشیده» و «عقایدی که امور واقع بر آنها استوار شده اند» و پیشداوریها و گرایش های مدحی که بر هر تبیین یا هر روشی رنگ تعلق خود را میزنند، ریشه کن گردند.

از سوی دیگر، موجب کشف واقعیت هائی میشود که در زیر قشر هستی اجتماعی و جنبش های آن پنهانند، و ابعاد مخفی شان - نظیر قسمت زیر آب توده یخ شناور - مقتضی واری و تحلیل عمقی است.

اسلوبهای ديالك تيکی ما را به دورتر نگرستن و طرح مسائل مختلف و پیشنهاد موضوعات دیگر برای تحقيق رهبری میکند.

آری قرائت کتاب عالمی که در حال بسط و توسعه مداوم است، و دفتر فرهنگها

و جامعه‌هائی که در حال تبدلات سریعند، نباید سطحی صورت گیرد. تحلیل ایستا از مرحله توصیف پدیدارهای اجتماعی در نمیگذرد، حال آنکه باید دید مناسبات این پدیدارها و ریتیم تبدل آنها چیست؟ مراحل این تبدلات کدامند و آیا ماکلیه روش‌های توصیفی را عمیقاً بکار برده‌ایم؟

دیالکتیک فائده دیگری هم برای تحلیل دارد، بدین معنی که نمایشگر خواستهای عظیم جامعه‌های در حال حرکت است. تحلیل‌های معمولی، در قبال فرهنگ‌هائی که دستخوش دگرگونی سریع و ویرانی و ازهم پاشیدگی اند، به نظریه‌هائی اکتفا میکنند که بُرد متوسط دارند و به تحقیقاتی کم مایه قناعت می‌نمایند.

دیالکتیک دست کم پیشنهاد میکند که کلیت (و تمامیت) و تعدد و نیز وحدت و کثرت مورد توجه قرار گیرند. «تجربه‌گرایی انتزاعی، فقط جنبه وقت‌گذرانی دارد، و به این امر قانع است که در پی طرح‌های نا پیوسته‌ای باشد که دریابنده مجموعه نمیتواند باشند.

گهگاه تشخیص اسلوبهای دیالکتیکی دشوار است، به خصوص در مواردی که مربوط به توصیفات گوناگون درجات جوشش و آمیزش و تعاون است، باید امیدوار بود که نازک‌اندیشی و انعطاف در این باره افزون‌تر شود.

بالاخره دیالکتیک دستیار مشاهده‌گراست. مواجهه مستقیم با مسأله‌عینیت موجب میشود که مشاهده‌گر با سهولت بیشتر از مهلکه‌های پیر هیزد. دیالکتیک سبب میشود که محقق به تصحیح مداوم خویش نیز بپردازد و مسائل و معضلات را به درستی مطرح کند، و آن دسته از اسلوبهای تحلیلی را اعمال کند که با طبیعت موضوع تحقیقش موافق است.

باری، اکمال متقابل و ابهام یا تقابل مناظر (در رابطه‌ی تابعی با وضعیت‌های معین) همگی به بررسی مناسبات انسانی و پدیدارهای اجتماعی می‌پردازند.

دیالکتیک برای کسانی هم مفید است که اقداماتشان در محل تقاطع فرهنگ‌های مختلف قرار می‌گیرد. مثلاً در طرح‌های مربوط به کمک‌های بین‌المللی و برنامه‌های رشد

و توسعه اجتماعی و اقتصادی « و چگونگی استفاده از این طرحها و آشنا شدن با زیر و بم هدف‌های هریک »، میتوان بدین روش توسل جست. ادعاهای نژادی و شیوه‌های رفتار مدعی تفوق فرهنگی، همواره برای دیگران بصورت آفتی عظیم جلوه میکنند. در اینجا شاید تقرب دیالک‌تیکی بتواند به تخفیف آثار و عوارض این امور مدد رساند، زیرا این چالش‌ها را مورد بحث و تردید مداوم قرار میدهد و با حملات سخت به شیوه‌های رفتار فرهنگی یاد شده بنا و بنیان آنها را سست میگرداند.

فهرست برخی از آثار گورویچ که در متن کتاب مورد استناد
قرار گرفته است :

— ژرژ گورویچ

Georges GURVITCH

مفصل جامعه‌شناسی

(Sous la direction de) *Traité de Sociologie*, 2 tomes

من‌سیمون — جامعه‌شناس

Saint - Simon, *Sociologue* (Paris, deuxième Ed. 1962 C. D. U.)

جامعه‌شناسی کارل مارکس

La sociologie de Karl Marx, première Ed. 1959, deuxième ed. 1961 Paris C.D.U.

فکر حقوق اجتماعی

L'idée de Droit social, Paris 1932

جبرهای اجتماعی و آزادی انسانی

Déterminisme sociaux et liberté humaine, Paris P.U.F. 1955

طبقات اجتماعی از مارکس تا امروز

Les classes sociales de Marx à nos jours, Paris 1959, troisième Ed. 1959 C.D.U.

تکثر زمانهای اجتماعی

La multiplicité des temps sociaux, Paris 1959 C.D.U.

داعیهٔ امروزی جامعه‌شناسی

La Vocation actuelle de la sociologie (deuxième Ed. vol 1, 1957)

تجربیت حقوقی و فلسفهٔ تعددگرای حقوق

Expérience Juridique et philosophie pluraliste de Droit 1936

مبایدهای جامعه‌شناسی حقوقی

Elements de sociologie du Droit 1940

جامعه‌شناسی حقوقی (بانگلیسی)

Sociology of Law, troisième Ed. 1956

اخلاق نظری و علم آداب

Morale théorique et science des mœurs, troisième Ed. 1961

فهرست برخی از آثار که در متن بدانها استناد شده است

- اهرنز
AHRENS
Cours de psychologie, t 1 درسهای روان‌شناسی.
- باشلار، گاستون
Gaston BACHELARD
Le Rationalisme applique, Paris 1949 خردگرایی عملی
- برودل؛ فرنان
L'activité rationelle de la physique contemporaine Paris 1951 فعالیت عقلانی در فیزیک معاصر
- برونشویک، لئون
Fernand BRAUDEL
Histoire et sociologie dans: Traité de sociologie, 1958, t 1 تاریخ و جامعه‌شناسی
- برهیه، امیل
Emile BREHIER
Histoire de la philosophie, Paris t 2 vol 3 تاریخ فلسفه
- پاترونیه دوکاندیاک
PATRONIER DE GANDILLAC
Oeuvres complètes du Psuedo - Denys, Paris, Aubier, 1943 (trad française) کلیات آثار دنیس مستمار.
- پرودون
PROUDHON
Oeuvres complètes, Ed. Marcel Rivière, Paris کلیات پرودون.
- دفترهای بین‌المللی جامعه‌شناسی
Cahiers Internationaux de Sociologie

- دو بروگلی، ل
L. de BROGLIE
 La physique nouvelle et le quanta, Paris 1937
 فیزیک جدید و کوانتا
- رودیه، ژرژ
Georges RODIER
 Etudes de Philosophie Greque, Paris deuxième Ed. 1929
 مطالعه فلسفه یونان
- سارتر، ژان – پل
Jean - Paul SARTRE
 Critique de la raison dialectique t. 1 "Théorie des Ensembles pratiques" 1960
 نقد خرد دیالکتیکی، «تئوری مجموعه های عملی»
- فلوپلین
PLOTIN
 Ennéades (trad. d'Emile Bréhier) tome 1, Paris troisième Ed. 1960
 تاسوعات
 tome 3, Paris deuxième Ed. 1956
- کرونر
R. KRONER
 Von Kant bis Hegel, vol 1 Tübingen 1921
 از کانت تا هگل
- کوایره، آکساندر
Alexandre KOYRE
 La philosophie de Jacob Boeuhme, Paris Vrin 1929
 فلسفه ژاکوب بوهم
- کوژو، آکساندر
Alexandre KOJEVE
 Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1947
 مقدمه بر قراءات آثار هگل
- لاسک، امیل
Emile LASK
 Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tübingen und Leipzig 1902
 فیشته، ایدآلیسم و تاریخ
- لاسون، گئورگ
George LASSON
 Préface à Wissenschaft der logik, in Sämtliche Werke, première Ed. 1911 deuxième Ed. 1923
 پیش گفتار بر منطق هگل
- لئون – گزاویه
Xavier LEON
 Fichte et son temps, 1922 - 1927, t. 2
 فیشته و زمانش
- لوکاک، گئورگ
Georg LUKACS

هگل جوان

Le jeune Hegel, Berlin t. 1, 1948, t. 2, 1954

- مارکس

MARX

مسوده های نقد بر اقتصاد سیاسی

Le Brouillon inédit, Grundrisse der Kritik der Politischen Economie, publie en 1939 - 1940 M.E.G.A., Mascon

- مجله بین المللی فلسفه

Revue Internationale de philosophie

- مجله مابعدالطبیعه و اخلاق

Revue de Métaphysique et Morale

- مرلوپونتی

MERLEAU - PONTY

سوانح دیالکتیک (سرگذشت)

Les aventure de la dialectique, Paris 1955

- وال، ژان

Jean Wahl

مفصل مابعدالطبیعه

Traité de Métaphysique, Paris Payot 1953

- وال - ژان

Jean WAHL

مطالعه درباره پارمنید افلاطون.

Etude sur le Parménédie de Platon, Paris, troisième Ed. 1926

- وال - ژان

Jean WAHL

ناخشنودی وجدان در فلسفه هگل

Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, première Ed. Paris 1929 deuxième Ed. Paris 1951

- هیپولیت، ژان

Jean HYPPOLITE

تکوین و ساختمان نمودشناسی روح.

Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit, Paris 1949

فهرست اعلام

در این فهرست، نامهای اشخاص، کتب، کشورها، شهرها، و گاه مکاتب و انجمنهایی که در این کتاب از آنها نام برده شده آمده است. اگر کسی یا جایی به چند نام مشهور است به مشهورترین نام ارجاع داده شده است.

افلاطون: ۶، ۱۱، ۲۷، ۳۲، ۳۴ تا

۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۷، ۷۰، ۱۵۲،

۲۰۴، ۳۳۴، ۳۳۵

افلاطون گرائی - افلاطونی: ۳۳، ۳۹،

۴۰، ۴۲، ۴۹، ۵۰، ۵۶، ۷۶،

۸۵، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۵۴.

اقتصاد سیاسی و فلسفه (کتاب): ۹۵،

۱۰۱، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۸۸، ۱۹۷

اکهارت: ۶۷، ۹۱ تا ۹۳

اگزیستانسیالیسم: ۱۸، ۲۳، ۳۳،

۲۱۲، ۲۳۳

اگوستن (سنت): ۴۱، ۴۸، ۵۶

الثانیها: ۳۴

امریکا (ایالات متحده): ۱۴۹، ۲۶۸

انجمن بین المللی جامعه شناسان

فرانسوی زبان: ۲۸۰، ۳۴۳

انجمن فرانسوی فلسفه: ۲۱۲، ۲۱۵،

۲۹۹، ۳۰۰

اندر عدالت در انقلاب و کلیسا

(کتاب): ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۶،

۱۲۸ تا ۱۳۰، ۱۳۳ تا ۱۳۵

اندیویدوآلیسم: ۱۳۲

انگلس: ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۷،

۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۷

انگلیس: ۱۸۸، ۲۶۸، ۳۳۹.

انگلیسی (انگلیسیان): ۱۴۴

اهرن: ۷۶، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۴۱

ایتالیا: ۱۱۷

ایده آل - پلورالیستی: ۱۴۸

«آ»

آثار فلسفی (کتاب): ۱۱۸، ۱۱۹،

۱۵۲

آرئوپاژ: ۵۴

آرئوپاژی، دنیس (ر. ک. به دنیس)

آرون، رمون: ۱۰۶، ۱۰۷

آسیا: ۲۷۸

آشیل: ۲۶

آلمان: ۸۳، ۹۵، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۶

آنال، مجله: ۲۱۵، ۳۰۰

آنفانتن: ۱۳۱

«الف»

اپیکور: ۱۴۰

اخلاق متعین فیشته (کتاب): ۶۹

اخلاق نظری و علم آداب (کتاب):

۲۶۱

ارسطو: ۱۵

اسپینوزا: ۹۵

استروس، کلودلوی: ۲۶۷

اسکندریه: ۴۴

اسکوت، دانس: ۱۴

اسکولاستیک (فلسفه): ۱۴

اشترارکن برگ: ۱۷۱

اصل حالت فدرالی (اصل فدرالیست)

(کتاب): ۱۳۷، ۱۳۸

اصول جامعه شناسی حقوقی (کتاب):

۲۵۶

افریقا: ۲۷۸، ۳۴۴

پدیدارشناسی روح (ر. ک. به نمود
شناسی روح)

پراگماتیسم: ۱۳۴
پروتن: ۶، ۱۱، ۳۳، ۴۱، ۵۹، ۶۷،
۷۶، ۷۹، ۸۳، ۸۹، ۹۲، ۹۵،
۱۰۸، ۱۱۶، ۱۲۰ تا ۱۵۲،
۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۸۶، ۱۹۷، ۱۹۸،
۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۸،
۲۵۰، ۳۱۳، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۹.

پروتنی: ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱،
۱۴۶، ۱۵۱

پروسی: ۱۱۴، ۱۱۹

پروکلس: ۵۰، ۵۳

پروته: ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۴۰

پروته‌ای (پروته‌ایسم): ۸۵، ۱۲۹،
۲۰۲، ۲۹۵ تا ۲۹۷، ۲۹۹.

۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۶

پزیتیویسم: ۱۴۶، ۱۸۸

پیشرفت معرفت (وجدان) در فلسفه
غرب (کتاب): ۴۴

«ت»

تئوریه‌های دولت (کتاب): ۸۱

تئوت و منون (مباحثات -): ۳۴

تاریخ فلسفه (کتاب): ۹۶

تاسوعات (رساله): ۴۴، ۴۶

تجربه حقوقی (کتاب): ۲۵۶

ترتولین: ۵۴

تکثر زمانهای اجتماعی (کتاب): ۲۱۵،
۲۹۹، ۳۰۰

تکون (کتاب): ۱۰۰

تناقضات اقتصادی (کتاب): ۱۲۱،
۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۸۵

تیسو: ۱۲۲

«ج - چ - خ»

جامعه‌شناسی حقوقی (کتاب): ۲۵۶
جامعه‌شناسی کارل مارکس (کتاب):

۹۵، ۱۷۲، ۱۸۸، ۱۹۱

جبرهای اجتماعی و آزادی انسانی (کتاب):

۲۵۶، ۲۶۱، ۲۸۲، ۲۹۰، ۳۳۱

ایده‌آل - رالیسم: ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۹۷

ایدالیسم: ۱۸

ایدئولوژی آلمان (کتاب): ۹۵،

۱۳۵، ۱۵۵ تا ۱۵۷، ۱۶۱،

۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۵، ۱۸۵،

۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶

انیشتاین، آلبرت: ۳۲۵

ایینا، دانشگاه: ۸۰، ۸۵، ۹۰

«پ»

باخ، فویر: ۷۵، ۹۳، ۱۰۰، ۱۳۵،

۱۴۰، ۱۵۶ تا ۱۵۹، ۱۸۱

بارت، کارل: ۳۲، ۵۶، ۳۳۵

بارزن: ۱۸

باشلار، گامتون: ۴، ۱۷ تا ۱۹، ۲۱

باکونین: ۱۲۳

باگز: ۷۱

بیرودل، فرناند: ۲۹۸ تا ۳۰۰، ۳۰۷

بروکسل: ۲۸۰، ۳۴۳

بروگلی، لوئی دو: ۱۶، ۱۹، ۲۵۰،
۲۵۱

برونشوویک، لئون: ۴۴

بره‌هی‌یر، امیل: ۴۴، ۹۶

بریتانیای کبیر (ر. ک. به انگلیس)

بوسونه: ۳۱۶

بوگله: ۱۲۳

بولس مقدس: ۵۴

بوهر، نیل: ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۵۰،

۲۵۱، ۳۲۵ تا ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۴۱

بوهم، ژاکوب: ۶۷، ۸۹، ۹۱ تا ۹۳،

بیانیه کمونیست (کتاب): ۱۵۲، ۱۶۲،

۱۷۷، ۱۹۳

«پ»

پارمنید: ۳۷، ۳۸

پاریس: ۸، ۱۷، ۳۶، ۴۴، ۴۶، ۵۴،

۶۹، ۹۱، ۹۶، ۱۱۳، ۱۲۲،

۱۵۲، ۲۱۵، ۲۹۹، ۳۳۱

پاسکال: ۳۲، ۴۰، ۴۱، ۵۶

پان‌لوژیست، (لوژیسم) ۷۴، ۱۰۱،

۱۰۶، ۱۰۷، ۱۴۵، ۲۱۳

دنيس اسکندرانى: ۴۰، ۴۱
 دو بونالد: ۲۶، ۳۱۶
 دورکیم: ۱۵، ۷۵، ۱۶۸، ۳۱۶، ۳۱۳
 دورکیمی: ۲۱۸
 ديالك تيگا (مجله): ۱۷ تا ۱۹
 ديالك تيك زمان (کتاب): ۱۷
 ديلتى: ۹۰، ۲۵۵
 ديونى: ۳۱۶

«ز - ن - ژ»

راسين: ۲۷۰
 رم (امپراطورى -): ۴۲، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۴، ۲۶۷، ۲۷۹
 روا، ژول: ۱۷۶
 روديه، ژرژ: ۳۶
 روزنتزويگ: ۱۱۲
 روزولت: ۱۴۹
 روسپی سالارى (کتاب): ۱۲۵
 روسو: ۷۲
 رومی (روميه): ۱۱۳، ۱۱۸
 روه: ۴، ۲۴۵
 رويه، ر.: ۱۶
 ريکاردو: ۱۴۴

زنون الثانى: ۲۶
 زورينخ: ۱۷

ژاکوبنى: ۸۵
 ژامبليك: ۵۰، ۵۳
 ژرمنها: ۱۱۳، ۱۱۸
 ژنو: ۲۸۰

«س - ش»

ساخت‌های اجتماعى و تكثر زمانها
 (مقاله): ۲۱۵، ۲۹۹، ۳۰۰
 سارتر، ژان - پل: ۶، ۲۱ تا ۲۵، ۱۲۰، ۱۲۷، ۲۰۶ تا ۲۳۳، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۳۴
 سرگذشت (سوانح) ديالك تيك (کتاب): ۲۲
 سرمايه (کتاب): ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۶۷،

جمس: ۴، ۲۴۵
 جمهور (کتاب): ۳۵، ۳۷
 جنگ داخلی درفرانسه (کتاب): ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۶
 جنگ و صلح (کتاب): ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۶
 جوهر مسيحيت (کتاب): ۱۸۱

چکسلواکی: ۶۹

خانواده مقدس (کتاب): ۹۵، ۱۰۱، ۱۱۸، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹
 خردگرائى عملى (کتاب): ۱۷
 خلق نظم (کتاب): ۱۲۱ تا ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۲۸

«د»

دائرة المعارف علوم فلسفى (کتاب): ۹۶، ۱۰۸، ۱۰۹
 داريمون: ۱۲۸
 داعيه امروزی (کنونى) جامعه‌شناسى (کتاب): ۹۵، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۴۰، ۲۶۵، ۳۳۱

داماسکيوس: ۵۱ تا ۵۵، ۷۹، ۲۵۰
 دانمارکى: ۱۶

دتوش، ژان لوئى: ۱۶، ۱۹، ۱۵۱
 درسهای روانشناسى (کتاب): ۱۲۳
 دستياری به نقد اقتصاد سياسى (کتاب): ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۶۹

دفاتر بين‌المللى جامعه‌شناسى (کتاب): ۱۰، ۸۱

دکارت: ۱۴، ۱۵، ۲۱۰، ۲۱۳
 دکترین علم (کتاب): ۷۱، ۷۲، ۷۷، ۷۹

دموکريت: ۱۴۰
 دنيس آرنوپاژيتى: ۳۲، ۵۱، ۵۳ تا ۵۵، ۷۹، ۳۳۴، ۳۳۵
 دنيس مستعمار (ر. ک. به دنيس آرنوپاژيتى)

فلسفه ژاکوب بوم (کتاب): ۹۱
 فلوپین: ۱۱، ۳۳، ۳۷، ۴۱، ۴۴ تا
 ۵۰، ۵۵ تا ۵۷، ۶۷، ۸۹، ۱۰۵،
 ۱۰۸، ۱۱۰، ۲۰۴، ۲۵۰
 فلوپینی: ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۴۸ تا ۵۹،
 ۵۳، ۵۵
 فوریه: ۲۱۹
 فیخته: (ر. ک. به فیخته)
 فیزیوکراتها: ۱۱۳، ۱۱۶
 فیشته (فیشته‌ای): ۶، ۷، ۳۲، ۴۰،
 ۴۱، ۵۹، ۶۷، ۶۹ تا ۹۰،
 ۹۲، ۹۵، ۹۸ تا ۱۰۰، ۱۱۳،
 ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۴۱، ۲۰۴،
 ۲۲۶، ۲۵۰، ۳۳۴ تا ۳۳۶

قسططنیه: ۵۴

«ک - گ»

کائوتسکی: ۱۹۲
 کابه: ۱۳۱ تا ۱۳۳
 کانت: ۳۳، ۴۱، ۵۹، ۶۰، ۶۲ تا
 ۶۸، ۷۲، ۹۰، ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۴۱،
 ۲۱۶، ۳۳۴، ۳۳۵
 کانتی (کانتی‌ماب): ۵۹، ۶۰، ۷۱،
 ۸۹، ۱۲۲، ۳۱۶
 کتاب مقدس (کتاب): ۵۵
 کرانز، روزن: ۹۰
 کروز: ۴۱، ۸۵، ۱۲۳، ۱۲۸
 کروئر، ریشارد: ۶۸
 کلژ دوفرانس: ۱۲۳
 کلژ فلسفه: ۱۶
 کمونیسم (کمونیست، کمونیستی) ۱۳۱
 تا ۱۳۳، ۱۸۲، ۱۹۴، ۲۰۵،
 ۲۹۹
 کنت، اگوست: ۱۵، ۲۶، ۷۵، ۲۴۰،
 ۲۴۱، ۳۱۶
 کندیاک: ۳
 کوایره، الکساندر: ۹۱
 کوژو، آلکساندر: ۹۷، ۹۸، ۱۰۰
 کی‌یرکه‌گارد: ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۵۶،
 ۶۷، ۸۵، ۲۵۰

۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۸ تا
 ۱۹۰، ۲۹۱
 سقراط: ۲۴
 سن‌توما‌داکن: ۱۴، ۱۵
 سن‌سیمون: ۱۱، ۷۵، ۸۱، ۸۳، ۱۱۳،
 ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۶۸،
 ۱۸۱، ۱۹۹، ۲۲۶
 سن‌سیمون جامعه‌شناس (کتاب): ۸۱
 سن‌سیمونی (سن‌سیمونیها): ۱۳۱، ۱۳۵
 سوربون: ۸
 سوفسطائیان: ۱۴، ۳۴
 سیستم اخلاق عملی (کتاب): ۱۱۱،
 ۱۱۲

شلر: ۴، ۲۴۵

شلوتزر، فون: ۱۱۳، ۱۱۶
 شلینگ: ۹۰، ۱۰۰، ۱۲۸
 شولتزر (ر. ک. به شلوتزر)
 «فی - ق»
 فویرباخ: ۷۵، ۹۳، ۱۰۰، ۱۳۵،
 فاشیست (فاشیسم): ۱۱۷، ۱۳۳
 فدرالیسم: ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۸
 فرانسه: ۱۵، ۷۱، ۷۲، ۱۱۲، ۱۲۳،
 ۱۴۹، ۱۷۶، ۱۸۰، ۲۹۰، ۳۱۴
 فرفوروس: ۵۰
 فرگوسن: ۱۱۳، ۱۱۶
 فروید: ۲۶۹، ۳۴۳
 فرهنک فلسفی لالاند (کتاب): ۱۴،
 ۷۴، ۱۲۸، ۲۱۲، ۲۶۳، ۲۷۰
 فعالیت عقلانی فیزیک‌معاصر (کتاب):
 ۱۷
 فقر فلسفه (کتاب): ۹۵، ۱۲۱، ۱۳۹،
 ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۲
 فکر حقوق اجتماعی (کتاب): ۱۱۳،
 ۱۱۵
 فلسفه تاریخ عمومی (کتاب):
 ۱۰۸، ۹۶
 فلسفه تعددگرای حقوق (کتاب): ۹۶،
 ۱۰۸ تا ۱۱۳، ۱۱۷، ۲۵۶
 فلسفه دین (کتاب): ۹۶

مختصات عصر کنونی (کتاب): ۸۱
مراسم و مناسک دعای یکشنبه (کتاب):
۱۲۲، ۱۲۷

مرلو - پونتی، موریس: ۲۱ تا ۲۳
مسافرت به ایسکاری (کتاب): ۱۳۳
مسیح: ۹۱

مسیحی: ۴۸، ۵۱، ۵۳ تا ۵۵، ۹۲،
۱۴۴، ۱۵۶

مسیحیت: ۹۰، ۱۱۲
مطالعات امور اخلاقی (کتاب): ۸۱
مطالعه درباره فلسفه یونان (کتاب):
۳۶

مفصل جامعه شناسی (کتاب): ۹، ۱۰،
۲۱۱، ۲۲۴، ۲۴۰، ۲۵۶، ۲۶۰،
۲۶۴، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۸

مقدمه بر قرائت هگل (کتاب): ۹۷ تا ۹۹
مقصد و مقصود دانشور (کتاب): ۸۲
منطق کبیر هگل (کتاب): ۹۶، ۱۰۱،
۱۰۴، ۱۰۲

موس: ۱۵، ۱۶، ۱۶۸
موسولینی: ۱۱۷
میل: ۳، ۲۴۵

«ن»

نابلئون سوم: ۱۳۳
ناخشنودی و نابخشوداری وجدان در
فلسفه هگل (کتاب): ۹۲

نارسی سیسم: ۱۰۸
نظریه مالکیت (کتاب): ۲۵
نقد خرد پاک (کتاب): ۶۰
نقد خرد دیالک تیکی (کتاب): ۲۱،
۲۲، ۲۴

نقد خرد علمی (کتاب): ۲۰۶
نقد خرد عملی (کتاب): ۶۳
نقد فلسفه دولت هگل (کتاب): ۹۵
نقد قوه (ملکه) حکم یا قضاوت (کتاب):
۶۰

نمود شناسی (پدیدارشناسی) روح
(کتاب): ۹۶ تا ۱۰۲، ۱۸۱
نوافلاطونی (ر. ک. به فلوپینی)

گروسیوس: ۱۱۳

گرون: ۱۲۱، ۱۲۳
گورویچ: ۲۴، ۲۰۷، ۲۲۷
گوکارتن: ۳۲، ۵۶
گونست: ۲۵۰

«و»

وادریه: ۳۳
لاسون، کنورک: ۹۳، ۱۰۲
لاک: ۳، ۲۴۵
لالاند، آندره: ۱۴
لاول، لوئی: ۴۹، ۱۱۰
لئون، گزاویه: ۷۱، ۷۲
لوفوبر، هانری: ۱۴۶
لوکاج، ژرژ: ۹۰، ۹۲
لیب نیتسن: ۱۱، ۳۲، ۴۱، ۱۱۳،
۱۲۳، ۱۲۸، ۱۲۹، ۲۵۰
لیتره: ۲۴۵
لیمل: ۳۲۴

«م»

مارکس، کارل: ۵ تا ۷، ۱۱، ۱۳، ۲۷،
۳۳، ۴۱، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۸،
۸۹، ۹۴ تا ۹۶، ۹۸، ۱۰۰،
۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۶،
تا ۱۲۳، ۱۲۳ تا ۱۳۹، ۱۴۶،
۱۵۲ تا ۱۵۷، ۲۱۲، ۲۱۷،
۲۱۸، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۰،
۲۴۱، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۷۷،
۲۷۸، ۲۸۰، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۱۳
مارکسی (مارکسیستی مارکسیسم):
۲۳، ۸۴، ۹۵، ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۴۲،
۱۴۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۸۵، ۲۰۶،
۲۲۱، ۲۹۵، ۳۴۳

مؤسسه جامعه شناسی سولوا: ۲۸۰
مالکیت چیست (کتاب): ۱۲۱، ۱۲۲،
۱۳۷

مبارزه طبقات اجتماعی در فرانسه
(کتاب): ۱۸۰، ۱۹۶

مبانی حقوق طبیعی (کتاب): ۸۱
مجله مابعدالطبیعه و اخلاق (مجله): ۱۶
مجله بین المللی فلسفه (مجله): ۸۱

مگل مایی (مگلی، مگلیانیسم):

۱۱، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۴۲، ۵۰،

۵۶، ۷۶، ۸۴، ۸۹، ۹۴ تا ۹۷،

۹۹، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۷،

۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۹،

۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۳،

۱۵۴، ۱۵۹، ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۴۱

هوبس: ۱۲۶، ۲۱۲، ۲۱۴

هوسرل: ۴، ۲۴۵

هولدزلین: ۹۰

هیپولیت، ژان: ۹۶ تا ۹۸، ۱۰۰

هیتلر: ۱۱۷

هیجده برومر لوئی بناپارت (کتاب):

۱۷۶، ۱۹۳، ۱۹۶

هیزنبرگ: ۱۷، ۱۹، ۲۵۰، ۲۵۲

هیوم: ۳، ۲۴۵

یادداشتی درباره مفهوم پدیدارهای

روانی تام یا جامع (کتاب):

۲۶۰

یاسپرس: ۴، ۴۱، ۵۶، ۷۰

یونان: ۳۶، ۱۷۰، ۲۶۷

نوتل‌بلادت: ۱۱۶

نو - هگلی: ۲۵، ۱۰۶، ۱۵۶، ۱۵۹

نوهل: ۹۰

نثو - پزیتیویسم: ۲۴، ۲۵

نیوتن: ۳۲۴

نیودل: ۱۴۹

نیومن، فون: ۱۷، ۱۹، ۲۵۰، ۲۵۲

«و - ه - ی»

وال، ژان: ۲، ۳، ۳۷، ۹۰، ۹۲، ۹۳

وهر، ماکس: ۲۵۵، ۳۱۰

وجود و عدم (کتاب): ۲۰۸

هایدگر: ۴

هراکلیت: ۳۴

هراکلیتوس افشائی: ۳۴

هگل: ۱۳، ۲۳، ۲۷، ۳۳، ۳۴، ۳۷،

۴۱، ۴۲، ۵۹، ۶۷، ۷۴، ۷۵،

۸۵، ۸۹ تا ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۱،

۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۳ تا ۱۴۶،

۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۸۱،

۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳،

۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۵۰،

۳۱۶، ۳۳۴ تا ۳۳۹

ضمیمه

پلانک، ماکس: ۳۲۵

پوانکاره، هانری: ۳۲۴، ۳۲۵

داروین: ۳۲۴، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۵

ساخت‌های اجتماعی و دموکراسی اقتصادی (کتاب): ۳۴۳، ۳۴۴

گار، ر. ه.: ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵

نیوتن: ۳۲۴، ۳۳۴ تا ۳۴۳، ۳۴۴

NOMS PROPRES
des personnes, des principales et references
livres=(liv.), Revues=(R.)

در این فهرست برخی از اسمها و کتابهایی که در این کتاب آمده است ذکر شده، شماره صفحات اعلامی که متعدد است، به تمامی ذکر نشده و برای بقیه صفحات میتوان به فهرست اعلام فارسی مراجعه کرد. شماره‌های سیاه مربوط به صفحات فصلی است که درباره صاحب نام میباشد.

«A»

L'activité rationnelle de la physique contemporaine (liv.): 17
Ahrens: 76, 123, 128, 141
Les aventures de la dialectique (liv.) 22

«B»

Bachelard, Gaston: 4, 17 à 19, 21
Baggesen: 71
Barth, Karl: 32, 56
Barzin: 18
Boeuhme, Jacob: 67, 89, 91 à 93
Bohr, Niel: 16, 17, 19, 250, 251
Bonald (de): 26, 316
Bossuet: 316
Bouglé, C.: 123, 134
Braudel, F.: 298 à 300, 307
Bréhier, Enile: 44, 96
Broglie, Louis de: 16, 19, 250, 251
Le Brouillon inedit, Grundrisse der kritik der Politischer Economie (liv.): 95, 101, 155
Brunschwicg, Leon: 44

«C»

Cabet: 131 à 133
Cahiers Internationaux de Sociologie (liv.): 10, 81
Candiallc: 3
Cours de psychologie (liv.): 123
Critique de la raison dialectique (liv.): 21, 22, 24

«D-E-F»

Denys l'Aréopagite: 32, 51, 53 à 55, 79

Destouches, Jean-Louis: 16, 19, 251

Déterminismes sociaux et liberté humaine (liv.): 256, 261, 282, 290

Dewey: 316

Dilthy: 90, 255

Elements de sociologie du Droit (liv.): 256

Enfantin: 131

Ennéades (liv.): 44, 46

Etudes de philosophie Grecque (liv.): 36

Etudes sur le Parménédie de Platon (liv.): 37, 38

Expérience Juridique et philosophie pluraliste de droit (liv.): 96, 108 à 113, 117, 256

Ferguson: 113, 116

Fichte: 6, 7, 32... 69 à 90...

Fichte et son temps (liv.): 71

Fichte Idealismus und Geschichte (liv.): 84

Fourier: 219

«G-H»

Genès et structure de la phenomenologie de l'Esprit (liv.): 97

Glockner, H.: 105

Gogarten: 32, 56

Gonseth, F.: 16 à 19, 254

Gratius: 113

Grün: 121, 123

Grundlagen des Naturrechts (liv.): 81

Grundzüge des Gegenwärtigen zeitalters (liv.): 81

Gurvitch, Georges: 24, 207, 227

Guy-Grand: 6

Hegel: 13, 23, 27... 89 à 126...

Heidegger: 4

Heisenberg: 17, 19, 250, 252

Histoire de la philosophie (liv.): 96

Holderlin: 90

Hume: 3, 245

Husserl: 4, 245

Hyppolite, J.: 96 à 98, 100

«I-J»

l'idée de Droit social (liv.): 113, 115

In sämtliche Werke (liv.): 93, 102, 105

-Introduction à la lecture de Hégel (liv.): 97 à 99

James: 4, 245

Jaspers: 4, 41, 56, 70

de la Justice (liv.): 134

«K-L»

Kautsky: 192
 Kierkegaard: 32, 33, 40, 41
 Kojève, Alexandre: 97, 98, 100
 Koyré, Alexandre: 91
 Kranz, Rozen: 90
 Krause: 85, 123, 128
 Kroner, R.: 68

Lafargue, Laura: 152, 169
 Lask, E.: 84
 Lanson, Georg: 93, 102
 Lavelle, Louis: 49
 Leibniz: 11, 32, 41...
 Léon, Xavier: 71, 72
 Lettres Nouvelles (Léon)(R.): 69
 Locke: 3, 245
 Lukacs, Georg: 90, 92

«M-N»

Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel (liv.): 92
 Marx, Karl: 5 à 7... 152 à 207...
 Merleau-Ponty, Maurice: 21 à 23
 Mill: 3, 245
 Morale théorique et Science des mœurs (liv.): 261
 La Multiplicité des temps sociaux (liv.): 215, 299, 306

Neumann, Von: 17, 19, 250, 252
 Nohl: 90
 Nottelbladt: 116

«P-R»

Patronnier de Candillac: 54
 la philosophie de Jacob Boehme
 (liv.): 91
 Plotin: 11, 33, 37, 44 à 50
 le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale (liv.): 44
 Proudhon: 6, 11, 33... 120 à 142...
 Puech, J.L.: 134

Le Rationalisme appliqué (liv.): 17
 Rauh: 4, 245
 Revue de Métaphysique et Morale (R.): 16
 Rodier, Georges: 36
 Rosenzweig: 112
 Roy: 152, 176
 Ruyer, R.: 16

- | | |
|---|--|
| <p>«S»</p> <p>Saint-Simon: 11,75,81,83...
 Saint-Simon, Sociologue (liv.): 81
 Sartre, Jean-Paul: 6,21 à 25... 206 à 233...
 Scheler: 4, 245
 Schelling: 90,100,128
 Schlötzer, Von: 113,116
 Seailles, C.: 134
 Seignebos: 306
 Simiand: 306
 sittenlehren (liv.): 81
 sittlichkeit (liv.): 111
 La sociologie de Karl Marx (liv.):
 95,172,188,191
 sociology of law (B.) 256
 statslehren (liv.): 81</p> | <p>«T-V»</p> <p>Tertullien: 54
 Tissot: 122
 Traité de Méthaphysique (liv.): 2
 Traité de Sociologie: 9,10,211...
 Tübingen: 68
 La Vocation actuel de la sociologie
 (liv.): 92, 217, 224...
 von Kant bis Hegel (liv.): 68</p> <p>«W»</p> <p>Wahl, Jean, 23,77,90,92,93
 Weltgeschichte (liv.): 96
 Wissenschaftslehre (liv.): 71,72</p> |
|---|--|

Appendice

- A Critic of the Warren Report (liv.): 329
 A Dictionary of the Social Sciences (liv.): 334
 Albert Einstein Philosophe Scientist (liv.): 342
 Atomic physics and Human knowledge (liv.): 326 à 328
 Carr, E H.: 325, 332, 333
 Einstein, Albert: 325
 Evanston: 342
 Ford, Ruth: 325
 Gould, Julius: 334
 Kolb, William, L.: 334
 What is History? (liv.): 325, 333
 Lyell: 324
 Macdonald, Dwight: 329
 Planck, Max: 325
 Poincaré, Henri: 324
 the Purposes of Higher Education (liv.): 323
 Schlipp, P.A.: 342
 Smith, Huston: 323

برخی از اصطلاحات و تعبیرات فارسی و معادل فرانسوی آنها

آ - الف	
Astructurel	بی ساخت، ناساخت
Interpersonnel	بین الاشخاص
Immédiat	بی واسطه
پ	
	پاگردهای ژرفائی
Peliers en Profondeur	
Purification	پالایش
	پدیدارهای اجتماعی تام
Phénomènes Sociaux Totaux	
	پدیدارهای روانی تام
Phénomènes Psychiques Totaux	
Étagement	پله‌واره
Dynamique	پوینده و توانمند
ت - ث	
Contemplation	تأمل
Contraste	تباین
Explication	تبیین
Totalisation	تتمیم یا تام ساختن
Empirisme	تجربه گرایی
Abstrait	تجربیدی - انتزاعی
Positiviste	تحصل گرا
Spéculation	تدقیق نظری
Purification	تصفیه و تزکیه
Représentation	تصور
	تضمن متبادل
Implication Mutuelle	
Equilibre	تعادل
Conflit	تعارض
Transcendance	تعالی
Sublimation	تعلیه - تصعید
Généralisation	تعمیم
Séparation	تفریق و تفکیک
Oeuvres de Civilisation	آثار تمدنی
Inertie	آرامندگی - بی حرکتی
Ambiguité	ابهام
Affirmation	اثبات - ایجاب، تأیید
Difference	اختلاف و تفصیل
Integration	ادغام
Communication	ارتباط و تعاملی
Conversion	استحاله - رجعت
Procédé	اسلوب
Finitisme	اصالت تاهمی
Infinitisme	اصالت عدم تاهمی
Panacée	اکسیر
Complémentarité	اکمال متقابل
Communauté	امت
Fait	امرواقع
Contraires	امور متغایر - متضاد
Contradictaires	امور متناقض
Abstraction	انتزاع
Anéantissement	انحلال و انعدام
Mensuration	اندازه گیری (تقدیر)
Humanisme	انسان گرایی
Humanité	انسانیت
Interpénétration	انفاذ متقابل
Va - et - vient	ایاب و ذهاب
Statique	ایستمند - ایستا
ب	
Théodicé	بحث در اسماء و صفات الهی
Ontologie	بحث الوجود
Evidence Génétique	بدهات تکوینی
Noumène	بود

Masse	خلق	Reflexion	تفکر و تدبیر
Spontang	خود جوش	Compréhension	تفهم
Bien	خیر	Opposition	تقابل
	د - ر - ز	Reciprocité de	تقابل مناظر
Dialecticien	دیالک تیک مآب	Perspective	
Mystère	راز و سر	Destin Historique	تقدیر تاریخی
Symbole	رمز	Pluralisme	تکثرگرایی
Symbolisé	رمزی شده	Genèse	تکوین
Esprit	روح	Correspondance	تناظر
SPritualiste	روحي	Compénetration	تفافذ (درهم نفوذی)
Méthodologie	روش شناسی	Contradiction	تناقض
Directive	رهنمود	Description	توصیف
Morphologie	ریخت شناسی	Illusion	توهم
Echelle	زینہ	Positif	ثبوتی و ایجابی
	س - ش	ج - چ	
Antérieur	سابق	Société Globale	جامعه کل
Structurable	ساخت پذیر	Totalité	جامعیت - کلیت - تمامیت
Structuré	ساخت یافته	Compensation	جبران
Organisé	سازمان یافته	Antinomique	جدلی الطرفین
Fétichisme	ستایش بت پرستانه	Dogmatique	جزمی
Éternel	سرمدی	Partie	جزء
Éternité Vivante	سرمدیت‌حی	Collectif	جمعی
Immanence	سریان	Effervescent	جوشان و خروشان
Repos	سکون و آرامش	Fusion	جوشش و آمیزش
Negatif	سلبی	Appareil	جهاز
Serialité	سلسله وارگی	Tension	چالش
Salut	سلم و سلام		ح - خ
Conduite	سلوک	Limite	حد
Dialectique	سیرجدالی	Intensité	حدت و شدت
Mal	شر	Conservation	حفظ و نگهداری
Intuition	شهود - مکاشفه	Serment	حلف و پیمان
Attitude	شیوه رفتار	Particulier	خاص
	ص - ض	Caractère	خاصه
Procession	صدور	Brut	خام و ناتراشیده
Types	صورنوعی یا طباع اصلی	Sphère	خطه

ک - گ - ل

Efficacité	کارآئی
passif	کارپذیر
Actif	کارکن
Multiple	کثیر
Pluridimensionnel	کثیرالبعد
Sociabilité	کشش طبعی اجتماعی
Tout	کل
Quantité	کم
Plénitude	کمال و ملأ
Effort Collectif	کوشش جمعی
Qualité	کیف
Expression	گزاره
Aliénation	گسستن از خویش خویش
Groupe	گروه
Moment	لحظه یا آن
Grâce	لطف
Nous	ما (نحن)
Metaphysique	ما بعدالطبیعه
Materialiste	مادی
Lutte	مبارزه
Commencement	مبدأ
Continu	متصل یا مداوم
Objet	متعلق
	متعلقات تجربت
Objets de L'expérience	
Concret	متعین
Alternatif	متناوب
Fini	متناهی
Idee	مثل (در معنی افلاطونی)
ensemble	مجموعه
Amour	محبت (عشق)
Absorbant	محیط - جذب کننده
Apologie	مدح و ستایش

Devenir	صیوروت
Antithétique	ضد ترکیبی
Battement	ضربان و نبضان

ط - ظ

Classe	طبقه
Exclusion Reciproque	طرز متقابل
Pratique	طرز عمل
Elan	طیران
Emanatiste	ظهوری

ع - غ

Universel	عام
Néant	عدم
Mystique	عرفانی و اشراقی
Opératoire	عملی - تعاملی
Identité	عینیت - هوویت
Colère	غضب و سخط
Irreductible	غیر قابل تحویل
Inconcevable	غیر قابل درک

ف - ق

Entendement	فاهمه (قوه)
Depassement	فرارفتن و در گذشتن
Ascendant	فرا یاز
Communion	فرقه
Descendant	فرو یاز
Demystification	فریفتاری زدائی
Rupture	فصل و بریدگی
Philosophie Critique	فلسفه نقاد
Instantané	فوری و آنی
Cadre	قالب
Polarisation	قطبی شدن
Partiel	قسمی و جزئی
Arrêté	قطعی و بنی
Faculté	قوه (ملکه)
Violence	قهر

Systématisant	نظام آور و نظام دهنده	Moralisme	مذهب اصالت اخلاق
Spéculatif	نظری صرف	Microsociale	مربوط به جامعهٔ صغیر
	نظم و نسق‌های گرایشی	Dominant	مسلط
Regularités Tendanciellles		Construit	مصنوع
Âme	نفس - جان	Connaissance	معرفت
Négation	نفی	Connu	معروف
Rôle	نقش	Donnée	معطی - داده
Apparence	نمود	Intelligible	معقول
Phénomène	نمود	Concepte	مفهوم
	نمود شناسی (پدیدارشناسی)	Conceptuel	مفهومی
Phénoménologie		Conceptualisation	مفهومی ساختن
و		Catégorie	مقوله
Nécessaire	واجب	Acquis	مکتسب و محصل
Un	واحد	Contingent	ممکن
Réaliste	واقع‌گرا	Rapports(les)	مناسبات
Réalité	واقعیت		مناسبات با دیگری
Être En Soi	وجود فی‌نفسه	Rapports Avec Autrui	
Être Pour Soi	وجود لئف‌ه	Norme	مناط حکم
Aspect	وجهه	Fin	منتهی
Ineffable	وصف ناپذیر	Discontinu	منفصل یا غیر مداوم
Thèse	وضع	Fluctuant	مواج
Synthèse	وضع مجامع	Sujet	موضوع - عارف
Antithèse	وضع مقابل	Situation	موقعیت
ه - ی		ن	
Descente	هبوط	Regulateur	ناظم یا مرتب
Equivalence	همترازی و همسانی	Infini	نامتناهی
	همبستگی‌های تابعی	Hétérogène	ناهمگن
Correlations Fonctionnelles		Relativisme	نسبی‌گرایی
Participation	همنشینی و مشارکت	Signe	نشان
Certitude	یقین	Système	نظام

برخی از اصطلاحات و تعبیرات فرانسوی و معادل فارسی آنها

Catégorie	مقوله	A	
Certitude	یقین	Absorbant	محیط، جذب کننده
Classe	طبقه	Abstraction	انتزاع، تجرید
Colère	غضب و سخط	Abstrait	انتزاعی، تجریدی
Collectif	جمعی	Actif	کارکن
Commecement	مبدأ	Affirmation	اثبات، ایجاب، تأیید
Communauté	امت	Aliénation	گسستن از خویش خویش
Communication	ارتباط و تعاملی	Alternatif	متناوب
Communion	فرقه	Ambiguïté	ابهام
Compénétration	توافد (درهم نفوذی)	Âme	نفس، جان
Compensation	جبران	Amour	محبت (عشق)
Complémentarité	اکمال متقابل	Anéantissement	انحلال، انعدام
Compréhension	تفهم	Antérieur	سابق
Concepte	مفهوم	Antinomique	جدلی الطرفین
Conceptualisation	مفهومی ساختن	Antithétique	ضد ترکیبی
Conceptuel	مفهومی	Antithèse	وضع مقابل
Concret	متعین	Apologie	مدح و ستایش
Conduite	سلوک	Apparence	نمود
Conflit	تعارض	Appareil	جهاز
Connaissance	معرفت	Acquis	مکسب و محصل
Connu	معروف	Arrêté	قطعی و بی
Conservation	حفظ و نگهداری	Ascendant	فرا یاز
Construit	مصنوع	Aspect	وجهه
Contemplation	تأمل	Astructurel	نا ساخت، بی ساخت
Contingent	ممکن	Attitude	شیوه رفتار
Continu	متصل یا مداوم	B	
Contradictoire	امور متناقض	battement	ضربان و نبضان
Contraires	امور متضاد، متغایر	Bien	خیر
Contraste	تباین	Brut	خام و ناتراشیده
Conversion	استحاله، رجعت	C	
		Cadre	قالب
		Caractère	خاصه

Eternel	سرمدی	هم‌بستگی‌های تابعی
Eternité Vivante	سرمدیت‌حی	Correlations Fonctionnelles
Être En Soi	وجود فی‌نفسه	Correspondance
Être pour Soi	وجود ل‌نفسه	D
Evidence Génétique	بداهت‌تکوینی	Démystification
Exclusion Reciproque	طرز متقابل	Dépassement
Explication	تبیین	Descendan
Expression	گزاره	Descente
F		Description
Faculté	قوه (ملکه)	Destin Historique
Fait	امرواقع	Devenir
Fétichisme	ستایش بت پرستانه	Dialecticien
Fin	منتهی (در برابر مبدأ)	Dialectique
Fini	متاهی	Difference
Finitisme	اصالت‌تناهی	Directive
Fluctuant	مواج	Discontinu
Fusion	جوشش و آمیزش	Dogmatique
G		Dominant
Généralisation	تعمیم	Donnée
Genèse	تکوین	Dynamique
Grâce	لطف	E
Groupe	گروه	Echelle
H		Effervescent
Hétérogène	ناهمگن	Effacité
Humanisme	انسان‌گرایی	Effort Collectif
Humanité	انسانیت	Elan
Idée	مثل (در معنی افلاطونی)	Empirisme
Identité	عینیت، هوویت	Emanatiste
Illusion	توهم	Ensemble
Immanence	سریان	Entendement
Immédiat	بی‌واسطه	Equilibre
	تضمن متبادل	Equivalence
Implication Mutuelle		Esprit
Inconcevable	غیر قابل‌درک	Etagement
Ineffable	وصف‌ناپذیر	

۳۶۹	تعبیرات فرانسه - فارسی		
Noumène	بود	Inertie	آرامندگی، بی‌حرکتی
Nous	ما (نحن)	Infini	نامتناهی
O		Infinitisme	اصالت عدم تاهی
Objet	متعلق	Instantané	فوری و آنی
	متعلقات تجربت	Integration	ادغام
Objets de L'expériences	آثار تمدنی	Intelligible	معقول
Oeuvres de Civilisations		Intensité	حدت و شدت
Ontologie	بحث الوجود	Interpénétration	انفاذ متقابل
Opératoire	عملی، تعاملی	Interpersonnel	بین‌الاشخاص
Opposition	تقابل	Intuition	شهود، مکاشفه
Organisé	سازمان یافته	Irreductible	غیر قابل تحویل
P		L	
Paliers en Profondeur	پاگردهای ژرفائی	Limite	حد
Panacée	اکسیر	Lutte	مبارزه
Participation	هم‌نشینی و مشارکت	M	
Particulier	خاص	Mal	شر
Partie	جزء	Masse	خلق
Partiel	قسمی و جزئی	Materialiste	مادی
Passif	کارپذیر	Mesuration	اندازه‌گیری (تقدیر)
Phénomène	نمود	Métaphysique	ما بعد الطبیعه
	پدیدارهای روانی تام	Méthodologie	روش‌شناسی
Phénomènes Psychiques Totaux	پدیدارهای اجتماعی تام	Microsociale	مربوط به جامعهٔ صغیر
Phénomènes Sociaux Totaux	نمود شناسی (پدیدارشناسی)	Moment	لحظه یا آن
Phénoménologie		Moralisme	مذهب اصالت اخلاق
Philosophie Critique	فلسفه نقاد	Morphologie	ریخت‌شناسی
Plénitude	کمال و ملاء	Multiple	کثیر
Pluralisme	تکثر گرایی	Mystère	راز و سر
Pluridimensionnel	کثیر البعد	Mystique	عرفانی و اشراقی
Polarisation	قطبی شدن	N	
Positif	ثبوتی و ایجابی	Néant	عدم
Positiviste	تحصل‌گرا	Nécessaire	واجب
Pratique	طرز عمل	Négatif	سلبی
		Négation	نفی
		Norme	مناطق حکم

Société Globale	جامعه‌کل	Procédé	اسلوب
Spéculatif	نظری صرف	Procession	صدور
Spéculation	تدقیق نظری	Purification	نصفیه و تزکیه، پالایش
sphère	خطه		
Spiritualiste	روحی	Q	
Spontané	خودجوش	Qualité	کیف
Statique	ایستمند و ایستا	Quantité	کم
Structurable	ساخت پذیر	R	
Structuré	ساخت یافته	Rapports	مناسبات
Sublimation	تعلیه، تصعید		مناسبات با دیگری (مع‌الغیر)
Sujet	موضوع، عارف	Rapports Avec Autrui	واقع‌گرا
Symbole	رمز	Réaliste	واقعیت
Symbolisé	رمزی شده	Réalité	تقابل مناظر
Synthèse	وضع مجامع	Reciprocité de Perspective	تفکر و تدبیر
Systematisant	نظام‌آور و نظام‌دهنده	Reflexion	نظم و نسق‌گرایی
Système	نظام		
T		Regularité Tendencielle	ناظم یا مرتب
Tension	چالش	Régulateur	نسبی‌گرایی
Théodicé	بحث اسماء و صفات الهی	Relativisme	سکون و آرامش
Thèse	وضع	Repos	تصور
Totalisation	تتمیم یا تام‌ساختن	Représentation	نقش
Totalité	جامعیت، کلیت، تمامیت	Rôle	فصل و بریدگی
Tout	کل	Rupture	
Transcendance	تعالی	S	
Types	صورنوعی یا طباع اصلی	Salut	سلم و سلام
U		Séparation	تفریق و تفکیک
Un	واحد	Sérialité	سلسله و ارگی
Universel	عام	Serment	حلف و پیمان
V		Signe	نشان
Va-et - Vient	ایاب و ذهاب	Situation	موقعیت
Violence	قهر	Sociabilité	کشش‌طبعی اجتماعی

Dialectique et Sociologie

Georges Gurvitch

Traduit En Persan

Par

Hassan Habibi

انقلابی که در روش‌شناسی علوم، بویژه روش
شناسی علوم انسانی شاهد آنیم، استعمال اصطلاحات
مربوط بدانهارا بایست خطرناک ساخته است. دیالکتیک
(سیر جدالی) و آمپیریسم (تجربه‌گرایی) از جمله
اصطلاحات مذکورند. این دو اصطلاح تاکنون این
چنین اعتبار عامی نیافته بودند و هرگز چون
زمان ما برای پنهان ساختن موضع‌گیریهای جزئی
آگاهانه یا ناآگاهانه بکار نمی‌رفتند.

این کتاب در بند آنست که نشان دهد، هنگامی
میتوان جامعه‌شناسی را غیر جزئی و هم علمی کرد
که بتوان دیالکتیک و آمپیریسم را متحد ساخت...
در مدخل کتاب به روشن ساختن این نکته می‌کوشیم
که موقع و مقام مسأله حقیقی دیالکتیک کجاست؟
بخش نخست کتاب، یادآور سرنوشت و دگرگونیها
و مسخ‌های تاریخی دیالکتیک است و تاحدی که
ممکن است عینی است.

در بخش دوم، می‌کوشیم مباحثه کنونی را که
درباره دیالکتیک و میزان پردش در جامعه‌شناسی
و تاریخ در گرفته است از دست‌اندازی که در آنست
خارج کنیم...

ما میخواهیم راه همکاری بارور همه رشته‌های
«علوم انسانی» را هموار کنیم... و از اینجا است که
دوست میداریم برسر «خانه علوم انسانی» این
کتیبه را بخوانیم که:
«کسی که دیالکتیک‌مآب نیست، بدینجا وارد
نشود»

«نقل از پیشگفتار مؤلف»

حق طبع محفوظ



شرکت سهامی انتشار

تهران - خیابان باب‌همایون - سرای سبا

تلفن ۳۱۳۹۱۱