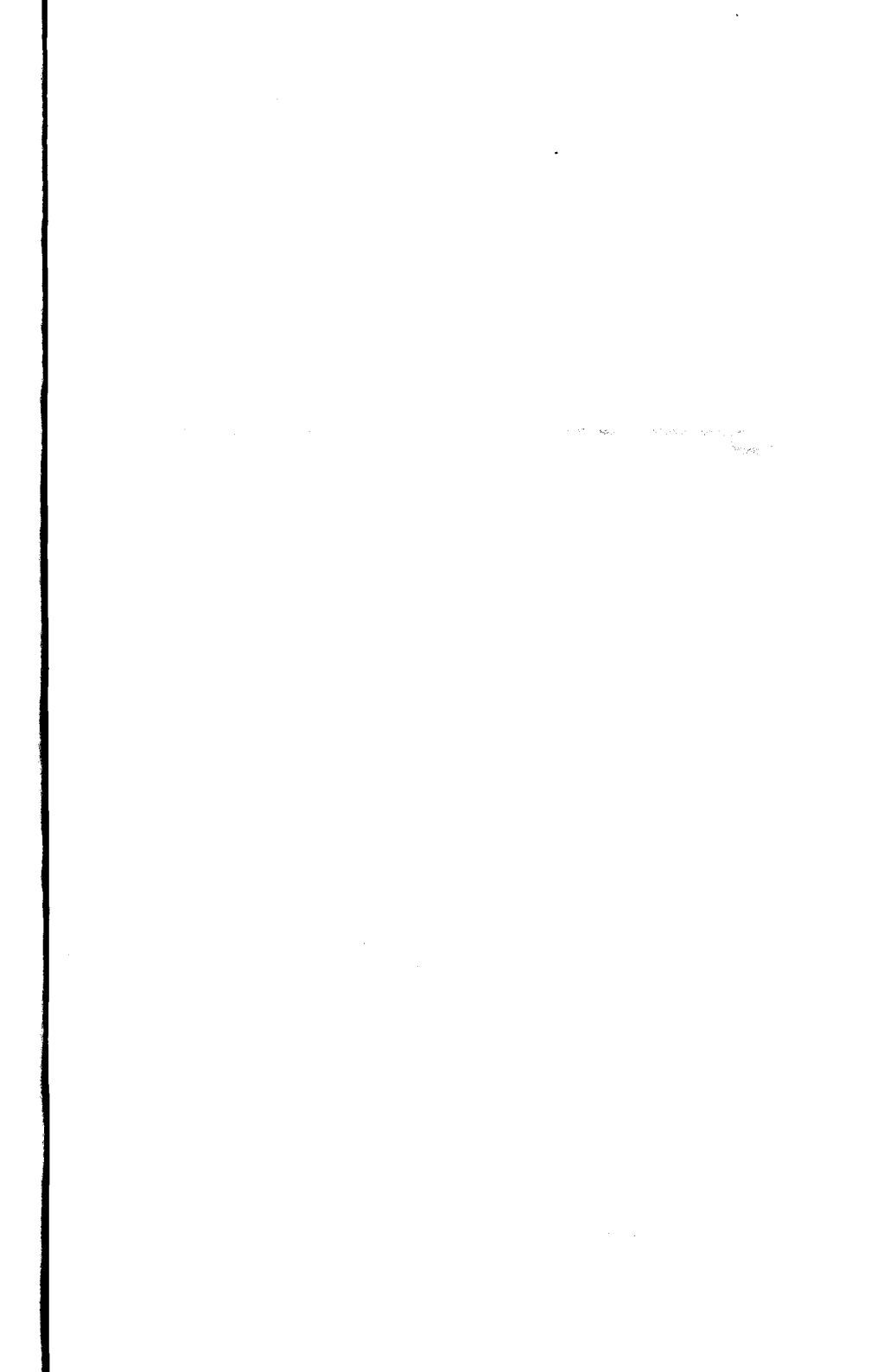


منطق ماتریالیسم دیاکتیکی

ش. ص. زاهدی



منطق ماتریالیسم دیالکتیکی

ش. ص. زاهدی

سرشناسه: صبح زاهدی، شاهین، ۱۳۵۵ -
عنوان و نام پدیدآور: منطق ماتریالیسم دیالکتیکی / ش. ص. زاهدی.
مشخصات نشر: تهران: ژنگ، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری: ۹۸ص
شابک: ۱۵۰۰۰ ریال ۸-۲-۹۰۰۴۹-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
موضوع: ماتریالیسم -- دیالکتیک.
رده بندی کنگره: ۱۳۸۶ م۲۳ص/۸/۸۰۹/۸
رده بندی دیویی: ۱۴۶/۳۲
شماره کتابشناسی ملی: ۱۱۷۶۴۸۳

منطق ماتریالیسم دیالکتیکی

تألیف: ش. ص. زاهدی

چاپ اول، ۱۳۸۷

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

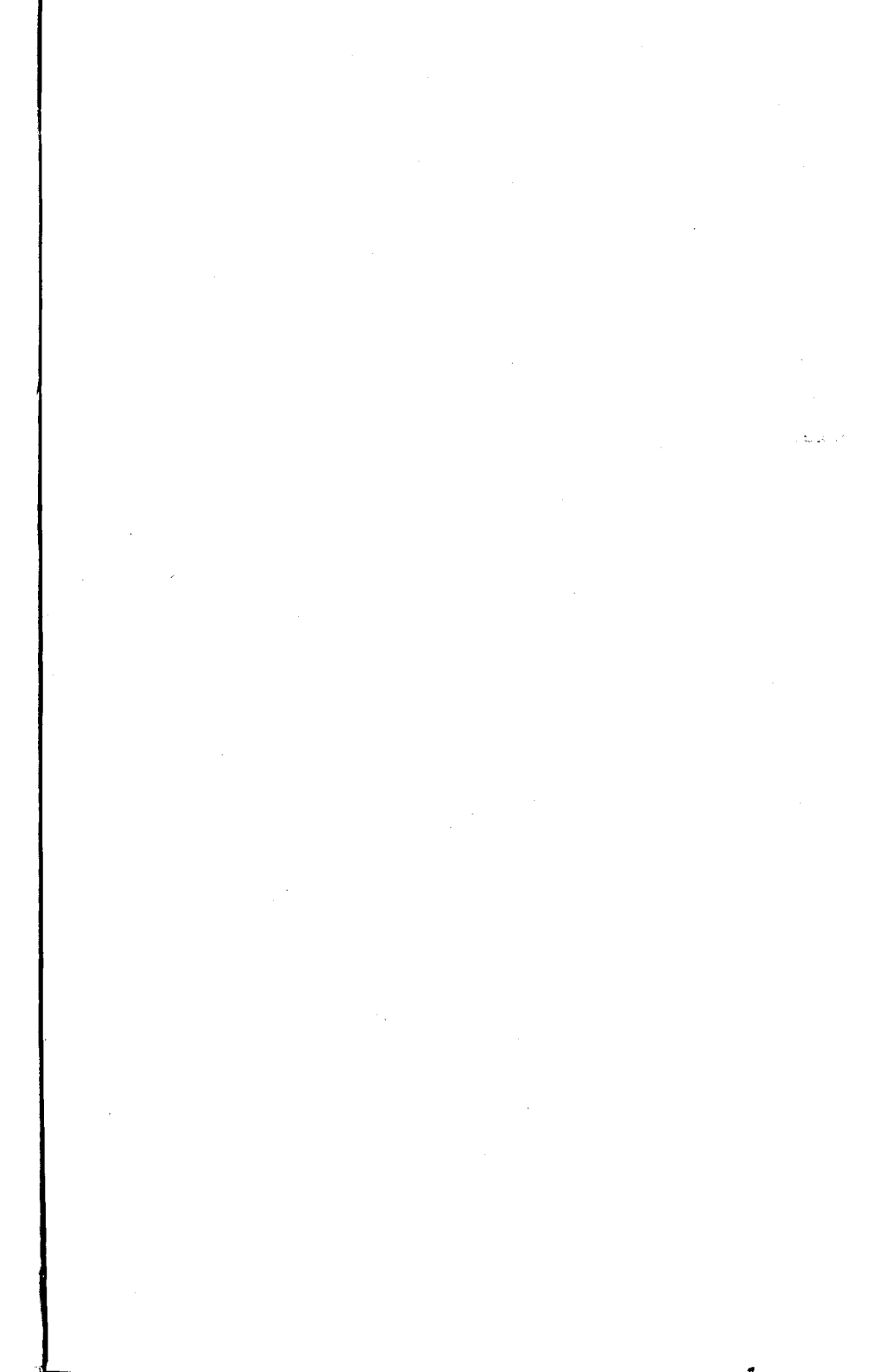
چاپ و صحافی: تکثیر

شابک: ۸-۲-۹۰۰۴۹-۶۰۰-۹۷۸

قیمت: ۱۵۰۰ تومان

نشر ژنگ، ۶۶۹۴۸۷۳۶

تقدیم به دستان مدفون پدرم
و قلم ماندگار جعفر پوینده



فهرست مطالب

۷	پیشگفتار
	بخش یکم
۱۱	فصل یکم
۱۱	دغدغهی شناخت در تاریخ فلسفه
۱۴	نقش علم در تدقیق شناخت
۱۹	فصل دوم
۱۹	اصل تغییر و بحران ثوابت منطقی
۲۵	هستی و نیستی، دو حوزه‌ی مختلط
۳۱	سنتز، حاصل رسوخ اصل تغییر
	بخش دوم
۳۵	فصل یکم
۳۵	علیت و روابط منطقی اصول دیالکتیک
۴۳	فصل دوم
۴۳	دیالکتیک نفی و دیالکتیک تضاد

- دیالکتیک پیشرو (متعالی)، دیالکتیک بی تفاوت (تجربی) ۵۱
- دیالکتیک مفاهیم و دیالکتیک مصادیق ۵۷

بخش سوم

- اندیشمندان دیالکتیک‌منش ۶۳
- گئورک ویلهلم فردریش هگل ۶۴
- برخی کج‌روی‌های دیالکتیسین‌های ایدئولوژیست ۷۵
- لودویک فویرباخ ۸۳
- جورج لوکاج ۸۶
- هربرت مارکوزه ۹۰

پیشگفتار

مجموعه‌ای که پیش روی دارید، تلاش نگارنده در ارائه‌ی سیستم منطقی‌نگرش به «ماتریالیسم دیالکتیکی» می‌باشد. در فراخنای این تلاش، دشواری زبان فلسفی در ترسیم مختصات خود است؛ لذا سعی شده است در حد توان نکته‌پردازی‌های فلسفی، قربانی همه‌فهم‌تر شدن این دستگاه منطقی گردد. نگارنده بر این باور است که زبان خاص فلسفی و منطقی - با وجود آن‌که از ملزومات این دو علم است - شکاف عظیمی را میان فیلسوف و توده‌ی اجتماع ایجاد می‌نماید که این امر به طور یقین معتقدان به «توده‌گیر شدن نظریه» را آزرده‌خاطر می‌کند. لازم به ذکر است که این شکاف می‌تواند محتوای ذهن یک نظریه‌پرداز را نیز به امور انتزاعی بدون «کارکرد» مبدل سازد.

در این راستا، نگارنده خود را عمیقاً به فهم توده مقید ساخته و از خواننده‌ی عزیز نیز دعوت می‌کند که در راستای فهم مطالب این مجموعه، دقت لازم را در دریافت مطالب مبذول دارد. به‌همین ترتیب، نظر به موضوع ارائه‌شده در این متن، لازم است که خواننده گام به گام، به‌همراه نگارنده،

دستگاه منطقی ذهن خود - دستگاه منطقی ایده آلیسم^۱ - را با دستگاه منطقی ارائه شده، تغییر دهد، تا با پرسش های کاذب مواجه نگردد.

در ادامه، سخن را با خوانندگانی ادامه می دهیم که به شکلی، با تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی، آشنایی قبلی دارند.

با نگرشی ساده به آرمان «عدالت» در تاریخ که زیباترین و مأنوس ترین مفهوم مورد توجه مقام انسان است، این وصف بارها و بارها پُراج ترین جان ها را در دامان سخیف ترین انسان ها، مقدس نگاه داشته است و همواره تاریخ شاهد آن بوده است که کوتاهترین شعارها در وصف عدالت، توانسته گروه ها و خیل های عظیمی از ساده دل ترین انسان ها را جان بر کف، به پیشگاه این مفهوم انسانی تقدیم کند.

در نگرش «ماتریالیسم دیالکتیکی» نیز به لحاظ اشتراک آن آرمان مقدس، همواره احساسات پرفدوری به گرو بوده است؛ اما ماتریالیسم دیالکتیکی که خود را «سوسیالیسم علمی» نام می نهد، مازاد بر تعلق حسی به آن آرمان، نظام مندی و نگرش علمی را نیز بر خود فرض دانسته است.

زمانی که با احساس انسانی، به آرمان عدالت می نگرید، شاهد حماسه های بزرگ مردانی بی بدیل، در وابستگی به این احساس هستید، شاید به ستایش، زانو به زمین بسایید؛ اما همین که احساس را از چارچوبی

۱ - ماتریالیسم دیالکتیک بر این باور است که در جوامع کنونی، به دلیل وجود ساختارهای تولیدی، اقتصادی و منطق شناختی افراد، به شکلی نظام مند در قوانینی فروغلتیده است که ذات متعارض با دستگاه منطق ماتریالیسم دیالکتیکی است. این قوانین نظام های منطقی غیردیالکتیکی را نیز شامل می گردد.

به عنوان نمونه «قاعدۀ رفع تناقض» (مشمول بر تمایز هستی و نیستی)، موضوعیت خاصی در تفکر فلسفی موجود جامعه یافته است. همان طور که شرح داده خواهد شد، منطق دیالکتیکی این قوانین را بر نمی تابد. به شکل عمومی، دستگاه منطق ماتریالیسم دیالکتیکی، چیزی متمایز از «منطق صوری» (منطق ارسطویی)، و «منطق جدید» (منطق فلسفه ی تحلیلی) است و با بدبهیات این نظام ها، در تمایز است.

ثابت برخوردار نسازید، رفته رفته تحلیل رفته و دفع می شود. به نظام پولادین سرمایه داری که نظر بیفکنید، با ما هم عقیده خواهید شد که این نظام، هر نوع آرمان گرایی را به اندک فرصتی، مبدل به یک چرخ دنده می کند؛ یعنی به «ابزار»ی که هر آرمانی را به «تولید بیشتر» می فروشد، و عدالت جای خود را به تنازع می دهد.

همین حس مقدس، یکی از عمیق ترین کاستی های گرایش به تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی را رقم زده است.

اگر بحث بر «کردارزدگی» نظریه پردازان این تفکر را به کنار بنهیم، بی گمان گروندگان به این تفکر، پیش از صدور هر عملکردی، نیازمند نظریه ای منسجم و متحد می گردند و نگرش فلسفی در یک نگاه عینی و خارجی «نظریه» را می طلبد.

مفهوم نگرش فلسفی را، صرفاً به لحاظ یک دیدگاه عینی و نگاهی خارجی به یک اندیشه در نظر می آوریم. در این بین همواره یکی از کاستی های تئوریک اندیشه ی ماتریالیسم دیالکتیکی بر همین نگرش فلسفی و کلی متمرکز گردیده است.

نظریه پردازان این دستگاه فکری پیوسته استنتاجات ذهنی و اعتباری خود را در دسترس جویندگان این روش قرار داده اند و یک رهرو پیوسته «نتایج» برخاسته از نگرش ماتریالیسم دیالکتیکی را پیش روی دارد، و همین امر علت اصلی توقف تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی بر یک سری تقسیم بندی های کلیشه ای و راهبردهای مستعمل می باشد.

از دیگر مسائلی که شاید در این مجموعه کمتر محل بحث باشد، عدم وجود یک هماهنگی ذهنی در گروندگان به مدل ماتریالیسم دیالکتیک است. ذکر این نکته ضروری است که اگر یک تفکر، در کلیت و مختصات فلسفی مورد بررسی قرار نگیرد، و از طریق تحقیق های فلسفی قاعده مند نشود،

هماهنگی ذهنی و کرداری را از صاحب اندیشه می‌ستانند. به عنوان نمونه، در ماتریالیسم دیالکتیکی، ماتریالیست و مادی‌گرا بودن، یک سری کلیات فلسفی را به ذهن متبادر می‌سازد و در عین حال، دیالکتیک صفت بودن نیز مقدمات ذهنی خاص خود را دارد. اگر به گروندگان این روش دقیق شوید، هماهنگی لازم را میان این دو نگرش نمی‌یابید. البته این معضل ناشی از کم‌توجهی نظریه‌پردازان به «نظریه» در برابر «کردار» یا «عمل» می‌باشد.

بر این باور هستیم که هر جوینده‌ای، پیش از گزینش این تفکر و پیش از تلاش در این مسیر، ضرورتاً می‌بایست یک اشراف ضمنی به دستگاه منطقی ماتریالیسم دیالکتیکی داشته باشد و نظر به تاریخچه‌ی پیچیده‌ی این تفکر، جوینده در رهیافت‌های فلسفی، به جد دچار سختی می‌گردد.

در این مجموعه کوشیده‌ایم که به ساده‌ترین شکل، ضرورت منطقی تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی را طرح کنیم. به تصور نگارنده مجموعه‌ای را که از نظر می‌گذرانید، در دو بخش نخستین، دریافت مفاهیم توسط خواننده‌ی غیر متخصص با تأمل و وسواس ذهنی قابل درک می‌باشد، اما بخش واپسین، در صورت عدم آشنایی خواننده با فلاسفه‌ی مطرح شده در موضوع به نحو جزئی، قابل درک نمی‌باشد. ولی در آن بخش نیز کوشش شده است که جویندگان را در مقام مقایسه به نتایجی اولیه برسانیم، لذا آن بخش نیز شاید بتواند در صورت عدم آشنایی خواننده با فلاسفه‌ی ذکر شده، مقدمه‌ای در درک کلیت منطقی مورد نظر این فیلسوفان باشد و وجوه تمایز این فلاسفه را در رو بگرد به منطق دیالکتیکی هموارتر گرداند.

بخش یکم

فصل یکم

۱ - دغدغهی شناخت در تاریخ فلسفه:

پیش‌افتاده‌ترین خصیصه‌ای که در اتصال بی‌درنگ خود به انسان، او را همراهی نموده است، همان وصفِ ایجاد ارتباط با جهان خارج است. انسان پیش از آن که به تفکر و تعمق پردازد و آن را مورد تدقیق قرار دهد، به رابطه‌ی شناختی با جهان خارج پرداخته و از ابتدای شکل‌یافتگی زیستی‌اش همواره و پیوسته به این دغدغه متصل بوده است.

متفکران در طول تاریخ اندیشه، به اثبات رسانیده‌اند که «شناخت و معرفت» انسان در دو حوزه‌ی «شناخت حسی» و «شناخت فهمی» تشکیل می‌گردد. شناخت حسی شناختی از طریق حواس انسان است، و شناخت فهمی شناختی است که از راه قوه‌ی فهم و خرد انسان تشکیل می‌گردد. در طول تاریخ با استناد به این دو حوزه، متفکران با اندیشه‌های مختلف دسته‌بندی شده‌اند؛ گروهی را که به روش شناخت حسی اولویت و اعتبار

ذهنی کفایت می‌کند که نوعی شناخت را بروز دهد و نیاز به وجود مؤثر خارجی حذف می‌گردد.

در این میان می‌توان یکی از علل تکثیر و گونه‌گونی تفکرات ایده‌آلیستی را در همین مسأله جستجو کرد و توجه داشت که تحویل شناخت به فاهمه بدون نیازِ متناظر به خارجیت و عینیت می‌تواند صورت پذیرد و اختلافات فاحشی را در اندیشمندان این دسته دامن بزند. چنانچه گفته شد، یکی از اختلافات تفکرات ایده‌آلیستی همین مبحث می‌باشد. گرایش‌های متنوعی در ایده‌آلیسم مانند «ایده‌آلیسم افلاطونی»، «ایده‌آلیسم دکارتی»، «ایده‌آلیسم کانتی»، «ایده‌آلیسم هگلی» و... در تاریخ فلسفه می‌باشد.

* * *

پیرامون مسأله‌ی شناخت در تاریخ فلسفه، توجه به نقش محوری انسان تا حدی می‌تواند راه‌گشا باشد. سیر تاریخ فلسفه را که گام‌به‌گام در مباحث وجودشناسی مرور می‌کنیم شاهد تحویل نقاط ثابت شناخت به خارج از انسان هستیم که رفته‌رفته به انسان متمرکز می‌شود.

همواره فیلسوفان - پیش از «سقراط»^۱ تا «رنه دکارت»^۲ - در پی حل مسأله‌ی شناخت و معرفت و برقراری ارتباط مابعدالطبیعی و هستی‌شناسی خود کوشیده‌اند تا نقطه یا نقاط ثابتی را در خارج از ذهن انسان، مرکز قرار دهند و بدین ترتیب تحلیل خود را از وجود و هستی و شناسایی ارائه دهند و بر بنیان این باور بود که گردش هستی را به حول آن تفسیر می‌نمودند. سپس چنین تفسیری دستخوش تحول گردید تا آن‌که با «رنه دکارت»^۳ به انسان رسید و به وسیله‌ی دکارت بود که سوژه‌پردازی دنیای مدرن و خردگرایی، پایه‌ریزی گردید و این تحول متأثر از تحول علم و تلفیق علم و کار در

۲ - قرن هفدهم میلادی.

۱ - چندصد سال پیش از میلاد مسیح.

شکل‌گیری صنعت بوده است. پس از قرن‌ها، دکارت در شک فلسفی خود همه چیز را فروکوبید که به انسان اندیشمند برسد و نقطه‌ی ثابت تحلیل شناختی و ذهنی را بر انسان استوار گرداند. پس از وی، فلسفه بر آن متمرکز گردید که حسگر و فهم‌کننده انسان است، و اگر بنا باشد در «شناخت» مرکزی فرض گردد، ممکن است در این شناسنده استوار شود.

* * *

ارتباط انسان به شناخت، او را به تفحص و جستجو دعوت می‌کند که اگر بنا باشد از طریق مقدمات حسی به نتیجه‌ی فهمی دست یابد و شناسایی را بی‌آغازد، چگونه باید در تحلیل مقدماتش، دست به قیاس و برهان عقلی بزند؟ دقیق‌تر که می‌شویم نیاز به یک سری ساختار هلم‌چارچوب‌های ذهنی، رخ می‌نماید. همواره در طول تاریخ، فلسفه نیاز به این چارچوب را پذیرفته، بجز در مواردی که ذهن اندیشمند به نفی محض می‌پردازد، خود را ملزم به بهره‌وری از دستگاہی ذهنی و به نوعی ثابت، گردانیده است و این چارچوب چیزی جز یک دستگاہ منطقی از پیش انگاشته نیست. به طوری که یک سیستم فلسفی پیش از آن‌که نیازمند به «مقولات» گردد، نیازمند یک دستگاہ فلسفی می‌شود.

۲ - نقش علم در تدقیق شناخت:

«شناخت» را تا به حال از موضع روش‌های تحقق آن مورد توجه قرار دادیم، حال نگاه خود را به این منظر معطوف می‌داریم که دغدغه‌ی شناخت - به خصوص در مصادیق حسی آن - نیازمند ابزاری است که همان حس

۱ - این گونه خردورزی، خاص فلاسفه‌ی «نیست‌انکار» می‌باشد که هیچگاه فیلسوف خود را در مقام اثبات قرار نمی‌دهد و در واقع موضع او موضع نفی محض است. در این حالت اندیشمند، صرفاً به عنوان انکارگر مطرح است و نه به عنوان اثبات‌گر و یقین‌بخش. او پس از مرحله‌ی شناخت حسی به نفی آن می‌پردازد و حتی مجاز به قرار گرفتن در وضع «تحلیل» نیز نمی‌باشد، چرا که این کار مستلزم پذیرش یک دستگاہ منطقی است.

عمل‌کننده می‌باشد: یعنی «شناخت» از لحاظ ابزارهایی که باید این شناسایی را به وجود آورند نیز قابل بررسی است (انسان هم با بهره‌گیری از حواس پنجگانه‌ی خود به عنوان ابزاری برای شناخت، و هم با شناخت فهمی و ذهنی که به واسطه‌ی مغز انسان تحقق می‌یابد، به شناسایی می‌پردازد. به عنوان مثال: «پنکه» ای را در نظر بیاورید و فرض را بر آن بنهید که همواره پنکه را در حال چرخش سریع پره‌هایش مشاهده نموده باشید، اگر در این حالت از شما پرسیده شود: «پنکه چگونه وسیله‌ای است؟» خواهید گفت: «یک دایره‌ی دوار، که هوا را با شتاب به جلو می‌راند.» حال اگر در یک مشاهده‌ی دقیق‌تر و تجربی‌تر، پنکه را در وضعیتی که از چرخش ایستاده است مورد بازبینی قرار دهید، می‌بینید که پنکه یک دایره‌ی صرف نیست؛ بلکه چهار پره‌ی فاصله‌دار و منفک است و مشاهده‌ی پیشین شما به جهت خطای باصره، دقیق و صحیح نبوده است؛ بدین گونه که یک تصویر در شبکیه‌ی چشم انسان، برای لحظاتی باقی می‌ماند و چون سرعت چرخش پره‌ها، از این زمان - حرکت دورانی در این زمان - کوچکتر است، لذا شما در حال چرخش، پنکه را مسطح و یکدست می‌انگارید.

(اگر این مثال را به تعمیم بنگریم، در خواهیم یافت که همواره آنچه که شناخت انسان را دقیق‌تر و کم‌خطاتر گردانیده است، افزایش بررسی‌های تجربی و به‌طور واضحتر، تحول علوم تجربی می‌باشد.)

(بی‌شک اگر مطالعه‌ی دقیق و تجربی را از شناخت انسان حذف کنیم، به راحتی می‌توان «نور» را ابرهای تیغ‌فام و درخشنده نامید. آن‌جا که سخن از علم باشد، «نور» به عنوان نظریه‌ی ذرات مادی «نیوتن» و یا امواج «هوی‌گنس» و دقیق‌تر، فرضیه‌ی کوانتیک «پلانک» مطرح می‌شود. خلاصه‌ی کلام آن‌که همیشه شناخت انسان نیازمند تجربه‌های دقیق علمی است، در غیر این صورت شناختی نادرست و خطاپذیر را با خود به همراه خواهیم داشت.)

در منظر علوم تجربی، هریک از علوم به نوبه‌ی خود، تحولاتی را در دستگاه‌های فکری بشر رقم زده‌اند و در تاریخ فلسفه، بسیار ملموس و محسوس است که چگونه بروز برخی علوم و شکوفایی آن‌ها، تحولات شگرفی را به فلسفه تحمیل نموده است. در میان علوم تجربی، تغییرات بزرگ فلسفی، مرهون گشایش در سه علم زیربنایی تحت عناوین فیزیک، روانشناسی علمی، جانورشناسی و ژنتیک، توانسته است پیشرفت‌های عظیمی را در فلسفه ایجاد کند.

به شیوه‌ی بنیادی و تاریخی که این علوم را مورد تفحص قرار دهیم، سیر این تحولات بسیار محسوس‌تر می‌شود. حال به گزیده‌هایی در این علوم بسنده کرده و مبحث مورد نظر خود را در فیزیک بیشتر پی می‌گیریم.

به طور مثال در جانورشناسی یک اشاره‌ی علمی می‌تواند بحران‌های عظیمی را در پیدایی تنوع حیات «بر انسان مابعدالطبیعه‌انگار تحمیل کند». حال بیابید یک یافته‌ی گیاه‌شناسی را به مفروضات ذهنی خود بیفزاییم؛ «چارلز رابرت داروین» در کتاب «بنیاد انواع» نمونه می‌آورد که، اگر به دنیای الوان گیاهان و گل‌های رنگارنگ پیرامون خود نگاه کنیم و در پی علت این امر به تجربه و آزمایش دست بزنیم، درخواهیم یافت که تنوع رنگ در گل‌ها بدان سبب است که این نوع از گیاهان به تنهایی قادر به انجام لقاح و باروری و تکثیر نسل نیستند، و از آن روست که تنوع رنگ گل‌ها مورد توجه پرندگان قرار گیرند و به همراه فضولات پرندگان - پس از خورده شدن - به نقاط دیگر منتقل شوند و لقاح گیاه را هموارتر کنند.

به راستی که همین مثال کوچک چه پرسش‌های کاذبی را از ذهن انسان خواهد زدود.

روانکاوی به عنوان شاخه‌ای از روانشناسی علمی نیز دنیایی به وسعت پیراینده‌ی کل محتوای ذهن یک انسان می‌باشد. وقتی یک روانکاو «حس

پرستش» در انسان را مربوط به نیاز دوران کودکی وی به حمایت مادر و نیاز او به برتری پدر در پس‌زدن‌های طبیعی کودک تشریح می‌کند، تئوری «پدر بزرگتر» را با براهینی در تاریخ تمدن بشری از «توت‌میس» آغاز می‌کند و به «دین‌پروری» و خداانگاری می‌گراید. به درستی که خواهد توانست پاسخ‌گویی به شماری دیگر از پرسش‌های ذهنی انسان و خطایای حسی‌اش را پاسخ دهد.

ولی فیزیک که تحول آن به شکلی متناظر و پی‌درپی، فلسفه و مدعیان شناخت فهمی و ذهنی را به انعطاف واداشته است، دنیایی دیگرگونه است.

بخش یکم

فصل دوم

۱- اصل تغییر و بحران ثوابت منطقی:

از ابتدای شکل‌گیری علوم طبیعی مشاهده می‌کنیم که چگونه فلاسفه، فرضیات طبیعی را با نتایج فلسفی ذهن خود آمیخته‌اند: «کپلر»، «گالیله»، «نیوتن»، «هایزنبرگ»، «فیتزجرالد»، «اینشتین»، «پلانک»، «هاوکینگ» و دیگران که در حوزه‌ی فیزیک قدم‌هایی نوین برداشته‌اند، بدون استثناء فیلسوفانی را پس از خود و پیش از خود به نتایج فلسفی رسانیده‌اند.

برآنیم که قدری این تحولات را از نزدیک‌تر دنبال کنیم: «نیوتن» که گاهی پدر فیزیک نامیده می‌شود، دستگاه مکانیک خود را بر پایه‌ی سه محور ثابت ترسیم می‌کند، وی در تحلیل‌های فیزیکی خود، سه عنصر طول، جرم و زمان را به عنوان ثوابت هستی مفروض می‌دارد. این سه عنصر در فلسفه به زمان مکان تعبیر می‌گردند. نیوتن، فیلسوف متأخر خود، «کانت» را چنان تحت تأثیر قرار می‌دهد که «کانت» مکان و زمان را جزو مقولات پیش از تجربه فلسفه‌ی خود قرار می‌دهد. نیوتن معتقد بود که مفاهیم طول، جرم و زمان، از مفاهیم ثابت علوم است و در شرایط متمایز، این تعاریف، شامل اثباتی

فراگیر می‌باشند. رفته‌رفته که فیزیک به پیش می‌تازد و به «فیتز جرالد» می‌رسد، این مفاهیم ثابت که به نحوی بی‌بدیل بر دنیای فلسفه نیز سایه گسترانیده بودند، دچار نقصان می‌گردد: فیتز جرالد در کتاب «دستور انقباض لورنتس» خود به دنیای فیزیک اعلام می‌دارد که آن‌گونه که تا پیش از این، طول، جرم و زمان جزو مفاهیم ثابت فرض می‌شدند، دیگر نمی‌توانند ثابت فرض شوند، بلکه تغییراتی این مفاهیم را در بر می‌گیرد. بدین نحو که طول، جرم و سرعت حرکت عقربه‌های ساعت - زمان نسبی - وابسته به سرعت حرکت یک جسم و دستخوش تغییر است. او با فرمول لورنتس دلایل دقیق‌تری می‌آورد که با افزایش سرعت جسم، طول آن جسم کاسته می‌شود و برای حرکت عقربه‌های ساعت و جرم، وضعیت معکوس می‌باشد.

(شاید به ذهن یک غیر فیزیسین، این نوع تحولات، چندان بنیادین به نظر نرسد، ولی قدری که عمیق‌تر بیندیشیم، درمی‌یابیم که این تحولات، چه تزلزلی را به محتوای ذهن انسان وارد می‌کند. تزلزلی که حکایت از یک تغییر بلادرنگ در تمام مصادیق وجود و هستی داشته است.)

* * *

موضوعی دیگر که در تاریخ علم فیزیک، یک انقلاب قطعی را رقم زد، توسط «ورنر هایزنبرگ» انجام یافت، نظر هایزنبرگ دیگر یک تئوری غیرقطعی و یا یک نظریه با کارکرد زمانی نبود، بلکه یک «اصل» گریزناپذیر و پُرشمول نام گرفت. اصلی که هر شناسنده‌ای را به جبر موقعیت شناسایی خود تسلیم می‌دارد؛ و آن اصل همان «اصل عدم قطعیت هایزنبرگ» نام گرفت («اصل عدم قطعیت» استثنا نمی‌پذیرد و ضمن این‌که خود، هر قطعیتی را نفی می‌کند، از قطعیتی محض برخوردار گردیده است.)

این اصل پایه در فیزیک داشته و دانش علمی خود را به غیر عالم فیزیک،

دشوار می‌چشاند، اما کلیات خارج شده از آن، نیز هر شناسنده‌ای و اندیشمندی را متأثر می‌گرداند.

هایزنبرگ در تعبیر فیزیکی - فلسفی عدم قطعیت می‌گوید: امر شناختنی که توسط شناسنده مورد شناسایی واقع شود، از دو جهت اهمیت دارد. نخست از جهت موقعیت مکانی‌اش و دوم به لحاظ بُردار سرعتش و این دو، همواره در حال تغییر و تحول می‌باشند؛ لذا در بروز شناسایی آنچه ضروری است، تعیین مختصات مکانی و بُردار سرعت آن سوژه در یک لحظه می‌باشد. اما این عمل به طور آشکار غیرممکن است، چراکه هیچ شناسنده نمی‌تواند این دو مؤلفه را با هم مورد اندازه‌گیری قرار دهد.

برای درک مفهوم این اصل فیزیکی به یک مثال توجه کنید: ذره‌ای را فرض کنید که در یک دامنه‌ی کوچک در حال حرکت نوسانی - رفت و برگشت در فاصله‌ی کوتاه - است. حال، ناظری که موقعیت این ذره را معین کند در نظر بیاورید، و توجه کنید که ناظر به شرط گسیل پرتو نور از آن ذره به چشم خود می‌تواند آن را ببیند. پس پرتو نوری که از ذره به چشم ناظر می‌رسد - یعنی مسافت طی شده نور بین ناظر و ذره - مستلزم سپری شدن زمانی کوتاه است تا ناظر بتواند ذره را رؤیت کند، در حالی که نور این فاصله را تا چشم ناظر طی می‌کند، ذره نیز در حرکت رفت و برگشتی خود، مسافتی کوتاه را طی کرده است. لذا ناظر، ذره را در موقعیتی می‌بیند که پیش از گذشتن گسیل نور تا چشم ناظر قرار داشت! پس نتیجه می‌گیریم که در تعیین موقعیت یک سوژه نسبت به ناظر، همواره یک خطا و یک عدم قطعیت وجود دارد.

* * *

۱ - قابل اشاره است که پرداختن به این اصل در حوزه‌ی چنین مثالی، صرفاً در جهت کسب مفهوم فیزیکی آن است و این مثال، عمومیتی بر آن اصل نداشته است؛ چراکه اصل عدم قطعیت، یک اصل در دستگاهی دو متغیره است و دریافت آن مستلزم مقدماتی در علم فیزیک می‌باشد.

در این اصل آنچه که مورد توجه شناسنده قرار می‌گیرد، نسبیته است که به شناخت او تحمیل می‌شود. نسبیته که تکرار حکایت از یکسری تغییرات بلادرنگ در جهان خارج می‌کند، و این بُعد بر تغییرناپذیری و عدم فرض ثبات‌انگاری دلالت می‌نماید.

تدقیق در این سیر تحول علمی است که نخست سیلان سرگشتگی ناظر، در جهانی مملو از تغییر و گونه‌گونی را به ذهن‌مان می‌آورد، بعد طرح و تئوری عظیم نسبیته که از سوی «آلبرت انیشتین» آلمانی طرح گردیده، دو صد چندان بر نسبیته انسانی و اهمیت موقعیت انسان در شناخت، تأکید می‌ورزد.

«نسبیته» نیز به نوعی ادامه‌دهنده‌ی سیر عدم قطعیت بوده است و انیشتین نیز در پی راه فیتز جرالده، نسبیته بر وابستگی زمان به سرعت اجسام اشاره دارد و نسبیته حرکت را طرح می‌کند. مسلماً تصور این که در ذهن خود یک فاصله‌ی زمانی ثابت را بتوانیم با تغییراتی در سرعت به فاصله‌ی زمانی کوتاهتر یا بلندتر تبدیل کنیم، ثقیل می‌آید، و این امر راه‌گشای مبحثی است که در آینده به آن می‌پردازیم.

پس، تقریباً همه‌ی مفاهیم ثابت فرض شده در فیزیک و در تجربه‌ی قوای حسی انسان، بستگی مستقیم به موقعیت و سرعت شناسنده دارند، و حتماً می‌تواند دنیای فلسفه را منقلب کند.

* * *

پس از طرح «نسبیته» و یا در جریان تحقق و فعلیت بخشیدن به آن، فلسفه دچار بحرانی عظیم گردید که نوعی «نسبی‌گرایی» فلسفی^۱ را به وجود آورد و موقعیتی خاص را به انسان به عنوان مبنایی متغیر اعطا کرد و این امر نیز

چیزی جز صحنه گزاردن به اثرات جریان پرشمول تغییر در هستی نبود. حال اگر با این رویکردهای علمی به سراغ همان دغدغهی شناخت و نیاز به یک چارچوب منطقی برویم، دشواری فلسفه بروز می‌کند و این پرسش که در میان وجودی حل شده در تکثر و تغییر و تحول و نسبییت، آیا می‌توان محور ثابتی را به عنوان دستگاہ منطقی ذهن برگزید؟ و آیا می‌توان در میان این تغییر بدون وقفه، محوری یافت که شناخت را بدان سنجید و تحقق بخشید؟ باید اذعان داشت که تمامی این تحولات علمی بود که جهان فلسفه را به سوی تجربه‌گرایی و نفی ثبوت‌انگاری فلسفی سوق داد و همین اصول و فرضیات بود که ذهن فلسفی را واداشت که به «روش علمی در فلسفه»^۱ گرایش یابد و به شکلی تدریجی کلیت‌گرایی فلسفی را به جزء‌پردازی علمی بفروشد! روشی که هیچ قاعده‌ی کلی را جز تجربه صرف و محض برنمی‌تابد.

* * *

با مراجعه به تاریخ فیزیک، یک نکته‌ی ظریف را می‌توان از آن به پند برگزید حال، اصل عدم قطعیت هایزنبرگ را دوباره مرور می‌کنیم. در جهانی که سراپا تغییر و حرکت است، ورنر هایزنبرگ یک «اصل» را در علم فیزیک به اثبات می‌رساند که جزئی لایتغیر، قطعی، ثبوتی عام و استثناناپذیر می‌باشد. در خور توجه است که میان این همه عدم قطعیت، یک قطعیت را به ثبت برسانند. آری! نکته در همین امر است که آنچه به شکلی بدون استثناء در جریان است - یعنی عدم قطعیت - خود می‌تواند به عنوان امری قطعی، مبنا قرار گیرد.

در این راستا دوباره ذهن کلی‌نگر فلسفی به کار می‌افتد و دست از تحلیل برنمی‌دارد. فلسفه هم می‌تواند خود را با جریان پرشمول تحول و تغییر و

حرکت، همساز کند اما به نحوی کلی و در خور زبان فلسفی. مختصر این که می توان اولین فرض یک دستگاه منطقی فلسفی را با توجه به ضوابط علمی بر تغییر «بنیان» نهاد. این بار نیز می توان «اصل تغییر» را به عنوان یک قاعده‌ی جهان‌شمول، اما با کاربردی فلسفی و استثناپذیر را بر خود متوقف ساخت و بدین نحو نخستین پایه‌ی یک دستگاه منطقی را طرح ریخت.

اما یک دغدغه‌ی فلسفی باقی می ماند که این «اصل تغییر» به چه مفهومی و در چه مصادیقی جریان می یابد و به طور کلی چگونه آن را وصف می کنیم؟ (برای پاسخ‌گویی به این پرسش و برای حفظ وسواس‌های منطقی ذهن، باید توجه کنیم که این تغییر همان تغییری است که در حوزه‌ی علوم تجربی به ذهن شناسنده عارض می شود؛ پس این پیش شرط را که اصل تغییر به معنی تغییر در مصادیق تجربی، تعینات علوم تجربی و به عبارتی، تغییر در هر آنچه که از ماده برمی خیزد را تا پایان در نظر می گیریم. این تغییر را ما از فیزیک، ژنتیک، جانورشناسی، روانشناسی و هر علم با مصداق تجربی دریافته‌ایم و شمول و کلیت این اصل را در این حوزه حفظ می کنیم.)

پس فرض را بر این اساس گذاشتیم که هر تغییری در تعین و مصداق هر متغیر می باشد و به عبارتی علمی تر، هر تغییری برخاسته از طبیعت و ذات ماده است.

دوباره به «شناسنده» و دغدغه‌ای که نسبت به «شناخت» دارد باز می گردیم:

(آنچه که یک شناسا را در تعاریف فلسفی خود، ناظر و تحلیل‌گر قرار می دهد، همان گرایش او به شناختی است که وابسته به فرض هر آنچه غیر از او باشد، می گردد یا به بیان دیگر آن‌که، شناسنده در جهت بروز شناسایی، خود را ناگزیر به فرض خارجیت و عینیت در هستی می یابد و از این طریق فعالیت ذهن شناسنده به شکل بهره‌مندی از «مفهوم‌سازی» آغاز می شود و

این همان نقطه‌ی بحران‌ساز فلسفه است که علم را به مخالفت برمی‌انگیزاند! (دهن انسان جهت برقراری شناخت، به «موضوع شناسایی» یک ثبوت را تحمیل می‌کند. به‌طور مثال، مادامی که شما می‌خواهید درختی را مورد شناسایی قرار دهید، ابتدا آن را به صورت تصویری ثابت به ذهن می‌سپارید و ویژگی‌هایی را به آن نسبت می‌دهید، که این انفعال، «همان مفهوم‌سازی» نام می‌گیرد. سپس «شناخت» شما شکل می‌گیرد و این امر همان کلی‌پردازی و خاصیت علم فلسفه است؛ اما چون ثابت انگاشتن چنین مفهوم‌هایی در ذهن، به توضیحات علمی گذشته، علمی و دقیق نیست، لذا هر دانشمندی با این فرآیند و بالاخص با نتایج صادره از این کلیت‌گرایی ثابت، به مخالفت برمی‌خیزد.)

(از سوی دیگر، مفهوم‌سازی و کلیت‌پردازی شرط نگاه کلی داشتن، شناختن و نحوه‌ی ارائه‌ی آن می‌باشد. این تناقض، همان بحرانی است که تا کنون اکثر دستگاه‌های منطقی-فلسفی را به تلاش واداشته است. اگر بخواهیم دستگاهی منطقی را ارائه کنیم که علاوه بر حفظ «اصل تغییر»، بتواند مقدمات مفهوم‌سازی را مهیا گرداند. پس می‌توانیم یک دستگاه بهداشتی و علمی، در منطبق ارائه کنیم و می‌باید با تزریق دم‌به‌دم «تغییر» به مفاهیم، جریان تغییر در مصادیق و تجربه‌ها را حفظ کنیم.)

در مباحث بعد، قدم به وادی دیگری از دستگاه منطقی می‌نهیم و مسائل شناخت را در حوزه‌ی دیگری، به بُعد فلسفی می‌سپاریم و با کلیت‌گرایی و فلسفی‌اندیشی، «اصل تغییر» را هم در جریان مفاهیم ذهنی داخل می‌کنیم.

۲- هستی و نیستی، دو حوزه‌ی مختلط:

(هستی و نیستی از کلی‌ترین مفاهیم فلسفی و پُرسروصداترین مفاهیم وادی فلسفه‌اند.

به‌طور کلی، هر آنچه را که در حوزه‌ی شناسایی - چه جزئی و یا کلی - واقع

می‌گردد، ما آن را در حوزه‌ی هستی می‌نهیم و هر چه را که شناسنده را متأثر کرده و تحت تأثیر قرار داده، می‌تواند به عنوان مفهومی در هستی تعبیر شود، می‌توان گفت که هر وصفی که به ذهن شناسا بروز می‌کند، یک هستی است.
 (ما همواره مفهوم هستی را در ذهن خود فرض می‌کنیم و حال آن که در جهان خارج - خواه که موجودیت خارجی و عینی برای یک شیء فرض کنیم^۱ و خواه هر موجودیتی را به ذهن اعتبار دهیم - از این مفهوم، بحثی در میان نیست.)

همان‌طور که گفته شد، ما با استفاده از حواس پنجگانه‌ی خود، احساس و درکی را دریافت می‌کنیم و واضح است که این «تأثیر» به خودی خود بی‌ارزش و غیرقابل بررسی است؛ اما وقتی یک موضوع خارجی و عینی به واسطه‌ی یکی از حواس به ذهن وارد می‌شود، نخستین مرحله‌ی شناسایی بروز می‌کند.

(قابل توجه است که یک فرآیند حسی، پیش از آن که به ذهن برسد، هیچگونه پیشبردی در شناسایی ندارد. به عنوان نمونه، اگر شما یک «برگ کاغذ» را لمس کنید، در ادراک شما هیچ رخ نداده است؛ ولی زمانی که آن را به صورت اوصافش، چون «مسطح بودن»، «ناهمواری مختصر» و... به ذهن منتقل می‌کنید، شناخت شروع به تشکیل می‌کند و ادراک به وجود می‌آید.)
 آنچه در این جا مورد نظر است، اهمیت هر تجربه‌ی حسی، در زمانی که به ذهن سپرده می‌شود، می‌باشد.

(رابطه‌ی شناسنده با محتوای ذهنی خودش مهم‌ترین رابطه می‌باشد؛ دقیق‌تر این‌که، ما با آنچه شناخته‌ایم رابطه برقرار می‌کنیم؛ یعنی، خارجیت و عینیت شیئی، چون «برگ کاغذ»، فقط و فقط برای یک تحریک حسی است

۱ - این مطلب از مباحث غیرمتفق فلسفی است که در فلسفه‌ی «کانت» تحت عنوان «شیء در خود» بسیار جنجال‌برانگیز شد، که ما در اینجا آن را به شکلی کلی و با احتیاط برمی‌گزینیم.

که در زمره‌ی مقدمات ذهنی ما واقع می‌گردد و ما پیوسته با آنچه که در ذهن داریم با جهان پیرامون خود ارتباط برقرار می‌کنیم و البته این تصورات ذهنی از حواس و دیگر تأثیرات ما ناشی می‌شوند؛ اما در نهایت، رابطه‌ی هر شناسنده با جهان پیرامونش از طریق تصوراتی است که در ذهن دارد.

حال می‌خواهیم بدانیم، یک تجربه‌ی حسی، چگونه در ذهن ثبت می‌شود. یک تجربه‌ی حسی که به ذهن منتقل می‌گردد، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و اوصاف است که می‌تواند معرف مفهومی واحد باشد.

و این ویژگی‌ها، به دلیل وجود سایر ویژگی‌هایی که در ذهن وجود دارد، مختصات یک شناخته را متمایز می‌گرداند؛ مانند ویژگی «مسطح بودن» که در صورت وجود «ناهمواری» و «چند سطحه» بودن است که باعث تعریف یک ویژگی می‌گردد؛ به‌طور واضح‌تر آن‌که، در ذهن، با عبور شدن یکسری ویژگی‌ها، از یک یافته‌ی حسی و با متمایز شدن خصایص یک شناخته، آن شناخته به مفهوم بدل می‌شود.

پس یک مفهوم، مجموعه‌ای است از ویژگی‌ها که مشخص‌کننده‌ی دسته‌ای از شناخته‌هاست؛ پس بسیار مهم است که بدانیم، یک شناخته، آن چیزی است که با ویژگی‌هایش در ذهن، «هستی» یافته و چیزی است سواي خود آن شناخته در جهان خارج! و ما صرفاً با وجود ذهنی می‌توانیم شناخته‌هایمان را بررسی کنیم.

در این کنکاش ذکر سه نکته کاربرد دارد. نکته‌ی اول، توجه به یک خاصیت کلی در حوزه‌ی مفاهیم است و آن خاصیت، اثبات یک مفهوم در ذهن با ویژگی‌هایش می‌باشد. یعنی ذهن یک یافته‌ی حسی را دریافت کرده و اوصافش را با ایجاد تمایز از دیگر اوصاف، مشخص می‌کند و این شناخته -

مفهوم - را در خود ثابت نگاه می‌دارد. (نکته‌ی دوم، مترتب با عارض شدن هر یافته حسی در ذهن، آن را واجد شرایط «هستی» می‌دانیم و مفهوم «هستن» را به عنوان کلی‌ترین خصیصه‌ی یک شناخته، بدان متصل می‌گردانیم. حال اگر یک شناخته، ویژگی‌های دیگری را با خود به دنبال داشته باشد^۱، آن مفاهیم هم به آن عارض می‌گردند.)

نکته‌ی سوم آن‌که، هر مفهوم فقط به جهت ویژگی‌ها و اوصاف متفاوت با خود، مفهوم می‌گردد. یعنی تا زمانی یک ویژگی را به مفهومی اسناد داده و آن را به عنوان معرف مفهوم در نظر می‌آوریم که مفهوم یا مفهوم‌های غیر از آن مفهوم اولیه نیز در ذهن ترسیم شده باشند مانند «سطح بودن» برای «یک برگ کاغذ» و... می‌توانیم به واسطه‌ی آن ویژگی شناخت را بروز دهیم. به جهت روشن‌تر شدن بحث، شناخته‌ای چون «صندلی» را به عنوان مثال از منظر شناسایی، مورد دقت قرار می‌دهیم.)

«صندلی» که مورد شناخت واقع می‌گردد، از آن جهت که اوصاف و تعیینات خاصی را با خود یدک می‌کشد در حوزه‌ی «هستی» قرار می‌گیرد و اوصاف آن، همان پایه‌ها و نشیمن‌گاه و محل تکیه‌گاه است. حال اگر به «هستی» به گونه‌ای دیگر بنگریم، می‌یابیم که هستی به خودی خود صرفاً یک حوزه است و به دیگر وصف، هیچی و نیستی است، بدین معنی که شما اگر در مثال قبل، صندلی را از تمام اوصاف و تعییناتش مبرا کنید و از آن، تعیین پایه‌ها، نشیمن‌گاه و تکیه‌گاه را برگیرید، انتظار دارید که مفهوم «هستی» باقی بماند، که شاید در ذهن نیز چنین گردد؛ اما از سوی دیگر که به همین هستی

۱ - در آینده این نقیصه را که با توجه به اصل تغییر، ناپرهیزانه است، مورد توجه قرار داده و با دستگاه منطقی‌مان این معضل را فرو می‌نشانیم.

۲ - مسلماً بر این باوریم که هر شناخته، مازاد بر هستی، ویژگی‌هایی را با خود به ذهن می‌آورد.

نفی تعین شده نظر می‌افکنید، چیزی جز همان نیستی نمی‌ماند. پس هم هستی مجرد بدون تعین در ذهن، صرفاً یک حوزه است، هم نیستی محض. اگر بخواهیم «نیستی» را بهتر بررسی کنیم، باید «هستی» را دقیقتر مدنظر قرار دهیم و توجه کنیم که هستی در مقام ذهن است که اعتبار می‌یابد و هستی نیز بدون تعین، هیچ نیست!

مجدداً به مثال «صندلی» توجه کنیم، گفتیم که صندلی با اختصاص یافتن به یکسری اوصاف، در حوزه‌ی هستی واقع گردید، اما این اوصاف زمانی به ذهن راه می‌یابند که نبود اوصاف دیگر نیز در ذهن ادراک شوند. یعنی، مادامی که شما چیزی جز مفهوم چهارپایه در ذهن داشته باشید، می‌توانید چهارپایه را به عنوان وصف به صندلی حمل کنید؛ یا به بیان فصیح‌تر آن‌که، چهارپایه در عین حال که حکایت از حضور چهارپایه‌ی موازی می‌کند، حکایتی دیگر مبنی بر تمایز میان چهارپایه و سه‌پایه و حتی بی‌پایه را رقم می‌زند. به طور کلی‌تر، هر مفهوم در حوزه‌ی هستی، نفی‌کننده‌ی سایر مفاهیم است که پیش از آن به عنوان مفهوم در ذهن واقع گردیده‌اند و هرچه مفاهیم نفی‌کننده‌ی یک مفهوم، بیشتر و متکثرتر باشد، آن مفهوم، بارزتر و مهیاتر بر ذهن متبادر می‌گردد.

یک‌بار دیگر به مفهوم زندگی بنگریم. صندلی در حوزه‌ی هستی قرار می‌گیرد، چون با تعیناتش یکسری اوصاف را به مفهوم صندلی اعطا می‌کند، اما این اوصاف با نفی سایر اوصاف موجود در ذهن اندیشمند است که معنا می‌یابند. یعنی این‌که، صندلی از آن روی صندلی است که سه‌پایه نیست و میز نیست و لیوان نیست و... تمام این نیست‌ها که نفی‌کننده‌ی تعین هستی مفهوم صندلی می‌باشند، تعبیرات حوزه‌ی نیستی‌اند. پس هر هستی‌یی به واسطه‌ی نیستی یکسری مفاهیم می‌تواند معنا یابد.

در این مرحله به «نیستی» می‌پردازیم و روشن می‌کنیم که مقام نیستی،

مقام نفی است و نفی نیز محتاج هستی‌یی است که صورت‌هایش را رد کند. باید توجه داشت که همان‌گونه که نیستی بدون هستی، معنا نمی‌یابد و تفسیر نمی‌گردد، بالعکس هستی نیز بدون نیستی به چنان کلیتی می‌گراید که شامل، هیجی و نیستی می‌گردد و در واقع می‌توان گفت که این دو مفهوم و حوزه - هستی و نیستی - دو حوزه‌ی آمیخته و مختلطند که اجتماع این دو مفهوم را ساخته و آن را تفسیر می‌کند.

* * *

در این میان توجه به «نیستی» در مقام نفی، نتایج شگرفی را به بار خواهد نشاند:

دریافتیم که نیستی زمانی تعبیر می‌یابد که هستی نفی شود، حال اگر بنا را بر آن بگذاریم که حوزه‌ی نفی به قدری گسترش یابد که هیچ هستی‌یی مفهوم پیدا نکند، واضح است که دیگر نفی معنا نمی‌یابد؛ چرا که نفی، مستلزم شناسنده و نفی‌کننده است و مادامی که «یک شناسنده» فرض می‌شود، تعمیم نیستی به کل محتوای ذهن مقدور نمی‌گردد.

(اگر بخواهیم نفی‌کننده؛ یعنی «شناسنده» را نیز هم به نیستی بسپاریم، دیگر نفی معنا نمی‌یابد و در آن صورت با «شناسنده‌ای به غیر از شناسنده‌ی نفی شده» می‌توانیم نیستی شناسای نفی شده را تعبیر کنیم. اگر یک قدم دیگر هم دورتر رویم و کل شناسنده‌گان را از عرصه‌ی هستی نفی کنیم و به قولی، نسل انسان را برانداخته بدانیم، تصور نیستی متوقف می‌شود.)

(گاهی این عمل رخ می‌دهد که یک شناسنده، خود را فراتر از جهان خارج، «نفی‌کننده» نگاه می‌دارد و در مخیله‌اش هر تعین مادی را حذف می‌کند و به قولی جهان را تا «نقطه‌ی عدم»، به عقب می‌راند و می‌پرسد که آیا در نقطه‌ی آغازین جهان، هستی معنا می‌یافته است یا خیر؟! هرچند که فرض یک شناسنده در ورای تاریخ جهان، غیرممکن است؛ اما یک نکته‌ی

علمی در فیزیک این نقیصه را مرتفع می‌گرداند. علم فیزیک بر این باور است که در نقطه‌ی شروع آغاز جهان از نقطه‌ی عدم، کل محورهای مختصات مکانی و زمانی، از حالت مسطح و خطی خارج شده و دچار انحنای می‌گردند، بدین شرح که معادلات جهان کنونی در آن مرحله، که آن را «پدیده‌ی تکینگی» می‌نامند، متوقف شده و شرایط دیگرگونه‌ای بروز می‌کند.

مؤکداً با این تفاسیر، به این نتیجه می‌رسیم که حتی تخیل نیستی نیز جز در مقام نفی، آن هم به واسطه‌ی حذف شناسنده، تصویری هجو است و نیستی صرفاً در مقام نفی است که مفهوم می‌پذیرد و در خارج از این مقام، بسیاری از پرسش‌ها، نظیر پرسش از «پس از مرگ» و «پیش از مرگ» یک شناسنده و «ابتدای جهان» و این‌گونه پرسش‌های مربوط به حذف شناسنده، منتفی می‌گردند و لزوم منطقی طرح را از دست می‌دهند.

با تفکیک دو حوزه‌ی هستی و نیستی، می‌توان با حفظ این نتیجه که هستی و نیستی دو حوزه‌ی مختلط و مترتب هم می‌باشند، بازگشتی به اصل اول دستگاه منطقی داشت تا این مفاهیم ثابت، ذهن را دچار ناپرهیزی علمی نگردانند.

۳- سنتز، حاصل رسوخ اصل تغییر:

تاکنون به مفهوم‌سازی و تحمیل ثبوت به مفاهیم ناشی از تجربه‌ی متغیر، اشاره داشته‌ایم، اما کارکرد عملی این انفعال را که با اصل تغییر می‌آمیزیم، آنچه متبادر می‌گردد، لزوم تغییر مفاهیم در ذهن است؛ چراکه بر این باوریم، جهان ماده و تجربه، شامل تغییری دفعی است و اگر این تحول را به مفاهیم ذهنی راه ندهیم، دچار خبطی علمی گردیده‌ایم.

پس یک مفهوم، زمانی اعتبار می‌یابد که که بر آن بیفزاییم، در جهان محسوسات، مصادیق مفاهیم ذهنی در جریان و سیلان و تغییرند، پس لازم است که مفاهیم نیز گام به گام متحول و متغیر گردند.

نکته‌ی حائز اهمیت در این جا، موقعیت شناسنده به عنوان سازنده‌ی مفهوم می‌باشد.

مفهومی که توسط شناسنده‌ای توصیف می‌گردد دربرگیرنده‌ی حدود و مختصات و کیفیاتی، مانند همان «صندلی» که تمام مؤلفه‌های سازنده‌ی هستی آن، کیفیاتش بوده‌اند و از سوی دیگر این‌که کیفیات یک مفهوم را شناسنده، بسته به تعاریف ذهنی‌اش برمی‌گزیند.

اگر تصور مفهومی شخص از صندلی، یک شیء چهارپایه باشد، مادامی تغییر را در صندلی می‌پذیرد که صندلی در سیلان تغییر، از چهارپایه به سه‌پایه... بدل گردد و اگر شخص دیگری، یک صندلی را به مانند چهارپایه‌ی موازی بداند - افزایش دقت مفهوم‌سازی - زمانی تغییر در کیفیت را می‌پذیرد که یکی از پایه‌ها انحراف بیابند.

اگر به تغییر در عالم ماده دقت کنیم، درمی‌یابیم که بعنوان نمونه، فرسایش یک شیء در زمان و یا تحولش در مکان، همیشه تحت تأثیر نیروهای گرانشی و یا امواج حامل انرژی و... (تغییرات بسیار کوچک طبیعی) هستند؛ قابل تأمل است که دسته‌ای از تغییرات هستند که کیفیت‌های تعریف‌شده‌ی یک شناسنده را نفی نمی‌کنند؛ مثلاً جمع‌شدگی مولکول‌های سطح نشیمن‌گاه یک صندلی چوبی، در اثر استعمال آن، تغییری نیست که خاصیت نشیمن‌گاه را به تعریف یک شناسنده عمومی، از آن بزداید؛ در دستگاه منطقی دیالکتیکی، آن دسته از تغییرات را که نفی‌کننده‌ی ویژگی‌های از پیش فرض شده‌ی مفهومی می‌باشند، «تغییر در کیفیت» و هر تغییر را بجز در کیفیت، «تغییر در کمیت» می‌نامند؛ یعنی، تغییر در کمیت، تغییری است که به مرز تحول تعاریف وصف‌کننده‌ی یک مفهوم نرسد.

یکی از وجوه تمایز بارز دستگاه منطقی دیالکتیکی با هر دستگاه منطقی ماتریالیستی یا ایده‌آلیستی، در همین توجه خاص به تغییر مادی است. نظر به اهمیت موضوع، به واشکافی بیشتر می‌پردازیم.

(مفهوم‌سازی را با شرایطی تعقیب کردیم که از یک مصداق و شناخته‌ی خارجی، «مفهومی ثابت» را که شامل هستی و نیستی بود مشاهده کردیم و گفتیم که چنین ثبات‌انگاری، مطلقاً نادرست و غیرمنطبق بر شواهد علمی و تجربی است. به طور جزئی‌تر آن‌که، اگر ما یک شناخته را به شکل ثابت در ذهن حفظ کنیم و پایه‌ی شناسایی را بر این مفهوم ثابت انگاشته شده بنهیم، به جد دچار همان نگرش ضد علمی می‌گردیم که اکثر فلاسفه‌ی ایده‌آلیسم، بدان دامن زده‌اند. لذا ضروری است که مفهومی را مرحله به مرحله با تغییرات طبیعی و مادی تغییر دهیم و مفاهیم ذهنی خود را جزء به جزء با مصادیق خارجی‌شان، پیش ببریم.)

(پس مهم است که به تشخیص، بدانیم، آنچه تغییر را به محتوای ذهن، داخل می‌کند، واقعات تجربی ناشی از یافته‌های علمی است و پُر واضح که در این نقطه، میان عینیت مادی و اعتباریت مفاهیم ذهنی، پُلی برقرار می‌گردد که می‌تواند معضل «ثوابت منطقی» وادی فلسفه را مرتفع گرداند.)

(دقیق‌تر این‌که، «اصل تغییر» برخاسته از نگرشی مادی و تجربی را با «اصل اختلاط هستی و نیستی» که منتج از نگرشی ایده‌آلیستی و ذهنیت‌گرا و فلسفی است، در آمیخته و بر آنیم که اصل اول را به دومین رسوخ دهیم) نوبت آن رسیده است که این سری فرضیات دست‌گاه منطقی دیالکتیکی را نیز به شکلی مشخص‌تر و کلاسیک‌تر مطرح کنیم.

(آنچه در حوزه‌ی هستی و در مقام مفاهیم حاصل از تعین واقع می‌شود در دست‌گاه منطق دیالکتیکی «تز»^۱ نام می‌گیرد و مقام آنچه که به نفی تعینات هستی آن مفهوم - تز - می‌پردازد، «آنتی‌تز»^۲ می‌گردد. با شرحی که داده شد، هر مفهومی می‌تواند موضع تز را به خود تخصیص دهد و در این خلال، مفاهیمی که تعین را از تز، سلب و نفی می‌کنند، آنتی‌تزنند.)

اما مقوله‌ای که می‌باید به این اجزاء ثابت مفهومی وارد شود، مقوله‌ی دگرگونی و تغییر و حرکت است که هر هستیِ مصداقی را دچار تغییر مادی می‌کند. یعنی هرچه را که ما تز فرض می‌کنیم، در عالم مادی و با مؤلفه‌های محرک مادی در حال تغییر است. لذا گفته می‌شود که تز پیوسته در حال شدن، تحول و تغیر است که می‌توان حرکت متغیر یک تز را در عالم مصادیق مادی، «گزار» نامید.

«مرحله‌ی گزار»، تز را از میان آنتی تز، به مفهوم دیگری بدل می‌کند که هستی دیگری است. هستی‌یی که در اثر تغیر و گزار، تحقق و تعیین یافته است. درست بمانند صندلی چهارپایه‌ای که در اثر تغییر و گزار، به تز جدیدی، مانند صندلی سه‌پایه - با یک پایه‌ی شکسته - بدل می‌گردد، و قابل توجه است که هستی جدید نیز از جنس هستی قبلی - اما با افزایش تغییر و گزار - است.

مقوله‌ی جدید را که از اختلاط هستی یک تز با نیستی آنتی تزش و شمول و قلمرو اصل تغییر، ایجاد می‌شود، در دستگاه منطقی، سنتز^۱ نام می‌گیرد. تمام آنچه را که تاکنون تحت عناوین اصل تغییر و اختلاط هستی و نیستی در قالب مفاهیم و برخورد تز و آنتی تز و استخراج سنتز، طرح کردیم، مؤلفه‌های مشخص یک دستگاه منطقی تحت عنوان «منطق ماتریالیسم دیالکتیکی» - منطقی آمیخته با رویکردی ماتریالیستی و مادی‌گرایانه و متناسب به علوم تجربی - می‌باشد.

از این پس، یکسری مشخصات و عوارض را برای دستگاه دیالکتیکی این منطق طرح و ظرایفی را در آن جستجو می‌کنیم تا اختلاف نظر دیالکتیسین‌های متفاوت در رجعت به این منطق (منطق دیالکتیکی صرف) مشخص گردیده و راهبرد نوین این دستگاه منطقی، مشخص تر گردد.

بخش دوم

فصل یکم

علیت و روابط منطقی اصول دیالکتیک

یکی از مباحثی که در درک منطق دیالکتیکی بسیار مؤثر واقع می‌گردد و کارکردهای این منطق را دقیق‌تر روشن می‌کند، مبحث «علیت» در تاریخ فلسفه است. می‌خواهیم تغییرات یک جسم طبیعی و غیرانسانی را در کنار تغییرات موجود در سیستم‌های جمعی انسان مقایسه کنیم.

اما پیش از این مبحث، ضروری است تا پندارهای گوناگون فیلسوفان را پیرامون «علیت» به اشتراکی محتاطانه در تاریخ فلسفه مورد بررسی قرار دهیم.

به یقین می‌توان گفت که موضع هر فیلسوف در برابر «علیت» یکی از اصول اندیشه‌ی فلسفی وی را رقیم می‌زند و این اتخاذ موضع، به‌طور مستقیم می‌تواند نتایج گوناگونی را در حاصل تفکرات فیلسوفان بروز دهد.

علیت را می‌توان به لحاظ چند مؤلفه، مورد تفکیک قرار داد و از این مؤلفه‌ها دلایل اختلاف نظر فلاسفه را پیرامون علیت دقیق‌تر مورد بررسی قرار داد.^۱

۱ - لازم به ذکر است که مبحث علیت در سیر تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، به مانند اکثر مباحث محض

اگر «علیت» را به شکلی عام توصیف کنیم، می‌توان گفت که مجموعه‌ای از واقعیت‌ها که با کنار هم قرار گرفتن، یک واقعیت منسجم را ایجاد می‌کنند، به وجود آورنده‌ی یک رابطه‌ی «علّی» و «معلولی» اند، یا به طور کلی، دسته‌ای از پدیده‌ها را که باعث به وجود آمدن پدیده‌های دیگری می‌گردند، می‌توان همان رابطه‌ی میان علّت و معلول خواند، که پدیده‌های اولیه را «علّت» و پدیده‌های آتی را «معلول» می‌خوانند.^۱ پس در تعریف علّت باید گفت که علّت آن چیزی است که معلول در کیان و هستی خود به آن نیازمند است. همان‌طور که پیش از این یادآور شدیم، «علیت» را می‌توان به لحاظ چند مؤلفه^۲، در دیدگاه‌های فلاسفه، تفکیک کرد.

یکی از مؤلفه‌هایی که در بازشناسی علیت اهمیت می‌یابد، مسأله‌ی عینیت رابطه‌ی علّی و نگرش مابعدالطبیعی به آن است، بدین شرح که فلاسفه‌ی پیش از قرن هجدهم، به علیت، به عنوان رابطه‌ای می‌نگریسته‌اند که در خارج از ذهن شناسا وجود داشته است و می‌پنداشته‌اند که علّت و معلول، در جهان خارج از ذهن (سوژه)، مقامی منحصر دارد؛ که شاهد این طرز نگرش به علیت، پرداختن اغلب ایشان به تقسیم علّت‌ها به علّت فاعلی و علّت غایی و... که حکایت از نگاهی خارجی و مابعدالطبیعی به رابطه‌ی علیت

→ فلسفی، از سیر تکوین آن در اندیشه‌ی غربی، چندگامی عقب‌تر قرار گرفته است و درست به همین جهت، خود را مفید به نگرش فلاسفه‌ی مسلمان نمی‌کنیم و در این بحث، به شواهد مستخرج از تاریخ فلسفه‌ی غرب، دقیق‌تر می‌نگریم.

۱ - می‌بایست توجه داشت که تعریف علّیت نیز در نظر تمام فلاسفه، بسیار محل مناقشه بوده است که عمدتاً این تعاریف را توتولوژیک دانسته‌اند و به‌خصوص در فلسفه‌ی اسلامی، این تعاریفات باعث اختلافات عمده‌ی فلسفی گردیده‌اند، لذا از آن سبب که در ابتدای بحث به‌سر می‌بریم، به همین اوصاف کلی اکتفا می‌کنیم.

۲ - در پیشگاه اهل فن قابل ذکر است که گزینش این مؤلفه‌ها صرفاً در راستای بهره‌مندی‌مان از رابطه‌ی علّیت در متن حاضر، صورت می‌پذیرد و ادعای کلیت این مؤلفه‌ها به رابطه‌ی علّیت، منفی است.

بوده است؛ و به همین نحو، براهینی که در اثبات وجود خداوند^۱ به طریق علی، اصرار می‌ورزند، ناشی از نگرش خارجی و مابعدالطبیعی به علیت است. مؤلفه‌ی دیگر، نگاه به علیت است به عنوان رابطه‌ای اعتباری. این طرز دید، بر این امر متکی است که علت و معلول صرفاً ساخته و پرداخته‌ی ذهن است و بصورت رابطه‌ای ذهنی جهت تفسیر و تقسیم پدیدارها، مورد اهمیت است، که این مؤلفه، به نوعی در برابر نگرش خارجی و مابعدالطبیعی به علیت، قرار می‌گیرد. یکی دیگر از این مؤلفه‌ها که نزد فلاسفه بسیار حائز اهمیت است، بحث «کلیت و ضرورت» است. بدین معنی که، رابطه‌ی علیت را رابطه‌ای کلی می‌پندارند که در دستگاه مقولات منطقی جای گرفته و به تمامی استنتاجات ذهن، کلیت دارد و حاوی یک ضرورت منطقی نیز می‌باشد.

پیرامون ضرورت و کلیت - بعد از کانت - می‌توان گفت که ضرورت و کلیت یک رابطه، دلالت بر وقوع آن پیش از بروز هر پیشفرض تجربی در ذهن دارد، که این روابط و گزاره‌ها را، گزاره‌های پیش از تجربی قید می‌کنند که جملگی حاوی کلیت و ضرورتند.

این سه مؤلفه را در کاوش علیت، فعلاً به ذهن سپرده، قدری در تاریخ فلسفه به این نگرش نظر می‌افکنیم.

«تامس هابز» با وجود سبقه‌های تفکر مادی‌گرایش، در تعریف علت می‌گوید: «علت عبارت است از مجموع همه‌ی اعراض موجود در کارگر^۲ و کارپذیر^۳ که به هم می‌سازند تا معلول مورد نظر را فرا آورند، یعنی همه‌ی آن اعراضی که با هم موجود باشند، جز این نمی‌توان تصور کرد که معلول با آن‌ها وجود دارد، یا اگر یکی از آن‌ها غایب باشد، معلول ممکن نیست وجود داشته باشد.»^۴

۱ - این نحو نگرش، امروزه نیز در فلسفه‌ی اسلامی، قدری مورد توجه است و بدان پرداخته می‌شود.

2 - Agent

3 - Patient

۴ - «درباره‌ی جسم» نوشته‌ی تامس هابز (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸).

هابز «عَرَض» را به «شیوه‌ی تصور ما از جسم» تعریف می‌کند.^۱ وی رویکردی قسرون وسطایی از علیت ارائه می‌کند. او علت‌های «صوری» و «غایی» را قابل تحویل به «علت فاعلی» معرفی می‌کند و بدین نحو صریحاً به عینیت و مابعدالطبیعی بودن رابطه‌ی علّی و همچنین ضرورت و کلیتش، تأکید می‌کند.

به «جان لاک»^۲ که می‌رسیم، قدری پندارِ علّی، متحول می‌شود. به نظر لاک، «آنچه را که تصور بسیط یا مرکبی را فرا می‌آورد، به نام کلی علت^۳ می‌خوانیم و آنچه را فرا آورده شده است، معلول^۴...» و «برای حصول تصور علت و معلول کافی است که هر تصور بسیط، یا جوهری را ملاحظه کنیم که به توسط تصور بسیط یا جوهر دیگر، بدون آن‌که نحوه‌ی این عمل را بدانیم، آغاز به وجود می‌گذارد».^۵ در نگرش لاک، مقوله‌ی «جوهر» استنباطی ذهنی و اعتباری است از جزء ثابت «عَرَض» و واضح است که وی عینیت علیت را فرونهاد و آن را به استنباط ذهنی می‌کشاند.

در این میان کسانی چون «جرج بارکلی»^۶ نیز حضور داشته‌اند که همچنان، علیت را به «ارواح» منتسب می‌دارند و بر این باورند که «تنها ارواح علل فاعلی به‌راستی کارگرند» و در این نگرش، تجربه‌باوری و مابعدالطبیعه‌انگاری، به هم آمیخته‌اند.

«امانوئل کانت»^۷ علیت را در دستگاه مقولات خود قرار می‌دهد و در عین حال که علیت را یک گزاره‌ی توضیح‌دهنده^۸ می‌انگارد، بر ضرورت و کلیتش

۱ - «تاریخ فلسفه» جلد پنجم، فردریک کاپلسون، ترجمه‌ی امیرجلال‌الدین اعلم.

۲ - جان لاک (۱۷۰۶ - ۱۶۳۲)

3 - Cause

4 - Effect

۶ - جرج بارکلی (۱۷۵۳ - ۱۶۸۵)

۵ - «جستار» نوشته‌ی جان لاک.

۸ - Synthetic، ترکیبی

۷ - امانوئل کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴)

نیز اصرار می‌ورزد و از آن جهت که گزاره‌ی «هرچه حادث می‌شود، علت دارد»، به نظر وی یک گزاره‌ی کلی و ضروری است و تأکید می‌کند که باید یک گزاره‌ی پیش از تجربی باشد که برقرایش، مستلزم حصول تجربه است (ولو مثالی از معرفت پیشینی محض نباشد). اما «دیوید هیوم»^۱، فیلسوف ماتریالیست و تجربه‌باور انگلیسی، جزمی اندیش‌تر از آن بود که ضرورت و کلیت «علیت» را بپذیرد و آن را فراتجربی لحاظ کند.

وی به «علیت»، دقیق و سخت‌گیرانه می‌نگرد: «من در وهله‌ی اول می‌بینم که همه‌ی اشیا‌یی که علت یا معلول به شمار می‌آیند همپهلونند... (همپهلوی یعنی متوالی، مثل توالی A و B)»^۲

دومین نسبتی که هیوم در آن بحث می‌کند، تقدم زمانی است. وی بر این عقیده است که علت باید از حیث زمانی، متقدم بر معلول باشد، که تجربه مؤید این رأی است.

به‌طور کلی، هیوم علیت را رابطه‌ای ساخته و پرداخته‌ی ذهن^۳ معرفی می‌کند که از تجربه برخاسته است؛ یعنی ما از توالی و ترتب وقایع در تجربه، رابطه‌ای و مفاهیمی چون علت و معلول را در ذهن می‌سازیم و آن «تکرار» را بدان منتسب می‌داریم. وی به صراحت، ضرورت و کلیت و عینیت را از علیت، وامی‌ستاند و می‌گوید «هرچند علیت، ممکن است نسبتی فلسفی باشد که متضمن همپهلویی و توالی و به‌هم پیوستگی ثابت است، باز فقط تا جایی که نسبتی طبیعی است و اتحادی میان تصوراتمان فرا می‌آورد، تواناییم که بر مبنای آن استدلال کنیم، یا از آن نتیجه‌ای بگیریم»^۴.

(مطمئناً نگرش هیوم، اگر نگوئیم فلسفی‌ترین، که علمی‌ترین و حداقلی‌ترین نگرش به علیت است؛ لذا از آن زمان تا کنون قریب به اتفاق

۲- «رساله» نوشته‌ی دیوید هیوم.

۱- دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱)

۴- «رساله» نوشته‌ی دیوید هیوم.

۳- در این موضع، هیوم به مباحث روانشناسی می‌خلد.

فلاسفه‌ی متکی به روش‌های تجربی و علمی، نظیر «ماخ»، «پوانکاره»، «برتراند راسل»، «شلیک»، «روڈلف کارنپ» و دیگران به پشتیبانی آموزه‌های وی در باب علیت پرداخته‌اند.

تاکنون، نگرش‌های دقیقِ ماتریالیستی رابطه‌ی علیت را مطرح کردیم و بُعدِ ماتریالیستی منطق دیالکتیکی را در باب علیت، مرتب گردانیدیم؛ ولی بُعد دیگری که باقی می‌ماند، مرتبط به روش دیالکتیکی دیدگاه مان می‌گردد. این نگرش، در سیطره‌ی کسی جز دیالکتیسین بزرگ قرن‌های هجدهم و نوزدهم «گئورگ ویلهلم فریدریش هگل»^۱ نبوده است.

وی معتقد است که رابطه‌ی «علیت» به هیچ روی «توضیح‌دهنده و تبیین‌کننده» نیست و رابطه‌ی میان علت و معلول، رابطه‌ای است که وقوع چند واقعه را یکی پس از دیگری نشان می‌دهد، که این توالی در نهایت می‌تواند یک قانون تجربی را به اثبات برساند؛ بر این اساس وی معتقد است، اگر هدف را بر توضیح و تبیین کاینات بنهیم، رابطه‌ی علی مؤثر نخواهد بود. مثالی می‌زنیم که فرضاً، فرآیند جوشش آب در اثر حرارت، که در رابطه‌ی علیت، حاوی مجموعه‌ای به نام آب سرد و حرارت به «علت» تعبیر می‌گردد و متعاقب آن آب جوشنده که «معلول» واقع می‌گردد، به هیچ روی نمی‌تواند توضیح و تبیینی در جوشش آب ارائه دهد، چرا که اگر همین مجموعه‌ی علت و معلول را جزئی‌تر کنیم، خود به واقعه‌های پی در پی تفکیک می‌گردد. مانند افزایش انرژی درونی مولکول‌های آب سرد و افزایش جنبشی مولکول‌های آن آب و... که این تفکیک‌ها نیز به نوبه‌ی خود وقایعی پی در پی اند و عاری از هرگونه تبیین و توضیح، مبنی بر آن‌که چرا حرارت، آب سرد را به جوش می‌آورد؟ و چرا گرما، انرژی درونی را می‌افزاید؟! و چرا افزایش سرعت مولکول، باعث جوشش می‌گردد؟! و...

در این نقطه، هگل دو متغیر جدید را به عالم فلسفه هدیه می‌کند و عامل تبیین‌گر و توضیح‌دهنده را در فرآیندهایی پی‌جویی می‌کند که در این دو متغیر می‌گنجد. او «دلیل» و «نتیجه» را در جای «علت» و «معلول» می‌نهد و می‌آورد که این رابطه‌ی دلیل و نتیجه است که می‌تواند توضیح‌دهنده واقع گردد. «دلیل» تبیین‌گر حضور «نتیجه» و رابطه‌ی میان دلیل و نتیجه، یک رابطه‌ی منطقی به عنوان ارتباطی در حوزه‌ی منطق دیالکتیکی می‌باشد. یعنی آن‌که، هر مفهومی را که شما در مقام تز قرار می‌دهید، «دلیلی» برای استنتاج آنتی‌تز، به عنوان «نتیجه» می‌گردد و زمانی که تز و آنتی‌تز را به عنوان «دلیل» بدانید، بروز سنتز در مقام «نتیجه» - تحت شرایط خاص - منطقی و تبیین‌کننده می‌باشد.

از سوی دیگر، هگل معتقد است که تفکیک دلیل و نتیجه فقط در انتزاع ذهنی میسر است. یعنی دلیل و نتیجه همواره، پیوسته، به هم آمیخته و درست بمانند تز و آنتی‌تز می‌باشند.

دانستیم که در منطق دیالکتیکی^۱، علت و معلول مردود نمی‌شوند، بلکه آن‌ها را به علوم تجربی می‌سپارند تا با پرداختن بدان‌ها، قوانین تجربی متصاعد گردند و منطق دیالکتیکی، علت و معلول را به کناری می‌نهد^۲ و به تعبیری دیگر، آن‌را به اصل اول می‌کشاند که حوزه‌ی منتج از علوم تجربی و تجارب حسی بوده است. یعنی علیت به معنای معیت زمانی دو واقعه در عالم تجربه، قرائت دیگری از اصل تغییر^۳ می‌باشد. اما در رابطه با اصول دوم

۱ - همان‌طور که در حد نیاز متن حاضر، از هگل سخن به میان آوردیم و آن را مورد تحلیل قرار دادیم.

۲ - هگل نیز در حوزه‌ی عمده‌ی مقولات «منطق» خود، علیت را در دسته‌ی دوم مقولات منطقی و در جایگاه «ذات»، به عنوان مقوله‌ای «با واسطه» معرفی می‌کند.

۳ - توجه می‌شود که (تغییر نیز، حکایت از معیت زمانی و همبهنوبی دو واقعه در عالم طبیعت دارد؛ که

و سوم منطق ماتریالیسم دیالکتیکی؛ آنچه مفسر و پاسخگوست، رابطه‌ی دلیل و نتیجه است یا به عبارتی، در اصل دوم، آنچه نیستی را از هستی بیرون می‌کشد، یک رابطه‌ی منطقی دلیل و نتیجه است و همین‌طور در اصل سوم، آنچه آنتی‌تز و تز را به سنتز می‌کشاند نیز، رابطه‌ی منطقی دلیل و نتیجه است در پایان این بحث، یک پرسش کماکان قابل تعمق است که آیا رابطه‌ای میان تز و آنتی‌تز با سنتز نیز یک رابطه‌ی «لزوماً» منطقی (متکی بر دلیل و نتیجه) است؟ یا آن‌که این رابطه می‌تواند علی (متکی بر توالی علت و معلول) باشد؟ این پرسش‌ها را که مستلزم یک تفکیک جدی در حوزه‌ی منطق ماتریالیسم دیالکتیکی است، به مباحث آینده وامی‌گذاریم، تا دقیق‌تر بدان‌ها بپردازیم. پس تا بدین‌جا، موضع ماتریالیسم دیالکتیکی را پیرامون مسأله‌ی «علیت» به تفسیر بررسی کردیم. در آینده به بُعد دیگری از اختلافات این منطق گام می‌نهییم.

→ با تفاسیر گذشته، علیت، یک تغییر مکرر را در عالم طبیعت نوید می‌دهد. مثل تکرار تغییر ناشی از همپهلویی وقایع «حرارت و آب سرد» با «جوشیدن آب» (که یک قانون طبیعی را که نوعی تغییر تکراری است معرفی می‌کند).

بخش دوم

فصل دوم

۱ - دیالکتیک نفی و دیالکتیک تضاد

نکته‌ی دیگری که عموماً باعث بروز اختلافاتی میان متفکرانِ دیالکتیسیست گردیده است، بحث تمایزِ بین «نفی» و «تضاد» است، یا «آنتی‌تزی نفی‌کننده» و «آنتی‌تزی متضاد».

اما پیش از پرداختن به کارکردها و عوارض این تمایز، می‌بایست به بحث بنیادینی در فلسفه‌ی نظری - به زعم نیازمان در این فصل - بپردازیم. این مبحث، نقطه‌ی آغازینِ انفصالِ تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی را در فرآیند «شناخت»، و موقعیتِ «شناسا» شامل می‌شود، که متعاقباً به تفکیک‌هایی در نتایج منطقی و فلسفی این تفکر بوجود می‌آورد. توجه خواننده به این مبحث، می‌تواند وی را در اتخاذ مواضع اولیه، در منطق دیالکتیکی، یاری کند.

یکی از نکات حساس در نگرش ماتریالیسم دیالکتیکی که در مبانی فلسفی این تفکر شکل یافته و به دستگاه منطقی ماتریالیسم دیالکتیکی نفوذ می‌کند، همان تشخیص موضع این تفکر در موقعیت شناسنده و رابطه‌ی آن با عینیت مادی است.^۱

۱ - این بحث در فلسفه، بسیار عمیق است و در مبانی فلسفی بسیار در خور توجه‌تر از این تحلیلات می‌باشد.

ماتریالیسم دیالکتیکی که بر خلاف ایده آلیسم دیالکتیکی، در جریان شناخت ذهنی، علاوه بر «شناسنده» به اعیان خارجی نیز از بُعد ماتریالیستی و علمی خویش توجه دارد، در تشخیص و ترسیم تز و آنتی تز، به گونه‌ای متفاوت عمل می‌کند.

ابتدا به نگرش ایده آلیستی دیالکتیک توجه می‌کنیم.

در مقام ایده آلیستی، صرفاً «شناسنده» مفسر هستی است و در مقام اعتبار قرار دارد. لذا هر مفهومی - به دور از عینیت و صفات و خصوصیات آن - همان‌گونه که در «ذهن» یک «شناسا» قرار می‌گیرد، حائز اهمیت است. به این تعبیر هگل - متفکر ایده آلیسم دیالکتیکی - توجه کنید که می‌گوید: به یک «ساختمان» بنگرید و بدانید که آن ساختمان وجود دارد، حال از آن روی گردانیده و به ساختمان پشت کنید، دیگر ساختمان وجود نخواهد داشت. این کلام تصریح می‌کند که «شناسنده» - ناظر ساختمان - است که در تفکر ایده آلیسم دیالکتیکی، اهمیت می‌یابد.

از جهت دیگر، در تفکر ایده آلیسم دیالکتیکی، «عین» در «ذهن» است که اعتبار می‌یابد. یعنی هر «تعینی» در «ذهن» است که مورد کنکاش فلسفی قرار می‌گیرد و اعتبار می‌یابد، و این اتحاد «ذهن» و «عین» در ذهن بسیار به درک تز و آنتی تز نگرش ایده آلیسم دیالکتیکی یاری می‌رساند.

حال به تز و آنتی تز از دیدگاه ایده آلیسم دیالکتیکی بنگرید.

تز، یعنی هر هستی متعین، که مسلماً در ذهن یک شناسا، به مفهوم بدل شده است. یعنی، هستی متعین تز، در «ذهن»، تز قرار می‌گیرد.

آنتی تز که بناست، نفی‌کننده‌ی تعین تز باشد، مجدداً می‌بایست یک «مفهوم» قرار گیرد که از هستی متعین ذهنی تز، نفی تعین کند. یعنی در برابر «هستی» تز، «نیستی» شود. نکته‌ی مهم این که «آنتی تز»، یک «کل منسجم» ذهنی می‌باشد که در ذهن، مفهوم نفی تز را خلق می‌کند.

حال، به منطق ماتریالیسم دیالکتیکی و وجوه تمایز آن با ایده‌آلیسم دیالکتیکی، می‌پردازیم.

در نگرش ماتریالیستی دیالکتیک، توجه به «شناسنده» در مقام پردازنده‌ی مفاهیم و هستی‌ها، وجهی را به خود مختص می‌کند؛ اما یک دیالکتیسین مادی، به «تعینات» صرفاً از مقام «ذهن» نیست که نظر می‌افکند، وی «تعین» را به اوصاف نظری‌اش می‌کاود؛ یعنی یک مفهوم، زمانی که با ویژگی‌هایش در «ذهن» جای می‌گیرد، به لحاظ همان ویژگی‌ها که از طریق مادی و علمی در ذهن استقرار یافتند نیز مورد توجه است. به طور واضح‌تر، هر مفهومی که در «ذهن» مقام «هستی» می‌یابد، از دو بُعد مورد توجه است. نخست در موقعیت شناخته‌ای، نمودار شده در ذهن «شناسا»، و دوم، در موقعیت ویژگی‌های علمی و مادی این شناخته.^۱

اما این بُعد دوم که بر نگرش ایده‌آلیستی دیالکتیک، افزوده گردد، افق‌های روشن‌تری را می‌گشاید. در منطق ماتریالیسم دیالکتیکی، تز که هستی متعین است، با توجه خاص به ویژگی‌های مادی و علمی‌اش (همان‌طور که در بخش اول طرح گردید) به «ذهن» سپرده می‌شود و «هستی متعین» خطاب می‌گردد. به طور صریح‌تر «تز» یک تناظرِ مصداقی را با خارجیت متعین خود برقرار می‌کند و «شناخته» را به لحاظ شناخت علمی و مادی، به «مصداق» پیوند می‌دهد و اتحاد «ذهن» و «عین» را در «ذهن»، با دقت به «عین» متجسم و مادی متصل می‌گرداند که این رابطه، خود را در گزینش آنتی‌تز، منعکس می‌کند.

تز را که «هستی متعین» قرار دادیم، آنتی‌تز باید «نفی تعینات تز» واقع

۱ - این تفکیک که در مبانی فلسفی، میان هگل و هگلیمان چپ وجود دارد، اختلاف بزرگی است و از سوی دیگر نیز اختلاف میان نگرش «شیء در خود» کانتی و ماده‌گرایی دیالکتیکی؛ که به‌طور حتم از مهم‌ترین مباحث فلسفی تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی است.

گردد؛ اما همان‌طور که در نگرش ایده‌آلیستی دیدیم، «نفی تعین» می‌تواند به لحاظ اعتبار خاص «شناسا» در این تفکر، یک «کل منسجم» قرار گیرد؛ ولی اگر در نگرش ماتریالیسم دیالکتیکی، توجه متناظر را به عین علمی و مادی و مصداقی، معطوف بداریم، دیگر «کلیت» آنتی‌تزی در یک مفهوم «واحد»، مخدوش می‌گردد؛ یعنی مادامی می‌توان آنتی‌تزی را یک «مفهوم منسجم» فرض کرد که صرفاً «ذهن» معتبر باشد؛ اما اگر موقعیت مصداقی و مادی نیز مورد توجه باشد، آنتی‌تزی به چندین و چند مفهوم برخاسته از مصداق، می‌تواند تعلق گیرد.

از وجهی دیگر می‌توان به همین بحث وارد شد.

اگر به «ذهن» مراجعه کنید، آنتی‌تزی می‌تواند به عنوان مفهومی منسجم و کلی و ذهنی قرار گیرد، به مانند آنتی‌تزی «مفهوم صندلی» که می‌شود: «هر مفهومی که از صندلی، نفی تعین می‌کند» و این تعبیر (در نگرش ایده‌آلیسم دیالکتیکی)، یک کلیت و انسجام ظاهری را در خود حفظ می‌کند.

ولی اگر نگرش ماتریالیستی را نیز در نظر بیاورید، آنتی‌تزی، به مصادیق و اعیان متنوعی اشاره دارد؛ یعنی «هر مفهومی که از صندلی، نفی تعین می‌کند» در خارجیت علمی و مادی‌اش می‌تواند هر «عینی» را بسازد، مثل «لیوان» (مصداق لیوان)، «میز»، «سنگ» و... و درست در همین نقطه است که «مفهوم آنتی‌تزی» تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی، به تنوع و تکثر می‌گراید؛ در حالی که «آنتی‌تزی» تفکر ایده‌آلیسم دیالکتیکی «در وحدتی مبهم فرومی‌رود. در نگرش ایده‌آلیست دیالکتیکی، یک تزی، به لحاظ «هستی» اش (هستی ذهنی، که آن را مفهوم مطلق هستی می‌پندارند) مورد دقت است و به همین روی آنتی‌تزی، که از تزی «نفی تعین» می‌کند، به لحاظ «نیستی» اش مورد توجه

۱ - قابل توجه است که در ماتریالیسم دیالکتیکی نیز موضع آنتی‌تزی، موضع ذهنیت و مفهوم است، و این توضیحات اشاره به رابطه‌ی میان این «مفهوم» با مصادیق مادی خارجی دارد.

می‌باشد. لذا همین طور که دیده می‌شود، چون آنتی‌تِز - نیستی - صرفاً در ذهن قرار گرفته است و هیچ توجهی به عینِ متناظرِ مادی‌اش ندارد، در یک کلیتِ شاملِ «نیستی»، متحد می‌گردد.^۱

اما در آموزه‌های ماتریالیسم دیالکتیکی، توجه به اجزاء آن «کل منسجم» معطوف می‌گردد؛ یعنی آنتی‌تِز در تک‌تکِ ویژگی‌هایش، رو به سوی «تعینات مادی» غیرِ تِز دارد و آنتی‌تِز در ویژگی‌های متعددش، با اشاره به تعیناتِ متنوعِ مادی، از تِز، نفیِ تعین می‌کند.

حال پس از طرح این مقدماتِ منطقی - فلسفی، باید به نتایجِ برخاسته از این تمایزِ نگرشِ ماتریالیستی و ایده‌آلیستی، در منطق دیالکتیکی^۲ پردازیم؛ که این اختلاف نیز در تفکرات دیالکتیسیسین‌های ماتریالیست، چندان مورد توجه قرار نگرفته و باعث بروز عمده خطایای فلسفی ایشان گردیده است.

در ادامه‌ی بحث، همین اختلاف را در تقسیماتی کارکردی‌تر، پی گرفته و قدری از زبان صرفِ فلسفی فاصله می‌گیریم و از این پس به دیدگاه کارکردیِ منطق ماتریالیسم دیالکتیکی می‌پردازیم و نگرش ایده‌آلیستی را به کناری می‌نهیم.

اگر به وجه فلسفی منطق دیالکتیکی که در این مجموعه ارائه گردید، نظری کلی بیفکنیم، درمی‌یابیم که موضوع آنتی‌تِز در کل، موضع «نفی» است؛ «نفی» بدین معنی که، آنتی‌تِز به طور کلی، هرچه جز تعین تِز را نفی

۱ - این‌که هگل معتقد است، تِز و آنتی‌تِز در یک تناقض منطقی - تناقض ناشی از هستی و نیستی (تِز و آنتی‌تِز) - ناآرام می‌گردند و پیوسته حرکت و «گزار» می‌پذیرند، از همین مسأله هم انسجام آنتی‌تِز در یک «کل»، نشأت می‌گیرد و هم نگاه صرف ایده‌آلیستی. (این بحث را در بخشِ واپسین همین مجموعه در سرفصل مربوط به هگل، توضیح بیشتری می‌دهیم.)

۲ - بسیار قابل‌تعمق است که این تمایز، از عمیق‌ترین تمایزات تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی با هر نوع گرایش ایده‌آلیستی یا ماتریالیستی را رقم می‌زند و تفحص در این تمایز، جوینده را به مبانی اندیشه‌ی ماتریالیسم دیالکتیکی می‌رساند.

می‌کند و از خود می‌راند. اگر به مفهوم «نفی» توجه کنیم، مشخص می‌گردد که نفی، اعم از هر آنچه جز تز است، خواه متقابل با آن و خواه متمایز از آن واقع گردد.

با یک مثال نه‌چندان دیالکتیکی، دقیق‌تر به بحث می‌پردازیم. مفهوم رنگ‌ها را به ذهن بیاورید و رنگ سفید را به عنوان تز مفروض بدارید. حال کلیه‌ی رنگ‌ها، در کنار مفهوم سفیدی - تمام رنگ‌ها، جز سفید - نفی‌کننده‌ی تعیین رنگ سپیدند؛ یعنی رنگ‌هایی چون سبز، قرمز، مشکی و... اما اگر در همین مثال به مفهوم «تضاد» توجه کنید، روشن است که ضد سپیدی، رنگ مشکی است. به‌طور کلی، مفهوم «تضاد»، جزئی از «نفی» و نفی به تضاد، کلیت داشته است. ولی می‌تواند در حالت‌هایی از مفاهیم، تضاد و نفی در هم ادغام شوند و آن زمانی است که یک مفهوم، فقط شامل دو بُعد گردد.

مجدداً در مثالی که به تحلیلات مارکسیستی نزدیک‌تر است، چنین می‌آوریم که اگر در یک طبقه‌ی اجتماعی، مانند قشر کارگر یا به زعم مارکسیسم، پرولتر^۱ را در نظر بیاورید و «پرولتر از خود بیگانه» یا «الینه» شده را تز فرض کنیم، آنتی تز می‌شود خودآگاهی پرولتاریا. در این وضع، دو مفهوم از خود بیگانگی و خودآگاهی به گونه‌ای تز و آنتی تز واقع می‌شوند که نفی تز، یعنی هرچه جز از خود بیگانگی، فقط یک مفهوم را می‌سازد و آن نیز خودآگاهی است و در این وضع مفهوم مذکور دچار یک دوگانگی، نفی یا همان تضاد، و بالعکس^۲ می‌گردد. پس ضد از خود بیگانگی نیز به مانند نفی

۱ - «پرولتر»، کارگر فاقد ابزار کار است، که مالکیت ابزار وی به قشر دیگر (سرمایه‌دار یا بورژوا یا خرده‌بورژوا) متعلق است.

۲ - البته این انطباق نفی و تضاد نیز به جهت گستردگی متغیرهای سازنده‌ی تضاد، بسیار راهگشا هستند که در آینده در قالب همین مثال بدان می‌پردازیم.

آن، همان خودآگاهی می‌شود، البته در علوم اجتماعی در حوزه‌ی نگرش مارکسیستی باید توجه داشت که مثال حاضر، صرفاً به لحاظ معنی لغوی خودآگاهی و از خودبیگانگی، مورد توجه واقع شد و این لغت در نگرش چپ، خاستگاه ویژه‌ای را اشغال می‌کند و نفی‌های متنوعی را از خود بوجود می‌آورد. از دیدگاه دیگر، قابل توجه است که معرفی عنصر متضاد در یک حرکت دیالکتیکی یا به عبارتی، معرفی آنتی‌تزی متضاد، مستقیماً وابسته به مشخصات تعریف تزی است. یعنی یک آنتی‌تزی متضاد، آنتی‌تزی است که مشخصات بنیادین تزی را نفی کند و با آن به ضدیت برخیزد؛ مجدداً به مثال صندلی توجه کنیم. گفتیم که اگر مفهوم صندلی را به چهارپایه‌ی موازی بشناسیم، عنصر ضد می‌تواند هرچه که توازی پایه‌ها را از بین می‌برد، نام‌گیرد؛ که در این جا، ملاک تزی، توازی پایه‌ها است؛ لذا مفهوم سنتز می‌تواند در حالی که آنتی‌تزی یک عامل منحرف‌کننده‌ی پایه‌ها باشد، همان مفهوم صندلی با سه پایه‌ی موازی و یک پایه‌ی منحرف‌شده قرار گیرد.

حال اگر در همین مثال، ملاک تزی، چهارپایه باشد، نفی‌کننده و عنصر متضاد آن، فقط می‌تواند عاملی باشد که یک پایه را جدا می‌کند و سنتز هم، از مفهوم چهارپایه، یک پایه کمتر خواهد داشت.

اگر به مثالی بپردازیم که بر آموزه‌های مارکسیستی، قدری منطبق‌تر باشد، مجدداً مثال گذشته‌ی طبقه‌ی کارگر از خود بیگانه را مورد توجه قرار می‌دهیم.

اگر مشخصات این طبقه، یعنی تزی بر «عدم مالکیت به ابزار تولید» قرار دهیم، آن چیزی عنصر متضاد آن واقع می‌گردد که شامل «خودآگاهی کارگر به عدم مالکیت به ابزار تولید» منطبق گردد، که در این وضعیت، سنتز را وقتی دست‌یافته و تحقق‌یافته می‌دانیم که یا مالکیت حذف شود و یا آن‌که طبقه‌ی پرولتر، به ابزار تولید مالک شود.

قابل توجه است در فلسفه‌ی مارکسیسم، مشخصات معرف یک طبقه‌ی اجتماعی در زیربنای قرار گرفتن اقتصاد، معین گردیده است و بدین علت نمی‌توان هر ملاکی را به تن نسبت داد و به همین ترتیب نمی‌توان هر حرکتی را حرکت در تضاد و اصل به سنتز در تغییری کمی دانست.^۱

مجدداً به منطق دیالکتیکی باز می‌گردیم که در کل به نفی اشاره دارد و در حالت‌های خاص، می‌تواند نفی بر تضاد منطبق گردد و منطق دیالکتیکی به منطق تضاد بدل گردد. قدری به کارکرد این تمایز می‌پردازیم:

این بحث در مجامع مختلف منتقد نخله‌های مارکسیست نوین مطرح است که چگونه در پس دهه‌های گذشته از صدور تز مارکسیسم، خودآگاهی پرولتاریا برقرار نگردیده است؟ و تضاد ناشی از الیناسیون طبقه‌ی پرولتر، توأم با خودآگاهی، این قشر را به جریان انقلاب و تحول قشر پرولتر نکشانیده است؟! توجه به تمایز میان نفی و تضاد، این دغدغه و نقد را به تعدیل وامی‌دارد، بدین شرح که گرایش‌های متنوعی در جنبش‌های چپ جهان وجود داشته‌اند که موضع آن‌ها، صرفاً موضع نفی بوده است.

به‌عنوان مثال تمام جنبش‌های سوسیال دموکرات و حتی نئوسوسیالیست، موضع نفی در یک حرکت دیالکتیکی دارند. ایشان با پرداختن به علل متنوع تمایز طبقه‌ی کارگر در اجتماع سرمایه‌داری، این قشر - پرولتر - را به تغییر در روبنا سوق می‌دهند چرا که در بحث قشر کارگر، الیناسیون است که مورد جدال واقع می‌گردد و آنچه عامل بروز این از خود بیگانگی می‌گردد، همان نحوه‌ی توزیع سرمایه در اجتماع بورژوازی است؛ اما یک دیالکتیسیست نفی‌گرا، تأسیس «سندیکا» را در جهت کسب امتیازاتی از قشر سرمایه‌دار - مثل حق بیمه و... - نوعی حرکت انقلابی و دیالکتیکی

۱ - بحث را به جهت خروج از مقدمات منطق ماتریالیسم دیالکتیکی، به این متن مرتبط ننداشته و در همین مقطع به اتمام می‌رسانیم.

می‌پندارد، غافل از آنکه، حرکت و تحول دیالکتیکی در تضاد است که بروز می‌کند. مختصر آنکه، آنچه تحول از کمیت به کیفیت را پدید می‌آورد، حرکت در تضاد است، نه در نفی!

اما باید بدانیم که یک حرکت و تغییر، صرفاً در تضاد نیست که بروز می‌کند؛ بلکه تحول و تغییر در نفی نیز روی می‌دهد؛ ولی حرکت در نفی - به زعم یک مارکسیست - به ثبات شرایط موجود می‌گراید.

به شکلی اعمّ می‌توان طرح کرد که تغییر بر اساس نفی، یک واقعیت تاریخی و تحولی در جریان مصادیق تاریخی است، این‌گونه دیالکتیک - دیالکتیک نفی - یک امر کلی و عمومی و تغییری جبری است؛ اما دیالکتیک تضاد، به عنوان آرمان یک دیالکتیسین و با توجه به عناصر خودآگاه و انقلابی در اجتماع است که شکل تاریخی و عینی به خود می‌گیرد؛ و به طور اخصّ، منطق دیالکتیکی در موضعی کلی و وجه فلسفی در حوزه‌ی نفی، شدیداً قابل دفاع است؛ ولی در حوزه‌ی تضاد، مستلزم شرایط خاص که وابسته به «خردجزیی» می‌گردد و می‌تواند آرمان یک دیالکتیسین واقع گردد.

پس با دیالکتیک نفی، اجتماع را تحلیل کنیم و با دیالکتیک تضاد، دست به تغییر شرایط موجود بزنیم. (این مبحث در سطور بعدی نیز دقیق‌تر مورد بررسی قرار می‌گیرد.)

۲ - دیالکتیک پیشرو (متعالی)، دیالکتیک بی تفاوت (تجربی)

یکی دیگر از مسائلی که در منطق دیالکتیکی به شکلی بسیار فاحش به افتراق می‌گراید، مسأله‌ی پیش‌روندگی و بی تفاوتی یک حرکت دیالکتیکی است که ما آن را به «دیالکتیک پیشرو» و «دیالکتیک بی تفاوت» نام می‌نهیم. بصورت ساده می‌توان این مورد را در سنتز جستجو کرد.

اگر در برخورد تز و آنتی تز و حرکت آن‌ها به سمت سنتز عمیق‌تر بنگریم،

پرسشی مطرح می‌شود که آیا این حرکت، حرکتی جهت‌دار و متعالی و پیشرو است یا آن‌که این حرکت می‌تواند در هر جهتی بسته به تز و آنتی‌تز، برقرار گردد؟! (۱)

(اصل اول دیالکتیک ما را ملزم می‌دارد که جریان تغییر را در سیر سنتز حفظ کنیم، اما این که سیر گزار به سنتز را در وضعیتی پیشرو فرض کنیم، اصل اول را به حوزه‌ی ایده‌آلیسم فروبرده‌ایم^۱ و بعد ماتریالیستی آنرا مورد توجه قرار نداده‌ایم. ماتریالیسم و تجربه‌گراییِ مصداقی، به منطق ماتریالیسم دیالکتیکی این اجازه را نمی‌دهد که سیری جبری به سوی هر مفهوم متعالی و کلی، طی کند.)

(درست به مانند وضعیت نفی و تضاد، در این جا نیز تغییر بی تفاوت به تغییر پیشرو، کلیت دارد و پیشرو بودن، جزئی از تحول بی تفاوت است؛ اما به هیچ ترتیب نمی‌توان سیر تمام تغییرات دیالکتیکی را پیشروانه در نظر آورد؛ اگر دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیکی به پیشرو بودن بگراید و سیر حرکت تاریخ را به جلو معرفی کند (بسته به آرمان مورد نظرش) به جد، دیگر جایگاهی برای خرد جزئی انسانی باقی نمی‌ماند و به نوعی در تکیه به خرد فرد جزئی، کوتاهی خواهد گردید.)

(با این تفسیر می‌توان گفت که در وضعیتی کلی، منطق دیالکتیکی یک مادی‌گرا، حکایت از تغییری بدون جهت و طبیعی دارد، اما مجدداً آنچه که آرمان یک دیالکتیسیستین قرار می‌گیرد، می‌تواند وضعیتی پیش‌رونده باشد.)

(مسئله‌ای که در این دو مدل دیالکتیک، تفکیک‌پذیر است، گرایش مفرط دیالکتیک پیشرو به ایده‌آلیسم و راشنالیسم است که فقط با فرض یک «خرد

۱- ایده‌آلیسم دیالکتیکی هگل، یک چنین دستگاهی است، وی تز را به سنتز، در جهت کلیت پیش می‌برد؛ بدین نحو که سنتز را یک «نوع» و تز را یک «جنس» تصور می‌کند، و موضع آنتی‌تز را «فصل» قرار می‌دهد؛ که این فرضیات ما را به سمت کلیت به پیش می‌راند.

کلی» یا «عقل کلی» می‌توان سیر پیشرو را جبری دانست و از سوی دیگر، در این گونه تحلیلات پیشرو، گزاره‌های دیالکتیکی به وضعیتی فراتجربی معطوف می‌گردند و به نوعی نقدهای متعددی را به سمت خود می‌کشانند. نقدهایی نظیر غیرعملی بودن منطق دیالکتیکی و ابطال ناپذیریش و از این دست نقدهای بورژوازی! ولی در مدل دیالکتیک تجربی و بی‌تفاوت، آنچه که به منطق دیالکتیکی اعتبار می‌بخشد، تجربه و مصادیق تاریخی‌اند و این مدل، بدون نیاز به عقل کل^۲، سیر تغییر خود را شکل می‌بخشد. دیالکتیک بی‌تفاوت از تجربه - مصادیق تاریخی - است که به اثبات منطق خود برمی‌خیزد و از آن جهت که سیر حرکت در طبیعت نیز بطرز آشکاری بدون جهت است و گاهی به کون و فساد می‌گراید و ماده نیز این سیر را در خود حفظ می‌دارد، می‌تواند هماهنگی موزون خود را با تغییر در علوم تجربی نیز حفظ کند. این دو نوع مدل، بسته به تمایز اساسی که در نگرش‌های دیالکتیکی پدید می‌آورد، قابل‌گشایش‌تر می‌گردند.

آموزه‌های مارکسیستی بر این عقیده استوارند که در تاریخ جوامع انسانی، به جهت متغیرهای جزئی‌اش (انسان‌ها)، یک منطق جمعی باعث پیشبرد جوامع به سوی تغییرات دیالکتیکی می‌گردد.

به عبارت دیگر، نیروهای مادی، توأم با خرد جمعی یک جامعه، سازندگان مقاطع متمایز تاریخی و بوجود آورنده‌ی سنتزهای گوناگون تاریخ، در حرکت جمعی انسانی‌اش هستند. منطق ماتریالیسم دیالکتیکی، هر فرآیند

۱ - نقدهای مستقیم «کارل ریموند پوپر» فیلسوف تحلیلی مشرب انگلیسی، بر بدنه‌ی مارکسیسم و منطق دیالکتیکی که نقدهی صریح است به مدل دیالکتیک پیشرو و فراتجربی.

۲ - هگل، چنین مفهومی را در ورای تاریخ فرض می‌دارد که مدل پیشرو منطقی‌اش را طی کند، این مفهوم در عناوین متفاوتی چون: «آیده‌ی منطقی»، «دلیل نخستین»، «مطلق» و «خرد کلی» به فلسفه‌اش نفوذ می‌کند.

موجود جامعه را با توجه به نیروهای محرک تاریخ پیشین آن جامعه بررسی می‌کند و به عبارت واضح‌تر، تاریخ در یک نگرش، ارائه‌کننده‌ی سیری است که «نیروهای مادی محرک اجتماع» و «خرد جمعی حاکم بر اجتماعات» در تجربه‌ی تاریخی به اثبات رسانیده‌اند و مصادیق تاریخی، آموزگاران روابط مادی و منطق جمعی انسان‌ها در مناسباتشان هستند. اگر با نگرش فلسفی و عمیق به مسأله بپردازیم، خواهیم دید که: منطق ماتریالیسم دیالکتیکی به جهت تقییدش به اصل اول، که منتج از نگاهی مادی و اصالت تجربی است، خود را در تحلیل تجربی و تاریخی هر فرآیند جمعی به اثبات می‌رساند. اما از سوی دیگر، مارکسیسم معتقد به تجسم رابطه‌ی دلیل و نتیجه در مناسبات اجتماعی است که این رابطه‌ی منطقی به واسطه‌ی خرد جزئی افراد و برآیند خرده‌های جزئی در یک جامعه انسانی، متحقق می‌گردد که این خرد، خواسته یا ناخواسته (خودآگاه یا از خود بیگانه)، منطق جزئی افراد را در راستای «نیاز»^۱ها جهت‌دهی می‌کند.

پس روشن است که مازاد بر تجربه‌ی تاریخی، منطق جمعی می‌تواند محرک تاریخ را در جهت برآورده شدن خواسته‌های مادی هدایت کند، لذا واضح است که یک دیالکتیسین، با قرار گرفتن در شرایط تاریخی که در آن زندگی می‌کند، می‌تواند با پی‌گیری منطق تاریخی (از گذشته‌ی تاریخ تا مقطع موجود خود) و با درک مؤلفه‌های مادی حرکت تاریخ در اجتماع، تز و آنتی‌تز و در نتیجه سنتز مقطع تاریخی بعد از خود را پیش‌بینی کند.^۲

واضح است، از آن سبب که خرد جمعی، در تاریخ، نیازمند تحقق و تعیین و متغیری است مستقیماً وابسته به خرده‌های جزئی یک اجتماع، این برآیند خردی، فقط با تجربه است که مورد شناسایی واقع می‌گردد؛ بدین معنی که،

۱ - بحث «نیاز» در آینده، در نگرش مارکسیستی تحلیل خواهد شد.

به جهت تغییر متوالی سیر منطق جمعی یک اجتماع انسانی و به دلیل وابستگی این خرد به تک تک اجزایش، یافتن سنتز، بدون تجربه‌ی تز، منطقاً غیر ممکن می‌گردد.

مختصر آن‌که منطق ماتریالیسم دیالکتیکی، در اندیشه‌ی یک دیالکتیسین، وابسته به تجربه‌ی تز مشخص می‌گردد تا تعینات تز و با نفی آن تعینات، آنتی تز بروز کند و با تداخل تز و آنتی تز، می‌توان از بعد منطقی، «نتیجه»ی آن دلایل را مشخص گردانید.

قابل توجه است که اگر عنصر دیالکتیسین خود آگاه یاد شده را از یک اجتماع حذف کنیم، منطقاً عامل متضاد آنتی تز، شناسایی نگردیده و حرکت به سوی سنتز، میسر نمی‌گردد و در آن صورت ممکن است یک فرآیند جمعی به سنتز نگراید و صرفاً یک تغییر طبیعی، به نوعی تغییری کمی، در جهت ثبات شرایط موجود تاریخ به وقوع پیوسته و تعین یابد.

بدین شرح، حرکت پیشرو دیالکتیکی مستلزم درک منطق تاریخی و محرک‌های مادی تاریخ می‌باشد و حرکت دیالکتیکی در وضعیت جبری خود رو به سوی بی تفاوتی دارد، اما در شرایطی که خود آگاهی در شناخت عامل متضاد آنتی تز تعین یابد، یک دیالکتیک بی تفاوت می‌تواند آرمانی پیشرو را به عینیت بکشانند.

دیالکتیک بی تفاوت در برابر دیالکتیک پیشرو، قدرت پیشگویی‌های بلند تاریخی را از خود سلب می‌کند و به جهت وابستگی اثباتی‌اش به تجربه، فقط به پیشگویی اولین مقطع آتی تاریخی دست می‌زند، ولی یک دیالکتیک پیشرو به خود اجازه می‌دهد که حتی تا فرجام تاریخ را بدون تجربه و بدون درک مؤلفه‌های متکثر اجتماعات به پیش‌بینی معین کند و این امر نیز از جمله نقاط مورد نقد منتقدان مارکسیسم است^۱؛ اما یک دیالکتیک تجربی و بی تفاوت، خود

۱ - انتقادات «کارل پوپر» در «فقر تاریخ‌نگاری»، ترجمه‌ی احمد آرام.

را ملزم به پیشگویی بلند تاریخی نمی‌کند و به عبارتی دقیق‌تر، با نقد شرایط موجود تاریخی، شرایط مقطع آتی تاریخی را پیش‌بینی می‌کند.

مجدداً قابل اشاره است که یک دیالکتیک پیشرو می‌تواند به شکلی کلی و محتوایی، در ذهن دیالکتیسین قرار گیرد - در شرایطی که هیچگونه فعلیت عینی نیابد - ولی دیالکتیک عینی همان دیالکتیک بی تفاوت است که باید ابزار تحلیل واقع شود.

شاید اشاره به بنیان‌گزار تفکر ماتریالیسم دیالکتیک در این وادی به لحاظ مدل دیالکتیکی اش چندان بدون تناسب نباشد. هرچند «کارل هنریخ مارکس» را به سختی بتوان یک فیلسوف انتزاعی با مختصات متعارف نامید، ولی قالب فلسفی گفتارش و عوارض ناشی از متد معرفی شده توسط این اندیشمند بزرگ را می‌توان در منطق دیالکتیکی مورد بررسی قرار داد. این بحث به جهت حساسیت نام و شخص مارکس در تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی، قدری اهمیت موضوعی می‌یابد. (شاید در یک نظر سطحی، متد دیالکتیکی مارکس پیشرو به نظر برسد، اما تعالی ماتریالیسم مارکس همان‌گونه که از نوشته‌های به جای مانده از وی پیداست بسیار کلی و ایدئولوژی مسلکانه می‌باشد. شاید آنچه ما را نسبت به دیالکتیک پیشرو قدری وابسته می‌نماید، همین رویکرد کلی و امیدوارانه‌ی مارکس به فرجام حرکت پیشرو دیالکتیکی است.

اگر به متون جای مانده از وی نظری بیندازید، در می‌یابید که وی از گذشته‌ی تاریخ دیالکتیکی که حاوی مصادیق عینی و تجربی است به کلیت یاد نمی‌کند و تاریخ را تا زمان خود به مصادیقش مورد بررسی قرار داده و از تجربه‌ی عینی تاریخی شاهد می‌آورد، تا کمون سرمایه‌داری، مارکس در این

مرحله نیز به طور عمیق جزئیات کاپیتالیسم را که خود در آن برهه‌ی تاریخی واقع بود، به دقت و تشریح بررسی می‌کند. نکته‌ی در خور توجه زمانی است که سعی می‌کنید از جزئیات آتی تاریخ - پیش‌تر از مقطع آتی - در متون وی جویا شوید، یعنی در مراحل‌ی که آینده‌ی تاریخ را رقم می‌زنند، از «دیکتاتوری پرولتاریا» گرفته تا «سوسیالیسم» و «کمونیسم»، هرچه که بیشتر بررسی کنید، کمتر می‌یابید. به‌راستی اگر وی را یک دیالکتیسین پیشرو بنامید، و پی‌جوی پیشگویی‌های وی در آینده‌ی تجسم نیافته‌ی تاریخ شوید، به بن‌بست می‌رسید. عبارت کلی «به هرکس به اندازه‌ی کارش [مزد تعلق می‌گیرد]» و عنوان «تشدید سیر نفی مالکیت» نمونه‌ای از عبارات و عناوینی هستند که توسط آن‌ها می‌توانید در مورد سوسیالیسم^۱ بدانید، لازم به ذکر است که این سری عبارات و عناوین فقط کلیتی مبهم از تاریخ آینده را طرح می‌نمایند. عمیقاً قابل تأمل است که موضع ایدئولوژیکِ طرح این تئوری - مارکسیسم - در قرن نوزدهم می‌باشد.

پس به سادگی می‌توان، مارکس را به جهت مدل منطقی‌اش در تفکر دیالکتیکی، در زمره‌ی دیالکتیسین‌های تجربی و بی‌تفاوت که آرمان پیشرو بودن منطقش را مد نظر می‌دارد، قرار داد.

۳ - دیالکتیک مفاهیم و دیالکتیک مصادیق

مباحث بعدی، گفتاری است در یکی از خطاهای فاحش برخی دیالکتیسین‌ها که به شکلی کاملاً ناپرهیزانه، منطق دیالکتیکی را به تصور عمومیت بخشی، دچار خبطی منطقی و در مظان اتهامات نقدگونه‌ی سنگینی می‌گردانند.

۱ - چهارمین کمون (مرحله) از مراحل تاریخی مارکسیسم.

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، منطق دیالکتیکی در حوزه‌ی مفاهیم، که تفسیر هستی‌میسر است به اثبات می‌رسد و معنا می‌یابد. دیده می‌شود که دیالکتیسینی، یک حرکت دیالکتیکی را در مصادیق جزئی و تجربی جستجو کند، اما به صراحت می‌توان گفت که این امر یک ناسازگاری محض با ساختار منطق ماتریالیسم دیالکتیکی داشته است. باید توجه داشت که این منطق، منحصر به ذهنیات شناسنده است و ناشی از فرآیند مفهوم‌سازی در جهت شناخت و استعمال و کارکرد این منطق نیز به حوزه‌ی مفاهیم وابسته است، هر چند که می‌توان کلیه‌ی مصادیق تجربی و جزئی را به مفاهیم، معادل کرد، ولی این عمل نیز مادامی کارساز و کارکردی است که بتواند به تفسیر و پیش‌بینی و دلیل‌کاوی یک فرآیند دست بزند و به سخنی دیگر آن‌که، بتواند مقام ثوریک بیابد (به نمونه‌هایی از این خطایا می‌پردازیم:

بعنوان مثال، دیالکتیسینی می‌کوشد حرکت یک دانه را به درخت و شکوفه و میوه، به حرکتی دیالکتیکی تعبیر کند، وی دانه را تز لحاظ می‌کند و هر آنچه را که به دانه افزوده می‌گردد تا به درخت مبدل شود، آنتی‌تز می‌داند و سپس خود درخت را سنتز دانه معرفی می‌کند.

این یک دیالکتیک مصداقی است و این روش خطاهای بزرگی را در منطق دیالکتیکی با خود یدک می‌کشد و یا دیگری به خطا می‌کوشد، اصرار بورزد که جذر - ریشه‌ی دوم - یک عدد، در تضاد دیالکتیکی با توان دوم همان عدد و... است.

با توضیحاتی که تا کنون در بابِ مختصات فلسفی منطق دیالکتیکی معرفی گردید، تشخیص این نقایص چندان دشوار نیست.

در مجموع می‌توان ماتریالیسم دیالکتیکی نوین را منطقی دانست که خود را در حوزه‌های مفهومی و «جمعی» داخل می‌کند و به علوم اجتماعی که در آنان، خرد انسانی نقش محرک و منطقی ایفا می‌کنند، سایه می‌افکند.

حوزه‌ی این منطق چیزی سوای از علوم تجربی و جزئی است. در این علوم، آنچه که شمول و وسعت قلمرو خواهد داشت، اصل اول این منطق است که آن هم نقشی مفسرانه نخواهد داشت، لذا وارد کردن این منطق به مصادیق و جرئیات غیر مفهومی و خاص، خطایی غیر قابل دفاع است.

همان طور که می‌دانیم حوزه‌ی مصادیق، حوزه‌ی روابط «همپهلو» و «همسو» در علیت است، روابطی ناشی از تکرار و توالی، که این مباحث به اصل اول دامن می‌زنند و در حوزه‌ای دیگر، اصول دوم و به نوعی سوم به تمامی مرتبط با روابط منطقی «دلیل» و «نتیجه» اند و در این میان، دیالکتیسینی تیرئه می‌گردد که این تفکیکات حوزه را به دقیق‌ترین وجهی مراعات نماید.

درست به جهت این دلایل است که در طول چند قرن که از عمر این منطق می‌گذرد، شما عالمی تجربی نمی‌باید که بتواند در لابراتوار تحقیقش، دیالکتیک منشانه به آزمایش تجربی برخیزد.

از همین سبب است که تمامی دانشمندان تجربی‌بی که به ماتریالیسم دیالکتیکی می‌پیوندند، در حوزه‌ی عمل خود صرفاً ماتریالیستند تا دیالکتیک صفت و قاعده‌مندی این دانشمندان آن‌ها را به نفی مفاهیم مابعدالطبیعی متمرکز می‌گرداند. گزارش کامل این بحث در گذشته تحت عنوان تمایزات قاعده‌ی علت و معلول و رابطه‌ی دلیل و نتیجه مطرح گردید. جهت تکمیل‌تر شدن این روش منطقی، اندکی دیگر به مواضع تز و آنتی‌تز و سنتز و نحوه‌ی ارتباطشان می‌پردازیم.

در یک سه‌پایه‌ی دیالکتیکی، موضع تز موضع «اثبات» است و به طور متقابل، موضع آنتی‌تز، مقام «نفی» است. و همین‌طور و به دیگر وجهی، همواره مقام تز، مقام «تعیین» است و «هستی»، مقام آنتی‌تز، مقام «نفی تعین»

۱- در منطق دیالکتیکی، «سه‌پایه» به سه بُعد تز و آنتی‌تز و در آخر سنتز اطلاق می‌گردد و هر سه پایه، معرف یک حرکت از درون تز و آنتی‌تز به سنتز است.

- ذهنیت - است و «نیستی» و به دیگر وجه، همواره تز در موقعیت «ایجاب» واقع می‌گردد و آنتی تز در موقعیت «سلب».

از طرف دیگر، سنتز جامع تز و آنتی تز است (در یک حرکت پیش‌رونده)، بدین معنی که سنتز از جنس تز است در حالی که عنصر نفی‌کننده اش - عامل ضد، در آنتی تز - در آن از ذهنیت به عینیت و از سلب به ایجاب و از نفی به اثبات، مبدل می‌گردد. بدین گونه است که سنتز می‌تواند در فرآیندی دیگر خود، تز واقع شود و این حرکت به طور ممتد ادامه یابد.

سطور گذشته را در مثالی تعقیب می‌نمایم.

مجدداً به اجتماع سرمایه‌داری برویم و «پرولتر از خود بیگانه» را در یک طبقه، مورد تحلیل دیالکتیکی قرار دهیم.

پرولتر از خود بیگانه، مقام تز را به خود تخصیص می‌دهد، موقعیتش «ایجابی» و «تعیین‌یافته» و «مثبت» و کلاً در شرایط هستی است.

حال در همین وضعیت، آنچه که از تز، «نفی تعین» می‌کند - ذهنی است - و «سلب» شده از تز می‌باشد و مقامی «منفی» را می‌گستراند و به طور کلی در پرولتر از خود بیگانه، شرایط نیستی است، همان عنصر خودآگاهی است، که آنتی تز واقع می‌شود.

حال اگر گزار را از هستی به نیستی و برعکس، جریان دهیم، و تغییر را برقرار سازیم، سنتزی بروز می‌کند که از کمیت به کیفیت سیر می‌نماید و همان «پرولتر خودآگاه» می‌گردد.

پس توجه می‌شود که «خودآگاهی» در تز منفی و تعین نیافته و سلبی بود، در سنتز، تعین یافته و مثبت و ایجابی می‌گردد و به همین گونه رابطه‌ی میان تز و سنتز به لحاظ جنس حفظ می‌گردد.

قابل ذکر است آنچه که گزار از کمیت به کیفیت نام می‌گیرد و در فلسفه‌ی مارکسیسم «انقلاب» نام می‌گیرد، عبارت است از: یک تغییر قدم به قدم که

مفهومی را در تحول اجزایش به پیش می‌راند، ولی هنوز در مرحله‌ی تحول کمی برآیند مفهومی یک تز، تغییر صورت رخ نداده است و مادامی که این تحول و تغییر به تغییر صورت در تعیین یافتن آنتی تز رخ می‌دهد، دیگر مفهوم تز «منقلب» شده و تحول کیفی و کیفیت تغییر یافته و بروز کرده است.

(در مثال گذشته، فرض کنید که آنتی تز خود آگاهی به عده‌ی اندکی از افراد قشر پرولتر، تزریق شده و تعیین یافته باشد، ولی مجموعه‌ی پرولتاریا در عملکرد جمعی اش، هنوز از خود بیگانه و الینه رفتار می‌نمایند این تحول، تحول کمی است، اما، مادامی که تغییر در کمیت و تعیین یافتگی عنصر خود آگاهی - آنتی تز - به حدی می‌رسد که مجموعه‌ی تز، خود آگاه عمل می‌کند و به عبارت فلسفی تر، سنتز پدید می‌آید، دیگر تحول را می‌توان کیفی و در کیفیات خواند و واضح است که این تغییرات، مستقیماً وابسته به تعریف تز و تفسیر آنتی تز است.)

بخش سوم

اندیشمندان دیالکتیک‌منش:

بررسی سیر تاریخی منطق دیالکتیکی در درک مباحث طرح شده در این متن، چندان راه‌گشای عمل نخواهد بود؛ چراکه سیر تاریخی این تفکر تا پیش از «هگل» خفیف و در ابعاد خاصی از این اندیشه قرار گرفته است. اولین طراح تاریخی این تفکر را «هراکلیت» می‌دانند که وی به جهت جمله‌ی معروفش که می‌گوید: «از یک رودخانه هیچگاه دو بار نمی‌توانید بگذرید» و دلالت بر نوعی تغییر‌گرایی و دیالکتیک‌منشی دارد، در این نحله واقع می‌شود.

پس از هراکلیت (که پیش از میلاد می‌زیسته)، «افلاطون»، «فلوطين»، «کانت» و «فیشته» را نیز به سیر تاریخی منطق دیالکتیکی منتسب می‌گردانند، اما با وجود نزدیکی‌های فیشته به هگل، دیدگاه فیشته صرفاً به جهت توجه خاصش به مصداق یافتن دیالکتیک در جامعه، مورد توجه است، لذا در این تفحصات به هگل می‌پردازیم که به حق، عمیق‌ترین دیالکتیسین و دقیق‌ترین ایشان می‌باشد. (عدم توجه خاصمان به سایر متفکران این مشرب، به جهت نوع پردازش غیرفلسفی ایشان به دیالکتیک است، اما هگل از این قاعده

میراست. پس از هگل، هر دیالکتیسینی که از وی ملهم گردیده و توانسته است منطق وی را به ماتریالیسم پیوند بزند، به عمق تفکر ماتریالیسم دیالکتیک راه برده است. بزرگانی چون «کارل ماکس»، «جورج لوکاخ» و «هربرت مارکوزه» که دو متفکر اخیر ادامه دهندگان تفکر مارکسیستی می باشند. اینان وفاداران فلسفی هگل اند و قاریانِ چپِ تفکرِ هگل.^۱

۱- گئورگ ویلهلم فریدریش هگل

هگل، ذهن و عین را به ذهن فرو برده و شناسنده را در برترین موقعیت فراتجربی می نشانند. وی، اثبات اولیه‌ی منطق دیالکتیکی را از «هستی محض» و «نیستی محض» شروع می کند و از این جا قدم محکم داشته و کلی ترین وضع هستی را با کلی ترین وضع نیستی در هم می آمیزد. هگل در شرح مواضع منطقی فلسفه اش، می آورد که یک مقوله و مفهوم، هر چه مجردتر و کلی تر باشد در موقعیت برتری از منطق دیالکتیکی واقع می شود و به دیگر وصف این که، هر چه «هستی» از تعین بیشتر فاصله بگیرد، بکتر تر و کلی تر و برتر است و هستی محض که همان «مطلق» می تواند نام گیرد، برترین مفهوم منطقی است. اگر از فرم فلسفی تر تفکر وی وارد شویم باید گفت که: هگل معتقد است، تز یک «جنس»^۲ فلسفی و آنتی تز، «فصل»^۳

۱- گروندگان به هگل، پس از او به دو دسته تقسیم شده اند، عده ای فرم ایده آلیسم فلسفه اش را حفظ کرده و اصول گرا شدند و به مباحث تئوریک هگل و مبانی صرف فلسفی وی عنایت داشتند و گروندگان چپ این تفکر و یا هگلی های چپ در زمره ی کسانی بودند که منطق دیالکتیکی را از ایده آلیسم خرد هگل به ماتریالیسم پیوند زدند و ورود به علوم اجتماعی را بر اصول گرایمی مرجح دانستند و به قول فردریک انگلس: «هم وارونه ی هگل را بر روی پاهایش (قاعده اش) استوار گردانیدند.» و فرزندان ناخلف هگل شدند.

۲- جنس، آن کل ذاتی است که بر افراد مختلف الحقیقه، حمل می شود (genus).

۳- فصل موجب امتیاز یک نوع از انواع مشارک است (differential specifica).

می باشد و مقام سنتز، به «نوع»^۱ فلسفی تخصیص می یابد. بدین ترتیب مقولات هگلی هر چه که به سوی سنتز حرکت می کنند، یک تعالی منطقی را طی می نمایند.

این حرکت را می بایست از بُعد دیگری بررسی کنیم که تمایز هگل و دیالکتیک پیوندخورده با ماتریالیسم آشکار شود. آنچه که منطق دیالکتیکی هگل را به حرکت وامی دارد، یک منطق فلسفی و خرد کلی است.

به این دیدگاه توجه کنید: هگل بر این باور است که مرحله‌ی گزار و یا به قول خودش «گردیدن»^۲، بدان جهت بروز می کند که تز و آنتی تز در تناقض منطقی، می مانند و چون تز و آنتی تز، دو مقوله‌ی نفی کننده و به نوعی متناقضند، لذا جهت رفع این «تناقض» می باید یک تز به سنتز مبدل شود و مرحله‌ی گزار نتیجه‌ی ناآرامی برخاسته از تناقض تز و آنتی تز است.

پس روشن است که دلیل حرکت دیالکتیکی در اندیشه‌ی ایده آلیسم هگل، همان رفع پارادوکس منطقی ذهن، یعنی اعتبار خرد است و اما چنان که پیش از این دیدیم، در منطق ماتریالیسم دیالکتیکی، «حرکت» و «گزار» یک فرآیند مادی است که از عالم واقع به این منطق وارد شده و از این جا یک تمایز بسیار مهم دیگر رخ می نماید که به نوعی بسیار پرکارکرد و رهگشا در تفکر است.

بدین شرح دقیق که، در منطق ماتریالیسم دیالکتیکی، فشار و توجه در حرکت دیالکتیکی بر اصل اول - اصل تغییر - است که برخاسته از بُعد ماتریالیستی و اصالت تجربی آن فلسفه می باشد. اما در منطق ایده آلیسم دیالکتیکی هگل، فشار و توجه خاص به اصل دوم که همان نفی و تضاد است، متمرکز می گردد و آنچه در این جا نیاز به دقت است، توجه به تعارض تز و آنتی تز می باشد.

۱- نوع، آن کلی است که بر افراد متفق الحقیقه اطلاق می گردد (species).

لذا این مسأله مطرح می‌شود که عامل حرکت دیالکتیک هگلی، خرد و منطق و یا به وصف هگل، «ایده‌ی منطقی»، «عقل کلی» است، ولی عامل حرکت ماتریالیسم دیالکتیکی، به شرایط مادی و محرک‌های مادی تأویل می‌شود، خواه این عامل «علم اقتصاد» و یا هر نیروی مادی دیگر باشد.

باید توجه کرد که در منطق ماتریالیسم دیالکتیکی نیز «خرد» - خرد جزئی انسان - در حرکت دیالکتیکی وارد می‌شود، اما این خرد نیز کاشف روابط مادی یک حرکت دیالکتیکی است و خرد با تشخیص نیروهای مادی و افزایش تضاد، به سیر حرکت دیالکتیکی جهت می‌بخشد و یا این حرکت را تسریع می‌کند و تمایز دیگر این خرد با «عقل کلی» هگل آنست که خرد هگلی بر کل جریان دیالکتیکی احاطه دارد و آن را سازماندهی می‌کند، اما خرد ماتریالیسم دیالکتیکی در اجزاء این مجموعه - انسان‌ها - فرو می‌رود و عموماً نیز در وضع آنتی‌تزی واقع می‌شود و حرکت را به پیش می‌راند. و اما بُعد دیگر فلسفه‌ی متمایز هگل، روح‌پروری فلسفه‌ی وی در روش دیالکتیکی است.

بیاید با اصلی‌ترین سه‌پایه‌ی هگلی مواجه شویم: سه‌پایه‌ی «طبیعت»، «روح»^۱ و «ایده‌ی منطقی».

طبیعت تزی، روح آنتی‌تزی و ایده‌های منطقی، سنتز کلی این فرآیند است. این سه‌پایه، کل تاریخ انسانی و طبیعی را شامل می‌شود. این‌که طبیعت به جهت کرانمندی و تعینش، در مقابل روح که بی‌کران و نامتعین است، تزی واقع

۱ - مثل پرولتر از خود بیگانه و آنتی‌تزی خودآگاهی و سنتز پرولتر خودآگاه و قابل ذکر است که خودآگاهی، کارکرد خرد است در تشخیص محرک‌های تاریخی.

۲ - «روح» در فلسفه‌ی هگل، مفهوم پیچیده‌ای را به خود تخصیص می‌دهد، در واقع شناخت مختصات این مفهوم، فقط با مراجعه به تزی - طبیعت - است که هموار می‌گردد. یعنی طبیعت «کرانمند»، روح را «بی‌کران» می‌سازد، طبیعت متعین و عینیت‌یافته، روح را نامتعین می‌کند و...

می‌گردد، چندان بحث‌برانگیز نیست. اما این‌که چگونه ایده‌ی منطقی می‌تواند به‌عنوان سنتز، جامع طبیعت و روح گردد، بسیار محل تردید است. آیا ایده‌ی منطقی - سنتز - از جنس طبیعت است یا از جنس روح؟، اگر از جنس روح باشد و آنتی‌تزی، به‌راستی منطق دیالکتیکی دچار بحران می‌گردد و رابطه‌ی سنتز و تزی می‌بایست تغییر کند. ولی اگر بنا باشد، ایده‌ی منطقی از جنس طبیعت کرانمند باشد، خود ایده‌ی منطقی مسأله‌دار می‌گردد. البته هگل این مسأله را به نوعی می‌پوشاند و آن هم بدین نحو که تعیین کامل روح را در طبیعت به فرجام تاریخ می‌کشاند و ایده‌ی منطقی را به شکل تعیین‌یافته، آنجا قرار می‌دهد، و پارادوکس را به جایی می‌برد که دور از دسترس تجربه‌ی ماست.

البته هگل در این دست سه‌پایه‌ها بیشتر متمایل است که سنتز را به آنتی‌تزی نزدیک کند و همجنسی و هم‌بنایی را بر رابطه‌ی میان روح و ایده‌ی منطقی بنهد. این فرض نیز مجدداً هگل را دچار بحران می‌کند، سه‌پایه‌ی کلی طبیعت، روح، ایده‌ی منطقی را در تاریخ بشکنیم و دو مقطع تاریخی را در نظر بگیریم و به قول هگل «زندگانی روح را در طبیعت»، در همین مقطع بررسی کنیم. طبیعت، در یک مقطع به روح می‌آمیزد و سنتز جدید «طبیعت آمیخته به روح متعین» را می‌سازد که این سنتز، خود تزی می‌شود برای یک سه‌پایه‌ی دیگر (در مقطع بعد). یعنی باید «طبیعت به روح آمیخته» مجدداً در مقام - تزی - طبیعت قرار گیرد. حال اگر بخواهید آنتی‌تزی سه‌پایه‌ی مقطع پیشین - روح - را در تزی جدید تفحص کنید، چیز زیادی دستگیرتان نمی‌گردد، چون انعطاف روح و به‌طور کلی، آنتی‌تزی به قدری زیاد است که حتی یافتن تعینش در سنتز نیز - لاقلاً در منطق هگل - نیاز به قدری واژه‌پراکنی دارد.

پیچش دیگری که در این میان، مقام حضور می‌یابد، معضل تعمیم متد

دیالکتیکی به تمام حوزه‌ها^۱ از جانب هگل است. او به بحث زیبایی و هنر که می‌رسد، فرم مادی طبیعت را - یعنی طبیعت، سوای از جوامع انسانی - تجسم خفیفی از خرد لحاظ می‌کند و به همین دلیل «هنر رمانتیسیم» را صورت متعالی هنر معرفی می‌کند. اما همین امر که هگل، طبیعت مادی را نیز می‌تواند کانون دیالکتیک قرار دهد، مسأله‌ساز می‌گردد.

همان‌گونه که پیشتر متذکر شدیم، تعمیم متد دیالکتیکی به حیطه‌هایی که به تجربه‌های مصداقی و جزئی مرتبطند، منطق دیالکتیکی را غیر تجربی و غیر قابل دفاع می‌گرداند. مادامی که علوم تجربی در حوزه‌ی طبیعیات به صدور احکام علمی می‌پردازند، تعمیم منطق دیالکتیکی به حیطه‌ای چون طبیعت مادی، مسلماً دیالکتیسین را به مقامی می‌رساند که هنر رمانتیسیم را هنر متعالی معرفی می‌کند و معیار‌گزینش هنر را بر «فاصله‌گرفتن روح از ماده» بنهد، البته قابل توجه است که هگل به میثاق ثابت خود، همواره محرک و تغییردهنده را «عقل کل» مفروض می‌دارد. لذا می‌توان با رعایت حوزه‌ی علوم تجربی، طبیعت را از بُعد زیبایی و هنر، با یک متد دیالکتیک مادی و با محرک‌های صرفاً مادی، مورد تحلیل کلی قرار داد. لذا جنبش چپ نوي انقلابی، این حوزه را نیز به شکل کلی مورد بررسی دیالکتیکی قرار می‌دهد. حال که تا تفسیر هگل در طبیعت مادی^۲ به پیش آمدیم، بهتر است قدری بر تمایز تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی و اندیشه‌ی هگل، در این حوزه تأکید کنیم. گفتیم که هگل، جریان دیالمتیک را به طبیعت نیز می‌کشاند و به شکلی

۱ - البته این امر در دستگاه تفکر هگل که کلیه‌ی پدیدارها را از منظر شناسنده و در قالب مفاهیم بررسی می‌کند، چندان نمی‌تواند محل اشکال واقع گردد. ولی هم خاصیت توضیح‌دهندگی را از دست می‌دهد و هم آن‌که غیر قابل اثبات و غیر قابل دفاع می‌گردد.

۲ - در این مباحث، مقصود از «طبیعت مادی» طبیعت است، سوای انسان و جامعه‌ی انسانی. یعنی طبیعتی که انسان را بدان داخل نکرده باشیم، یا کنش‌های صرفاً طبیعی، در علوم تجربی و غیرانسانی را می‌گویند.

- هرچند کم‌رنگ - تعیین خرد را در طبیعتِ مادی به «زیبایی» وصف می‌کند و دیدیم که دیالکتیک هگل بدان جهت بر این امر صحنه می‌گذارد که به یک عقل کلی، فراتر از تاریخِ طبیعت مادی و انسانی قائل است. اما در تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی، از آن روی که عقل کل را میان اجزاء یک جامعه‌ی انسانی می‌جوید و حاصل برآیند خرد انسانی را در یک جامعه به نام «خرد» می‌شناسد، تعبیرات هگل را در باب طبیعت مادی فرومی‌نهد. از سوی دیگر وقتی یک ماتریالیست از «خرد» سخن می‌راند، مرادش مجموع برآیند خردهایی است که از جانب جزء جزء یک جامعه‌ی انسانی به جریان دیالکتیکی وارد می‌شود. ولی هگل با آن‌که این تعبیر را می‌پذیرد، اما «خرد کلی» خود را فراتر و پروارتر از این برآیند قرار می‌دهد و سایه‌ی آن را به ورای تاریخِ انسانی و طبیعت مادی می‌کشاند.

درست در همین نقطه است که هگل، با فرض این ایده‌ی حاکم به تاریخ، فرد را در فرآیندِ جمعی حرکتِ تاریخ، بی‌اثر جلوه می‌دهد و دیالکتیک خود را دچار دترمینیسم^۱ تاریخی می‌گرداند و تمام آنچه در فلسفه‌ی هگل «جبر تاریخ» توصیف می‌شود، از همان «عقل کلی» صادر می‌گردد.^۲

اما تمایزی که پیش از این در باب «خرد» ماتریالیستی و «خرد کلی» طرح شد، این جبر تاریخی را به وصفی که خواهد گذشت، فرومی‌نشانند و این تفکر - ماتریالیسم دیالکتیکی - را در پیوند به «انسان‌محوری» تقویت می‌نماید.

زمانی که «خرد» حاصل برآیند اجزاء یک جمعیت انسانی باشد، حال و

۱ - به معنی جبر منظور است.

۲ - بسیاری، این جبر سنگین تاریخ هگل را که ناشی از همان «عقل کلی» است، به مارکسیسم نیز تعمیم می‌دهند و به تمایزاتِ «خرد کلی» در تفکر هگل و «خرد جمعی» در آموزه‌های مارکسیستی توجه نمی‌دارند.

اکنون تاریخ، که هر فرد، سهم مستقیمی در خرد حاکم به آن دارد، به پویایی می‌گراید.

وقتی تفسیر خرد را به اجتماع تعمیم دادیم، باید بدانیم که، آنچه مقطع تاریخی آینده را می‌سازد و خردی که آن مقطع را تعیین می‌بخشد، خردی است برگرفته از مقطع کنونی تاریخ و همین رویکرد اکتفا می‌کند که موقعیت انسان را به عنوان جزئی از یک کل، که می‌تواند مقطع آتی تاریخ را به سوی خرد جزئی خود براند به شدت تقویت می‌کند.

بحث مزبور را در سرفصل‌های آتی، در میان مسایل سه‌پایه‌ی «آگاهی»، بیش از این بررسی می‌کنیم.

یکی از نتایجی که از تمایز مطرح شده در سطور گذشته روشن می‌شود، جمله‌ی معروف هگل پیرامون «واقعیت» و رویکرد منطق ماتریالیسم دیالکتیکی به یک چنین جمله‌ای است.

هگل در طرح یکی از دقیق‌ترین مواضع فلسفه‌اش، می‌آورد که: «هرچه واقعی است، معقول می‌باشد».

اگر یک بازبینی به عقیده‌ی هگل در باب تعیین «عقل کل» در واقعیت تاریخی شود، این جمله قابل هضم می‌گردد. یعنی، واقعیت از آن جهت که تعیین عقل کلی در تاریخ است، وصف «معقول» عقل کلی یا همان ایده‌ی سرمدی را با خود یدک می‌کشد.

حال با توجه به تفاوت تعبیر ماتریالیسم دیالکتیکی از عقل و خرد، این جمله بدین گونه باز می‌نماید که:

واقعیت تاریخ انسانی^۱، از آن روی که تعیین عقل جمعی^۲ است، معقول می‌باشد.

۱ - تاریخ انسانی آورده شده تا آن‌را از تاریخ طبیعت مادی متمایز کنیم.

۲ - منظور از «عقل جمعی»، همان برآیند عقول انسانی در یک اجتماع است.

این جملات، گرچه از حوزه‌ی بحث منطق دیالکتیکی قدری خارج است، اما به جد در فهم منطق ماتریالیسم دیالکتیکی، رهگشا واقع می‌گردد. یکی دیگر از مسائلی که در منطق ماتریالیسم دیالکتیکی، بسیار مرهون تفکر دیالکتیکی هگل است، بحث مربوط به سه‌پایه‌ی «آگاهی» می‌باشد. البته هگل در این باب بیشتر در کلیات با ماتریالیسم همخوان است و به قولی در متد، مشترک و الهام‌بخش واقع می‌گردد. اما به طور جزئی در تفسیر خود مسأله‌ی «آگاهی» بسیار با رویکرد مارکسیستی در تمایز می‌باشد.

ما سه‌پایه‌ی مربوط به «آگاهی» را به نام‌های آگاهی از خود در مقام تز یا «خودآگاهی»، و آگاهی از خود در برابر دیگری در موضع آنتی‌تز و یا «دیگرآگاهی»، و سنتز این فرآیند را به همان نام هگل، «خرد» معرفی می‌کنیم.^۱ آگاهی از خود، مقدمه‌ی بروز شناخت است یعنی زمانی که فرد خود را در استنتاجات مفهومی و ذهنی و در شرایطی از ذهنیت برخاسته از عینیت قرار می‌دهد، همان تقابل سوژه و ابژه است.

آنچه که این تز را شکل می‌دهد، مفهوم‌سازی و بهره‌وری از یک رویکرد دیالکتیکی در درک محسوسات متعین است.

وجه دوم این سه‌پایه که «دیگرآگاهی» است، بدین شرح شکل می‌یابد که فردی در اجتماع، پس از آن که سوژه‌پردازی را در تز شکل داد با مسأله‌ای مواجه می‌گردد که همان «اوست در برابر دیگری»، یعنی تا آن زمان، آنچه که به ذهنیات او اعتبار می‌بخشید، عین درک شده به قوه‌ی فاهمه‌ی خود او بود، اما پس از آن، وقتی به اجتماع می‌نگرد، شناسنده‌های متمایزی را می‌یابد که آن‌ها نیز بر همین باور، سوژه می‌پردازند.

واضح است که در این فرآیند، سوژه‌پردازی تک‌تک افراد یک جامعه - در

۱- البته هگل، آگاهی از خود را «آگاهی» می‌نامد و آگاهی از خود در برابر دیگری را نیز «خودآگاهی» می‌خواند که این نام‌گذاری را قدری تغییر دادیم.

وضعیتی متمایز - نفی‌کننده‌ی سوژه‌پردازی فرد است. یعنی آنتی‌تزی که تز را نفی می‌کند و به نوعی نفی‌کننده‌ی تعیین تز است. این فرآیند در مناسبات اجتماعی رخ می‌دهد.

پس از رسیدن به سنتز و بررسی «خرد»، آن را جامع سوژه‌پردازی فرد و سوژه‌پردازی جمع می‌یابیم. یعنی نفی به اثبات خلیده و حرکت دیالکتیکی تز و آنتی‌تز را به سنتز می‌کشاند و در آن، فرد و اجتماع در برآیندی منسجم، خود و دیگران را تعیین‌یافته‌ی یک «خرد جمعی» می‌بینند و در سنتز، جریان خرد جزئی تز و نفی کلی آنتی‌تز، خود را در وضعی جستجو می‌کنند که دیگر سوژه‌پردازی تز نفی‌کننده‌ی سوژه‌پردازی آنتی‌تز نبوده و به جهت سیلان «عقل جمعی» این مجموعه در عقل، منسجم و متعین می‌گردند.

تا این لحظه از تحلیل مان، یک نگرش محض ایده‌آلیستی را که قرابت بسیاری با تفسیرهای دیالکتیکی هگل در سه‌پایه‌ی آگاهی داشت، طرح نمودیم. اما بعد مادی‌گرایانه‌ی یک منطق دیالکتیکی، قدری پیچیده‌تر از تحلیل حاضر است. لذا می‌بایست متغیری صرفاً مادی را نیز در عنصر آگاهی، یادآوری کنیم.

دیدیم که هگل، حرکت دیالکتیکی آگاهی را صرفاً به خرد و کارکرد منطق ایده‌آلیستی اش منتسب کرد و در تحلیلی که گذشت واضح است که هگل (یا یک دیالکتیک ایده‌آلیستی) آگاهی را همان «شناخت» در فرآیند تشکیل سوژه (ذهن) از ابژه (عین) در یک منطق دیالکتیکی فرض داشت، ولی آموزه‌های مارکسیستی در روش ماتریالیسم دیالکتیکی، یک عامل دیگر را بر آگاهی می‌افزاید و آن هم بحث معروف «کارل ماکس» پیرامون «نیاز» است. مجدداً سه‌پایه‌ی «آگاهی» را - با تفسیری مختلط از مارکس و هگل - مورد بازبینی قرار می‌دهیم و بر آنیم که سیلان «خرد» و «نیاز» را در پیشبری این سه پایه بررسی کنیم:

«نیاز» مشتمل بر خواست‌های مادی یک انسان در تاریخ تمدن است. این خواهش‌ها عموماً به شکل نیازهای اولیه‌ی مادی که حیات یک انسان را استمرار می‌بخشد، تجسم می‌یابد که این خواهش در یک سه‌پایه‌ی دیالکتیکی به تعمیم می‌گراید.

این‌که در فرآیند «شناخت»، انسان با به‌کارگیری منطق دیالکتیکی می‌تواند راهبردهای جهت‌دهی یک حرکت دیالکتیکی را بیازماید و در دامان خرد دیالکتیکی، سیر تغییرات جهان پیرامون خود را بررسی کند، مُتَقِن است، اما همواره این پرسش بر این مبتنی است که با وجود سیلان ممتد خرد در تاریخ، چگونه تغییرات اجتماعی، از حالت کمی به کیفی، در مقاطع خاصی از تاریخ بشری روی می‌دهد؟! در این پرسش است که ماتریالیسم دیالکتیکی، توجه دیالکتیسین را به نیازهای مادی بشر معطوف می‌دارد، بدیهی است که یکی از عوامل مؤثر و محرک در پدید آمدن حرکت دیالکتیکی و به قولی دیگر، عامل مؤثر در به‌کار افتادن خرد دیالکتیکی، همان «نیاز» است.

بدین شرح، «نیاز» است که در طول تاریخ، افراد و طبقات اجتماعی را به سوی بهره‌مندی از منطق دیالکتیکی و یافتن عناصر نفی‌کننده‌ی نیازها هدایت می‌کند و همواره «آگاهی» مازاد بر خردورزی به «نیازمندی» محتاج بوده است.

ولی سه‌پایه‌ی «آگاهی» با مد نظر قرار دادن «نیاز»:

در تز، زمانی که فرد انقلابی، ذهنیات برگرفته از عینیات را منظم می‌کند، نیازهای اولیه‌ی حیات خود را که شرایط حیاط او را به اضطراب می‌افکند، مورد تعمق قرار می‌دهد و می‌یابد که خواهش‌های نیروی حیات او در راستای این نیازها متمرکز گردیده است، نخستین گام دیالکتیکی را در صورت‌بندی یک تز تعیین یافته، برداشته است. پس زمانی که نیاز یک

شناسنده، وی را وامی دارد که اولین عرصه‌ی «آگاهی» را در «خودآگاهی» به نیازهای فردی‌اش تحویل کند، تزی متعین و مثبت و ایجابی، شکل پذیرفته که همان «شناسنده‌ی خردورزِ نیازمند» است.

در شکل‌یافتگی آنتی‌تزی، فرد مادامی که به خود، در برابر دیگری می‌اندیشد - در یک نظام متضاد طبقاتی -، نیازهای خود را در تقابل و تنافی با نیازهای جمعی می‌پندارد. یعنی تا آن مرحله که تزی و آنتی‌تزی در تقابلند، یک حرکت کمی در جریان است. پس نیاز فرد در خودآگاهی، در برابر نیاز اجتماع واقع می‌شود و از سوی دیگر، برآورده شدن نیاز فرد، مستلزم نفی نیاز جمع است. تا زمانی که این مرحله به شکل نفی نیاز جمعی، وجود دارد، عناصر یک طبقه، در تغییرات کمی در درون یک طبقه - طبقه‌ی نیازمند - متمرکز می‌گردند، ولی مادامی که تغییرات کمی توانست عامل منفی را حذف کند، یا به عبارت واضح‌تر، نیاز فردی از ضدیت با نیاز جمعی خارج شد، تغییرات به کیفیت رسیده و سنتز بروز می‌کند. سنتز که جامع تزی و آنتی‌تزی است و رفع‌کننده‌ی نفی یک سه‌پایه، جامع نیاز فردی است و فرو نشاننده‌ی بُعد سلبی آنتی‌تزی، پس به وضوح، سنتز، مجموعه‌ای از انسان‌ها است که نیازهای فردی‌شان در تقابل با یکدیگر قرار نگرفته و به سوی یک هماهنگی نیاز^۱ ره یافته‌اند، که این طبقه، طبقه‌ای در سنتز خودآگاهی یا «خرد» قرار می‌گیرد.^۲ نیاز به تأکید نیست که

۱ - قابل توجه است که هماهنگی صرف نیاز فردی و جمعی، تنها کارکرد تعین‌یافتگی «آگاهی» نیست، بلکه زمانی که از تزی به سوی آنتی‌تزی در حرکت هستیم، در آنتی‌تزی، وقتی که نیاز جمعی مطرح می‌شود، عنصر مورد توجه تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی «اقتصاد» است، یعنی توجه به چرخه‌ی مالکیت، تولید و توزیع کالا. این عوامل، هماهنگ‌کننده‌ی نیاز فردی در راستای نیاز جمعی است و کارکرد مستقیم خرد، یافتن این چرخه‌هاست در رفع نفی تزی و آنتی‌تزی و بروز سنتز... که این مباحث، خارج از حوزه‌ی منطق مارکسیستی واقع می‌شوند و درست به همین علت، بحث حاضر را به حاشیه می‌کشانیم و از طرحش می‌پرهیزیم.

۲ - این حرکت در تعلیمات نوین مارکسیستی، «آگاهی طبقاتی» نام می‌گیرد و به لحاظ این که از بحث مورد نظرمان خارج است، از آن صرف نظر می‌کنیم.

اینچنین سه پایه‌ای، برخلاف سه پایه‌ی ایده آلیستی هگل، که «خرد» را بر اصل می‌نهد، «نیاز» را به خرد می‌افزاید و تأکید می‌ورزد که شرط لازم برای بروز یک حرکت دیالکتیکی به شکل فوق، از تر و آنتی‌تر به سنتز - یا بروز شرایط انقلابی و تغییر کیفی - حضور نیاز در کنار خرد است.

۲ - برخی کج‌روی‌های دیالکتیسیسم‌های ایدئولوژیست

در مطالبی که به عنوان بررسی تاریخ منطق دیالکتیکی ذکر کردیم، از دیدگاه بسیاری اندیشمندان ماتریالیسم دیالکتیکی به لحاظ این‌که آن‌ها به کلیات فلسفی این منطق کم‌توجهی کرده بودند - به شکلی که آنان را در چنان خطاهای فاحش دیالکتیکی قرار داده است - صرف‌نظر کردیم چرا که ما را در بررسی تاریخی منطق دیالکتیکی نسبت به ایشان بدگمان می‌کند. پس از هگل، که شرح منطق دیالکتیکی‌اش پیش از این ذکر شد، «کارل ماکس» به عنوان پایه‌ریز تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی واقع می‌شود که در این بررسی تاریخی او را بدان سبب که قیم این تفکر است مطرح می‌کنیم و لازم است که خواننده در جریان قرار گیرد که تمام تحلیلات مان در این متن، به متد «کارل ماکس» منتسب است. در کنار مارکس، «فردریک انگلس» واقع می‌شود که به جهت نزدیکی اعم از زمانی، مکانی و فکری‌اش به مارکس، واجد همین شرط می‌گردد؛ البته نویسنده بر این باور است که «انگلس» در مبانی منطقی - فلسفی ماتریالیسم دیالکتیکی، به خصوص در «آنتی‌دورینگ»، به جهاتی در خطایای دیالکتیکی غلتیده است، معمولاً پس از مارکس، تمام متفکرانی که به منطق دیالکتیکی محتاج گردیدند و فرم ماتریالیسم دیالکتیکی را ایدئولوژیک کردند نیز از برخی خطایای ریز منطقی، میرا نبودند؛ حتی بزرگانی چون «ولادیمیر ایلیچ (لنین)»، «مائوتسه‌تونک» و از این قبیل، زحمتکشان ایدئولوژیک. در حالتی کلی، اگر به این بزرگان، در تحلیل

تاریخی منطق دیالکتیکی نظر نمی‌افکنیم، صرفاً بدین جهت است که اینان نیز منتقل‌کننده‌ی همان دستگاه مارکسی، به جز آن مختصر خطاها می‌باشند. در این مبحث، به طرح چندی از این ریزخطاهای منطقی در فلسفه‌ی ماتریالیسم دیالکتیکی می‌پردازیم، تا به دیالکتیسین‌های تاریخ معاصر برسیم و از چند متفکر بزرگ معاصر، سخن به میان آوریم. اما، برخی انتقادات منطقی، به ایدئولوژیست‌های قرون نوزدهم و بیستم، که ذکری از ایشان رفت، وارد است.

یکی از انتقاداتی که در پیرایش منطق دیالکتیکی ماتریالیستی مطرح است و در این متن ذکر شد - و به شکل غیر قابل دفاعی در بین این اندیشمندان موجود بوده - همان «دیالکتیک مصادیق» است.

بدین شرح که، عده‌ای از متفکران ایدئولوژیست دیالکتیک‌منش، منطق دیالکتیکی منتزع از مفاهیم را به مصادیق تعمیم داده و کوشیده‌اند که به اثبات برسانند، منطق دیالکتیکی - در اصل دوم و سوم - است که باعث حرکت مثلاً یک دانه (مصدق دانه) به میوه (مصدق میوه) می‌گردد و حتی سعی کردند که بگویند، منطق ریاضی نیز از قواعد دیالکتیک پیروی کرده است.

به نوعی، ایشان نیز به مانند هگل، با ایجاد فشار بیش از حد بر اصول دوم و سوم دیالکتیک، عامل حرکت طبیعت مادی را نیز در عوض توجه به اصل تغییر، به اصل نفی و پیشروی به سنتز منتسب داشته‌اند با این تمایز که هگل، بسته به مختصات ایده‌آلیستی تفکرش، یک چنین تحلیلی را - لااقل در دستگاه فکری خود - منطقی می‌پنداشت، ولی ایشان بدون توجه به مختصات ماتریالیستی منطقی‌شان، دچار خبطی غیر قابل دفاع گردیدند.

چون این نقد، پیش از این - در مبحث «دیالکتیک مفاهیم» و «دیالکتیک مصادیق» - مطرح شد، به نقدی دیگر می‌پردازیم.

یکی دیگر از کج‌روی‌های منطق دیالکتیکی در میان این متفکران، که

نسبت به نقد پیش شایع‌تر نیز می‌باشد، به عدم توجه فلسفی به مختصات «آنتی‌تز» باز می‌گردد و متأسفانه این خبط به قدری در اندیشه‌ی دیالکتیکی عمیق می‌گردد که حتی امروزه نیز دیالکتیک مادی پیامدهای این خبط را می‌پردازد.

بحث «تضاد طبقاتی» در مباحث مارکسیستی، مسأله‌ی بسیار مهم و بنیادینی است که در میان مبحث «نیاز» واقع می‌شود. بدنبال این مسأله، بسیار دیدیم که دیالکتیسین ایدئولوژیک، در نظام سرمایه‌داری، به ترسیم یک سه‌پایه‌ی مهم دست می‌زند، بدین نحو که: طبقه‌ی کارگر یا پرولتر را در مقام تز قرار می‌دهد و سرمایه‌دار را به جهت تضاد عینی‌اش از سوی «مالکیت به ابزار تولید» در موضع آنتی‌تز می‌نشانند و سنتز را برخورد این دو قشر و بروز پدیده‌ی «انقلاب» معرفی می‌کند، که قشری جدید را تعیین می‌بخشد.

این سه‌پایه را به همین شکل، در ذهن تصور کرده و به انتقادهایی که به آن شده است، توجه کنید:

از جانب مستفکران سرمایه‌داری و منتقدان ماتریالیسم دیالکتیکی، پرسشی مطرح می‌شود که: با وجود تز و آنتی‌تز بدین شکل محرز، چگونه نزدیک به دو قرن از آموزه‌های مارکسیستی گذشته و همچنان کارگر و سرمایه‌دار در تضاد، پایدار مانده‌اند و تغییر از کمیت به کیفیت - انقلاب - صورت نگرفته است؟!

چگونه «مارکس» شرایط انقلاب را در جامعه‌ی صنعتی، پیش‌بینی می‌کند و کانون تضاد را در جامعه‌ی کاپیتالیستی قرار می‌دهد؛ ولی انقلاب در روسیه‌ی دامپروور و کشاورز - غیرصنعتی - بروز می‌کند؟! و از این سری پرسش‌ها که سال‌هاست بدنه‌ی تفکر مارکسیستی را مجروح ساخته است. با کمی ژرف‌اندیشی، مشخص می‌شود که مستقیماً به سه‌پایه‌ی فوق وابسته‌اند؛ چراکه وجود تز و آنتی‌تز، آن هم به این قوت، در یک جامعه - مطابق منطق

دیالکتیکی - اگر به سنتز مبدل نشود، دامان منطق دیالکتیکی را به تردید می‌آید و اصالت تجربه را به تشکیک در سلامت این منطق، می‌کشاند!

حال، ناپرهیزی آن سه پایه را به لحاظ منطقی، مورد تدقیق قرار می‌دهیم: طبقه‌ی پرولتاریا، تز است و مطابق روش دیالکتیکی ما هر مفهومی را در حوزه‌ی هستی، می‌توانیم تز بدانیم؛ به آنتی تز که می‌رسیم متوجه می‌شویم که طبقه‌ی سرمایه داری (خرده‌بورژوا و بورژوا)، آنتی تز واقع شده است؛ مجدداً به شرایط منطقی آنتی تز مراجعه کنید، معلوم می‌شود که آنتی تز باید نفی‌کننده‌ی تعین تز باشد و همین‌طور خود آنتی تز، نامتعین است و موضعی سلبی را به خود تخصیص می‌دهد؛ که طبقه‌ی بورژوازی، قشری تعین یافته و صاحب موضع ایجاب می‌باشد و مقامی مثبت و اثباتی دارد. نتیجه این می‌شود که مفهوم قشر بورژوا، نمی‌تواند نفی‌کننده و آنتی تز پرولتاریا قرار گیرد.

با روشن شدن این مطلب، سؤالی به ذهن می‌رسد که: سه پایه را با چه شرایط منطقی برقرار سازیم که خطا رخ ندهد؟

مجدداً به بحث آگاهی و سه پایه‌اش برمی‌گردیم و به علت اهمیت آن توجه می‌کنیم.

اگر آگاهی را مد نظر قرار دهیم، آنچه که باید در موضع تز واقع شود، مفهوم طبقه‌ی پرولتاریاست، با شرط الیناسیون و از خود بیگانگی^۱؛ یعنی تز، قشر «پرولتر از خود بیگانه» قرار می‌گیرد؛ پس کارگری که میان خرد جمعی و نیازش در طبقه‌ی خاص خود هماهنگی برقرار نگردیده و در مرحله‌ی از خود بیگانگی است و از جهات منطقی، تعین یافته، مثبت و ایجابی می‌باشد، تز قرار گرفت.

ولی آنتی تز، با تفسیر دقیق تز، خود را نشان می‌دهد؛ هر چیزی که از

۱- از خود بیگانگی نفیض آگاهی است که همان تحقق نیافتگی سه پایه‌ی آگاهی می‌شود و نظر به نیاز و خرد دارد.

خودبیگانگی پرولتر را نفی می‌کند و ضمناً نامتعیین و نسبت به تز، سالبه است، آنتی تز قرار می‌گیرد؛ یعنی «خودآگاهی پرولتاریایی»؛ و بسیار حائز اهمیت است که این آنتی تز، در تز، نامتعیین و... باشد.

خودآگاهی را که پیش از این، به تفسیر در نیاز و خرد بررسی کردیم، پس، سنتزی که جامع تز و آنتی تز باشد و در واقع حمل‌کننده‌ی جنس تز و تعیین‌یافته‌ی آنتی تز می‌ماند. لذا سنتز، قشر پرولتر به خودآگاهی رسیده و انقلابی - متحول کیفی - واقع می‌شود که نیازهای خود را در قالب یک آرمان جمعی، به هماهنگی رسانیده است. ولی در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری، اقشار به طبقه‌ی سرمایه‌دار (بورژوا و خرده‌بورژوا) و طبقه‌ی کارگر (پرولتر) تقسیم می‌شود (البته این تقسیم‌بندی، یک انقسام نمادین است که می‌تواند در مارکسیسم نوین، به شیوه‌ای دیگر مورد توجه قرار گیرد و ما این اقشار را به‌عنوان نمونه برگزیده‌ایم)؛ پس سه‌پایه‌ی دیگری نیز درست مشابه سه‌پایه‌ی پرولتاریا، در طبقه‌ی سرمایه‌دار برقرار می‌گردد؛ بدین وصف که، بورژوازی از خود بیگانه، تز واقع می‌شود و آنتی تز، آگاهی طبقاتی قشر بورژواست، و سنتز نیز بورژوازی خودآگاه واقع می‌شود.

به تفاوت بزرگ در «آگاهی پرولتر» و «آگاهی بورژوا» توجه کنید:

گفتیم که آگاهی، دو مؤلفه‌ی نیاز و خرد دیالکتیکی را با خود به همراه دارد و آوردیم که «نیاز»، عامل محرک خرد است و نیاز را به «اضطرار در برخورداری از حداقل شرایط مادی حیات» توصیف نمودیم.

حال اگر یک‌بار دیگر طبقه‌ی سرمایه‌دار را مورد تحلیل قرار دهیم، می‌بینید که این قشر به جهت برخورداری از مالکیت (مالکیت به ابزار تولید، مالکیت به نظام توزیع کالا)، هیچ‌گاه به «نیاز» با توصیف فوق نزدیک نمی‌شود؛ لذا آموزه‌های مارکسیستی بر این باورند که آگاهی در این قشر تکامل نمی‌یابد و سنتز «آگاهی طبقه‌ی بورژوا» در راستای هماهنگی خرد

جمعی بروز نمی‌کند و تغییر در این قشر به تغییر کیفی بدل نمی‌گردد و انقلاب رخ نمی‌دهد و به وصف دیگر، قشر بورژوا، همواره در راستای پایایی سیستم گام برمی‌دارد و می‌کوشد که نظام طبقاتی را به پایایی بکشاند. در ادامه، هنوز این پرسش باقی است که دلیل عدم بروز حرکت کیفی در قشر پرولتر تاکنون چیست؟ همان توجهی را که در «آگاهی» به بورژوا نمودیم، به طبقه‌ی پرولتر نیز معطوف می‌داریم.

آگاهی دو مشخصه داشت، نیاز و خرد دیالکتیکی که به برآیند جمعی برسد. «خرد» که با بروز «نیاز» در فرد فردِ انسانی متجلی و متعین می‌گردد اما مجدداً نیاز، از قرن نوزدهم به بعد^۱ به مرور زمان، شرایطِ دیگرگونه‌ای را آفرید. طبقه‌ی بورژوا، امتیازاتی را در جهت برطرف ساختن نیازهای اولیه‌ی قشر کارگر در جوامع صنعتی، به این قشر داده است، لذا این امتیازات، صرفاً عاملی در تعدیل مبحث نیاز و فاکتوری برای تخفیف اضطرارِ ناشی از آن نیاز، می‌باشد. البته خواننده‌ی محترم در جریان است که حتی این امتیازات نیز اکثراً از جانب سردمدارانِ تفکر چپ و جنبش‌های کارگری گرفته شده است و به نوعی، حاصل تفکر مارکسیستی است. پس بدین نحو، بُعد «نیاز» در تحریک عامل «آگاهی» در قشر پرولتر نیز ناقص و نامنجم بوده است. از این جهت است که تاکنون، سیستم طبقاتی همواره به سوی پایایی حرکت کرده و تحولات را به سختی می‌توان تحول در کمیت این ساختار دانست.

تا بدین جا که بحث را ادامه دادیم، بر این باوریم که انتقادات وارده به ناپرهیزی‌های ایدئولوژیکِ دیالکتیکی را، به حد نیاز طرح کرده‌ایم و پاسخ به سؤالات طرح شده را با جایگزینی یک منطق دقیق‌تر در سه پایه‌ها داده‌ایم. اما در این موضع قدری به مسأله‌ی گرایش تفکرات دیالکتیکی و مارکسیستی به

گرفتن امتیازات جزئی نظیر تأسیس سندیکاهاى کارگری و دریافت مزایای اولیه بیمه‌ای و از این قبیل امتیازات جزئی از سرمایه‌داری، سخن به میان می‌آوریم که خود معضلی منطقی - فلسفی است و مقدمات طرح این بحث در سطور گذشته ارائه گردید. این معضل نیز به شکلی مستقیم، به مباحث گذشته‌مان در منطق ماتریالیسم دیالکتیک، پیرامون تفاوت اساسی بین «نفی» و «تضاد» باز می‌گردد.

آوردیم که «نفی»، موضع کلی آنتی‌تزی است و به طور اعم آنتی‌تزی، نفی‌تزی است، بدین نحو که شامل هر مفهوم، جز مفهوم تعیین‌یافته‌ی تزی می‌گردد و به همین ترتیب یادآور می‌گردیم که آنتی‌تزی در مفاهیمی خاص، ضدِ تزی می‌شود و با آن در تضاد قرار می‌گیرد و دانستیم که نفی به تضاد، کلیت داشت و مفاهیم متضادِ تزی، فقط قسمتی از آنتی‌تزی - مفاهیم نفی‌کننده‌ی تزی - را شامل می‌شوند. مجدداً به مثال «آگاهی» در قشر پرولتر توجه کنید:

یادآوری می‌کنیم که عناصر نفی‌کننده‌ی «از خود بیگانگی پرولتاریا» می‌توانند مفاهیم بسیار متنوع و متکثری را به خود تخصیص دهند. به عنوان نمونه اگر کارگر آگاه شود که فقط زمانی می‌تواند از شرایط مادی نیروی کارش برخوردار گردد و از سرمایه‌دار مزد دریافت دارد، که توان فیزیکی و فکری فعالیت کار را داشته باشد و در نتیجه به این امر توجه کند که وقتی از کار کردن باز ایستد و به تعبیری «از کار افتاده» شود، دیگر حق برخورداری از مزد کارش متوقف می‌گردد؛ به خود آگاهی که نفی‌کننده‌ی «از خود بیگانگی» اش در تزی است، دست یافته؛ یعنی یکی از عوامل نفی‌کننده تزی را یافته و یکی از ابعاد آنتی‌تزی را باز شناخته است.^۱

از این قبیل نمونه‌های خود آگاهی، که نفی‌کننده‌ی از خود بیگانگی قشر

۱ - مثال فوق اشاره به آگاهی پرولتر در دریافت حقی نظیر «بیمه‌ی از کار افتادگی» دارد.

پرولتر است، بسیار در جامعه‌ی سرمایه‌داری موجودند؛ اما بحث بر سر این است مادامی که حرکت دیالکتیکی به نفی صرف (سواى از تضاد) متمرکز است، تغییرات این حرکت منحصر به تغییر در کمیت می‌گردند و شرایط بروز تغییر در ساختارها و کیفیات، هموار نمی‌گردد.

در این جا به عنصر متضادِ سه‌پایه می‌پردازیم. عنصر اصلی این حرکت دیالکتیکی، به بحث مارکس پیرامون «سرمایه» باز می‌گردد. به اختصار «مارکس» بر این باور است که آنچه شرایط پرولتر را در الیناسیون متوقف می‌دارد و عوارضی را بر وی تحمیل می‌نماید، «سرمایه‌دار» نیست، بلکه خود «سرمایه» است؛ یعنی مالکیت سرمایه و ابزار تولید، باعث این پدیده است و بدین مفهوم که خود سرمایه‌دار نیز - همان گونه که در سه‌پایه‌ی از خود بیگانگی بورژوا آوردیم - در این جبر حاصل از خاصیت «سرمایه» الینه است. افزایش تولید، افزایش توزیع را می‌طلبد. افزایش توزیع، نیاز به مصرف را می‌خواهد. اما یک بازار اشباع‌شده، نیازی به عرضه‌ی کالا ندارد. پس سیکل «سرمایه» باید سرمایه‌دار را به نقطه‌ای بکشاند که «نیاز کاذب» بسازد و....

این گونه مشهود می‌گردد که عنصر متضاد، در واقع به پایه‌های نظام موجود، وابسته است؛ اما عنصر نفی‌کننده می‌تواند در کنار یک نظام، به بقا پردازد و به سخن آشکارتر، توقف آگاهی بر آن جزء از آنتی‌تز که عنصر متضاد را در خود دارد، باعث تحول کیفی و انقلاب و دگرگونی ساختارها می‌گردد؛ اما توقف آگاهی، بر آنتی‌تز نفی‌کننده‌ی صرف نمی‌تواند ساختارها را منقلب کند و همیشه پایداری می‌بخشد.^۱

۱ - تمام مخالفت مارکس با «سرسیالیسم تخیلی» به همین تفاوت در نفی تضاد، متمرکز بوده است. مارکس در «فقر فلسفه» به شکل جدی این مباحث را در برابر «پرودون» طرح می‌کند و قدری هم این

البته بحث حاضر تا همین مقطع که طرح گردید در قالب‌های فلسفی می‌گنجد و خواننده‌ی محترم، جهت فهم مدل‌های اقتصادی و جامعه‌شناسی این مباحث می‌باید به مراجع دیگر مراجعه کند و طرح آن مسائل، در این متن، خارج از چارچوب اهداف نگارش این مجموعه می‌باشد.

۳- لودویک فویرباخ

در سیر تاریخی ماتریالیسم دیالکتیکی، فیلسوفی که در تفکر مارکسیستی بسیار مؤثر واقع گردید - به جز هگل - «لودویک فویرباخ» است. این اندیشمند بزرگ را اگر چه به سختی بتوان در زمره‌ی دیالکتیسین‌ها قرار داد، اما به جهت تأثیراتی که وی بر معانی فلسفی مارکسیسم نهاد و به صورتی غیرمستقیم، بُعد ماتریالیستی این متد دیالکتیکی را تقویت کرد، قابل توجه است.

فویرباخ، از مؤثرترین هگلی‌های چپ است. او به قدری بُعد ایده‌آلیستی تفکر هگل را مورد نقد قرار می‌دهد که ریزپردازی‌های هگل را در «منطق» بیهوده می‌داند. فویرباخ، جدای از سهمش در حوزه‌ی ماتریالیستی تفکر مارکسیسم، بر منطق ماتریالیسم دیالکتیکی نیز تأثیر بسزایی نهاد و البته این تأثیرات، غیر مستقیم به کار متد مارکسیستی آمد.

فویرباخ نخستین کسی است که پس از هگل، توجه منطق دیالکتیکی را به «طبیعت» جلب کرد. او در عین حال که خرد جزئی اندیشمند را در دستگاه تفکرش لحاظ می‌کند، فاکتور طبیعت را به ضروری‌ترین شکل به اندیشمند

→ مبحث، به موضع مارکسیسم در برابر دین بازمی‌گردد. اگر این تفکر - با وجود برخی گرایش‌های سوسیالیستی‌اش، در برقراری مساوات و عدالت اقتصادی - به دین همچون روش‌های «تخیلی»، مُخدّرانه می‌نگرد، به لحاظ همین توجه ناپرهیزانه‌ی این نحله‌ها به نفي صرف است که هرگز یک جنبش را به هدف نمی‌رساند.

می قبولاند. وقتی او «اعطای فهم» را از قدرت فلسفه خارج می‌کند و فلسفه را شکل دهنده‌ی فهم، تلقی می‌کند، دیالکتیسین را وادار می‌سازد که عامل تغییر را به طبیعت بازگرداند، یعنی به نیروی مادی و برخورد تز و آنتی تز را از فرم منطقی - هگلی - خارج ساخته و معطوف به عوامل مادی کند.

با دقت در تعابیر دیگرش، می‌بینید که هگل را به واسطه‌ی اصرار بی‌حدش بر آنتی تز فرومی‌کوبد و می‌نویسد، یافتن کرانمند در بی‌کران، انسان را از خود خویش، بیگانه می‌کند و بر این باور است که: «فلسفه‌ی هگل فاقد یگانگی بی‌واسطه، تعین بی‌واسطه و حقیقت بی‌واسطه است»، که به درستی اشاره به واسطه‌ای است که هگل، میان کرانمند و سنتزش قایل می‌شود. یعنی انسان را در سنتز، به روح نزدیک‌تر می‌کند تا طبیعت.

به طور کلی آنچه که فویرباخ، در تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی به ودیعه می‌گزارد، توجه خاص است به تز؛ یعنی، مقام تعین و تجسد و اثبات است و رابطه‌ای که میان تز و سنتز، می‌باید به لحاظ سنخیت مفهومی، بروز کند و فشاری که در یک سه‌پایه لازم است به پایه‌ی طبیعی و برخاسته از تعین مادی، وارد آید.

یکی از مصادیقی که فویرباخ، طی آن اصرار مفرط خود را در توجه به تز متعین و مادی، نشان می‌دهد، در تحلیلات مذهبی اوست. وی در حالی که «دین را کودکی انسانیت» معرفی می‌کند، بر این باور است که تصور ایده‌آل مذهبی - خدا - فرانمودی از حواس «نفی» شده‌ی انسان در آسمان است و این چنین، فویرباخ می‌کوشد که بُعد نفی شده - آنتی تز - را خالی از تعین و خارجیت معرفی کند و این آنتی تز - خدا -- را برخاسته از تز - انسان -- معرفی کند.

۱ - مجدداً قابل ذکر است که مارکسیسم بیش از این‌ها در فلسفه، مرهون فویرباخ است؛ اما به لحاظ بُعد منطقی تحلیلات مان، بیش از این در فویرباخ عمیق نمی‌شویم.

اگر بخواهیم با منطق ذهنی فویرباخ بیشتر آشنا شویم، توجه به مشخصات «سرشت انسان» در نگرش وی، خالی از ضرورت نمی‌گردد. او «خرد، عشق^۱، نیروی خواست» را «کمال‌های موجود انسانی» می‌شناساند، واضح است که وی از سه مقوله‌ی متعین و تزصفت، سخن به میان آورده است.

رابطه‌های فویرباخ با منطق ماتریالیسم دیالکتیکی، در این سه مقوله نیز مشهود است.

«خرد» یک مفهوم برخاسته از هگل‌گرایی اوست؟! اما یک تمایز واضح و آن این‌که، «خرد» در نظر فویرباخ، اندیشه‌ی انسانی یعنی خرد جزئی یا خرد جمعی است، چراکه او آن را به «سرشت انسانی» پیوند می‌زند.

اما این‌که «خرد» فویرباخ را به «خرد جمعی» نیز داخل دانستیم، به جهت تعبیرات خود اوست در این مقوله. وی از «گوته» نقل می‌کند که: تنها همه‌ی انسان‌ها با هم، از طبیعت شناخت دارند و تنها همه‌ی انسان‌ها با هم طبیعت انسانی را می‌زیند» و این شناخت جمعی انسان‌ها را که به مقوله‌ی «خرد» - ابزار شناخت دیالکتیکی - پیوند بزنیم، استنباط «خرد جمعی» چندان نابه‌جا نمی‌باشد.

مفهوم دیگر «نیروی خواست» است که پیوندی نامرئی با مبحث «نیاز» مارکس دارد و شاید بتوان این بحث مارکس را ودیعه‌ای از «فویرباخ» دانست.^۲

۱ - هرچند، چنین نگرش به یک فیلسوف، قدری ناگوار است، ولی اگر «نظریه را برخاسته از شرایط مادی» ببنداریم، شاید بتوان گفت که نگاه خاص فویرباخ به «عشق» در پایه‌های دستگاه فلسفی‌اش، قدری وابسته به رابطه‌ی خصوصی‌اش با معشوقه‌ی خود، در آن دهکده‌ی دورافتاده (محل سکونت فویرباخ، در دوران مهروریتش) باشد؛ هرچند که فویرباخ از «عشق»، مفهوم عام «دوست داشتن» را لحاظ می‌کند.

۲ - این بحث بیشتر به نتایج فلسفی فویرباخ مرتبط می‌گردد، تا نظام منطقی تفکرش. لذا از آن

قابل ذکر است که مارکسیسم به لحاظ فلسفی، بسیار به فویرباخ نظر دارد ولی توجهات «منطقی» این متن و عدم صراحت فویرباخ در ارائه‌ی دستگاه خاص منطق دیالکتیکی اش، ما را از «لودویک فویرباخ» می‌گذرانند. در ادامه‌ی تاریخ ماتریالیسم دیالکتیکی، همان طور که گفتیم پس از مارکس، فرم ایدئولوژیک متفکران این نحله، به ایشان اجازه‌ی کار دقیق منطقی در آن وادی را نداد؛ اما در سده‌ی اخیر، چهره‌های برجسته‌ی دیالکتیسین - با وجود قلت‌شان -، بسیار پرفروغ‌تر، آن‌هم به لحاظ دقت فلسفی‌شان می‌گردند.

۴ - جورج لوکاچ

لوکاچ یکی از نخستین ستارگان «مکتب فرانکفورت» بوده است که عمق تأثیرگذاری وی در تفکر مارکسیستی به قدری وسیع بوده که شاگردان وی، مبانی اندیشه‌ای لازم را در تشکیل «مکتب بوداپست» در مجارستان داشته‌اند. آنچه که ما را در توجه به لوکاچ - به لحاظ منطق دیدگاهش - وابسته می‌گرداند، توجه خاص وی به پرداخت فلسفی است؛ هرچند که وی بیشتر در حوزه‌های ادبیات و جامعه‌شناسی مارکسیستی به فعالیت پرداخته است. در نگاه به این اندیشمند بزرگ، یکی از مهمترین مسایل، آگاهی از کلیات فلسفی دیدگاهش است. (لوکاچ از معدود کسانی است که در تفکر مارکسیستی به «هگل» توجهات خاصی را مبذول می‌دارد و به راستی می‌توان گفت که لوکاچ، به همان اندازه که در الهامات فلسفی اش از «مارکس» بهره می‌برد، هگل را نیز مدنظر نگاه می‌دارد و درست به همین جهت است که کلیات منطقی تفکرش به شکل بی‌نقصی، دقیق می‌گردد.)

همان طور که سخن رفت، لوکاچ بر خلاف اکثر دیالکتیسین‌های ماتریالیست، در پس گفتارهایش منطق دیالکتیکی و اصول خاص آن را مورد توجه قرار می‌دهد.

اگر از منظر تحلیل حاضرمان در این متن، نگاهی به منطق لوکاچ بیفکنیم، او را به حتم میرا از هرگونه خبط منطقی در متد دیالکتیکی اش می‌یابیم. (مدل دیالکتیکی لوکاچ به اصرار هرچه تمام‌تر، در مفاهیم جریان می‌یابد و وی خود را هیچ‌گاه به دام «دیالکتیک مصادیق» نمی‌افکند؛ کافیت مباحث وی را تعقیب کنید تا ببینید که لوکاچ کسی نیست که «دیالکتیک مفاهیم» را به حوزه‌ی طبیعت مادی بکشاند، تحلیلات وی در ادبیات، تاریخ ادبیات، جامعه‌شناسی، فلسفه و به‌طور کلی علوم انسانی، حکایت از توجه خاص وی به سیلان منطق دیالکتیکی در علوم انسانی منفک از طبیعت مادی داشته است.) در همین باب، از قوی‌ترین نقاط تفکر منطقی لوکاچ، کلیت‌گرایی اوست؛ در ترسیمات جامعه‌شناسی مارکسیستی وی، آنچه به وضوح رخ‌نماست، تأکید او بر تحلیل اجتماع، به عنوان یک «کل منسجم» است، او هر فرآیندی را در یک کلیت تاریخی می‌سنجد.

در «آگاهی طبقاتی»^۱، توجه لوکاچ به طبقه‌ای است که - در سه‌پایه‌ی نیاز و خرد (آگاهی) - بتواند یک درک کلی از نظام سرمایه‌داری حاصل کند، یعنی طبقه‌ی پرولتاریا.

در «شی‌وارگی»^۲، به صراحت وی تز متعین و مثبت را معرفی می‌کند، یعنی پرولتاریای از خود بیگانه و با دقت منطقی، لوکاچ آنتی‌تز را بر «آگاهی طبقه‌ی پرولتر» به شی‌وارگی قرار می‌دهد و آنتی‌تز نامتعیین و منفی و سلبی، شکل می‌یابد.

۱- «تاریخ و آگاهی طبقاتی» نوشته‌ی «جورج لوکاچ»، ترجمه‌ی زنده‌یاد محمدجعفر پوینده.

۲- همان مأخذ.

به سنتز که بازگردید، لوکاچ خود را به آن نمی‌آلاید. یک سه‌پایه با سنتزی کلی و تا حدودی مبهم. سنتز مسلماً «آگاهی پرولتاریا» قرار می‌گیرد؛ ولی آنچه را که لوکاچ سنتز معرفی می‌کند، کلی و در حد مختصات است و این همان نقطه‌ای است که لوکاچ مجدداً توجهات منطقی خود را به روال «دیالکتیک بی تفاوت» به اثبات می‌رساند، یعنی همان پیش‌بینی در حد مقطع آتی تاریخی و آن هم به فرمی کلی. او با پردازش کلی و در عین حال مختصر، به سنتز این فرآیند و در مقابل، با تحلیل جزئی و عمیق تز و آنتی‌تز، دیالکتیک خود را در «بی تفاوتی» امیدوار، نگاه می‌دارد.

اما توجهات لوکاچ به «خرد جمعی»؛ در «نقد عقل‌باوری بورژوایی»، وی عقل مدرن نظام سرمایه‌داری را خردی جزئی و بی‌کارکرد معرفی می‌کند و با نشان دادن رویکردهای جزئی منطق بورژوایی، تحلیل‌گر دیالکتیسیست را متوجه «خرد» هگلی می‌کند. «خرد» جریان یافته در طبقات اجتماعی، همان طور که در «آگاهی پرولتاریا» گفته می‌شود، کارکرد خرد جمعی «در نگرش لوکاچ»، در لفافه‌ای خود را نشان می‌دهد.

بنا بر این، دقت منطقی لوکاچ متوجه عملکرد فکری او در تشخیص درست «نفی» و «تضاد» می‌گردد. پرداختن به سه‌پایه‌ی آگاهی، توجه خاص به دغدغه‌ی «شیء‌وارگی» و بدبینی لوکاچ به اکثر اندیشمندان دیالکتیک‌منش پس از مارکس، همه و همه حکایت دقیقی از «درست‌آیینی»^۱ گرایش تفکر و توجه خاص او به تمایز میان نفی و تضاد است.

به وجهی نمادین، پرداختن به طبقه‌ی کارگر به عنوان قشری الینه و از خود بیگانه و طرح خودآگاهی این قشر، ناشی از نگرش دیالکتیکی و انقلابی می‌باشد؛ وی که به وعظ مارکس پیرامون «هماهنگی مبارزه‌ی اقتصادی و

مبارزه‌ی سیاسی قشر پرولتاریا» اشاره دارد، بی‌شک باید خواهان تحول کیفی و پرورنده‌ی «آنتی‌تز متضاد» باشد.

آنچه که از تفکرات فلسفی لوکاچ قابل انتزاع است، رویکرد تاریخی و نگرش دقیق وی به اصل اول دیالکتیک و هم‌چنین پرداختن او به مصادیق تاریخی، در راستای فهم منطق تاریخی می‌باشد. لوکاچ تاریخ فلسفه را در سیر تحول «خرد» مورد بررسی قرار می‌دهد. در نظر لوکاچ، تاریخ فلسفه یک مصداق تجربی تحول عقل است؛^۱ وی در عین حال که از «شیء در خود» کانتی به شدت گریزان است، اما «عظمت فلسفی کانت» را در امکان‌ناپذیر شدن اتحاد «قانونمندی تحول طبیعت انسانی، با آزادی درونی کردار اخلاقی فرد»^۲ معرفی می‌کند.

هگلی که لوکاچ می‌شناسد، آخرین فیلسوف تاریخ اندیشه‌ی دستگاه فکری خود هگل نیست. او هگل را به عنوان یک فیلسوف تاریخی معرفی می‌کند. فیلسوفی که سیر «تغییر» را از «جمهوری خواهی در برن» تا «پدیدارشناسی درینا» طی می‌کند.^۳

در مجموع، نگاه لوکاچ در منطق دیالکتیکی، با وجود آن‌که به اصل دوم و سوم دیالکتیک در کارکرد خرد توجه دارد،^۴ اما به درستی، بر اصل اول دیالکتیک متمرکزتر می‌باشد.

۱- البته وی این تحول را عارضه‌ی مستقیم عوامل اقتصادی نیز لحاظ می‌کند.

۲- در «نقد علمی» از امانوئل کانت.

۳- در «هگل جوان»، اثر جورج لوکاچ.

۴- تأکید لوکاچ به تحقق «خرد» در تاریخ، تا حدی مانند فراروندگی هگل به ورای تاریخ - در مبحث «نیرنگ عقل» - است و کشش هگل به سوی «روح مطلق» را نشانی از استیصال هگل در بازنامه‌ی «ذهن - عین یگانه» در خود تاریخ می‌داند. وی خردباوری دیالکتیکی را به طرز افراطی‌تر از هگل جریان می‌دهد، با این تفاوت که «خرد» دیالکتیکی لوکاچ، پیوسته رو به سوی تاریخ دارد و نشأت‌گرفته از مادیت حرکت جمعی تاریخ می‌باشد.

تاریخ‌نگری و تغییر‌مداری نگرش لوکاچ، تأکیدی از جانب وی بر اصل اول دیالکتیک است.^۱

در پایان مسأله‌ای که حائز اهمیت است، جلب توجه خواننده به سوی استنباط منطق ذهنی لوکاچ از فرانمودهای اندیشه‌ی اوست. همان گونه که مشهود است، در این متن نیز سعی بر آن رفته که از تفکرات لوکاچ، یک دستگاه منطقی استنباط شود و شاید نگارنده بتواند این امر را بر کم‌توجهی لوکاچ به این مقوله حمل کند بدین نحو که، هرچند لوکاچ خود را عمیقاً از نقدهای این متن - در خصوص خطایای روش‌های دیالکتیکی - در حوزه‌ی منطق، جدا داشته است ولی او نیز به مانند بسیاری از دیالکتیسین‌ها، از طرح مستقیم مبانی منطقی تفکرش پرهیز کرده است که شاید تحقق این امر می‌توانست وی را در کاهش ثقل مطالب فلسفی‌اش یاری دهد.

۵ - هربرت مارکوزه

مارکوزه نیز مانند لوکاچ، از محدود متفکران دیالکتیسین است که مدل منطقی تفکرش از دیدگاه منطق ماتریالیسم دیالکتیکی - به نظر نگارنده - بی‌نقص و قابل تعمق است. به همین جهت، وی را در کلیت منطقی دیدگاه‌هایش، از بُعد تقسیمات مطرح شده در این متن، مورد بازبینی قرار می‌دهیم.

هربرت مارکوزه از اعضاء مؤثر «مکتب فرانکفورت» می‌باشد که این نحله را در تبعید^۲ نیز همراهی کرده است. آنچه که مارکوزه را در تحلیلات عمیقش، مورد توجه هر مارکسیستی قرار می‌دهد، علاوه بر نگرش فلسفی او

۱ - روش لوکاچ در تحلیل «ادبیات» نیز درست به همین نحو، تاریخی و متغیر است.

۲ - اشاره به تبعید اعضاء «مکتب فرانکفورت» به امریکا، پس از جنگ جهانی دوم و استمرار فعالیت برخی اعضاء مکتب در تبعیدگاه امپریالیستی دارد.

به هگل، گرایش‌های انسان‌محورانه‌ی^۱ تفکر او در مارکسیسم است و همان‌طور که گفته خواهد شد، وی را در وابستگی به «خرد» و کارکرد آن یاری می‌رساند.

مارکوزه نیز چون لوکاچ در دیدگاه فلسفی، بسیار قابل تفحص و تعمق است ولی به لحاظ حصری که در متن حاضر به نگرش محض منطقی به مارکسیسم داریم، دیدگاه مارکوزه را نیز در پردازشی منطقی، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مارکوزه هم با پرداختن خاص خود به «هگل» در یک رساله‌ی فلسفی منفک^۲، ما را در ظن مان مبنی بر دقت منطقی دیدگاه فلسفی اش، مُصر می‌گرداند. مزیت عمده‌ی مارکوزه بر لوکاچ را شاید بتوان، صراحت مارکوزه در ترسیم مختصات فلسفی و گاهی منطقی مواضعش در دستگاه ماتریالیسم دیالکتیکی دانست. مارکوزه در عین حال که نتایج مارکسیستی دیدگاهش را ارائه می‌کند، از پرداختن صرف فلسفی به مبانی فکری اش گریزان نیست و البته این امر ما را در راهیابی به عمق منطق دیدگاهش هدایت می‌کند.

آنچه که مارکوزه را در دستیابی به عمق منطق دیالکتیکی یاری می‌دهد، توجه او به کارکرد «خرد» در دیالکتیک هگلی است. مارکوزه به شکل غیر مستقیم نشان می‌دهد که تفکیک خرد، در «شناسا» می‌تواند یک تحلیل تاریخی و دیالکتیکی را هماهنگ کند، ولی این تفکیک نباید یک رویکرد مارکسیستی را به کلیت‌گرایی ایده‌آلیستی دچار کند. توجه وی به «دیالکتیک جامعه در لغو کار» و کشاندن کارکردهای «خرد» به «اقتصاد» ضامن نگرش ماتریالیستی او در برابر یک دیدگاه ایده‌آلیستی است.

مارکوزه با تفکیک «خرد کلی» هگل در اجتماع و تقسیم آن، پا به

1 - Orthodoxy

۲ - «خرد و انقلاب» نوشته‌ی هربرت مارکوزه، ترجمه‌ی محسن ثلاثی.

انسان محوری مارکسیستی می‌گزارد^۱ به وصف او از تعبیر «واقعیت معقول» هگل توجه کنید که می‌آورد: «تحقق خرد، یک امر واقع نیست، بلکه یک وظیفه است». این همان نقطه‌ای است که مارکوزه، اندیشه‌ی مارکسیستی را در باب «آزادی» می‌گشاید. جمله‌ی اخیر اشاره به عنوان مصداق خرد جمعی - عقلانیت - و انگیزاننده‌ی یک «آگاهی» دارد.

بدین وصف هربرت مارکوزه، در پرداختن به همان سه پایه‌ی معروف آگاهی، دقت انسان‌محورانه‌اش را اعمال می‌دارد و همان‌طور که می‌توان استنباط کرد، وی آگاهی را به فرد کشانیده و اتحاد ذهن و عین را بیشتر مورد دقت قرار می‌دهد.

در این موضع است که یک تمایز صوری در رویکرد مارکوزه نسبت به لوکاچ بروز می‌کند.

لوکاچ آگاهی را به طبقات کشانید و به تعبیر خودمان - در سه پایه‌ی آگاهی - توجه را بر «دیگرآگاهی» و آگاهی جمعی و طبقاتی قرار داد، حال آن‌که مارکوزه از منظر «خودآگاهی» وارد می‌شود. یعنی لوکاچ رو به آنتی‌تز و مارکوزه رو به تز دارد. گویی مارکوزه قدم اول برای حرکت سه پایه‌ی آگاهی و لوکاچ قدم دوم محسوب می‌شود.

روشن است که چنین تمایزی، حمل به نقص نمی‌گردد، هرچند که کلیت مشترک درک منطقی این دو متفکر قابل تشخیص است.

می‌توان چنین افزود که پرداختن به مارکوزه به مُدل «نقد»^۱ به لحاظ همین پرداختن به تز است. همان‌طور که می‌دانیم وی در مبحث «نفی مثبت» خود و در باقی آثارش، شدیداً به «نقد شرایط موجود» متکی است و این نقد از موضع تز - تز سه پایه‌ی آگاهی - یعنی شناسای منفرد رخ می‌دهد. او درک

۱ - مارکوزه را به عنوان یک «مارکسیست انتقادی» و شاید بانی این نگرش معرفی می‌کنند.

طبقه‌ی پرولتر را از «کلیت اجتماع» - به مانند لوکاچ - طرح نمی‌کند، بلکه هدفش نقدِ صرف است.^۱ نقد از نگرش یک «شناسا».

عمده امتیاز این نگرش مارکوزه در مارکسیسم، استخراج «آزادی» و تبلور مفهوم «آزادی» در فلسفه‌ی مارکسیسم است. این «آزادی» پیامد تفکیک «خرد» به مصداق انسانی‌اش است. بدین نحو حکم «وظیفه» را می‌زاید و «وظیفه» تقید یک «شناسا» در تعیین تاریخی‌اش است.

نکته‌ی دیگری که در دستگاه منطقی تفکر مارکوزه قابل طرح است، به مطالب وی در نقد «پوزیتیویسم» مرتبط می‌گردد.

مارکوزه در نقد متد «پوزیتیویستی» - که متکی بر اصالت تجربه و اصالت تحصّل است - به شکلی سلبی، توجه خود را به رابطه‌ی میان منطق ماتریالیسم دیالکتیکی و اصالت تجربه معطوف می‌کند. وی به روش پوزیتیویستی، از موضع عدم توجهش به کارکردهای «خرد» در تاریخ می‌نگرد و همین نگرش یکی از تمایزات عمده‌ی متد مارکسیستی با دیگر روش‌ها را رقم می‌زند که مارکسیسم علاوه بر تاریخی‌گری و بهره‌مندی از مصادیق تجربی تاریخ، به منطق تاریخی نیز نظر داشته است. لذا مارکوزه به دقت، بُعد ماتریالیستی منطق دیالکتیکی را می‌نمایاند.

همان‌طور که گفتیم، مارکوزه هم به لحاظ توجه به تز و هم به دلیل روش انتقادی برخاسته از این توجه، به هیچ ترتیبی خود را حتی به پیش‌بینی مقطع آتی تاریخ نیز نمی‌افکند، که این نیز یکی از تمایزات نگرش با لوکاچ است. لوکاچ به «دیالکتیک» پیشرو» به شکلی امیدوارانه می‌نگرد ولی «هربرت مارکوزه» خود را در شرایط منطقی پیش‌بینی مقطع آتی قرار نمی‌دهد.

۱ - گرایش مارکوزه به تحلیلات روانکاوانه در آثارش نیز شاهد این توجه به شناسای منفرد و سوزه‌برداری فرد در جامعه‌ی بورژوایی است و بدین نحو او به «اخلاق بورژوایی» و پیامد عموماً فردی‌ناشی از سیستم بورژوازی معطوف می‌گردد.

بدین جهت است که ما مدل منطقی مارکوزه را همان «قدم اول» می‌نامیم و آن را همواره نیازمند «دومین قدم» لوکاچی قرار می‌دهیم. هرچند رویکرد لوکاچ نیز درست به همین دلیل ضعف در قدم اول است که به کلیت‌گرایی و ابهام مصداقی می‌گراید.

قابل اشاره است که کلیات طرح شده از این متفکران بزرگ، به حتم کفایت وسعت شمول قلمرو فلسفی ایشان را نمی‌کند و در متن حاضر صرفاً به یک بازنگری صرف منطقی، قدم نهاده شده است.

* * *

آنچه را که در مجموعه‌ی این متن، از نظر گزاراندید، تلاشی بود در جهت ارائه‌ی یک دستگاه هماهنگ فکری که در دو قرن گذشته، متفکران بسیاری را راهبر بوده است. نگرش مارکسیستی به لحاظ گرایش‌های متکثری که در آن طرح نموده‌اند، به تفرق‌گراییده است، هرچند کلیت منطقی این نظام، آب‌سخور یک سری اصول مشخص بوده ولی به جهت آن آموزه‌های مارکسیستی که رهرو خود را به «تأثیرپذیری» نظریه، «از نیروهای مادی و به‌طور متقابل اثرپذیری شرایط مادی از محتوای نظریه» وعظ می‌کند، این نظام هماهنگی کلی خود را در نظر جویندگان این تفکر پنهان داشته است.

شاید یک رهجوی فلسفی مشرب، به دشواری بتواند از «کردار» اگراییی متد مارکسیستی، راه به مبانی نظری این متد بگشاید و شاید امر حاضر، جوینده‌ی این راه عمیق را به انسداد بکشاند.

پس بر پویندگان این راه فرض است که در راستای تفحص در این تفکر، خود را به دریافت متد این تفکر، متمرکز گردانیده و در پی ایجاد درکی از

کلیتِ این نظام، وسواس به خرج دهند که این کلیتِ هماهنگ، راهنمای هر دیالکتیسینِ ظریف‌پردازی خواهد بود.

رسالتی را می‌توان در این میان بر عناصر انقلابی تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی یقینی یافت، بدین شکل جمع‌بندی می‌گردد:

در بدو امر توجه به کارکردِ منطق دیالکتیکی در حوزه‌ی «مفاهیم»، در برابر حوزه‌ی «مصادیق» اولویت داشته است سپس توجه به موقعیتِ تز در یک مفهومِ جمعی و فرآیند اجتماعی، منطق دیالکتیکی را هدایت می‌کند. در این بین، مقامِ آنتی‌تز در موضع «نفی» از تز است که برمی‌خیزد و عنصر «متضاد» این نفی، یعنی «آنتی‌تز متضاد»، عامل محرکِ منطق دیالکتیکی به سوی سنتز است و آرمان پیش‌روندگیِ یک حرکتِ دیالکتیکی در طرحِ سنتز، مؤثر می‌افتد. نقدِ شرایط موجود و توجه خاص به سه‌پایه‌ی آگاهی - با تلفیقِ «خرد» و «نیاز» - یک راهبردِ فعال و پویا را در دیالکتیک‌منشی به ارمان می‌آورد و آن آمیخته‌شدن این متد، با درکِ کلی از نظامِ طبقاتیِ اجتماع، نمایانگرِ تعیینِ آنتی‌تز در شکل‌یافتگیِ سنتز می‌باشد.

پس با دستیابی به چنین «همنهادی»، باشد که دشواریِ راه‌تعیینِ مفهومِ «عدالت»، از خلالِ «آزادی» هموارتر گردد.

منطق ماتریالیسم دیالکتیکی؛ به معنی اسلوب‌ها و چارچوب‌های حاکم بر سیر تحول طبیعت، انسان و تاریخ است.

ماتریالیسم دیالکتیکی

محصول جهش تاریخی علوم تجربی؛ به صورت ساینتیسیسم و مکانیزاسیون و ارتقاء تاریخی علوم انسانی؛ در هیأت انسان‌محوری و کشف نیروهای مادی مولد تاریخ و نیز هماهنگ‌کننده‌ی پراکندگی جنبش‌های عدالت‌خواهانه در قالب سوسیالیسم تخیلی، فدرالیسم، سندیکالیسم بوده است.

این جنبش انقلابی که "مارکسیسم" نام گرفت، از "تفسیر"‌های فیلسوفانه‌ی جهان دست شسته و مدعی "تغییر جهان" گردید. تفکر مارکسیستی با اتکا به دستگاه منطق دیالکتیکی، و وضع اصول "تغییر" و "تضاد"، تقریباً از کلیه تفکرات فلسفی مبتنی بر منطق ارسطویی جدایی گرفت؛ زیرا که دیگر "بدیهیات" ارسطویی و اصول تفکیک هستی و نیستی ("اصل تناقض") و "علیت" نمی‌توانستند از عهده‌ی آنالیز تاریخ پر متغیر قرن نوزدهم بر آیند. همانگونه که ثوابت دستگاه مکانیک نیوتن (جرم، طول و زمان) با "سرعت نور" نسبت آبرت انیشتین ناکارآمد گشت.

متفکران مارکسیستی قرن بیستم، با توجه به مواضع انتقادی، ایجابی یا سلبی که پس از جنگ جهانی دوم اتخاذ نمودند، پیروان خود را در "بیگانگی" ناشی از عدم تطبیق "نظریه" و "کردار" افکندند.

در این مجال کوشیده شده تا با معرفی اولیه برخی از نظام‌مندی‌های منطق تفکر مارکسیستی (بالاخص در قرن حاضر)، فهم‌المان‌های این نظریه سهیل‌تر گردد.

نشر ژنگ

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۰۰۴۹-۲-۸

ISBN: 978-600-90049-2-8