

نقد

۱۷

در زمینه‌ی تئوری رادیکال جامعه

- ملاصدرا و نقد شیخیه
- نقدی بر معیار ابطال‌پذیری پوپر
- شناخت‌شناسی تحلیلی و دیالکتیک
- مارکسیسم و فمینیسم
- معرفی کتاب «فلسفه و مارکسیسم»

NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

17

۱۷

فهرست

نقد . سال ششم . شماره ی هفدهم . دی ماه ۱۳۷۴ . دسامبر ۱۹۹۵

ویراستار: ش. والامنش

نشانی

در آلمان:

Postlagerkarte
Nr. 75743 C
30001 Hannover
Germany

در آمریکا:

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

حساب بانکی:

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

یادداشت ویراستار

حمید حمید

بسیط الحقیقه کل الاشياء : قول ملاصدرا و نقد شیخیه

ش. والامنش

نقدی بر معیار ابطال پذیری پوپر

یورکن هابرماس

شناخت شناسی تحلیلی و دیالکتیک

هربرت مارکوزه

مارکسیسم و فمینیسم

پندار دگرگونی

معرفی کتاب: «فلسفه و مارکسیسم»

۳

۶

۲۲

۷۱

۱۰۶

۱۱۹

یادداشت ویراستار

در حالیکه شناخت و نقد «فلسفه ی اسلامی» مستلزم آشنایی با مبانی نظری متفکران مسلمان و مشاجرات و مباحثاتی است که بین گرایشهای گونه گون درون این سنت صورت گرفته است، نقد دیدگاههای نویسندگان و نظریپردازان کنونی از یکسو نیازمند آشنایی با آن مبانی و از سوی دیگر نقد شالوده های نظری ای است که آنها از فیلسوفان و متفکران غربی بمعاریت گرفته اند و می گیرند.

در نقد آراء متفکران مسلمان از یکسو باید بدعتها و ابتکارات واقعی آنها را از زیر آوار کلیات مبهم شرق شناسانه بیرون کشید و از سوی دیگر جایگاه و ارزش واقعی این بدعتها را بدور از توهّمات و اغراقهای شرق گرایانه یا تعصبات دینی نشان داد. به همین ترتیب در نقد دیدگاههای نظریپردازان امروز نیز نه تنها باید اتکا و ارتباط ادعاهای آنها را با سنت اسلامی مورد بحث قرار داد، بلکه باید مستقیما و با جدیت به نقد مراجع نظری آنها در بین متفکران غربی پرداخت و از اینطریق نه فقط تشبث ایدئولوژیکنشان را به این مراجع برملا نمود، بلکه با مراجعه به نص، شالوده ها را لرزاند. عمل عوامفریبان را نمی توان تنها با جهل مخاطبان توجیه کرد؛ نادانی ناقدان نیز سهمی از این گناه بگردن دارد.

در این شماره ی نقد، حمید حمید کوشیده است یکی از محورهای اصلی دیدگاه ملاصدرا را در پرتو نقد شیخیه بدان مورد حلاجی قرار دهد. وی با اشاره به انتقادات شیخیه نسبت به قاعده ی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در

فلسفه ی ملاصدرا کوشیده است به تبیین جنبه های «تمام گرای» و «وحدتی - دیالکتیکی» حکمت شیخیه پردازد و نشان دهد که چگونه متفکران این نخله، سستی استدالات ملاصدرا را آشکار کرده اند. از نظر حمید، «نقص برهان بسیط الحقیقه» به آن معنا که وجودشناسی شیخیه از آن تعبیر می آورد، تنها به مقام کاربردش در مورد حقیقت بسیط محدود نمی شود.

طرح «خطوط عمده ی نقدی بر معیار ابطال پذیری در شناخت شناسی کارل پوپر» تلاشی است که ش. و/لا منش در این شماره ی نقد بعهدہ گرفته است. وی با اشاره به ضرورت نقد این معیار در متنی اجتماعی - تاریخی و ذکر دلایل خود برای پرداختن به نقد ابطال پذیری در حوزه ی علوم طبیعی، کوشیده است ناسازگاری منطقی و سستی معیار مزبور را در پرتو تجربیات علوم طبیعی آشکار سازد. پوپر مدعی است که جبری مسلک نیست و عقلگرا و واقعگراست. تلاش نویسنده این است که نشان دهد دست کم معیار ابطال پذیری، مستلزم جبرگرایی و روایت ویژه و محدودی از عقلگرایی و واقعگرایی است.

در این شماره همچنین ترجمه ی مقاله ای از یورگن هابرماس فیلسوف معاصر آلمانی تحت عنوان «شناخت شناسی تحلیلی و دیالکتیک» آمده است. هابرماس در این مقاله که پیگفتاری است بر مباحث معروف به «مشاجره بر سر اثباتگرایی در جامعه شناسی آلمان» کوشیده است شناخت شناسی کارل پوپر را نیز از زاویه ی التزام آن به هنجارهای اجتماعی نقد کند و از آنجا، ناستواری معیار ابطال پذیری را آشکار نماید. وی شناخت شناسی تحلیلی یا نظریه ی تحلیل علم را در پنج محور رودرروی دیدگاه دیالکتیکی قرار می دهد و می کوشد از اینطریق نقاط ضعف و ناسازگاری شناخت شناسی تحلیلی را نشان دهد. بنظر هابرماس «دیالکتیک جز این تلاش معنایی ندارد که تحلیل را در هر لحظه جزئی از روند اجتماعی مورد تحلیل و خودآگاهی انتقادی و ممکن این روند بدانیم.» ترجمه ی این مقاله را از متن آلمانی ش. و/لا منش بعهدہ داشته است.

«مارکسیسم و فمینیسم» عنوان یکی از سخنرانی های هربرت مارکوزه است در سال ۱۹۷۴ در «مرکز پژوهشهای زنان» دانشگاه استانفورد. وی در این گفتار کوشیده است با بررسی منشاهای تاریخی و اجتماعی ستم کشیدگی زنان به ارزیابی جایگاه جنبش رهایی بخش زنان که از نظر او «رادیکالترین حرکت سیاسی موجود» در آن زمان است، پردازد. یکی از معضلات مورد اشاره ی مارکوزه در این سخنرانی، جایگاه متناقض جنبش زنان در جامعه ی سرمایه داری است، زیرا این جنبش برای دستیابی به برابری حقوقی از یکسو باید موازین و ارزشهای حاکم بر روابط مردسالارانه ی جامعه ی سرمایه داری را بپذیرد و از سوی دیگر باید این روابط را به مقصد رهایی کامل زنان سپری کند. نوشته ی مارکوزه را از متن آلمانی آن مریم فرهمند به فارسی ترجمه کرده است.

در این شماره همچنین پندار دگرگونی، کتاب «فلسفه و مارکسیسم» نوشته ی لویی آلتوسر را معرفی کرده است.

از علم... که به قیمت در نمی آید» (۲) خوانند.

جهان شناسی شیخیه نظریه ی وحدتی شگفتی است. یحتمل این بیان را بدینگونه بتوان تصریح کرد که حکمت شیخی یک نظریه ی «تمام گرای» و «وحدتی- دیالکتیکی» است. ولی به گمان من این تصریح هنوز نمی تواند مبین و توضیح دهنده ی دو لایه ی ظاهرا متناقض [پارادوکسیک] و باطنا از لحاظ عقلی - منطقی سازگار و استوار این جهان شناسی باشد: وضعی که مشخص وجه «ضد وحدتی» آن در الهیات و موقع «وحدتی» آن در عرصه ی جهان وجود و عالم خلق است. باور من این است که یکی از دلایل عمده ی تمامی نادرستی های تعبیری که از موضع معرفت شناختی و فلسفی این مکتب بعمل آمده است در ناتوانی درک رمز و راز سر به مهری نهفته است که در همین دو لایه ی وجودی ظاهرا ناهمساز و باطنا استوار و «یگانه» قرار دارد.

آنچه من در این نوشته هدف قرار داده ام مروری اجمالی به مثابه فتح باب بر مقوله ی «بسیط الحقیقه کل الاشياء» در حکمت متعالیه ی ملاصدرا و تلقی منقدانه ی جهان بینی شیخیه نسبت به این مقوله در شمایل منطقی آن است. بر این عزم استوارم تا پس از انتشار این نوشته در نوشته ای دیگر «وجود شناسی» شیخیه را که سر در آبخوری دیالکتیکی - هگلی دارد، تشریح کنم.

II

در تاریخ تفکر کلامی و فلسفی اسلامی بطور کلی پس از طرح این مسئله که هر وجود ممکن در عالم مرکب از «وجود» و «ماهیتی» است، این نکته اذهان متفکرین را بخود مشغول داشت که آیا آنچه در جهان عینی «متحقق» است «وجود» است یا «ماهیت»؟ در اینباره اختلافی نبود که «وجود» به معنای «بودن» صرف، امری عام و شامل همه ی موجودات است. آنچه مابه الاختلاف فیلسوفان و متحکمین قرار داشت این مهم بود که آیا آن امر «عام» یعنی «وجود» منشاء انتزاعی هم که عبارت از «وجودات» خاصه باشد دارد یا نه؟ بعبارت دیگر گفتگو بر سر این دقیقه بود که اشیاء موجود در جهان عینی مرکب از دو حقیقت اند که یکی از آنها «وجود» و دیگری «ماهیت» است، یا

بسیط الحقیقه کل الاشياء

قول ملاصدرا و نقد شیخیه

I

قاعده ی «بسیط الحقیقه» یا بساطت وجود یکی از اهم مسائل حکمت متعالیه ی صدرالمتهلین شیرازی است. این قاعده که در غالب آثار وی بدان اشاره رفته است عمدتا در بحث از «امور عامه» شامل مسطه ی «وجود» و در «الهیات به معنای اخص» و بدو در بحث از توحید و سپس در مقوله ی علم مورد گفتگو قرار می گیرد و خود اساسا از لوازم و نتایج قاعده ی «وحدت وجود» است. توضیح آنکه قاعده ی مذکور به مثابه جزء «منطقی» یک دستگاه فکری بر شالوده ای متکی است که تاصل و وحدت «وجود» بنپایه ی اساسی آن بشمار می آیند و براین شالوده است که قاعده در کل بنای حکمت متعالیه ی ملاصدرا چون عنوانی برای «ذات حق» ی حقیقه «یا «وجود واجب» ارائه می شود.

وجه برخورد جهان بینی شیخیه با مقوله ی «بسیط الحقیقه» و عموما با نظریه ی «وحدت وجود» ملاصدرا یکی از موارد برجسته ی یک رویکرد انتقادی فلسفی در تاریخ تفکر فلسفی اسلامی و البته ایرانی است. آنچه در بحث و نقد آراء مربوط به وحدت وجود و تمامی مقولات و قواعد ناشی از آن از سوی مشایخ شیخیه و اصالتا از سوی شیخ احمد احسائی به جهان اندیشه ارائه شده است چنان عظیم و خلاق است که می توان نتایج آنرا همچنانکه هنری کرین به آن قائل است «شاهکارهای عظیم و درخور توجه عصری اساسی» (۱) تلقی کرد و میراث شیخی مربوط به این مسائل را «دائرة المعارفی

آنکه آنچه متقرر در جهان خارج است یک چیز بیشتر نیست. و اگر یک چیز است، از دو امر "وجود" و "ماهیت" که هردو نیز تقرر خارجی دارند کدامیک اصیل و کدامیک اعتباری است؟ ملاصدرا پس از آنکه به مواضع اختلاف پیروان فلسفه ی مشاء و حکمت اشراق و صوفیه رسیدگی بعمل آورد، با طرح مجدد این موضوع در "اسفار" به ارائه ی راه حل خود در باره ی این پرسشها آغاز کرد و بر سر بیان این مطلب کوشید که «بر خلاف آنچه شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی تصور کرده است مفهوم "هستی" مفهومی است که بدون شناخت هیچ چیز دیگر و بی واسطه، از فرد "محقق" در خارج به ذهن می آید و بدون واسطه بر آن فرد تطبیق می کند و تمام اشیاء افراد حقیقی و بیواسطه ی وجودند و ذهن ما ماهیت هر چیزی را تنها پس از شناخت و از روی شناخت آن چیز می تواند درک نماید» (۳)

از آنجا که اساساً مبدهیت اثر و تحقق در خارج مبنای قول به اصالت وجود قرار داشت ملاصدرا چنین مبدهیت و تحقق را نشان "وجود" دانست و ماهیت را امری اعتباری و مجرد تصور ذهنی تلقی کرد. و بر این اساس وجود را "حقیقت واحده" ای توجیه کرد که بر اساس اشتراکی معنوی شامل همه ی اشیاء است. او پس از تقسیم وجود به "واجب" و "ممکن" و "ممتنع" شان وجود واجب را که دو وجود دیگر از مراتب هستی آن بشمار می آیند شایسته ی وجود حقه ی خداوند تعبیر کرد و در تعریف، آنرا از لحاظ احاطه ی او بر جمیع موجودات محدود به هیچ حدی ندانست و ذات آنرا عین حقیقت هستی و لذا "بسیط" و فاقد ترکیب خواند. او در رای خود قول صوفیه را دایر بر وحدت "وجود" و "موجود" و هم باور حکمای اشراق را مبنی بر قبول "وحدت در وجود" و انکار "وحدت در کثرت" علیل دانست و بر قول "وحدت وجود و کثرت موجود" و یا به بیان دیگر به قاعده ی "وحدت در کثرت و کثرت در وحدت" قائل شد. «چون همه ی موجودات مظاهر حق و مرآت جمال ازلی هستند و نور وجودند، در آئینه های رنگ برنگ تابش نموده و در هر آئینه برنگ همان آئینه ظهور نموده، بنابراین وحدتی در عین کثرت و کثرتی حاکی از یک وحدت سراسر عالم کون و هستی را فرا گرفته» (۴)

آنچه از اختلافات و تفاوتها در زنجیره ی طولانی موجودات مشاهده می شود و

در حقیقت مظاهر "شدت" و "ضعف" ظهور و تجلی این "وجود حقه ی واحد" است و بیاور و شرح حاج ملا هادی سبزواری از نوع "انوار بعضها فوق بعض، مختلفه فی الشدة والضعف" است (۵) ملاصدرا پس از تبیین مقوله ی وجود و اطلاق آن به وجه مطلقیت به خداوند، برای آنکه توهم ترکیب از وجود حقه ی حقیقیه یا وجود خداوند را زایل سازد در پی اثبات "بساطت" آن برآمد و قاعده ای را طرح بحث کرد که بنام قاعده ی "بسیط الحقیقه کل الاشیاء" ثبت و ماندگار شد. وی پیش از شروع به اثبات بساطت، در همه ی آثار خود به تعبیر مختلف این مهم را تاکید می کند که «مقصود از وجود چیزی است که با عموم و خصوص و حد و نهایت و ماهیت و نقص و عدم آمیخته نباشد و او پروردگار جهان و دادر گیتی است» (۶)

بسیط حقیقی بدین ترتیب منحصر است به حقیقت وجود، خاصه مرتبه ی خاص واجب الوجود که نه در خارج و نه در عقل بهیچ جزئی تجزیه و تحلیل نخواهد شد... و چون واجب الوجود مبداء کلیه ی اشیاء و موجد هر ذات و حقیقتی است و به حکم عقل موجد هر چیزی بالذات واجد آن خواهد بود، بنابراین حقیقت هر چیزی بنحو وحدت و بساطت، با اسقاط تعینات، در ذات احدیت موجود و کلیه ی حقایق موجودات مندرج در ذات و عینیت اوست (۷) ملاصدرا پس از اشارات مکرر به نوع بیاناتی که گفتیم در نهایت کوشید تا اثبات قاعده ی "بسیط الحقیقه" را بر بنیان برهانی منطقی سامان دهد و این در نهایت اساس تلاش او برای تثبیت قاعده بود. آنچه وی در چهارچوب برهانی منطقی بدان همت گماشت و نقد شیخیه نیز بر آن ناظر است چنین است:

«باید دانسته شود که واجب الوجود بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه بوحدۃ کل امور است که فاقد نیست صغیره و کبیره را - مگر اینکه محطی و محیط است بدان - مگر چیزی را که از قبیل اعداد و نقایص باشد، بجهت آنکه هر گاه فرض کنی بسیطی را چون [ج] مثلاً و بگویی [ج] نیست [ب]. حقیقت اینکه [ج] است اگر بعینها حیثیت [ب نیست] باشد، به

این معنی که ذاتش بذاته مصداق از برای این سلب باشد. پس لازم آید که ایجاب و سلب یک چیز باشند و لازم آید که هر کس تعقل کند [انسان] را مثلاً، تعقل کرده باشد [لیس بفرس] را ایضاً، به این معنی که تعقل [انسان] بعینه تعقل [لیس بفرس] باشد. و چون لازم باطل است و مراد از ملزوم چنین است - مراد از لازم اتحاد تعقلین است و مراد از ملزوم اتحاد حیثیت اش - پس ظاهر و محقق شد که موضوع [جیمیت] مغایر است موضوع [لیس ب] را اگر بحسب ذهن باشد. پس دانسته شد که هر موجودی که سلب شود از او امر وجودی، بسیط الحقیقه نباشد بلکه ذاتش مرکب از جهتین باشد: جهتی که بدان چنین است و جهتی که بدان نیست چنین. پس برعکس نقیص: هر بسیط الحقیقه کل الاشیاء است. (۸)

III

درک جوهر نظر مکتب شیخیه در باب مقوله ی "بسیط الحقیقه" بطور کلی و نقد از قاعده ی صدرالمتألهین بدون دریافت الهیات و بویژه رویکرد جهانشناختی این مکتب میسر نیست و البته اشاره به این موارد نیز از حوصله ی این وجیزه بیرون است. لذا چاره ای جز این نیست که تنها به ذکر وجه نقد شیخیه در چهارچوب صرف قاعده ی "بسیط الحقیقه" در شکل برهانی آن بسنده کنیم.

از منظر مشایخ شیخیه آنچه در بادی نظر، از برهان به ذهن متبادر می شود این است که ملاصدرا "بسیط" را بعنوان یک "شی" می گیرد و لذا آنرا یک "چیز" می خواند. آنگاه در استدلالش مبنی بر اینکه "این چیز"، "آن چیز" نیست، نفس "آن چیز نبودن" یعنی نفس "نفی" را هم چیز جداگانه ای فرض می کند و مدعی می شود که اگر بگوییم بسیط "غیر" اشیا است در اینصورت بسیط ما مرکب می شود از یک "این چیز" و یک "غیر" آن چیز. لذا می گوید اگر چنین فرض کنیم "بسیط" ما مرکب می شود از یک "این چیز" و

یک "غیر" آن چیز. ماحصل منطقی این بیان را بدینصورت می توان صورتبندی کرد:

وجود بسیط = ج

ج = ج

ج چنان است که [غیر] ب است [ب ج].

از چنین صورت استدلالی دو حالت مخالف مرکب از حالتی اثباتی و نفیی حاصل می شود. در وضع اثباتی، وجود بسیط که [ج] فرض شده با "خودش" مساوی است و در جهت نفیی، وجود بسیط در نفس [جیم بودن] [غیر] "ب" است که در اینصورت وجود او ترکیبی است از "خود" او و نفس "غیریت". اما از آنجا که ملاصدرا بسیط مورد نظر خود را "بسیط مطلق" می داند، برای گریز از محذور فوق چنین تدبیر می اندیشد که اگر مورد "نفی" را اساساً چیز دیگری ندانیم و آنرا در مقابل بسیط قرار ندهیم، یعنی اینکه اگر [غیر ج] بودن را امری واقعی تلقی نکنیم، بلکه آنرا صرف یک اعتبار ذهنی بگیریم در اینصورت [غیر ج] با بسیط که همان [ج] است یکی می شود و بساطت لازم می آید. حاصل چنین بیانی را بدینگونه می توان نوشت:

وجود بسیط = ج

ج = ج

ج [چنان نیست که "غیر" ب باشد].

بیاور مشایخ شیخیه آنچه در این برهان از نظر ملاصدرا مخفی مانده است این است که او با همه ی تلاشی که برای نفی "غیریت" از بسیط بعمل می آورد از این معضل گریزی ندارد که بهر ترتیب چنانکه در صورتبندی دوم یعنی آنجا که "ج" "غیر" "ب" نیست یافتیم به اعمال یک عمل "سلب" در برهان تن بدهد و حیثیت "غیر ب" نبودن را از "ج" سلب کند. وی با درافتادن در چنین گرداب منطقی آنچه را که نادیده گرفته این است که هر آنچیزی که امکان "سلب" از آن وجود داشته باشد، حتی به اعتبار ذهنی، چنان چیزی "شی" ای است محدود. لذا چنانچه به سیاق خود ملاصدرا سخن بگوییم، این حکم او که: «بسیط الحقیقه موجودی است که از او سلب کرده نمی شود امر وجودی» از طرفی با "عدم" سلب مفید شده است و از سوی دیگر با "سلب" اعدام و

نواقص، یعنی ماهیات که در فلسفه ی ملاصدرا امور وجودی نیستند محدود می گردد. و حال آنکه بسیط حقیقی مطلقا نمی تواند در معرض چنین نفی و اثباتی قرار داشته باشد و در واقع آنچه معروض چنین سلبی می تواند قرار گیرد، "بسیط اضافی" است و نه "بسیط مطلق" و یا "بسیط حقه ی حقیقیه". بسیط اضافی قابلیت آنرا دارد که از آن "مغایرتی" که در او هست ولی "قائم" به او نیست، سلب شود. ولی در همین بسیط اضافی نیز سلب آنچه در اوست و قائم بر اوست امکان ندارد. زیرا در اینصورت ما چیزی را از او سلب نکرده ایم مگر "ذات" خود او را. با اینهمه بسیط اضافی الزاما محصور است در "غیر" آنچه از او سلب می شود و چون چنین است می توان آنرا به "سلب کردن غیرش" از "خودش" محدود کرد. ولی درباره ی بسیط مطلق فرض چنین سلبی ممکن نیست. چنین امتناعی نه به لحاظ گریز از این خطر است که ذات او مرکب نشود، بلکه از این نظر است که اساسا "با" بسیط مطلق نه در خارج و نه در ذهن چیزی وجود ندارد. زیرا که هریک از این حالات را هم که در مدنظر داشته باشیم در موضع "امکان" قرار دارند و برای بسیط حقه ی حقیقیه که در مقام "ازل" مقیم است اطلاق "امکان" به او به معنای محدود کردن آنست. در توضیح از همین مقام است که شیخ احساسی تصریح می کند:

«آن سخن که ما گفتیم که کلام ایشان مبتنی بر اوهام است اینجا معلوم می شود که چنین فهمیدند که نفی کردن از شی را اگر در مفهوم او اعتبار نمایند ترکیب لازم می آید و هرگاه ترکیب لازم حدوث شد بسیط الحقیقه حادث می شود. پس عدم اعتبار نفی مستلزم بساطت است و ندانستند که مقدمه ی ایشان لازم دارد عدم بساطت را به این طور که بگوییم بسیط الحقیقه موجودی است که از او سلب کرده نمی شود امر وجودی، پس بسیط الحقیقه موجودی است مقید به عدم سلب پس بسیط نیست، پس مرکب است، چرا که این مقدمه هم مثل این مقدمه است که اشیاء موجودی هستند که سلب کرده نمی شود از آنها غیرشان و بسیط موجودی است که از او سلب کرده می شود غیر او. پس نفی سلب اگر در

خود او سلب را ملاحظه کنند سلب است به حکم سلب و اگر نفی نفی ملاحظه نمایند ایجاب می شود و این ایجاب ضد نفی است. پس آن خارج است از حقیقت ذات. مثل اینکه ضدش که نفی باشد خارج است از حقیقت ذات.» (۹)

نقص برهان "بسیط الحقیقه" به آن معنا که وجودشناسی شیخیه از آن تعبیر می آورد تنها به مقام کاربردش در مورد حقیقت "بسیط" محدود نمی گردد، زیرا که اساسا معرفت به "ذات" حقه ی حقیقیه محل اقامه ی برهان نیست و هر آنچه ما موضوع اقامه ی برهان برای حصول معرفت به حقی قرار می دهیم "صفات" و جلوه های "فعل" حق اند که در عالم "خلق" وجود دارند. بلکه نقص آن در وجه اشتمالش در جهان عینی نیز صریح و مشهود است. آنچه در ارتباط با این موضوع باید مورد رسیدگی قرار گیرد این نکته است که آیا برهان اقامه شده متضمن شرایط لازم یک برهان منطقی هست یا نه؟ و به فرض آنکه واجد ساختی منطقی باشد آیا جهان اشیاء مصداق نتیجه ی آن است یا وضعی سراسر متفاوت دارد؟ در مقام پاسخ به هر دو پرسش این پرسش اضافی بمیان می آید که آیا هر برهان قیاسی لزوما باید بر مبادی ضروری و بدیهی ای متوقف باشد یا نباشد؟ آیا برهانی که میزان تشخیص ترکیب اشیاء قرار گرفته خود لزوما باید مبتنی بر اقسام ششگانه از ضروریات که منطقیین می شمارند باشد یا نه؟ پاسخ به این پرسشها صریح است. آنچه حضرات منطقیین تعلیم داده اند این است که هر برهان باید یا از ضروریات ناشی شده باشد، بدانگونه که برای هر ذهن سالمی که اقامه شود بداهتش مسلم باشد و یا اینکه از محسوسات نتیجه شود. قاعده ی "بسیط الحقیقه" و برهانی که برای اثبات آن ترتیب داده شده است مسلما از "ضروریات" و متضمن بداهت کبرایی و صغریایی نیست. زیرا که از همان آغاز طرح آن تا کنون گروهی که صاحب ذهن صائبی نیز بوده اند از معنای آن حیران مانده اند و جز با "تامل" و "انتزاع" و توضیح و شرح به فهم آن دست نیافته اند. کسانی نیز که بنحوی معنای قاعده را فهمیده اند، پاره ای از آنان اساسا منکر صحت آنند. پس آنچه محقق است اینکه "برهان" برهانی نظری است، طرفه آنکه قضیه ای نظری که از حکمی ضروری نیز ناشی شده باشد

نیست. زیرا که خود این حکم که: «هر چه حیث سلبی و حیث اثباتی داشته باشد مرکب می شود» مخدوش است. پس برهانی که به آن استناد شده نه خود ضروری است و نه از ضروری حاصل آمده است. و اما اینکه می گوید «قاعده ای مشهود است» نیز علیل است زیرا که هر ناظری که به قاعده نظر کند می بیند که یک شق برهان "بسیط الحقیقه" است. بسیط الحقیقه چگونه می تواند "مشهود" کسی باشد. لاتدرکه الابصار و هویدرک الابصار و هولطف الخبیر. حقیقت بسیط در معرض حس و مشاهده قرار نمی گیرد تا بتوان عنوان مشهود یا محسوس را به آن اطلاق کرد. و اما اینکه وضع "برهان" در جهان عینی به چه منوال است مشایخ شیخیه را به طرح مقدماتی که راهبردار به درک واقعیت مسئله است ناگزیر ساخته است، مقدماتی که توضیح آن چنین است: بیگمان برای هر چیزی در عالم "عینی" است و "غیری". اصل هر شی و حقیقت آن "صورت" آن است. عصا بصورت خود عصاصت. لذا اشاره ای ما به هویت عصا اشاره به صورت آن است که "عین" آن عصاصت. هر چیزی "خود" او "عین" خود اوست. بنابراین اگر کسی بگوید که صورتی که بر کاسه است عین عصاصت خطا کرده است. چنین حکمی در مورد دو عصا هم صادق است. زیرا، "صورت" هر عصا بر "ماده ی" مختص به آن عصا قرار گرفته است و هر یک از آنها "مباین" یکدیگرند. این تمام معنای "غیریت" است. زیرا که می دانیم که معنای "غیر" یک معنای نفیسی است که همان کلمه ی "نه" در فارسی و مترادف "سواً" است. زمانی که ما از دو مفایر سخن می گوئیم مقصودمان دو "صورت" است که بر روی دو "ماده" قرار گرفته اند و هر یک از آنها در وجود خود قائم به "نفس" خود می باشد و در این "وجود" به دیگری احتیاجی نداشته باشد. برای مثال می گوئیم "ناصر" "غیر" "منصور" است. معنای کلام ما این است که ناصر در وجود خود ابداً نیازی به منصور ندارد. در این حالت آندو "مفایر" یکدیگرند و مفایرت آنها نیز در این حالت از نوع "مباینیت عزلت" است. این نوع از مفایرت نوع جاری در اشیاء است و از "مباینیت صفتی" متفاوت است. غیرتی که در "برهان" منظور نظر است درواقع از نوع "مباینیت عزلت" است و چنین غیرتی مگر آنکه دو شی مفایر از یک "ماده" و خمیره ای اخذ شده باشند صدق

نمی کند. پس اگر مقام "تباین اعتزالی" حاکم بر دو شی شد غیرتی که بین آندو وجود دارد حکایت از وجود یک "جدایی" می کند و جدایی بین دو شی نیز لزوماً متضمن وجود "فصل" است و حضور "فصل" محققاً موجد "حد" است و به این معنی هر شی محدود به حد خود می شود و هیچیک از این موارد بر جایی و چیزی جاری نمی شود مگر در دو شی که بواسطه ی "فصول" و "حدود" از یکدیگر جدا شده باشند. اگر چه واقعیت "غیریت" اشیاء در جهان خارج چنین است، مع الوصف این حالت تنها وجه ظاهر این واقعیت است و وضع اهرمی دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که مضمون "برهان" باقتضای آن در جهان اعیان نیز مخدوش می شود. در مقام توضیح از این مورد لزوماً این پرسش به میان می آید که آیا "عصایی" که "غیر" "میز" است غیریت آنها از چه لحاظ است؟ آیا چنین غیرتی به این دلیل است که عصا "غیرتی" دارد خاص که غیر "عینیت" آن است و "عینیتی" دارد که "غیر" غیریت آن است؟ آیا میز خارجی حاوی قبضه ای است از "عین" میز و قبضه ای از "غیر" و با آن "غیر" از شی دیگری متفاوت است؟ آنچه بدیهی است اینکه هیچ عقل سلیمی از میز و عصا و هر شی دیگری چنین دریافتی ندارد. میز، میز است بصورت میز بودن و عصا، عصاصت بصورت عصا بودن. "غیر" یکدیگر بودن آنها چیزی نیست که "علاوه" بر صورت و عینیت آنها بر آنها قرار گرفته باشد. بلکه این "غیریت" یک حالت انتزاعی است که ما در مقام نسبت اشیاء به یکدیگر اعتبار می کنیم. مضافاً اینکه "غیریت" یک شی، تنها به غیریت با یک چیز محدود نمی شود و هر شی الاماشاء الله و الامالانهایه در عالم "غیریت" دارد. میز عصا نیست و درعین حال "غیر" مداد و سنگ و درخت و خشت و چوب و تخت و همه ی اشیاء دیگر نیز هست. پس اگر مضمون "برهان" را معتبر فرض کنیم باید به تعداد همه ی اشیاء عالم در میز "غیریت" وجود داشته باشد و در چنین حالتی فرد اندیشنده ای که می خواهد به میز بیاندیشد لزوماً ناچار است که به بی نهایت "غیریت" بیاندیشد. بدین ترتیب "برهان" بسیط الحقیقه به آن معنی که آخوند آنرا در مورد اشیاء بکار گرفته در آن عرصه هم قابلیت صدق ندارد به همان معنی که برای اثبات قاعده ی "اشتراک معنوی" وجود او نیز علیل است. پیشتر و در

"برهان" یافتیم که ملاصدرا پس از آنکه بیاور خود "برهان" را در عرصه‌ی اشیاء اثبات کرد، بنا بر "عکس نقیض" به این گمان رفت که در همه جا و از آن جمله در مورد حقیقت بسیط یا "ذات" یا وجود حقه‌ی حقیقیه هم صادق است. بهمین لحاظ قائل به این قول شد که برای آنکه خدای بسیط غیر مرکب باشد باید غیر اشیاء نباشد، یعنی اینکه "غیریت" با وجود او "عینیت" نداشته باشد. در مقام گریز از امکان بروز چنین محذوری وی در ارتباط با ربط خالق با مخلوق یا ربط بسیط با وجودات خلقیه قاعده‌ای دیگر را سامان داد که به قاعده‌ی "اشتراک معنوی" وجود شهرت یافت. بر مبنای چنین قولی میانه‌ی حق و خلق اشتراکی است به اشتراک معنوی. یعنی اینکه "معنای جامعی" میانه‌ی خدا و خلق ملاحظه شده است. مثل اینکه میانه‌ی آب در کاسه و آب در کوزه و آب در دریا معنای جامعی ملاحظه کنیم و اسم "آب مطلق" یا "ماء" بر سر آن بگذاریم و بگوییم که همه‌ی این موارد از آب، در نفس "آب" بودن به اشتراک معنوی با یکدیگر شریکند. به این اعتبار خدا و خلق نیز در معنای "وجود" که معنی هستی و کمال و قوام است با یکدیگر شریک هستند.

وجودشناسی شیخیه بقصد تصریح تناقض "بسیطی" که بدینگونه فراهم می‌آید با اصل "اشتراک معنوی" با خلق به دامن مثالی توسل می‌جوید و توضیح می‌دهد که برای اشیاء و افراد در جهان خارجی حیثیت متعددی وجود دارد. برای مثال هر فرد انسانی از حیثی "انسان" و از حیثی "عالم" و از حیثی "قادر" و از حیثی "ناطق" است. فرد انسانی دیگری که او نیز "ناطق" است با فرد اول اشتراک در "ناطق" دارد به اشتراک معنوی. به این معنی که بهمان نحو که در اصل "ناطق" بودن بعنوان یک حیث در فرد اول "ذاتی" است، در فرد دوم هم بذاته وجود دارد. حال اگر "ناطق" بودن و "انسان" بودن و "عالم" بودن و "قادر" بودن در فرد نخست چنان باشد که تماماً جزو "ذات" او باشند و "همه‌ی آن صفات" در "وحدتی ذاتیه" در او با هم قرار داشته باشند، به این معنی که "قدرت" او "نفس" علم او و آن دو "نفس" نطق و هر سه "نفس" ذات یگانه‌ی او باشند، چنانکه در ذات خداوند چنین اند، بنابراین چنانچه کسی ادعای شراکت در "ناطق" با فرد نخست را داشته باشد، از آنجا که نطق حیث مجزایی از دیگر صفات ذاتیه‌ی او ندارد،

پس چنان فردی در آن واحد نباید با "تمام" صفات ذاتیه‌ی او نیز شریک باشد. ملاصدرا معتقد است که "وجود" نفس "حقیقت" خداوند است و از آنجا که خداوند "حیث" مختلفه ندارد، وجود او به وجه حقیقت واحده تمامی صفات کمالیه‌ی او را که برای او می‌شمارند واجد است. به این اعتبار وجود حق در همان آتی که قادر است، عالم است، محیی است، لمیت است، رازق است و خالق است، جاودان و اول و آخر است. با این وصف مخلوقی که بصورت "معنوی" با او اشتراک دارد نباید و نمی‌تواند مصداق چیزی جز این باشد که او نیز خالق، رازق، حیات دهنده، حیات گیرنده، عالم، قادر و اول و آخر به همه‌ی آن معانی که درباره‌ی خداوند صادق است باشد. از آنجا که چنین ادعایی هم بر اساس واقعیت و هم بر مبنای نص و عقل بی‌بنیاد است، لذا اصل "اشتراک معنوی" نیز که از توابع عمده‌ی قاعده‌ی بسیط الحقیقه است بعنوان مددی برای اثبات بساطت حقیقت حق علیل است. جامع نقد شیخیه بر وجه "اشتراک معنوی" وجود عموماً به این صورت عنوان شده است که نقل آن به اقتضای تمسک به نص ضروری است. آقا سید کاظم در پاسخ به سائلی به نام عبداً لله بیگ مبنی بر اینکه «بیان فرمایید از برای من دلیل بر باطل بودن اشتراک معنوی و اشتراک لفظی را میان خلق و خالق بدلیل قاطع و برهان ساطع اگر چه بطور اجمال باشد» می‌نویسد:

«اما اشتراک معنوی، پس مقتضی آن است که از برای آن دو امر مشترک "حقیقت واحده‌ای باشد که جامع باشد نسبت به هر دو که هر یک مصداق آن حقیقت باشد و امتیاز هر یک از آن دیگر بسبب حدود و عوارض بوده باشد و اسم موضوع باشد از برای آن حقیقت واحده‌ی جامعه. مانند اسم انسان که موضوع است از برای حقیقت مطلقه و آن حقیقت مطلقه شی‌ی واحدی است که ساری است در جمیع افراد از زید و عمرو و بکر و خالد و غیرهم. پس این افراد بسبب صدق آن حقیقت متحدند و امتیازشان بسبب حدود و مشخصات می‌باشد و همچنین حیوان نسبت به افراد و مصادیق خود و نبات نسبت به افراد خود و جماد نسبت به افراد

خود که هر یک حقیقتی است واحده ساری است در افراد بسیار. پس اطلاق این حقیقتها بر فرد فرد بطور اشتراک معنوی است و این واضح و ظاهر است. پس هر گاه چیزی از چیزها مشترک باشد با خداوند سبحانه به همین معنی، هر آینه لازم می آید که یا خلق قدیم و در رتبه ی ازل باشند، یا آنکه خداوند حادث و در رتبه ی امکان باشد. بواسطه ی آنکه آن جهت جامعه لابد است که در هر دو مقام امر واحد باشد. به این معنی که هر یک از افراد و مصادیق به اعتبار صدق آن جهت جامعه متحد باشد با آن دیگر و اختلاف و امتیاز افراد بواسطه ی نفس آن حدود و مشخصات باشد. از این جهت است که جائز نیست اینکه میان افراد انسان ترتب علیت و معلولیت و اثرت و موثریت بوده باشد و همچنین میان افراد حیوان چرا که اثر در رتبه ی ذات موثر معدوم و مفقود است و هر گاه در مرتبه ی موثر او را وجودی باشد هر آینه تاثیر باطل خواهد بود بلکه محال و ممتنع خواهد بود. باری پس اگر وجود حقیقت واحدی باشد در واجب و ممکن و اطلاق این لفظ بر هر یک به یک معنی باشد، لازم آید اتحاد واجب و ممکن در آن حقیقت. و چون امر دایر بین ازل و امکان است و شق سوم در بین نیست، پس نشاید که آن حقیقت در مرتبه ای باشد غیر از مرتبه ی ازل و سوای مرتبه ی امکان. پس باید در یکی از این دو مرتبه باشد. اگر در مرتبه ی ازل باشد بحکم اتحاد افراد مشترک معنوی لازم است که حادث و ممکن در رتبه ی ازل و قدم صعود کند تا با قدیم در اطلاق و صدق آن حقیقت متحد باشد. و اگر در مرتبه ی امکان باشد باز به حکم اتحاد لازم آید که قدیم در رتبه ی حدوث فرود آید تا با ایشان مشارکت شود در اطلاق آن حقیقت بر ایشان و هر یک باطل و محال است. و اما آنکه قوم گویند که اشتراک در مفهوم واجب الوجود است نه در مصداق پس کلامی است فاسد و سخنی است غیر معقول زیرا که این مفهوم در میان او و خلق اعتبار اشتراک شد یا آنکه در واقع و نفس

الامر و یا بحسب اعتقاد صادق بر واجب الوجود در خارج است و یا آنکه صادق نیست. هر گاه صادق باشد پس اعتبار اشتراک در مفهوم مستلزم اعتبار اشتراک در مصداق هم خواهد بود و آن ایرادی که ذکر کردیم در اینجا وارد می آید. و اگر صادق نباشد کذب و امر موهومی خواهد بود و محل نزاع و گفتگو در کذب و امر موهوم نمی باشد.» (۱۰)

آنچه از وجه نقد شیخیه بر قاعده ی "بسیط الحقیقه" مستلزم اشارت است به وجه محمولی "برهان" مربوط است که من با ذکر آن این نوشته را پایان می آورم. در متن "برهان" یافتیم که صدرالمتألهین بسیط الحقیقه را از «هر عموم و خصوص و حد و نهایی» منزه شمرد و در عین حال "کل الاشیاء" را بر آن "حمل" کرد. بنا بر آنچه از باب حملیات منطلق برمی آید حمل هر چیزی به هر قاعده ای از قواعد، خواه حملهای متعارف که در آنها موضوع از جمیع جهات "محمول" است و آنرا اصطلاحاً "وجود محمولی" گفته اند (۱۱) و چه حملهای اولیه و چه حملهای بالعرض و یا بالذات، در همه ی آنها "موضوع" یا باید "همه ی" محمول باشد از همه ی جهات، یا از جهتی از جهات محمول باشد. زیرا که اگر هیچیک از اینها نباشد، در حقیقت اصل حمل کاذب است. به این اعتبار مشایخ شیخیه را قول بر این قرار است که نفس ماهیت "کل الاشیاء" مبین مرکب بودن آن است و حال آنکه معنای بسیط الحقیقه "احد" است و تمامی معنای آن نه احتیاج که غنی و نه حدوث که دائمیت و ازلیت است. لذا طبیعی است که این پرسش از ذهن بگذرد که "حمل"ی که در "برهان" برای نسبت "کل الاشیاء" به بسیط الحقیقه مورد استفاده قرار گرفته بر پایه ی چه قاعده ای است. "بسیط الحقیقه بیساطته کل الاشیاء" که ملاصدرا در "برهان" بکار می برد، معنای لازم این است که "احد" به احدیت خود "متکثر" است، "غنی" به غنای خود "فقیر" است و "حی" به حیات خود "مرد" است. و حال آنکه می دانیم که اساساً برای "ذات" بهیچ قاعده ای "موضوع" نمی توان اثبات کرد. حاصل سخن اینکه این ادعا که "بسیط الحقیقه بیساطته کل الاشیاء" است، خطاست: ظاهر آن خطاست، موضوع آن خطاست و محمول آن نیز خطاست (۱۲)

یادداشت‌ها

- ۱ - هانری کرین؛ مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی، ترجمه ی دکتر فریدون بهمنیار، چاپ سعادت کرمان، ص ۶۳.
- ۲ - همان، همانجا.
- ۳ - مهدی حائری یزدی؛ «درآمدی بر کتاب اسفار» در ایران نامه، مجله ی تحقیقاتی ایرانشناسی، سال هشتم، شماره یکم، زمستان ۱۳۶۸، ص ۵۲.
- ۴ - فلسفه ی عالی یا حکمت صدرالمتألهین، تلخیص و ترجمه ی قسمت امور عامه و الهیات کتاب اسفار، نگارش جواد مصلح جلد ۲ - ۱ از انتشارات دانشگاه تهران ص ۴۷.
- ۵ - حاج ملا هادی سبزواری؛ اسرار الحكم، تهران، کتابفروشی اسلامی، ص ۳۱.
- ۶ - صدرالمتألهین شیرازی؛ عرشیه، ترجمه ی غلامحسین آهنی، اصفهان، کتابفروشی شهریار، ص ۴.
- ۷ - مرجع شماره ی ۴، صص ۱۱۳ - ۱۱۲.
- ۸ - صدرالمتألهین محمد شیرازی؛ کتاب المشاعر، ترجمه ی بدیع الملک میرزای عمادالدوله، صص ۱۸۹ - ۹۰.
- ۹ - شیخ اوجده امجد احمد احسائی؛ شرح المشاعر، ترجمه و تقریر دکتر فریدون بهمنیار - حمید حمید، نسخه ی دستنویس.
- ۱۰ - آقا سید کاظم رشتی؛ مجمع الرسائل، جلد دوم، رساله ی عبدا لله بیگ.
- ۱۱ - برای مطالعه ی تفصیلی و سودمند انواع نسبتهای حملیه رجوع شود به دکتر مهدی حائری یزدی؛ هرم هستی: تحلیلی از مبادی هستی شناسی تطبیقی، چاپ دوم، موسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۲۲ - ۱.
- ۱۲ - برای آشنایی جدی تر با تلقی شیخیه نسبت به موضوع این نوشته و تمامی نقد نسبت به دستگاه فکری ملاصدرای شیرازی دیده شود؛ شیخ احمد احسائی؛ شرح المشاعر، شرح العرشیه، جوامع الحكم، شرح رساله ی علم.
- حاج سید کاظم رشتی؛ مجمع الرسائل جلد ۲ - ۱.
- حاج محمد کریمخان کرمانی؛ فطره السلیمه، ارشاد العوام، رسائل حکمیه، طریق النجاه، تماما چاپ سعادت کرمان.
- حاج محمد خان کرمانی؛ ی نایب الحکمه، د روس ینایب الحکمه، د روس لب الباب، د روس تاویل

الاحادیث، اسحقیه.

- حاج میرزا محمد باقر همدانی؛ کلیات حکمت، دروس کلیات حکمت.
میرزا حسن اصفهانی؛ قواعد.

وی معیار ابطال پذیری است. پوپر معیار ابطال پذیری را به عنوان وجه شاخص و ممیز دیدگاه شناخت شناسانه ی خویش، طی چند دهه در بحث و مشاجره با مکاتب، نحله ها و گرایشهای دیگر پرورانده و در مباحثه با ذاتگرایان، با پیروان فلسفه ی ویتگنشتاین، با اعضای حلقه ی وین، با زیانشناسان، با طرفداران شناخت شناسی آنارشستی، دیالکتیک مسلکان، بنیان تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت، فلاسفه ی وجودی و با تجربی مسلکان ناب از آن دفاع کرده است.

بررسی همه جانبه و نقد مشروح چنین دیدگاهی که در صدها صفحه طرح و تحلیل شده و در هزاران صفحه و طی چندین دهه مورد بحث و مشاجره بوده است، نیازمند نوشته ای است مبسوط و ادعای بی اعتبار ساختن آن در مقاله ای کوتاه دست کم به جدی بودن این ادعا لطمه خواهد زد. از همین رو هدف من در این نوشته تنها طرح خطوط عمده ی نقدی است بر معیار ابطال پذیری؛ یعنی ترسیم چارچوبی که می تواند به مثابه استخوانبند ی نقد مشروح این معیار بکار آید و با بار کردن مصالح لازم و در خور بر آن، زمینه ی نقد و آزمون این معیار را در همه جوانب و قلمروهایی که مدعی کارایی است فراهم آورد. تردیدی نیست که از نقدهای مشهوری که از این زاویه بر پوپر نوشته شده است بی نیاز نخواهم بود و از اشاره به مآخذ و منابعی که زمینه ی این نقدهاست دریغ نخواهم کرد.

معیار ابطال پذیری جایگاه بسیار مهمی در دستگاه شناخت شناسانه ی پوپر دارد و ضربه زدن بر این شالوده نه تنها ساختمان فلسفه ی پوپر را متزلزل می کند بلکه می تواند رویکرد پوپر نسبت به تاریخ و منطق تحول اجتماعی و تاریخی را که بر پی های فلسفه ی علم او استوار است بی اعتبار نماید. ابطال پذیری خشتی است که دیواره ی تمایز و تشخیص پوپر، بویژه نسبت به اثباتگرایان حلقه ی وین بر آن استوار است و با کشیدن این خشت از پی، دیواره فرو خواهد ریخت.

بی گمان یکی از روشهای خوب و مفید نقد و بررسی هر نظر این است که در آغاز طرحی اجمالی از آنچه مورد نقد و بحث است ارائه شود. اینکار حتی اگر به قیمت بی حوصله کردن کسانی تمام شود که فکر می کنند موضوع

خطوط عمده

نقدی بر معیار ابطال پذیری

در شناخت شناسی کارل پوپر

۱- درآمد

«پتر مداوار» برنده ی جایزه ی نوبل فیزیولوژی و علوم پزشکی در سال ۱۹۶۰ کارل ریموند پوپر را بزرگترین نظریه پرداز علم در سراسر اعصار تاریخ می داند (۱) اگر چه ماهیت مبالغه آمیز این اظهار از جدی بودن آن می کاهد، اما گواهی است بر اهمیت و تاثیر انکار ناپذیر دیدگاه شناخت شناسانه ی پوپر در محافل علمی و فلسفی قرن بیستم. شهرت و دامنه ی نفوذ پوپر بی گمان محدود به قلمرو مباحث شناخت شناسانه نیست و ستیزه جویی کین توزانه اش با مارکسیسم وی را به یکی از مراجع محبوب و سرشناس محافل دانشگاهی و روشنفکرانه ی بورژوازی نیز مبدل ساخته است. در حالیکه دیدگاه پوپر در فلسفه ی علم موضوع و محتوای یکی از پر دامنه ترین مشاجرات شناخت شناسانه از دهه ی ۳۰ بدینسو نیست، ضدیت پوپر با باصطلاح تاریخیگری و متهم ساختن مارکسیسم بدان، وجه استناد ریزه خواران بی بضاعتی بوده است که در در پیوژگی عنوان «علمی» برای حملاتشان به مارکسیسم همواره دست بدامان پوپر شده اند. پوپر مرشدی است که بی او، مریدان دین سالار ایرانی اش نیز، بی مایه و تهیدست خواهند بود.

در حالیکه محور اصلی نظر پوپر پیرامون علوم انسانی مخالفت با چیزی است که تاریخیگری اش می نامد، یکی از ارکان اساسی دستگاه شناخت شناسانه ی

بحث روشن است و نیازی به تکرار مکررات و اطاله ی بیسوده ی کلام نیست، دست کم از این لحاظ مفید و منصفانه است که ناقد استنباط و تعبیر خود را از موضوع نقد ارائه می کند و از اینطریق به ناقدان و مدعیان دیگر مجال می دهد که حتی از زمینه ها و مقدمات نقد او آگاه باشند. بکار بردن چنین شیوه ای بویژه در بحث با پوپر بجا و برحق است، زیرا زبان و بیان و چند و چون استدلال را ساده و حتی الامکان واضح می سازد و پوپر به عنوان نظریه پردازی که سادگی و وضوح بیان یکی از ویژگیهای برجسته ی اوست، شایسته و مستحق چنین شیوه ای است.

ولی مشکل اینجاست که ارائه طرح و تعریفی ساده و در عین حال جامع و مانع از معیار ابطال پذیری، مستلزم آنست که بگوییم این معیار مدعی چیست، در حالیکه دست کم نقد من از این نقطه آغاز می شود که اتفاقاً معضل اساسی معیار ابطال پذیری همین است که معلوم نیست مدعی چیست. به عبارت دیگر تلاش من در این نوشته این است که نشان دهم در رویکردی دقیق و گام به گام به معیار ابطال پذیری روشن خواهد شد که این معیار توان مقاومت در حوزه هایی که مدعی اعتبار است را ندارد و در تحلیل نهایی به حوزه ای محدود خواهد شد که در آن بسیار ضربه پذیر است.

۲. مقدمه ی نخست

با این حال از آنجا که هدف من ترسیم خطوط عمده ی نقد معیار ابطال پذیری است لازم می دانم که پیش از وارد شدن در این بحث دست کم بطور اشاره وار بگویم که شرط کافی نقد و تکذیب آن معیار چیست و شرط لازم کدماست و چرا من قصد دارم از شرط کافی در این نوشته بگذرم و به شرط لازم قناعت کنم. بنابراین چاره ای باقی نمی ماند جز آنکه با بگردن گرفتن گناه پیشدستی و پیشداوری عجالتاً تصویری ابتدایی و خام از معیار ابطال پذیری را ارائه کنم.

معیار ابطال پذیری شاید در تحلیل نهایی محکی است برای تمیز علم از غیر علم. بدین ترتیب که بر اساس این معیار می توان گفت گزاره ای علمی است

که ابطال پذیر باشد. بی گمان در ماهیت این معیار تعریفی از علم نهفته است. بر این اساس علم عبارت است از منظومه ای از گزاره ها، در ساختمانی منظم و مرتبط، بنحوی که در تحلیل نهایی بصورت ادعایی نسبت به واقعیت صورتبندی شود. علم فرضیه است؛ فرضیه ای که ادعا دارد واقعیت را همانگونه که هست توصیف می کند؛ و علم است از آنرو که می توان این ادعا را در تجربه ابطال کرد، یا به تعبیر دقیق تر، از آنرو که این ادعا در ماهیت خویش ابطال پذیر است. به عنوان نمونه فرضیه ای که مدعی است «آب مرکب از چهار عنصر شیمیایی است» فرضیه ای علمی است زیرا نه تنها امکان آزمون، بلکه امکان ابطالش هم وجود دارد. این امر که در مقایسه با فرضیه ی دیگری که آب را مرکب از دو عنصر شیمیایی می داند، فرضیه ی اول راست و بیانگر «حقیقت» نخواهد بود، مانع از آن نیست که آن را گزاره ای علمی بدانیم. بعلاوه روزی ممکن است گزاره ی «آب مرکب از دو عنصر شیمیایی است» ابطال شود و فرضیه ای که آب را مرکب از چهار عنصر شیمیایی می داند، به عنوان نظریه ی راست، موقتاً، غالب گردد.

بدین ترتیب معیار ابطال پذیری به همان میزان که متضمن تعریفی است از علم، متضمن تعریفی از معیار راستی گزاره ها نیز هست و با نظریه ی معینی از حقیقت پیوند دارد. مسلماً پوپر نیز منکر این ارتباط نیست، اما با اصرار و ابرام معیار ابطال پذیری را منطقاً مستقل از معیار حقیقت می داند. ما بی گمان به این نکته باز خواهیم گشت و توان این مدعا را خواهیم سنجید.

پوپر در توضیح دیدگاه خود نسبت به علم از محاکمه ی گالیله آغاز می کند. گالیله معتقد بود که نظریه ی کپرنیکی «منظومه ی جهان» درست است. به این معنی که این نظریه جهان واقعی را توصیف می کند و جهان را همانگونه که هست بیان می نماید. کلیسا و کاردینال بلارمینو عضو محکمه ی تفتیش عقاید می توانستند با گالیله موافق باشند و مدارا کنند، اگر گالیله می پذیرفت که نظریه ی کپرنیک درست است، به این معنی که وسیله ای است برای توضیح پدیده ها و کاری به ذات واقعی جهان ندارد، «حیله ای ریاضی که به منظور خلاصه کردن و آسان ساختن اختراع و فرض شده است». گالیله مسلماً نپذیرفت. اما جالب اینجاست که امروزه نظریه ی فیزیک مدرن و

بسیاری از فیزیکدانان برجسته چون ماخ، کیرشوف، هرتس، دوئم، پوانکاره، بریجن و ادینگتون فی الواقع طرفداران دیدگاه کاردینال بلارمینو هستند، نه گالیله و «امروز نگرش علم فیزیک تاسیس شده به دست اوزیاندر و کاردینال بلارمینو و اسقف بارکلی... در معرکه پیروز شده است.» (۲) پوپر نه با استنباط ذاتگرایانه از نظر گالیله موافق است و نه لزوماً با مخالفینی که به ابزارگرایی تسلیم می شوند. بنظر او «هدف دانشمند یافتن نظریه یا توصیفی صحیح درباره ی جهان... است که ممکن است توضیحی از واقعیتهای مشهود نیز باشد.» (۳)

هدف من در اینجا عجالاً این است که نشان دهم معیار ابطال پذیری بدین ترتیب نمی تواند حقیقت عینی را محک ابطال بداند و اگر نخواهد به ذهن گرایی ناب در غلطد و کماکان به عینیت وفادار بماند، باید بین حقیقت امر واقع و عینیت تمایز بگذارد. اما چگونه می توان بین حقیقت و عینیت تمایز قائل شد و فقط به حوزه ی علوم طبیعی محدود ماند. پوپر همواره و تا سر حد امکان کوشیده است در دفاع از معیار ابطال پذیری در حوزه ی علوم طبیعی باقی بماند و آنگاه که معیارش از ورطه ی آزمونها و مناقشات این حوزه سرافراز بیرون آمد، آنرا در مورد علوم اجتماعی نیز بکار برد؛ و نه فقط همین، بلکه معیاری را که به ظن او اکنون استوار شده است، اساساً ملاکی برای تعریف علم اجتماعی بداند. اما دقیقاً از آنرو که معیار ابطال پذیری مستلزم تمایز نهادن بین حقیقت و عینیت است، بسنده کردن به علوم طبیعی پاسخگوی معضلات بحث نخواهد بود و پوپر نیز که همواره کوشیده است از این میدان بگریزد نهایتاً در چنین میدانی ناگزیر شده است بپذیرد که بحث پیرامون رابطه ی حقیقت و عینیت پیوندی ماهوی و ناگسستنی با بحث پیرامون دستگاه مختصات اجتماعی و تاریخی آن دارد.

آنچه من شرط کافی نقد معیار ابطال پذیری می نامم همین است. به عبارت دیگر اگر حقیقت ناظر بر امری است که استقلالی وجودشناختی از عامل شناسا ندارد، آنگاه عینیت ماهیتی سرمدی ندارد و تا حدی به عامل شناسا منوط و مشروط است. اما اگر چنین است و واقعیت به گفته ی پوپر نیز محصول زبان و حقیقت واقع است (۴)، آنگاه ما در قلمرو بحثی قرار داریم که

دیگر نمی تواند به قلمرو علوم طبیعی محدود بماند، آنگاه باید تعریف دیگری از امر عینی و امر ذهنی ارائه کنیم؛ و بنظر من، وقتی به بن بست بحثهای فلسفی رسیدیم، باید سراغ مارکس و ماتریالیسم پراتیکی اش برویم، مارکسی که پوپر هرگز او را نفهمیده است.

پوپر گریبان خود را از تعریف امر عینی و امر ذهنی چنین رها می کند که مرادش از این الفاظ «بی شباهت به مقصود کانت از آنها نیست.» کانت «صفت عینیت» را به معرفت علمی منتسب می کند تا «تصویر پذیر بودن آن را مستقل از وهم و پندار این و آن نشان دهد.» بنظر کانت عینی امری است که همه ی عاقلان تصدیقش کنند (۵) اما این تعاریف نه تنها ارتباط تعریف عینیت را با بستر انسانی و زمینه های اجتماعی و تاریخی منفصل نمی کنند، بلکه با بکارگیری مفاهیمی چون اجماع همگانی، وهم و پندار و بویژه عقل، بیش از پیش تکلیف عینیت را به تلقی انسانی از آن منوط و موقوف می نمایند و پوپر را ناگزیر به قلمرو بحث در علوم اجتماعی و تاریخی می رانند. حتی دانشمندان برجسته ی علوم طبیعی نیز که پوپر معیار ابطال پذیری خویش را اساساً با نمونه ی آراء آنها می سنجد با صراحت به معضل مقوله ی عینیت اشاره کرده اند. بنظر «بور» تحولات اخیر در علم فیزیک نشان داده است که «مفاهیمی مثل عینی و ذهنی چقدر جای حرف دارند... در گذشته وقتی کسی می گفت دو رویداد همزمانند، حرفش یک سخن عینی شمرده می شد که به آسانی قابل انتقال است و هر ناظری می تواند صحت آنرا تحقیق کند. امروز می دانیم که در همزمانی یک عنصر ذهنی هست.» (۶) و اینشتین خود که با نظریه ی نسبیت بنیاد عینیت مبتنی بر همزمانی را ویران کرده است اعتقاد دارد که تقلیل پیوستار چهار بعدی واقعیت به پیوستار سه بعدی فضا بعلاوه ی بعد زمان ناشی از این تصور نادرست بوده است که مفهوم همزمانی امری بدیهی است. در حالیکه «اعتقاد به معنی مطلق همزمانی را قانون ناظر بر انتشار نور در فضای تهی یا الکترودینامیک ماکسول» از میان برداشته است. (۷) اینشتین حتی تا آنجا پیش می رود که بگوید «مفهوم فاصله خود از نظر منطقی مفهومی دلخواه و من عندی است؛ ضرورتی ندارد که چیزی حتی به تقریب با آن متناظر باشد.» (۸)

بدین ترتیب حتی تعریف کانتی از امر عینی و امر ذهنی نیز نمی تواند برای منظور پوپر کفایت کند، زیرا بدیهی تر از همزمانی یا مفهوم فاصله که مسلما می تواند مورد تایید و تصویب همه ی عاقلان قرار گیرد و نفی آن بی تردید ناشی از وهم و پندار تلقی خواهد شد، نمی تواند امر دیگری وجود داشته باشد که شایسته ی عنوان «عینی» به تعبیر کانتی باشد؛ و این خود، می بینیم که دست کم به تعبیر اینشتین و بور ضربه پذیر است. مگر آنکه تعریف دیگری از «عاقلان» یا «وهم» یا «امر بدیهی» ارائه دهیم و آنگاه دیگر در قلمرو علوم طبیعی نخواهیم بود.

غرض من در اینجا تعیین تکلیف با مسئله ی عینیت و نظریه ی حقیقت نیست و آنچه را به پیوند نظریه ی حقیقت و معیار ابطال پذیری مربوط است پس از این مشروحا مورد بحث قرار خواهم داد. غرض من تنها نشانه گذاری محورهای نقدی است که بکفایت می تواند و باید معیار ابطال پذیری را بی اعتبار کند. از این لحاظ باید یادآور شد که اگر معیار ابطال پذیری منوط به تعریفی از عینیت است و اگر عینیت واقعیت محصول مشترک زبان و تجربه است، آنگاه نه دفاع نهایی از ابطال پذیری و نه نقد آن بکفایت ممکن خواهد بود، اگر نخواهد به حوزه ی مباحث مربوط به رابطه ی زبان و واقعیت از یکسو و رابطه ی عینیت و قدرت از سوی دیگر کشیده شود. زیرا مادام که قرار نیست موضوع شناخت استقلالی وجودشناختی نسبت به عامل شناسا داشته باشد و عینیت به مثابه نقطه ی اتکای حقیقت بر بنیادی پدیدارشناسانه استوار می شود، آنگاه بحث بر سر معیار ابطال پذیری به قلمروی کشیده خواهد شد که در آن کسی چون دریدا فیلسوف معاصر فرانسوی و همپایان او می توانند مدعی شوند «در هر تلاش برای دریافت جهانی مقدم به، یا مستقل از، زبان، زبان همیشه پیشفرض است» و «حقیقت یا منشایی که بتواند از بازی و نظم نشانه ها بگریزد نمی تواند وجود داشته باشد.» (۹) زیرا به گفته ی ژان فرانسوا لیوتار «منشائیت مادام که توصیف می شود دیگر نمی تواند منشائیت باشد.» (۱۰)

از سوی دیگر اگر ابطال پذیری بر عینیت استوار باشد و عینیت خود به مثابه تابعی از عقل یا وفاق اجتماعی تعریف شود، آنگاه هرگز نباید نادیده

گرفت که وفاق اجتماعی می تواند قربانی و محصول مثله شده ی قدرت و نهادی ایدئولوژیک باشد؛ و باز هم، اگر چنین است، بحث بر سر ابطال پذیری ناگزیر و بحق به حوزه ی تعبیر و تاویل تاریخی و زندگی اجتماعی کشیده خواهد شد. یکی از منتقدین پوپر با عزیمت از همین مقدمه با طرح ایده ی شناخت شناسی آنارشستی (۱۱) نهایتا بدین نتیجه می رسد که «جدا سازی علم و غیر علم نه تنها مصنوعی است بلکه برای پیشرفت دانش مضر است.» (۱۲)

بدین ترتیب در مواجهه با ادعایی که مرز علم و غیر علم را مصنوعی می داند، ما دیگر خارج از قلمرو بحث پیرامون معیار ابطال پذیری نیستیم بلکه مستقیما و در اساس ادعای آن، طرف گفتگو واقع شده ایم. سرانجام و بعنوان لب مطلب باید گفت اگر پوپر نمی خواهد همانند ویتگنشتاین من فلسفی را از انسان جدا کند و آنرا تنها سوژه ی متافیزیک بداند، سوژه ای که «حد جهان است نه بخشی از آن» (۱۳)، و اگر عینیت را عینیت فیزیکی تلقی می کند، آنگاه باید بداند که «فیزیک عینی ناظر را بیرون از چیزها نگه می دارد. اما این هدف تنها بصورتی پارادکس گونه فقط بشرطی قابل دستیابی است که ناظر بطور آشکار به درون تصویری بزرگتر کشانده شود، تصویری که از موضع نخستین ناظر، مستقل است.» (۱۴)

اشاره ی من به دیدگاههای گوناگون متفکرانی که در بحث عینیت و زمینه ی اجتماعی و تاریخی آن دخیل اند از آنروست که نشان دهم بحث بر سر معیار ابطال پذیری خارج از قلمرو تعبیر و تاوولی انسانی و تاریخ کفایت و قدرت نهایی را نخواهد داشت. یکی از بهترین نقدهایی که از این زاویه بر دیدگاه پوپر نوشته شده است، مقاله ی یورگن هابرماس فیلسوف معاصر آلمانی است که مستقیما در بحث با پوپر و بر بستر مباحثات معروف به «مشاجره بر سر اثباتگرایی» طرح شده است. هابرماس در این مقاله نشان می دهد که آخرین دریچه ای که بر بن بست معیار ابطال پذیری گشوده می شود، بازگشت به بحث پیرامون هنجارها (یا نورمها)ی اجتماعی است و این دریچه به میدانی باز می شود که پوپر همواره از پا نهادن در آن پرهیز داشته است. یکی دیگر از دلایلی که ضرورت دارد بحث بر سر معیار ابطال پذیری به

قلمرو علوم اجتماعی کشیده شود این است که پوپر برای حفظ کارایی این معیار تمایز بین علوم طبیعی و علوم اجتماعی را نادیده می گیرد. به عبارت دیگر از آنجا که اعتبار معیار ابطال پذیری از جمله به نادیده گرفتن این تمایز وابسته است، مدعایی که بر این تمایز اصرار ورزد، به حوزه ی بحث ابطال پذیری مربوط است.

پوپر در علوم طبیعی می تواند از استقلال وجودشناختی موضوع علم صرفنظر کند و کماکان با رویکردی پدیدارشناسانه زیربنایی هر چند لرزان برای معیار ابطال پذیری داشته باشد. در اینجا لرزان بودن زیربنا تابعی است از نوسان پوپر بین پدیدارشناسی و لادریگری. اما در علوم اجتماعی صرفنظر کردن از استقلال هستی شناسانه ی موضوع علم، یعنی چشمپوشی از وجودشناسی هستی اجتماعی، کل علم اجتماعی را به ایدئولوژی مبدل خواهد کرد و بناگزییر حوزه ی اعتبار معیار ابطال پذیری را در علوم اجتماعی معدوم خواهد نمود. بنابراین معیار ابطال پذیری در دستان پوپر به تناسب کاربردش در علوم طبیعی و علوم اجتماعی وظایف گوناگونی دارد و این گوناگونی وظایف به وحدت آن به مثابه ی معیار تمیز علم از غیر علم لطمه می زند. در علوم طبیعی رویکرد پدیدارشناسانه به علم و موضوع علم، مقدمه ی منطقی معیار ابطال پذیری است. یعنی این معیار چنان رویکردی را پیشفرض می گیرد. در علوم اجتماعی، بوارونه، معیار ابطال پذیری خود مقدمه ی تعریف علم اجتماعی می شود. در شعبده بازی پوپر، برای کارا بودن معیار ابطال پذیری علم اجتماعی نخست سراسر به فلسفه ی تاریخ و تاریخیگری مبدل می شود. آنگاه معجزه ی ابطال پذیری علم اجتماعی را از چنگال اهریمن تاریخیگری می رهند و آنرا همچون علم استوار می سازد. بدین ترتیب ابطال پذیری در اینجا معیار تمیز علم از غیر علم نیست، بلکه خود شالوده ریز علم است.

نکته ی دیگر این است که پوپر در علوم طبیعی با معضل تاویل و مسئله ی معنا در دو سطح مواجه است. در سطح نخست پوپر در پاسخ به این پرسش که تجربه ی آغازین چگونه تاویل می شود، نهایتاً می تواند به استعدادهای فطری یا مقولات کانتی متوسل شود و متوسل هم می شود. خواهیم دید. در

سطح دوم از آنجا که در علم طبیعی بین عامل شناخت و موضوع شناخت نمی تواند تعاملی معنایی وجود داشته باشد، پوپر مسئله ی تاویل تجربه را به رقابت بین نظریه های رقیب یا فرضیه های گوناگون تقلیل می دهد و در نتیجه مسئله ی تاویل را به مسئله ی اشکال تفسیر می کاهد.

اما در علم اجتماعی نه بازگشت به استعدادهای فطری ممکن است و نه تقلیل مسئله ی تاویل به مسئله ی تفسیر. زیرا موضوع علم اجتماعی عمدتاً در اشکال مادی، نهادین و فرهنگی محصول زندگی اجتماعی و تاریخی انسانهاست. در اینجا هر بحثی پیرامون تاویل تجربه ی آغازین بلافاصله به قلمرو زبان، آموزش و روانشناسی کشیده می شود و بر خلاف علوم طبیعی، تعامل معنایی بین عامل شناخت و موضوع شناخت، عنصر تاویل (یا هرمنوتیک) را در درک معنای عمل انسانها اجتناب ناپذیر می سازد. بنابراین عینیت پدیدارشناسانه یا حتی لادریگریانه ای که می تواند در علوم طبیعی مبنای معیار ابطال پذیری باشد، در علوم اجتماعی قابل دستیابی نیست. یا پوپر استقلال وجودشناختی موضوع علم اجتماعی را بلحاظ اجتماعی می پذیرد و ناگزیر باید به آنچه او تاریخیگری و جبرگرایی می نامد تسلیم شود، یا از این استقلال صرفنظر می کند و نهایتاً کل علم اجتماعی را به ایدئولوژی مبدل می سازد.

بدیهی است که این دو راه (dilemma) در ماهیت علوم اجتماعی نیست، بلکه ناشی از آنجاست که پوپر با رویکردی سراسر اثباتگرایانه می خواهد علم اجتماعی را با معیار ابطال پذیری مستقر سازد. بنابراین کشاندن بحث پیرامون معیار ابطال پذیری به علم اجتماعی و بستر اجتماعی و تاریخی کارایی این معیار، از این زاویه نیز ضرورت قطعی دارد.

۳- مقدمه ی دوم

با همه ی اهمیتی که نقد معیار ابطال پذیری در قلمرو علوم اجتماعی و زمینه ی اجتماعی و تاریخی آن دارد و من آنرا به مثابه شرط کافی نقد این معیار تعریف می کنم، قصد ندارم در این نوشته بدان بپردازم. برای اینکار چند

دلیل دارم.

اولاً: پوپر از معیار ابطال پذیری اساساً در دو وجه دفاع کرده و آنرا از دو لحاظ استوار می‌داند. نخست بواسطه‌ی سازگاری منطقی درونی آن و دیگر در پرتو تجربیات و نمونه‌های علوم تجربی. به عبارت دیگر پوپر کوشیده است ثابت کند که معیار ابطال پذیری برخلاف معیارهای دیگری که برای نشان دادن فصل تمایز علم از غیر علم طرح شده اند، نه تنها نافی خویش نیست، بلکه همواره می‌تواند از این کارایی برخوردار باشد. به عنوان نمونه معیار ابطال پذیری با سرنوشت معیار معنا که از سوی ویتگنشتاین طرح شد، روبرو نیست و ضرورتی ندارد که خود با تناقض معنا و بی معنایی سنجیده شود. از سوی دیگر پوپر تلاش کرده است ثابت کند که معیار ابطال پذیری برخلاف معیار زبان شناختی فقط به سازگاری درونی خود معیار متکی نیست، بلکه می‌تواند با تجربه‌ها و فرضیه‌های علوم طبیعی سنجیده شود. از همین رو لازم است که معیار پوپر در قلمروی که نقطه‌ی قوت استدلالهای اوست به مبارزه طلبیده شود و با آن در میدانی که داعیه‌ی میداننداری اش را دارد مبارزه گردد. چه، اگر بتوان نشان داد - و من مدعی ام که می‌توان از عهده‌ی این کار برآمد - که معیار ابطال پذیری هم بلحاظ سازگاری منطقی با اشکال مواجه است و هم در پرتو فرضیه‌های علوم تجربی ضربه پذیر است، آنگاه این معیار در نقاط قوتی که مدعی آن است، تضعیف شده است. به عبارت دقیقتر، باید نشان داد که ابطال پذیری بلحاظ منطقی مبتنی بر مفروضاتی است که بخش عمده‌ای از قالبهای نحوی را نادیده می‌گیرد و به تبع همین مفروضات منطقی، ناگزیر می‌شود از مفروضاتی نگرشی عزیمت کند که مبتلا به همان ایرادات مفروضات نگرشی اثباتگرایی هستند. پوپر گفته است که «قبل از هر چیز نامعینگر، ثانیاً واقعیگر و ثالثاً عقلیگر» است (۱۶) من می‌خواهم نشان دهم که دست کم معیار ابطال پذیری با این ادعا سازگار نیست. با معیار ابطال پذیری، پوپر اولاً و قبل از هر چیز نمی‌تواند نامعینگر (indeterminist) باشد، واقعیگری اش به ابهام تعریف واقعیت دچار است و عقلیگری اش تنها در روایتی ویژه و دکارتی از عقل می‌گنجد.

ثانیاً: بحثهای پوپر در نقد آنچه او «تاریخگیری» می‌نامد، اغلب عامیانه اند و فضای مه‌آلود و ایدئولوژیک حاکم بر آنها جای مناسبی برای بحث در اساس منطقی معیار ابطال پذیری نیست. از سوی دیگر، حتی اگر بتوان از عامیانه شدن و نزول سطح بحث با پوپر اجتناب کرد، نقد معیار پوپر در زمینه‌ی علوم اجتماعی همواره ممکن است به لحاظ زبان و بیان با مانعی ایدئولوژیک مواجه شود و ناقد را از کار اصلیش باز دارد. بنابراین اگر بتوان بطور انتزاعی قلمرو بحث را در جایی که من شرط لازم نقد معیار ابطال پذیری می‌دانم، به ایرادات منطقی این معیار و تجربیات علوم طبیعی محدود کرد ساختمان و پیشرفت کار شایسته تر خواهد بود. روی باسکار بر آن است که پوپر در طرح معیار ابطال پذیری به عنوان بدیلی در برابر معیار آزمونپذیری یا اثبات پذیری اثباتگرایان حلقه‌ی وین سه نوع انگیزه یا دلیل داشته است. نخست دلیلی تجربی - تاریخی که ناظر است بر ابطال فیزیک نیوتونی توسط نظریه‌ی اینشتین؛ دیگر دلیل منطقی، زیرا اثبات پذیری بر استقراء استوار است و استقراء استواری منطقی کافی ندارد و آخر دلیلی اخلاقی، حاکی از اینکه هدف پوپر ابطال مارکسیسم بوده است نه آزمون یا اثبات آن. زیرا با محک آزمونپذیری یا اثبات پذیری همواره می‌توان نمونه‌هایی برای استواری مارکسیسم یافت، اما پوپر قصد طرح معیاری را داشته است که بوسیله‌ی آن بتوان ابطال مارکسیسم را نشان داد. (۱۷) هر چه هست، در قلمرو بحثی که شرط لازم نقد معیار پوپر است باید برای اجتناب از آنچه باسکار معیار اخلاقی می‌نامد کوشید، حتی اگر اینکار فقط در سطح تجریدی منطقی ممکن باشد.

ثالثاً: پوپر بارها بطور مستقیم مارکسیستها را مخاطب قرار داده و از بحث و جدل با آنها، چه در مقالات و چه در سمینارها و مناظرات مستقیم پرهیز نداشته است. به همین ترتیب نقدهای گوناگونی نیز از موضع مارکسیستی بر پوپر نوشته شده است. بنظر من دلیل ناموفق بودن یا عدم پیشرفت مطابق میل اغلب این بحثها را باید از جمله در دو زمینه جستجو کرد. ۱- بسیاری از کسانی که به دفاع از مارکسیسم قصد نقد معیار ابطال پذیری را داشته اند دست کم در دو مورد مقدمات مشترکی با پوپر دارند: در جبرگرایی و در

علم گرایی. کسی که روایتی جبرگرا از مارکسیسم دارد در تحلیل نهایی نمی تواند در نقد اثباتگرایی، چه در تعبیر حلقه ی وین از آن و چه در جامه ی پوپری اش، موفق باشد. به همین ترتیب، نوعی تلقی علم گرایانه از مارکسیسم که نهایتاً عنصر اساسی و شالوده ریز نقد را در بنیان تفکر مارکس نادیده می گیرد، ناگزیر از پذیرش وحدت صوری علوم طبیعی و علوم اجتماعی خواهد شد و از این لحاظ قادر نخواهد بود در نقد معیار ابطال پذیری گامی جدی بردارد. ۲- بسیاری از مدافعان مارکسیسم در برابر ایرادات پوپر، موضعی را که پوپر به مارکسیسم به مثابه تاریخگیری نسبت داده پذیرفته اند و کوشیده اند از آن دفاع کنند. به عبارت دیگر، آنها از موضع مارکسیسمی که همچون یک فلسفه ی تاریخ قدرگرا روایت شده است کوشیده اند این قدرگرایی را بنام مارکسیسم مدلل سازند. بر عکس کسانی که در عزیمت از مبانی اصلی تفکر مارکس خود را موظف به دفاع از تاریخگیری ندیده اند، در بحث با پوپر موفقتر بوده اند. به این دو دلیل نیز من برآنم که نقد معیار ابطال پذیری را در این نوشته به ساختمان منطقی آن و سنجشش در زمینه ی علوم طبیعی محدود کنم.

۴- ابطال پذیری: زمینه ها

پیش از این گفتیم که ارائه ی تعریفی جامع و مانع از معیار ابطال پذیری به عنوان زمینه ی نقد آن ممکن نیست، زیرا دقیقاً در نزدیک شدن گام به گام به این معیار است که ناکارایی و ناتوانی اش برملا می شود. به عبارت دیگر در تلاش برای فهمیدن این نکته که ادعای معیار ابطال پذیری چیست و قصد پاسخگویی به چه پرسشی را دارد می توان به معاینه ی کارایی اش پرداخت و ناکارایی اش را آشکار کرد. برای این منظور و برای شناخت دستگاه مختصاتی که معیار ابطال پذیری در آن طرح شده است، ضروری است که دست کم باختصار از هیوم آغاز کنیم، زیرا نقطه ی قوت ادعایی معیار ابطال پذیری و نهایتاً ضربه پذیرترین حلقه ی آن بر محور معضلی می گردد که هیوم در فلسفه و شناخت شناسی طرح کرده است.

هدف هیوم از رتبه بندی شناختهای آدمی استوار ساختن شناخت بر بنیاد عینی و استوار تجربه بود، نتیجه ی - شاید ناخواسته ی - کار او اما، متزلزل ساختن شالوده های شناخت شد. هیوم بر آن بود که شناختهای عقلی از آنرو قطعی و یقینی اند که بر همانگویی استوارند و در همانگویی چیزی بر دانشی که نقطه ی عزیمت ماست افزوده نمی شود. اگر از پیش بدانیم که حیوان چیست، شناختی ناظر بر اینکه «حیوان بزرگ حیوان است» دانشی بر آنچه می دانیم نخواهد افزود. دانش ما زمانی افزایش خواهد یافت که مثلاً بتوانیم بدانیم «فیل حیوانی است که خرطوم دارد»، اما این شناخت هرگز از راه تامل نظری و تفکر عقلی حاصل نخواهد شد، بلکه از راه تجربه بدست می آید. بنابراین شالوده ی سراسر شناختهای آدمی چیزی نیست جز تجربه. بر این اساس قوانین علمی نیز عبارت خواهند بود از روابط معین و پایداری که ما از راه مشاهده ی مکرر نمونه های تجربی بدست می آوریم. مثلاً قانون جاذبه ی زمین که می گوید «هر شی ای که در فاصله ی معینی از زمین قرار گرفته باشد و در فضا رها شود بسوی زمین حرکت خواهد کرد»، حاصل تجربیات مکرری است که در مورد اشیاء متعدد صورت گرفته است. بنابراین قانون علمی عبارت است از تعمیم رابطه ای که ما از مشاهده ی مکرر موارد جزئی کشف کرده ایم. مثلاً در مورد قانون جاذبه می توان گفت که مسلماً ما سقوط آزاد همه ی اشیاء قابل تصور را امتحان نکرده ایم، بلکه با امتحان موارد بسیار این رابطه را به همه ی موارد تعمیم داده ایم. این روش استدلال که به روش استقراء معروف است، قطعاً یک اشکال بنیادی دارد و آن اینکه نتیجه اش قطعی نیست. یعنی از آنجا که ما همه ی نمونه ها ی ممکن در زمان حال را امتحان نکرده ایم و همه ی نمونه هایی را که در آینده ممکن است پیش آیند نمی توانیم امتحان کنیم، نتیجه ای که گرفته ایم قطعیت یقینی ندارد. شاید همین امروز شی ای در حوزه ی کره ی زمین پیدا شود که از رابطه ی جاذبه تبعیت نکند و شاید فردا یا فرداهای دیگر چنین موردی پیش آید. این مشکل را اصطلاحاً اشکال استقراء ناقص می نامند.

کار هیوم که با این مقدمات ساده آغاز می شود، معضلی بسیار جدی را بر سر راه علم قرار می دهد. زیرا اگر درست است که شناخت ما مبتنی بر

استقراء است و اگر حقیقت دارد که در شناخت، استقراء ناقص است، آنگاه نه تنها هیچ قانونی قطعیت ندارد، بلکه همه ی آن پیشفرضهای منطقی نیز که شالوده ی تفکر محسوب می شدند، قطعی و یقینی نخواهند بود. پیش از همه و مهمتر از همه اصل علیت. زیرا بدون رابطه ی علی، تصور قانون علمی محال می نماید، زیرا اگر نتوانیم در یک رابطه ی قانونی بگوییم «الف علت ب است»، یعنی، اگر نتوانیم با قطعیت یقینی مطمئن باشیم که «اگر الف، آنگاه ب»، در آنصورت فایده ی قانون علمی چیست یا اساسا قانونیتش به چه معناست؟ نتیجه ی اجتناب ناپذیر و گریز ناپذیر نظر هیوم بهر حال این است که اگر مبنای همه ی شناختهای ما فقط تجربه باشد، آنوقت خود رابطه ی علی نیز نمی تواند از تجربه بدست نیامده باشد. به این اعتبار آنچه ما رابطه ی علی می نامیم عبارت است از عادت ما به دیدن رابطه ای ثابت در مشاهدات مکرر و انتظاری که برای تکرارش در هر مشاهده ی جدید داریم. بنابراین تجربه گرایی ناب پایانی جز شک گرایی ناب ندارد.

کانت که با انتقاد هیوم از اصل علیت از خواب جزمیت بیدار شده بود (۱۸) کوشید اصل علیت را با اختراعی که فکر می کرد انقلابی کپرنیکی در تاریخ اندیشه است، از مهلکه ی شک هیومی برهاند. راه حل او کمابیش مشهور است. باختصار می توان گفت که او تمایز لایبنیتیسی بین قضایای تحلیلی و ترکیبی را معیاری کافی برای تمیز شناخت ماتقدم و شناخت تجربی یا ماتاخر نمی دانست. بنا به تقسیم بندی لایبنیتس یا گزاره ها تحلیلی اند، یعنی محمول واجد شناخت تازه ای خارج از موضوع نیست، و بنابراین بنحوی ماقبل تجربی قطعیت یقینی دارند؛ یا گزاره ها ترکیبی اند، یعنی محمول واجد خبری تازه و خارج از موضوع درباره ی موضوع است، و بنابراین مابعد تجربی اند و طبیعتا قطعیت یقینی ندارند. کانت گفت ممکن است اظهارهای ترکیبی، اما ماقبل تجربی باشد. از جمله ی اینگونه اظهارات، یکی هم قول به رابطه ی علی است. ما از مجرای تجربه به رابطه ی علی پی می بریم، اما همینکه بدان پی بردیم می بینیم که مستقل از، و مقدم بر تجربه، راست و استوار است.

«راه حل» کانت، بگفته ی راسل «بیداری» کوتاهی بود، زیرا وی «بزودی داروی

خواب آوری یافت و دوباره بخواب رفت.» (۱۹) زیرا اگر پرسش شناخت بر بستری پدیدارشناسانه طرح شود، پاسخ قطعی به ایراد هیوم راهی جز بازگشت به مشرب عقلی ندارد. از همین رو راسل می گوید کانت و هگل «نماینده ی عقلانیت پیش از هیوم» بودند و «نظریاتشان با براهین هیوم قابل رد است.» (۲۰) اینشتین همین ایراد را با طنز زیباتری بیان می کند: «با خواندن کتابهای هیوم آدمی حیرت می کند که چگونه پس از او فیلسوفان بسیار دیگر و گاه فیلسوفانی بسیار ارجمند توانسته اند این همه چیزهای مبهم بنویسند و حتی خوانندگان ستایشگری نیز برای آثار خود بیابند.» (۲۱) بهر حال مسئله این است که «راه حل» کانت نه به معیار ابطال پذیری کمکی می کند و نه از زاویه پاسخ به معضل علیت مورد قبول پوپر واقع می شود. اما پیش از آنکه به پاسخ پوپر بپردازیم هنوز لازم است با نگاهی به اثباتگرایان حلقه ی وین مقدمه ی بلافصل نظر او را بطور فشرده مورد اشاره قرار دهیم، زیرا تعیین جایگاه نظر پوپر و شناخت برجستگی پاسخ او در واقع از بطن نقد پوپر به نظر اثباتگرایان حلقه ی وین ممکن خواهد شد.

لودویگ ویتگنشتاین مجموعه ی گزاره هایی را که بیانگر شناخت ما هستند به سه دسته تقسیم کرد: الف) گزاره های تحلیلی که همانگویانه اند و واجد شناخت تازه ای نیستند؛ ب) گزاره های ترکیبی که تجربی اند و از این لحاظ واجد شناخت تازه اند و ج) گزاره های بی معنا یا مهمل که به هیچکدام از دو نوع گزاره ی فوق تعلق ندارند. ویتگنشتاین می خواست با این تقسیم بندی متافیزیک را از قلمرو شناختهای حقیقی براند و در زمره ی مهملات قرار دهد.

اثباتگرایان حلقه ی وین راه ویتگنشتاین را پی گرفتند و مرز علم از غیر علم را معیار تحقیق پذیری یا آزمونپذیری قرار دادند. گفتند که یک قضیه یا منطقی و همانگویانه است و یا معنایش، همانا روش تحقیق پذیری آن قضیه خواهد بود. (۲۲) جز این دو نوع هر قضیه فاقد معنا و مهمل است. بر این اساس، قضیه زمانی معنا دار است که ما بتوانیم تک تک مفاهیم بکار رفته در آن را از راه تجربه های مکرر محقق کنیم. اما، - و این «اما»، شالوده ی اساسی صورت مسئله ای است که نظر پوپر در پاسخ بدان پا به عرصه ی حیات

می‌گذارد. هر گزاره‌ای که بیان تجربه‌ی ما برای تحقیق مفاهیم قضیه‌ی اول باشد، خود واجد مفاهیمی است که باید در تجربه محقق شوند. بنابراین ما با تسلسل پیشرونده‌ی گزاره‌هایی روبرو خواهیم شد که نهایتاً هیچیک از آنها نمی‌توانند با قطعیت متضمن معنای گزاره‌ی ماقبل خود و نهایتاً متضمن معنای قضیه‌ی اول باشند. بعلاوه اگر بخواهیم در منشاء اولین قضیه نیز تحقیق کنیم، بنحوی پسرورنده دچار تسلسل قهرایی منشاها خواهیم شد. حاصل اینکه، دیدگاه اثبات‌گرایان حلقه‌ی وین به بیماری استقرار ناقص دچار است.

دیدگاه اثبات‌گرایان حلقه‌ی وین یک مشکل و گرفتاری دیگر هم دارد که اشاره بدان ضروری است. زیرا راه حلی که پوپر بعداً ارائه خواهد داد خود در برابر این گرفتاری بشدت ناتوان است. قضیه از اینقرار است که اثبات‌گرایان حلقه‌ی وین در نشئه‌ی بیرون راندن متافیزیک از حوزه‌ی شناخت‌های با معنا بدین نتیجه رسیدند که ظاهر معنادار قضایای متافیزیکی ناشی از مشکل زبان است. زیرا کلماتی که ما در زبان روزمره بکار می‌بریم دارای ابهامات و ابهاماتی هستند که می‌توانند برای قضایای متافیزیکی شبهه‌ی معنا ایجاد کنند. بنابراین آنها به این فکر افتادند که اگر بتوان زبانی ساخت که کلماتش از این ایرادات بری باشند، آنگاه صورت‌بندی یک قضیه در این زبان هرگز با مشکل مواجه نخواهد شد. یا قضیه‌ی صورت‌بندی شده همانگونه خواهد بود و بدهات منطقی خواهد داشت و یا مفاهیمش به موارد تجربی قابل تقلیل خواهند بود و از این طریق تحقیق پذیرند. این ادعا و تلاش اثبات‌گرایان را می‌توان مبتنی بر این باور ریشه‌ای دانست که اگر بتوان زبان را بصورت یک دستگاه اصل موضوعی (یا آکسیوماتیک) درآورد، آنگاه همه‌ی جملات آن در چارچوب این دستگاه، قضایایی قابل اثبات خواهند بود.

کورت گودل ریاضیدان اتریشی که با حلقه‌ی وین نیز مراداتی داشت با طرح «اصل ناتمامی» آب پاکی را روی دست اثبات‌گرایان ریخت. گودل «نشان داد که اصول، یا هر دستگاه دیگری که بتوان حساب را در آن توسعه داد ذاتاً ناکامل است. به عبارت دیگر با فرض هر مجموعه‌ی سازگار از حساب، احکام راست حساب وجود دارند که از مجموعه قابل استنتاج نیستند» (۲۳) نتیجه‌ی

اساسی برهان گودل این بود که در هر زبان قالب‌ریزی شده که متکی باشد به تعداد معینی از اصول موضوعه، همواره گزاره‌هایی یافت می‌شوند که راست اند، اما بوسیله‌ی اصول موضوعه‌ی مزبور قابل اثبات نیستند. مثال ساده‌ی نظر گودل، تنازع معروف به «تنازع دروغگو» است. در این مثال می‌توانیم تصور کنیم که یک زبان معمولی (یعنی غیر تخصصی) مثل زبان فارسی مجموعه‌ای است بسته از واژه‌های ممکن و معنی‌دار. اما اگر در همین زبان بگوییم: «یکی از اهالی شهر تهران می‌گوید که همه‌ی تهرانی‌ها دروغگویند»، با اینکه همه‌ی واژه‌ها معنی دارند، با یک محالنا (پارادکس) روبرو می‌شویم. یعنی جمله‌ی فوق راست است اگر راست نباشد. زیرا اگر آن فرد راست بگوید که «همه‌ی تهرانی‌ها دروغگویند»، دست کم یک تهرانی وجود دارد که دروغگو نیست؛ و اگر دروغ بگوید که «همه‌ی تهرانی‌ها دروغگویند»، آنگاه دست کم یک تهرانی وجود دارد که خود دروغ‌گوست.

راسل نشان داده است که اینگونه تنازعات به همه‌ی دستگاه‌های اصل موضوعی تعلق دارند و مسئله ناشی از استفاده از کلمات زبان معمولی نیست. وی بدون استفاده از زبان معمولی و با استفاده از نشانه، تنازع دیگری را ساخته است که الگویی است برای مجموعه‌های خودراجع. تنازع راسل را باختصار می‌توان به زبان غیر نشانه‌ای چنین بیان کرد که ما می‌توانیم سه طبقه یا مجموعه را در نظر بگیریم:

طبقه‌ی عادی = طبقه‌ای که خود عضوی از اعضای خویش نیست (مثلاً: طبقه‌ی همه‌ی ریاضیدانان).

طبقه‌ی غیر عادی = طبقه‌ای که خود عضوی از اعضای خویش است (مثلاً: طبقه‌ی همه‌ی تصورات ممکن).

N = طبقه‌ی همه‌ی طبقه‌های عادی.

حال می‌توان پرسید که N طبقه‌ی عادی است یا طبقه‌ی غیر عادی؟ اگر طبقه‌ی عادی باشد، معنی‌اش اینست که نمی‌تواند خود یکی از اعضای خویش باشد یعنی طبقه‌ای است که نمی‌تواند جزو طبقه‌های عادی باشد، پس طبقه‌ای غیر عادی است. بر عکس اگر N طبقه‌ی غیر عادی باشد، معنی‌اش این است که باید خود یکی از اعضای خویش باشد، یعنی طبقه‌ای

که یکی از طبقه های عادی است. بدین ترتیب N برای اینکه طبقه ای عادی باشد باید طبقه ای عادی نباشد و بر عکس (۲۴) حاصل نظر کردن در تحلیل نهایی این است که ما در شناخت نه با دستگاههای بسته بلکه با دستگاههای باز و ناتمام سر و کار داریم. صورت آرمانی دیدگاه اثباتگرایان همانا ادعای ویتگنشتاین است که: «سوالی وجود ندارد، اگر سوال قابل طرح باشد، همیشه پاسخ دادن به آن نیز ممکن است» (۲۵) و قضیه ی گودل دلیل فروپاشی این خانه ی آرمانی است، زیرا در یک دستگاه اصل موضوعی همواره می توان پرسشی را طرح کرد که با اتکا به اصول این دستگاه پاسخی نخواهد یافت. این نتیجه نه تنها بنیاد اثباتگرایی را ویران می کند بلکه پایه های معیار ابطال پذیری را نیز می لرزاند. خواهیم دید.

۵- ابطال پذیری: مرزهای علم

در چنین شرایطی پوپر پا به میدان کارزار می نهد. نه تنها برای اینکه معضل اثباتگرایان و شناخت شناسی را یکجا حل کند، بلکه برای اینکه کار اثباتگرایان را بسازد. بنحوی که اگر امروز بدیهی است که اثباتگرایی مرده است، خون آن، به ادعای ضمنی پوپر، به گردن او باشد (۲۶) پوپر در همان نخستین قدم بر آن است که اولاً معیار آزمون پذیری تجربی یا حتی ابطال پذیری، معیاری برای تمیز جمله ی معنادار از جمله ی بی معنا نیست. اثباتگرایان می خواستند با معیار معنا، متافیزیک را از قلمرو دانش برانند، در حالیکه از اینطریق «نه فقط متافیزیک بلکه علم را تهدید به ابطال» می کردند (۲۷) زیرا «هرگز مجموعه ای از تجربه های شسته و رفته در کار نیست که حصول و انجام آن برابر با حقیقت یک قانون علمی باشد» (۲۸) از نظر پوپر «رادیکالیسم اثباتگرایانه همراه با متافیزیک، علم طبیعی را نیز نابود می کند، زیرا قوانین طبیعی نیز منطقیاً قابل استنتاج از گزاره های تجربی عنصری نیستند» (۲۹) جاروی اثباتگرایی اگر به مثابه معیار معنا بکار آید، هم کم می روید و هم زیاد. هم بخشی از متافیزیک را از قلمرو علم

نمی راند و هم بخشی از علم را از حوزه ی علم جدا می کند و به متافیزیک می سپارد.

بنابراین پوپر از همان آغاز مدعی نیست که معیارش، ملاک تمیز معنا از بی معنایی است و نهایتاً خواهد پذیرفت که اگر قرار باشد «بدستور هیوم عمل کنیم و مابعدالطبیعه (یا به اصطلاح شاید صحیح تر ماقبل الطبیعه) را بدور افکنیم و خود را از زحمت آن آسوده سازیم خواهیم دید که با این عمل مبانی علم را نیز متزلزل ساخته ایم و از اعتبار انداخته ایم و اگر بخواهیم علم را حفظ کنیم می بینیم که فلسفه ی اولی نیز بی سر و صدا و آهسته از گوشه ای بدرون می خزد» (۳۰) ثانیاً پوپر از همان آغاز مدعی نیست که معیار ابطال پذیری، معیار راستی یا ناراستی گزاره ها یا معیار حقیقت است. بزودی خواهیم دید که این دو ادعا تا چه حد اعتبار دارند و آیا معیار ابطال پذیری بدون آنها اساساً امکان پذیر هست یا نه.

حرف پوپر این است: اگر کسی بگوید «دو بعلاوه ی دو می شود چهار» حرفش قطعیت یقینی دارد، مادام که فقط از انتزاعی منطقی ناشی شده باشد. زیرا در تجربه ی معین، دو قطره آب بعلاوه ی دو قطره آب، چهار قطره آب نیست، بلکه یک قطره آب پر حجم تری است. بنابراین بدها و قطعیت گزاره های منطقی ناشی از ساختمان همانگویانه ی آنهاست. (اینجا عجالتاً از سفسطه ی پوپر می گذریم، زیرا اگر دو قطره آب را روی سطحی روغنی کنار دو قطره آب بگذاریم حاصل چهار قطره آب است، بنابراین وارد کردن شرط «روی هم ریختن» در اینجا شرطی اضافی است. همینقدر کافی است که بدانیم پوپر می خواهد بگوید قضیه ی «دو بعلاوه ی دو می شود چهار» ابطال پذیر نیست، زیرا همانگویانه است.) اگر کسی بگوید «همه ی کلاغها مثلث هستند»، بفرض روشن بودن مفاهیم «کلاغ» و «مثلث»، این حرف نه قابل آزمایش است و نه در آزمایش قابل ابطال. بنابراین علمی نیست. معیار آزمون پذیری تا اینجا هم کفایت می کند. حال اگر کسی بگوید «همه ی کلاغها سیاه هستند»، باز به فرض روشن بودن مفاهیم «کلاغ» و «سیاه»، نمی توان با معیار اثباتگرایان گفت که حرفش علمی است، زیرا لازمه اش این است ما آنرا در مورد تمام کلاغهای موجود در حال و آینده تحقیق کنیم و اینکار محال

است. پوپر می گوید این حرف علمی است، زیرا ابطال پذیر است. یعنی اگر فقط یک کلاغ پیدا شود که سیاه نباشد، می توان گفت که این گزاره ابطال شده است. بنابراین مشکل تسلسل و استقراء ناقص حل می شود. گزاره ای که می گوید: «این کلاغ معین، اینجا و امروز، سیاه نیست» قضیه ای است شخصی، نه کلیه، در نتیجه می تواند در تجربه محقق شود. بنابراین معیار تمیز یک گزاره ی علمی از یک گزاره ی غیر علمی این است که ابطال پذیر باشد. اگر گزاره مدعی چیزی باشد که شرایط ابطالش وجود ندارد، علمی نخواهد بود.

آیا بدین ترتیب مسئله حل می شود؟ باید با دقت و گام به گام این معیار را بشکافیم. معیار ابطال پذیری انواع مختلفی از گزاره ها را از قلمرو علم می راند. عبدالکریم سروش در کتاب «علم چیست، فلسفه چیست؟» به هشت مورد از قضایای ابطال ناپذیر و «لذا غیر علمی» اشاره کرده است. (۳۱) از میان آنها دو مورد برای ما جالب و مهم است. یکی حصر منطقی و دیگر قضایای جزئییه ی مثبتیه. به مسئله ی حصر منطقی پس از این خواهیم پرداخت. در اینجا فعلا می خواهیم زور معیار ابطال پذیری را در رابطه با قضایای جزئییه اندازه بگیریم.

بنا به معیار ابطال پذیری قضایای جزئییه ی مثبتیه ابطال پذیر نیستند. اگر بگوییم «بعضی ایرانی ها مسلمان اند» یا «بعضی آدمها بیمار اند» پیدا شدن یک ایرانی که مسلمان نیست یا آدمی که بیمار نیست، گزاره های فوق را ابطال نکرده است. زیرا آنها از آغاز مدعی نبوده اند که «همه ی ایرانی ها مسلمان اند» یا «همه ی آدمها بیمارند». آیا این مشکل لطمه ای به معیار ابطال پذیری نمی زند؟ پوپر می گوید ما «میان نظریه های علمی و اختباری [تجربی یا امپیریک] و نظریه های غیر اختباری و غیر علمی بدینگونه تمایز قائل می شویم که نظریه های اختباری را قابل رد کردن و نظریه های غیر اختباری را غیر قابل رد کردن تعریف می کنیم». (۳۲) اما در اینکه گزاره ی «بعضی ایرانی ها مسلمان اند» گزاره ای تجربی است تردیدی وجود ندارد، زیرا اولاً گزاره ای ترکیبی است که صفت مسلمان بودن را به بعضی ایرانی ها نسبت می دهد، ثانیاً مرید معنا هم هست. فرق نمی کند، می توانیم بگوییم «بعضی

گربه ها بنفش اند» و پیدا کردن گربه ای که بنفش نیست، گزاره ی مذکور را ابطال نمی کند. پس تکلیف چیست؟ یا باید بپذیریم که قضایای جزئییه ی فوق تجربی نیستند، که هستند، یا باید بپذیریم که معیار ابطال پذیری دست کم مرز تمیز امر تجربی از امر غیر تجربی نیست. یک راه حل دیگر هم وجود دارد که بوسیله ی آن می توان قضایای «بعضی ایرانی ها مسلمان اند» یا «بعضی گربه ها بنفش اند» را ابطال کرد. از این راه که ما همه ی ایرانی ها و همه ی گربه ها را آزمایش کنیم و ببینیم که به ترتیب هیچکدام «مسلمان» یا «بنفش» نیستند. اما اگر قرار باشد برای تحقق معیار ابطال پذیری ناگزیر از آزمون همه ی نمونه ها باشیم، به خانه ی اول اثباتگرایی برگشته ایم. یا دستگاه ما بسته و تعداد نمونه ها محدود است، که در آنصورت ایراد استقراء ناقص وارد نیست، یا دستگاه باز و نمونه ها نامحدودند، که در آنصورت امکان ابطال قضایای جزئییه هم وجود ندارد.

اما مسئله به همین جا ختم نمی شود. پوپر در ادعای فوق، اصطلاحات «علمی» و «تجربی» را تلویحا به یک معنا می گیرد و در سراسر بحثهایش پیرامون معیار ابطال پذیری آنرا معیار تمیز امر علمی از امر غیر علمی می داند. با این حال شاید بتوان گفت معیار ابطال پذیری زمانی کاراست که امر علمی و تجربی را معادل نگیریم؛ یعنی بپذیریم که امری می تواند تجربی باشد ولی علمی نباشد و کار معیار ابطال پذیری را تمیز علم از غیر علم بدانیم. مسلماً در اینصورت باید گزاره ای را که می گوید «بعضی مواد شیمیایی خاصیت رادیواکتیو دارند» یا «بعضی هورمونها سرطان زا هستند» از قلمرو علم بیرون کنیم، زیرا ابطال پذیر نیستند! به همین تناسب گزاره ای که می گوید «بعضی صفات خداوند در آدمی هم هست» نیز ابطال پذیر نیست و طبعاً علمی هم نیست. بنابراین با معیار ابطال پذیری علم باید هم از تحقیق درباره صفات خداوند صرف نظر کند و هم از پژوهش پیرامون خاصیت رادیواکتیو بعضی مواد شیمیایی. جاروی ابطال پذیری، نه تنها هم کم می روبود و هم زیاد، بلکه در رویده هایش قدرت تمیز دُر از خر مهره را هم ندارد. پوپر حق ندارد بگوید «ابطال پذیر بودن محکی است که ما برای سنجش تجربی بودن گزاره ها بکار می زنیم، همین و بس». (۳۳) اصل ابطال که نظریه ها را بدین

دلیل رد می کند که «شایسته ی فاکتها نیستند، مجبور می شود کل علم را رد کند یا مجبور می شود بپذیرد که بخش عظیمی از علم غیر قابل رد شدن است.» (۳۴) معیار آزمون پذیری اثباتگرایان اگر چه به درد استقراء ناقص مبتلاست، اما در تمیز قضایای جزئیة ی تجربی با مشکل مواجه نیست. با معیار آزمون پذیری می توان گزاره ی «بعضی گربه ها بنفش هستند» را با آزمون نمونه ها و با اثبات قابلیت آزمون نمونه ها، از گزاره ی «بعضی صفات خداوند در انسان ها نیز موجود است» جدا کرد. زیرا قضیه ی دوم در هیچیک از نمونه هایش قابل آزمون نیست. از همین رو تعریف اثباتگرایان برای علم نیز با مشکل قضایای جزئیة مواجه نمی شود، چرا که از این دیدگاه قوانین علمی گزاره نیستند، بلکه قواعدی هستند «برای فراتر رفتن از یک قضیه جزئی به قضیه ی جزئی دیگر» (۳۵)

بدین ترتیب در رویکردی کام به کام بسوی معیار ابطال پذیری و تلاش برای تعریف جایگاه آن می توانیم با اطمینان بگوییم که این معیار نه می خواهد معیار حقیقت یا معیار معنا باشد و نه می تواند ملاک تمیز امر تجربی از امر غیر تجربی قرار گیرد و تا آنجا که امر علمی و تجربی یگانه پنداشته شوند، ملاکی برای تمیز علم از غیر علم هم نمی تواند بود.

اما می توان قضایای علمی را به مثابه زیر مجموعه ای از قضایای تجربی تعریف کرد و با تعریف دیگری از علم راه نجات معیار ابطال پذیری را گشود. پوپر نیز مسلماً چنین می کند. بدین ترتیب علم عبارت از مجموعه ی قضایای تجربی نیست، بلکه عبارت از آندسته حدسهای متهورانه ای است که بصورت ادعاهایی کلی نسبت به واقعیت بیان می شوند. علم حاصل حدسها، کشفها، شهودات و تاملاتی نظری است که در قالب قضایای کلیه ویشکل ادعایی نسبت به واقعیت صورتبندی شده است. بنابراین از آنجا که هر قضیه ی علمی قضیه ای کلی است، آزمون پذیر نیست، چرا که آزمونش به درد استقراء ناقص دچار می شود، اما ابطال پذیر است، چرا که با یک قضیه ی شخصیه که بطلانش را نشان دهد، ابطال خواهد شد. این نقطه، حتی به بهای قربانی کردن بخش عظیمی از علم انسانی آخرین پناهگاه و گریزگاه معیار ابطال پذیری است. اکنون باید دید که آیا معیار ابطال پذیری ارزش

آنها را دارد که به یاری آن قضیه ی «بعضی مواد شیمیایی خاصیت رادیواکتیو دارند» یا «بعضی هورمونها سرطان زا هستند» را از قلمرو علم بیرون برانیم و «همه ی گربه ها شاخ دارند» را وارد قلمرو علم کنیم؟

۶- استقراء ناقص و معیار حقیقت

پیش از آنکه به معاینه ی معیار ابطال پذیری و ملزومات منطقی اش در این آخرین پناهگاه بپردازم، می خواهم مقدمات دو دعوی را بررسی کنم، یکی آن دعوی که معیار ابطال پذیری می گوید ندارد و دیگر آنکه با اصرار می گوید دارد.

پوپر مدعی است که معیار ابطال پذیری معیار راستی گزاره ها یا نظریه ی حقیقت نیست. بر اساس این معیار می توان وجود نظریه های علمی متفاوتی را در یک حیطه ی معین پذیرفت که با یکدیگر رقابت دارند. اینکه کدامیک از این نظریه ها راست است، یا بهتر از دیگری است، به معیاری سوای معیار ابطال پذیری نیاز دارد. پوپر خود را در این باره پیرو نظریه ی حقیقت «تارسکی» می داند که بنا بر آن، گزاره ی راست گزاره ای است که با واقعیت منطبق باشد. به عنوان مثال گزاره ی «برف سفید است» زمانی راست است که «برف سفید باشد». اکنون باید دید که آیا معیار ابطال پذیری واقعا هم مستقل از معیار حقیقت کارایی دارد؟ داعیه ی پوپر علیه اثباتگرایان این بود که دیدگاه آنان به تسلسل استقراء ناقص مبتلا می شود. اما تسلسلی که در اینجا پیش می آید مربوط به آزمون پذیر بودن نیست، بلکه ناظر بر اثبات پذیر بودن است. اگر مدعی شویم که گزاره ی علمی گزاره ای آزمون پذیر است و بتوانیم فقط یک نمونه را آزمایش کنیم، نشان داده ایم که موارد صدق این گزاره آزمون پذیرند. یعنی دست کم در یک مورد قابلیت آزمایش شدن و تجربه شدن را دارند. آنچه نمی توانیم مدعی شویم این است که این گزاره راست است و در مورد تمام نمونه هایی که ناظر بر آنهاست، صدق می کند. زیرا امکان آزمایش همه ی نمونه ها وجود ندارد. بنابراین مشکل تسلسل و استقراء ناقص زمانی پیش می آید که بخواهیم آزمون پذیری را معیار راستی

بگیریم نه معیار علمیت. خود پوپر درکی سوای این تعبیر ندارد و بصراحت می گوید که مراد اثباتگرایان از «تحقیق پذیری همان اثبات پذیری گزاره های مشاهدتی بود.» (۳۶) و ایرادش به اسطوره ی استقراء که «هیوم بر سر زبانها انداخته بود» (۳۷) این است که با استقراء نمی توانیم از صحت یک گزاره مطمئن باشیم. به همین دلیل کارایی معیار ابطال پذیری دقیقاً در این است که می تواند بدون گرفتار شدن در دام تسلسل، کذب یک قضیه را ثابت کند. زیرا بنظر پوپر برای اثبات کذب یک قضیه ی کلی نیاز به بررسی همه ی نمونه ها نداریم و با اثبات کذب یک نمونه آن قضیه را از کلیت انداخته ایم: «گزاره های کلی را هرگز نمی توان از گزاره های شخصی نتیجه گرفت، ولی می توان با گزاره های شخصی گزاره های کلی را نقض کرد.» (۳۸) بنابراین معیار ابطال پذیری تنها به مثابه ی معیار راستی می تواند نقطه ی مقابل نظر اثباتگرایان باشد، نه به مثابه معیار تمیز علمیت. بنظر من همه ی تقلای پوپر برای اینکه معیار ابطال پذیری را از معیار راستی جدا کند در این نقطه با شکست مواجه می شود.

قضیه را طور دیگری ببینیم. وقتی می گوییم قضیه ای ابطال پذیر است، منظورمان این است که از امکان معینی برخوردار است. در این مفهوم امکان باید دقیقتر شویم. وقتی می گوییم «اسفنج انعطاف پذیر است» و از این بابت با فولاد تفاوت دارد، زیرا «فولاد انعطاف پذیر نیست»، منظورمان نسبت دادن امکان انعطاف به اسفنج و عدم امکان انعطاف به فولاد است. اما این حرف فقط زمانی درست است که تحت شرایط معینی، اسفنج واقعا هم انعطاف بیابد و تحت همان شرایط فولاد انعطاف پیدا نکند. یعنی اگر امر انعطاف پذیرفتن اسفنج هرگز نتواند تحقق پیدا کند و به واقعیت بدل شود، اظهار فوق جایز نیست. بنابراین وقتی می گوییم گزاره ای ابطال پذیر است منظورمان این است که امکان دارد واقعا هم ابطال بشود یا ابطالش متحقق گردد. اما انعطاف پذیری اسفنج را وقتی می توانیم بپذیریم که اگر زمانی واقعا هم انعطاف حاصل کرد، بر سر انعطاف یافتنش توافق کنیم. یعنی قبول کنیم که این جمله که می گوید: «اسفنج در این مورد معین انعطاف یافته است» راست است. نظریه ی ابطال پذیر نیز باید از این خاصیت برخوردار باشد.

به عبارت دیگر برای قبول ابطال پذیری نظریه باید بپذیریم که گزاره ی مبطل، راست است، وگرنه نظریه ابطال نشده است.

پوپر می تواند مدعی شود که گزاره ی مبطل یک قضیه ی شخصی است و راستی و ناراستی اش را باید با معیار دیگری سنجید. اما تعیین راستی یا ناراستی این گزاره همواره منوط است به این که آیا همه ی شرایط ابطال فراهم بوده اند یا نه؛ و اگر بخواهیم همه ی شرایط ابطال را بسنجیم، نه تنها به دام تسلسل می افتیم، بلکه حتی دچار دور باطل می شویم. پوپر خود از این معضل غافل نیست و بر آن است که «برای باطل شمردن دستگاهها ناچاریم قواعد ویژه ی دیگری در کار آوریم که تعیین کننده ی دستگاه باطل کدامند.» (۳۹) اما راه حل او بنیاد معیار ابطال پذیری را به عنوان معیار تمیز علم بر باد می دهد. از نظر او «ما فقط هنگامی ابطال تئوری را می پذیریم که فرضیه ی تجربی تقویت شده ای اخص از تئوری بیابیم که بر پدیده ی تکرار پذیر مبطل تئوری دلالت کند. ما این فرضیه را فرضیه ی مبطل خواهیم خواند.» (۴۰) بدین ترتیب زنجیره ی استدلال پوپر چنین خواهد شد. نظریه ی H ابطال پذیر است، زیرا می تواند بوسیله ی قضیه ی شخصی F ابطال شود. اما ما زمانی ابطال F را می پذیریم که فرضیه ی ابطال پذیر H1 این ابطال را تایید کند؛ و نظریه ی H1 چرا ابطال پذیر است؟ چون می تواند بوسیله ی یک قضیه ی F1 ابطال شود و پذیرش این ابطال منوط به وجود فرضیه ی ابطال پذیر H2 است و ... الی غیرالانهایه: شرط ابطال پذیر بودن یک نظریه این است که دست کم یک قضیه وجود داشته باشد که ابطال پذیر نباشد و شرط ابطال ناپذیر بودن این قضیه این است که یک نظریه ی ابطال پذیر تاییدش کند! بنابراین معیار ابطال پذیری، برخلاف ادعای مکرر پوپر و هواداران دانا و نادان او، محتاج خویشتن است و به دور باطل گرفتار خواهد شد.

پوپر مدعی نیست که ابطال پذیری معیار حقیقت است، حال آنکه ناگزیر باید باشد. در عوض وی مدعی است که ابطال پذیری به دام تسلسل گرفتار نیست و از این رو خود را ناجی فلسفه ی علم و قاتل دیدگاه اثباتگرایان می داند. خواهیم دید که چنین ادعایی نیز توان چندانی ندارد. «آیر» می گوید

«هیچ فرضیه‌ای قابل ابطال قطعی نیست، همانطور که قابل اثبات قطعی نیست» (۴۱) و سروش به عنوان یکی از مریدان پر و پا قرص پوپر نیز منکر آن نیست که همیشه می‌توان نظریه‌ی ابطال شده را به کمک فرضیه‌های متمم از مرگ نجات داد. (۴۲) اما این اعتراف فی الواقع ادعای معیار ابطال پذیری مبتنی بر تبری از تسلسل را باطل می‌کند. این معضل را از دو زاویه باید مورد توجه قرار داد، یکی از لحاظ شرایط ابطال و دیگر از جهت تعریف مفاهیمی که در گزاره‌ی مبطل بکار می‌روند. از جهت نخست باید پذیرفت که اگر تامین شرایط ابطال، یعنی تامین شرایطی که بتوان به راستی قضیه‌ی مبطل اعتراف کرد، در جهانی باز صورت می‌گیرد، آنگاه همواره شرایطی وجود دارند که ملحوظ واقع نشده‌اند. بنابراین اگر بگوییم نظریه‌ی ابطال پذیر است، وقتی که همه‌ی شرایط ابطال فراهم باشند، آنگاه در تامین همه‌ی شرایط دوباره به درد استقرار ناقص مبتلا می‌شویم؛ همان دردی که معیار ابطال پذیری مدعی عدم ابتلا بدان است. به عبارت دیگر اگر S گزاره‌ی مبطل باشد، دال بر آن است که اگر B فراهم باشد رویداد E بوقوع می‌پیوندد، اما برای آنکه شرط B فراهم باشد، باید شرط B1 مهیا باشد و همینطور الی غیر النهایه. روی باسکار بر اساس همین استدلال مدعی است که شرط اعتبار معیار اثبات پذیری و ابطال پذیری نظامی بسته است، حال آنکه در علم ما با جهانی باز روبرویم. (۴۳)

از لحاظ تعریف مفاهیم مورد استفاده در قضیه‌ی مبطل نیز همین معضل دوباره سر بر می‌آورد. قضیه‌ی مبطل واجد مفاهیمی است که باید اعتبار کلی داشته باشند. اما اعتبار کلی تنها زمانی حاصل می‌شود که بتوان تعریفی کلی، جامع و مانع از آنها ارائه داد و آنها را حاصل تجربه‌ی ای دانست که می‌تواند در یک قضیه‌ی کلیه بیان شود. در این حالت چاره‌ای جز افتادن به دام تسلسل وجود ندارد. زیرا قضیه‌ی مبطل که قرار است ستون اصلی و نقطه‌ی اتکای معیار ابطال پذیری باشد، خود مرکب از مفاهیمی است که مبتنی‌اند بر قضایای کلی و اگر قرار باشد این قضایای اخیر را هم بواسطه‌ی معیار ابطال پذیری بسنجیم، اجتناب از سیر قهقراپی ممکن نخواهد بود. ویتگنشتاین و به پیروی از او، توماس کوهن، برآنند که تعلق یک

مصادق به یک مفهوم، نه از زاویه‌ی تعریف جامع و مانع آن مفهوم، بلکه از راه خورشاوندی یا شباهت صورت می‌گیرد. (۴۴)

معضل مفاهیمی که در قضیه‌ی مبطل بکار می‌روند تنها از زاویه‌ی تعریف و قضایای کلیه‌ای که ضامن این تعاریف باشند، گریبانگیر معیار ابطال پذیری نیست، بلکه این مفاهیم از لحاظ معنا نیز معیار ابطال پذیری را دچار دردسر می‌کنند. معضل معنا بویژه از زاویه‌ی رابطه‌ای که معنا با هنجارهای اجتماعی دارد، بحث مهمی در نقد ابطال پذیری است و نهایتاً می‌تواند ناتوانی درک اثباتگرایانه‌ی پوپر را آشکار سازد. (این شیوه‌ی نقد را همانطور که گفتم از جمله می‌توان در نقد هابرماس به پوپر دید) اما قصد من در اینجا اینست که با نقب زدن از معضل معنا، شالوده‌های جبرگرایانه و التزام معیار ابطال پذیری را به روایتی خاص از خردگرایی آشکار کنم.

۷- قیاس پذیری

آخرین پاسخ پوپر به معضل معنا عبارت است از نوعی تصمیم‌گیری دلخواهانه که ضامن نهایی آن اجماع دانشمندان است (۴۵) و نقطه‌ی قوت این استدلال را غیر ممکن بودن نقیض آن می‌داند، یعنی اگر چنین اجماعی نهایتاً ممکن نشود باید پذیرفت که زبان انسانی در ماهیت خویش ناتوان از آب درآمده است. اما لازمه‌ی پذیرفتن چنین نقیضی این است که ما زبان را (زبان معمولی و هر زبان قلمبریزی شده را) دستگاهی اصل موضوعی (اکسیوماتیک) بدانیم که اثبات هر قضیه‌ی دلخواهی در چارچوب آن ممکن است. درحالیکه با آنچه از کورت گودل نقل کردیم، قبول چنین دستگاهی دست کم بدیهی نیست. پوپر می‌گوید «اکتشاف گودل (و چرچ) بر سرنوشت یکی از آموزه‌های محبوب اثبات‌نگری (و مورد تنفر من) مهر تایید نهاد. مقصودم این آموزه‌ی ویتگنشتاین است که "معنایی وجود ندارد، اگر سوالی قابل طرح باشد، همیشه پاسخ به آن نیز ممکن است"» (۴۶) و ما از گودل آموخته‌ایم که «حتی نمی‌توانیم روشهای حل مسائل را کامل کنیم» (۴۷) اما همه‌ی این دلایل نه تنها بر آموزه‌ی محبوب اثبات‌نگری، بلکه بر معیار محبوب

ابطال پذیری پوپر نیز مهر ابطال می زنند. زیرا اگر زمانی اجماع نهایی مورد نظر پوپر حاصل نشود، ایراد از ماهیت زبان نیست، بلکه از تلقی آکسیوماتیک پوپر از آن است. زمانی کارناپ در مورد هایدگر گفته بود که بنظر هایدگر اگر در سخنان او تناقضی مشاهده شد، این امر به زیان اصل عدم تناقض است، نه هایدگر (۴۸) و من می گویم، اگر در زبان عادی و هر زبان قالب‌ریزی شده تناقضات ممکن اند، این امر بضرر پوپر است نه زبان.

مسئله ی اجماع نهایی آشکار سازنده ی یکی از مهمترین ملزومات منطقی نظریه ی پوپر است و باید از جهت دیگری نیز مورد توجه واقع شود. حرف پوپر در استدلال اجماع نهایی این است که بهر حال واحدی وجود دارد که همه ی گزاره ها بدان تحویل پذیرند یا می توانند با آن قیاس شوند و تحویل پذیری گزاره ها، به معنی امکان ترجمه پذیریشان به اصل یا منشائی واحد است. برای گشودن این معضل در نظر پوپر باید ببینیم که اساسا ملزومات منطقی و واقعی ابطال، فارغ از اینکه ابطال پذیری معیار تمیز علم از غیر علم باشد یا نه، چیستند.

لازمه ی پذیرفتن این امر که یک قضیه یا یک اظهار درباره ی واقعیت ابطال شده یا به مثابه ناراست آشکار شده است، این است که اولاً بلحاظ عینی نقطه ی رجوع واحدی به مثابه حقیقت واقع وجود داشته باشد و ثانیاً بلحاظ ذهنی دستگاه قواعدی به مثابه قاعده ی بازی موجود باشد که رابطه ی ترتیب و توالی و استنتاج گزاره ها را تنظیم نماید. به عبارت دیگر اگر گزاره ی «الف» می گوید: «امر A همواره بدنبال امر B می آید»، ابطال آن بلحاظ عینی منوط است به فقدان رابطه ی ادعایی بین A و B و بلحاظ ذهنی منوط است به اینکه در قاعده ی بازی، گزاره های «الف راست است» و «الف راست نیست»، هر دو راست نباشند. پوپر خود درباره ی آنچه من شرط عینی می نامم می گوید «حدسهای آزمون پذیر بهر صورت حدسهایی درباره ی حقیقت واقع اند» (۴۹) و آنچه را من شرط ذهنی نامیده ام «قواعد بکار بردن کلمه ها و بخصوص جمله ها» قلمداد می کند. (۵۰)

اما لازمه ی چنین شرطی، یعنی لازمه ی امکان ابطال، اعتراف به ضرورت و اهمیت رابطه ی علی در قوانین علمی است. «اگر وظیفه ی علم این است که در

همه ی رخدادها در طبیعت و در زندگی انسان بدتبالات ارتباطات قانونمندی بگردد، آنگاه باید تصدیق کرد که پیش شرط انکار ناپذیر چنین کاری اینست که چنین ارتباط قانونمندی واقعاً موجود باشد [شرط عینی] و در کلامی روشن قابل بیان [شرط ذهنی] باشد. در این معناست که ما از قانون عام علیت و از جبری بودن همه ی جریانات در طبیعت و در جهان انسانی به موجب این قانون سخن می گویم» (۵۱) (کلمات بین قلابها را من به این گفتاورد افزوده ام). با این تعریف ماکس پلانک از جبرگرایی و با شرایطی که برای امکان ابطال تعریف کردیم، اولاً «نامعینگری» (indeterminism) ادعایی پوپر با معیار ابطال پذیری اش ناسازگار است و ثانیاً موضع پوپر نسبت به علیت، دست کم بنا به ضرورت‌های معیار ابطال پذیری، ولنگارانه است. او مدعی است که نه با علیت مخالف و نه با آن موافق است، فقط به اینکه آنرا از قلمرو علم بیرون رانده، راضی است.

بنابراین معیار ابطال پذیری، برخلاف ادعای مکرر پوپر و پیروانش، نه تنها ملزم به پذیرش اصل علیت است، بلکه الزاماً منوط و مشروط به جزمی ترین نوع جبرگرایی است، زیرا بدون آن، نه قیاس پذیری شرایط عینی اش ممکن است و نه ترجمه پذیری شرایط ذهنی اش. تا جایی که به شرط عینی مربوط است، حقیقت واقع مجاز نیست بیش از یک وجه بروز داشته باشد و تا جایی که به شرط ذهنی اش مربوط است، قاعده ی بازی نباید از اصول منطق صوری یا منطق دو ارزشی تجاوز کند.

شیمیدانان و فیزیکدانان در برابر این پرسش که آیا اتم هلیوم تنها یک مولکول است یا نه بدون تردید پاسخهایی می دهند که با یکدیگر تعارض دارند. برای شیمیدان یک اتم هلیوم یک مولکول است زیرا در پرتو تئوری جنبشی گازها چنین رفتاری دارد. برای فیزیکدان یک مولکول نیست، زیرا طیف مولکولی ندارد. (۵۲) اگر این دو پاسخ قابل تحویل به امر واقع واحدی نباشند، گناهِش به گردن واقعیت نیست، بلکه بعهده ی واقعگرایی نوع پوپری و شرط لازم معیار ابطال پذیری اوست. از سوی دیگر نظر پوپر را مبنی بر اینکه قضایای ریاضی - منطقی توصیف حقیقت واقع نیستند (۵۳)، دست کم بلحاظ ملزومات معیار ابطال پذیری نمی توان جدی گرفت. زیرا تحویل

پذیر بودن شرط ذهنی امکان ابطال، تنها با ملحوظ داشتن علم واحد و ذهن واحد (۵۴) قابل تأمین است.

مقایسه ی ارسطو و اینشتین از این زاویه برای تعیین جایگاه پوپر راهگشاست. ارسطو می گوید: «بررسی اینکه "ضد" یا "کامل" یا "واحد" یا "موجود" یا "همان" یا "غیر" چیستند، وظیفه ی یک هندسه دان نیست، بلکه او [هندسه دان] از "فرض مسلم" آنها آغاز می کند.» (۵۵) بنابراین بداهت هندسه ی اقلیدسی ناشی از بداهت اصول و نوامیس منطق به مثابه ی «قوانین اندیشه» است. هندسه ی اقلیدسی بدیهی است چرا که خلاف آن خلاف قواعد و قوانین عقل خواهد بود. در مقابل اینشتین بر آن است که «منطقی ترین نظریه ی ریاضی بخودی خود ضامن حقیقت نیست.» (۵۶) و ما نمی دانیم «آیا هندسه ی فضاهایی به وسعت کیهانی در مجموع اقلیدسی است یا نا اقلیدسی.» (۵۷) این خطای فاحش که «ضرورتی منطقی و مقدم بر تجربه پایه ی هندسه ی اقلیدسی و مفهوم فضای متعلق به آن بود از این واقعیت برمی خاست که شالوده ی تجربی هندسه ی اقلیدسی... بدست فراموشی سپرده شده بود.» (۵۸) نتیجه اینکه بداهت اصول ریاضی یا هندسه ی اقلیدسی نمی تواند از بداهت اصول منطقی ناشی باشد. اما چنین نتیجه ای با فرض تخطی ناپذیر منطق دو ارزشی سازگار نیست و پوپر که هرگز از این فرض چشمپوشی نکرده است، هر چه بگوید، چاره ای جز تبعیت از ارسطو ندارد. پوپر علیرغم همه ی مغالطاتش در این باب، منطق دو ارزشی و اساسا آنچه را می توان در اصطلاحی نادقیق «خرد یونانی - غربی» دانست، معیاری متعالی می داند که از هر گونه تردید و تشکیک مبرا است و نهایتا همین خرد، معیاری است که برای شرط ذهنی امکان ابطال، نقش سنجی واحد را ایفا می کند.

بنظر من «نامعینیگری» پوپر دروغین، «واقعگرایی» اش یک وجهی و «خردگرایی» اش محدود و محصور است.

پوپر می گوید: «مسئله ترجیح یک تئوری بر تئوریهای دیگر هیچ ربطی به تقویت تجربی گزاره های سازنده ی آن تئوری ندارد و موقوف به تحویل منطقی آن به مجربات نیست. بلکه ما آن تئوری را برمی کشیم که در عرصه ی

رقابت با تئوریهای دیگر پایدار بماند و اصلح بودنش را برای بقا در جریان انتخاب طبیعی بر مسند ثبوت بنشانند.» (۵۹) اگر چنین باشد، پوپر نه تنها از زیر بار ضرورت تحویل پذیری شرایط عینی و ذهنی ابطال شانه خالی کرده است، بلکه اساسا حیات و پیشرفت واقعی علم را از حوزه ی ادعایی «حسدسها و ابطالها» بیرون برده است.

۸. ابطال پذیری و وجوه واقعیت

از جمله مواردی که به برکت ممیزی معیار ابطال پذیری از قلمرو علم رانده می شوند، گزاره ها یا قضایایی هستند که باصطلاح «حصص منطقی» را بیان می کنند. (پیش از این اشاره کردم که سروش نیز در کتاب «علم چیست؟» فلسفه چیست؟) این مورد را از مواردی می داند که بوسیله ی معیار ابطال پذیری، «غیر علمی» خواهند بود. گزاره ی بیان کننده ی «حصص منطقی گزاره ای است که وقوع و عدم وقوع یک رویداد را همزمان واجد است. مثلا اگر بگوییم «فردا یا باران می بارد یا باران نمی بارد»، اظهاری کرده ایم که قابل ابطال نیست. اسم این گزاره را برای سهولت بگذاریم گزاره ی «باران». به عبارت دیگر هیچ گزاره ای وجود ندارد که بتواند تجربه ای را بیان کند که آن تجربه دال بر ابطال گزاره ی «باران» باشد. اگر فردا باران بیارد، گزاره ابطال نشده است، چرا که گزاره ی «باران» نیاریدن باران را نیز پیشگویی کرده است و اگر باران بیارد، باز هم، باریدن باران در حوزه ی اشمال آن است. ادعای پوپر و مدافعان معیار ابطال پذیری اینست که گزاره ی «فردا یا باران می بارد یا باران نمی بارد» واجد خبری درباره ی واقعیت نیست و از آنرو که همانگویی است، ابطال پذیر هم نیست. اما بنا به معیار ابطال پذیری از آغاز قرار بوده است که گزاره های همانگویانه را خارج از قلمرو علم بدانیم. اکنون می خواهم معضلاتی را که این جنبه ی معیار ابطال پذیری دارد، قدم به قدم، از رابطه ی معیار مزبور با ریاضیات و منطق گرفته تا نظریه های احتمالات و نهایتا چندگانگی وجوه واقعیت و در نتیجه ضعیفترین حلقه ی معیار ابطال پذیری تعقیب کنم:

الف) پوپر برخلاف ویتگنشتاین و اثباتگرایان حلقه‌ی وین گزاره‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱- گزاره‌های همانگویانه که راستی‌شان و بنابر این ابطال ناپذیریشان بواسطه‌ی خصلت بدیهی عقلی و ماقبل تجربی‌شان است، مثل منطق و ریاضیات؛ ۲- گزاره‌های علمی و تجربی که باید ابطال پذیر باشند و ۳- گزاره‌های غیر علمی که نه همانگویانه اند و نه ابطال پذیرند. این دسته‌ی سوم برای پوپر قلمرو اخلاق، فلسفه و متافیزیک است. با این ترتیب ما فقط زمانی می‌توانیم گزاره‌ی «باران» را از قلمرو گزاره‌های علمی حذف کنیم که برای ما عنوان «علمی» و «تجربی» کاملاً بر هم منطبق باشند. به سخن دیگر ما می‌توانیم از علم «منطق» و علم «ریاضیات» سخن بگوییم و گزاره‌های این علوم را کماکان ابطال ناپذیر بدانیم، زیرا راستی گزاره‌های این علوم بنحو غیر تجربی و تنها از طریق تحقیق در روند استدلال آشکار می‌شود. شرط مسئله این است که بخش دیگر علم را بخش تجربی علم تلقی نماییم و معیار ابطال پذیری را معیاری برای تمیز این بخش یا این نوع علم از غیر علم بدانیم. اما چنین شرطی با معیار ابطال پذیری سازگار نیست و ما پیش از این دیدیم که این معیار نمی‌تواند همه‌ی گزاره‌های ابطال ناپذیر را غیر تجربی اعلام کند. نمونه‌اش همه‌ی قضایای جزئی، مثل «بعضی هورمون‌ها سرطان‌زا هستند» یا «بعضی گربه‌ها بنفش هستند». ب) گزاره‌ی «فردا یا باران می‌آید یا باران نمی‌آید»، یک قضیه‌ی منفصله است. این قضیه می‌تواند بلحاظ ساختمان نحوی (syntaktische Struktur) خود، شقوق مختلف و متضاد را شامل شود و از این رو می‌تواند همانگویانه باشد. اما پوپر و طرفداران وی چگونه می‌خواهند از این مقدمه نتیجه بگیرند که ساختمان نحوی همانگویانه‌ی این جمله، مانع از آن خواهد شد که این جمله تحت شرایطی گزارشگر موقعیت تجربی ویژه‌ای باشد. به سخن دیگر، طرفداران معیار ابطال پذیری چگونه می‌توانند موقعیت‌های تجربی معینی را که فقط در یک قضیه منفصله بیان می‌شوند از کل زبان و واقعیت حذف کنند. برای روشن شدن مسئله می‌توانیم گزاره‌ی فوق را بطرزی صورتبندی کنیم که ساختار نحوی همانگویانه‌اش، مانع بار یا خبر تجربی‌اش نشود. می‌گوییم «فردا به احتمال ۷۰ درصد باران می‌بارد». این جمله نیز فی الواقع از

لحاظ ساختمان نحوی تفاوتی با جمله‌ی اول ندارد، زیرا می‌گوییم «فردا یا [به احتمال ۷۰ درصد] باران می‌بارد یا [به احتمال ۳۰ درصد] باران نمی‌بارد». اما معیار ابطال پذیری قصد ندارد جمله‌ی دوم را از قلمرو علم بیرون کند و آنرا ابطال پذیر ارزیابی می‌کند. درحالیکه تفاوت این جمله با جمله‌ی «باران» فقط در میزان احتمال است. یعنی اگر ما می‌گوییم «فردا یا [به احتمال ۵۰ درصد] باران می‌بارد و یا [به احتمال ۵۰ درصد] باران نمی‌بارد». دچار حصر منطقی نشده بودیم؟! مسئله این است که آیا موقعیت‌های تجربی‌ای وجود ندارند که احتمال وقوع یک حادثه در آنها نصف به نصف باشد؟ و آیا گزاره‌ی بیان کننده‌ی این موقعیت، که بناگزی گزاره‌ای تجربی خواهد بود، باید به دلیل ساختمان نحوی همانگویانه‌ای که پیدا می‌کند، گزاره‌ای همانگویانه و غیر تجربی تلقی شود؟

ج) زمانی که درباره‌ی یک رویداد تازه (و هنوز غیر قابل تبیین)، مثلاً یک بیماری، تحقیق می‌کنیم ممکن است به این نتیجه برسیم که سبب بیماری مذکور می‌تواند عوامل گوناگونی باشد که برخی از آنها را می‌شناسیم. گزاره‌ی بیان کننده‌ی چنین وضعی می‌تواند بدین نحو صورتبندی شود که: «علت بیماری X یا a است، یا b، یا c، یا هیچکدام از آنها». ساختمان نحوی این جمله دال بر حصر منطقی است و از این زاویه ابطال پذیر نیست، زیرا تجربه‌ای که نشان دهد که علت بیماری هیچکدام از عوامل a و b و c نیست، کماکان جمله‌ی فوق را ابطال نمی‌کند. اما آیا می‌توان مدعی شد که جمله‌ی مذکور فاقد محتوای تجربی است و بنحوی همانگویانه و ماقبل تجربی‌راست یا ناراست است. مسلم است که ادعای فوق آزمون پذیر است، اما مسلماً ابطال پذیر نیست.

یکی از قلمروهایی که می‌تواند منجر به چنین اظهاراتی شود، دست کم به نظر گرایش ویژه‌ای در بین فیزیکدانان، قلمرو جهانهای کوچک، ذرات یا «کهجهان» هاست. در مکانیک ذره‌ای نمی‌توانیم با هیچ گزاره‌ی خبری واحدی مدعی شویم که جای یک ذره کجاست. این عدم قطعیت، به اعتبار این فیزیکدانان، ناشی از مقدمات منطقی نیست، بلکه از خود تجربه و واقعیت منتج می‌شود. توجه داشته باشیم که مسئله اصلاً این نیست که نظریه معتقدان

به اصل عدم قطعیت در فیزیک راست است یا ناراست؛ مسئله این است که آیا نظر آنها علمی هست یا نه. بنا به معیار ابطال پذیری باید این نظریات را غیر علمی بدانیم. یا اینکه مدعی شویم که فرضیه های آنها غلط است و چون غلط است، ابطال پذیر نیست. اما بدین ترتیب ابطال پذیری دیگر معین علم از غیر علم نیست و معیار حقیقت است.

این مسئله را با دقت بیشتری دنبال کنیم. معروف است که پوپر در مشاجره ی اینشتین و مکتب کپنهاگ جانب اینشتین را گرفته است. همین جانبداری باعث شده که برخی بپندارند که پوپر مخالف اصل علیت نیست و دفاعش از نظر اینشتین حاکی از جانبداری او از علیت بوده است. مسئله اما بهیچ وجه از اینقرار نیست. زیرا پیدایش دیدگاههایی مانند مکانیک کوانتوم اساسا بنیادهای معیار ابطال پذیری را متزلزل می سازد. پوپر می گوید: «پاسخ پاره ای از مسائل حل نشده ی فیزیک کوانتوم را باید در زمین بی صاحبی جستجو کرد که در مرز میان فیزیک و منطق واقع است.» (۶۰) کمتر اظهاری از پوپر باندازه ی این گفته می تواند ضعف معیار ابطال پذیری را در برابر قلمروی از علم فیزیک نمایان سازد. اولاً: در تقسیم بندی گزاره ها نزد پوپر، یعنی سه گانه ی منطقی، تجربی و غیر علمی، «زمین بی صاحب بین فیزیک و منطق» چه جایگاهی دارد؟ اگر همانگویی، ابطال پذیری و ابطال ناپذیری به ترتیب معیارها و میزهای پوپر برای سه نوع گزاره ها در تقسیم بندی او هستند، معیار تمیز گزاره هایی که بیان کننده ی تجربیات این «زمین بی صاحب» اند، چیست؟ پوپر بخوبی می داند که ابطال پذیری تکافو نخواهد کرد؛ و از آنجا که این گزاره ها بی گمان همانگویانه نیز نخواهند بود، ناگزیر باید به قلمرو «غیر علم» و متافیزیک رانده شود. آیا بیعدالتی در حق مکانیک کوانتوم ناشی از ناشایستگی این بخش از علم است یا از ناکارایی معیار ابطال پذیری؟ ثانیاً: همانطور که گفتیم نمی توان مدعی شد که این نظریه ها ناراست اند و چون ناراست اند نمی توانند با محک ابطال پذیری سنجیده شوند، اما بروشنی می توان گرایش پوپر را به این راه حل مشاهده کرد. منظور پوپر از «مسائل حل نشده» چیست؟ آیا غیر از این است که او امیدوار بود این مسائل بنحوی حل شوند که بتوان آنها را در گزاره ی کلیه ی واجد

یک خبر واحد بیان کرد، گزاره هایی که در آنصورت ابطال پذیر باشند؟ چنین گرایشی تنها محدود به پوپر نبوده است. اینشتین نیز نظریه ی «بور» درباره ی نور را توضیحی موقتی از واقعیت می دانست و آرزوی توضیح یگانه ای را داشت (۶۱) اما اینشتین ناگزیر نبود نظریه ی بور را به اعتبار معیار ابطال پذیری غیر علمی بداند. در سال ۱۹۵۲ بور کوشید در یک سخنرانی دیدگاه خویش را برای جمعی از اثباتگرایان حلقه ی وین توضیح دهد. پس از سخنرانی او نه پرسش جالبی طرح شد و نه سخنان بور مورد اعتراض کسی قرار گرفت. بور که از این بابت شگفت زده و دلسرد شده بود گفت کسی که از نظر کوانتومی حیرت نمی کند، احتمالاً چیزی از آن نفهمیده است (۶۲) در تعجب بور از عدم اعتراض مخاطبان سخنرانی اش نکته ی بسیار مهمی نهفته است که دامنه ی برد آن اثباتگرایان و پوپر را به یک میزان در بر می گیرد. مسئله اینست که بگفته ی هاینبرگ «معادله ی موج نمایشگر یک امکان است، نه یک رویداد متحقق.» (۶۳) به عبارت دیگر گزاره ی بیان کننده ی معادله ی موج نمی تواند بصورت یک قضیه ی حلی بیان شود و به همین دلیل نه قابل اثبات است نه قابل ابطال. حتی می توان گفت که صورتبندی این گزاره بنحوی است که به حصر منطقی شباهت خواهد یافت: «نور یا موج است یا ذره».

گزاره ی «نور یا موج است یا ذره» ابطال پذیر نیست. آیا می توان گفت علمی و تجربی هم نیست؟ بنظر اینشتین در نظریه ی الکترونی لورنتس «میدان و ذره ی الکتریکی در کنار هم به صورت عناصری هم ارزش برای فهم واقعیت ظاهر می شوند.» (۶۴) در برابر این پرسش که «کوانتوم نور چیست؟» می توان پاسخ داد: «بالقوه از یک الکترون و یک پوزیترون ساخته شده است، لفظ "بالقوه" به این معنی است که در اینجا سر و کار ما با امکانات است. در این صورت حرف من معنایی جز این ندارد که کوانتوم نور می تواند در بعضی آزمایشها به یک الکترون و یک پوزیترون تجزیه شود.» (۶۵) گزاره ی «در بعضی آزمایشها کوانتوم نور به یک الکترون و یک پوزیترون تجزیه می شود» ابطال پذیر نیست. زیرا لازمه ی ابطال آن این است که همه ی آزمایشهای ممکن کنونی و آینده را بعمل آوریم و نشان دهیم که در هیچ آزمایشی چنین

چیزی ممکن نیست؛ و اگر قرار باشد همه ی آزمایشهای ممکن را بعمل آوریم، فاتحه ی معیار ابطال پذیری، با مدال استقراء ناقص به گردشش، خوانده شده است. اما آیا می توان آن گزاره را غیر علمی یا حتی غیر تجربی خواند؟ طبیعی است که برخی از مخالفین دیدگاه بور و هایزنبرگ کوشیده اند برای این معضل راه حلی بیابند. هایزنبرگ روایت می کند که بنظر یک فیزیکدان آمریکایی «اگر ساختهایی وجود دارند که در یک مورد مثل موج بنظر می آیند و در مورد دیگر مثل ذره، معلوم می شود که ما باید مفاهیم جدیدی ابداع کنیم. شاید لازم باشد که این ساختهای جدید را "موجذره" بنامیم و مکانیک کوانتومی را توصیف ریاضی رفتار آنها بدانیم.» (۶۶) اولاً این راه حل از نظر هایزنبرگ بسیار ساده و عامیانه است، زیرا چندگانگی وجوه واقعیت فقط مربوط به الکترون نیست، بلکه از خصوصیات هر نوع ماده و هر نوع تابش است (۶۷) ثانیاً چطور می توان خلاف نظر فوق را از حوزه ی علم فیزیک و علم بطور کلی بیرون دانست؟ هایزنبرگ می گوید اگر بور هنوز نمی تواند نظرش را با عبارات معمولی یا ریاضی مناسب بیان کند، فاجعه نیست، بلکه چالشی بزرگ است (۶۸) و بنظر من، اگر نظر بور با معیار ابطال پذیری نمی خواند، بی بضاعتی این معیار آشکار می شود نه غیر علمی بودن نظر بور. زیرا بگفته ی بور «نقیض یک قضیه ی صادق یک قضیه ی کاذب است، اما نقیض یک حقیقت ژرف، گاهی حقیقت ژرف دیگری است.» (۶۹)

۹- قضایای دال بر ماهیت

در نمونه ی قضایای جزئی دیدیم که معیار ابطال پذیری ناگزیر است میان تعابیر تجربی و علمی فرق بگذارد و مدعی ممیزی بین امر تجربی و غیر تجربی نباشد. عقب نشینی معیار ابطال پذیری اما با این ادعا همراه است که محدود به گزاره های کلی تجربی است و با این تعریف می تواند معیار تمیز علم از غیر علم باشد. در این حیطه نیز دیدیم که دست کم در دو مورد معیار ابطال پذیری با مشکل روبروست: در زمینه ی قیاس ناپذیری نظریه ها و

زمانی که نظریه علمی بیان کننده ی وجوه مختلف واقعیت است. اکنون می خواهیم توان معیار مزبور را در نمونه ی دیگری بسنجیم که به حوزه ی قضایای کلیه مربوط است، اما بر ماهیت موضوع خویش دلالت می کند. پرسش این است که «معیار ابطال پذیری قضیه ی «هر انسانی فانی است» را چگونه طبقه بندی می کند. به عنوان قضیه ای منطقی - ریاضی و بنابراین همانگویانه؟ در آنصورت لازم است که مفاهیم فناپذیری و انسان را در همه ی وجوه آنها و طابق النعل به نعل یکی بدانند و این البته ممکن نیست. همچنین ممکن است که فناپذیری را به مثابه صفت ذاتی انسان تلقی کند و به همین دلیل آنرا به مثابه قضیه ای غیر علمی و غیر منطقی به قلمرو متافیزیک براند. اما چه چیز مانع می شود که این قضیه را محتوی داده ای تجربی بدانیم؟ آیا نمی توان حکم «هر انسانی فانی است» را نتیجه ی استقرایی چند هزار ساله دانست که در مورد مصادیق گذشته ی خویش صادق است و تا آنجا که اعتبار حکم استقرائی اجازه می دهد، بر همه ی مصادیق آینده ی خویش نیز منطبق خواهد بود. در این مورد که این حکم بدهات ماقبل تجربی و استعلایی ندارد، می توان از جمله به نظر کاسیرر استناد کرد که بر آن است در فکر انسان بدوی، مرگ هیچوقت یک پدیده ی طبیعی نیست که از قوانین کلی تبعیت کند: «مرگ یک امر ضروری نیست، بلکه عرضی است.» و «مفهوم فانی بودن طبیعی و ذاتی انسان، مفهومی است که نسبت به فکر اساطیری و دینی بدوی یکسره بیگانه است.» (۷۰) بنابراین اگر زمانی انسانهایی وجود داشته اند و یا هنوز در مناطقی از جهان وجود دارند که مرگ را یک امر طبیعی و ضروری تلقی نمی کنند، می توان منطقاً پذیرفت که اظهار به فانی بودن انسان برای این انسانها، دانشی مابعد تجربی است.

با این حال کماکان یک راه حل باقی است و ما می توانیم این قضیه را قضیه ای علمی بدانیم. بنا به معیار پوپر، اما، برای علمی بودنش، این قضیه باید ابطال پذیر باشد و لازمه ی ابطال پذیر بودنش این است که بتوان در تجربه آزمود که دست کم یک انسان وجود دارد که فانی نبوده یا فانی نیست. البته نه سابقه ی چنین تجربه ای را در گذشته می توان یافت و نه قابل آزمون در زمان

حال است. با این حال می توان آنرا به آینده ای نامعلوم موکول کرد. شاید روزی انسانی پیدا شود که فانی نباشد. ولی معیار ابطال پذیری احکامی که تجربه ی مبطل را به شرایط نامعلوم و ناممکن موکول می کنند، علمی نمی داند. پس تکلیف قضیه ی «هر انسانی فانی است» که کلی است و می تواند اعتبار تجربی هم داشته باشد چیست؟

این نکته در ارتباط با معیار ابطال پذیری خالی از اهمیت نیست، زیرا در قلمرو فیزیک نظریه های علمی بسیار مهم و برجسته ای وجود دارند که آزمایش خلاف ادعای خویش را ممنوع اعلام می کنند. نظریه ی پلانک در مورد کمترین مقدار، یا ثابت پلانک، و نظریه ی اینشتین در مورد بیشترین سرعت، از این جمله اند. فرضیه ای که مدعی است «هر اتم هیدروژن مرکب از سه ذره ی بنیادی است» مسلماً با معیار ابطال پذیری خوانایی دارد، زیرا ادعای خود را به میدان تجربه های ممکن می فرستد و امکان تجربه ای را که ابطال کننده ی این فرضیه باشد، بلحاظ وجودی و ماهوی، منتفی نمی کند. به سخن دیگر صاحب نظریه ی فوق می تواند بپذیرد، یا حتی خود در راه آن تلاش کند، که روزی با پیشرفت علم و تکامل دستگاههای اندازه گیری روشن شود که اتم هیدروژن بیشتر از سه ذره دارد یا اساساً مرکب از ذرات منفک نیست و از ابری ذره ای تشکیل شده است. بنابراین تجربه ی خلاف، با ماهیت ماده ی آزمایش تناقض وجودی ندارد. اما نظریه ی نسبیت عمومی مدعی است که سرعتی واقعی بیشتر از ۳۰۰۰۰۰ کیلومتر در ثانیه نمی تواند فعلیت پیدا کند؛ یا بنظر پلانک، یک فاصله ی واقعی نمی تواند از حداقل معیاری که به «ثابت پلانک» معروف است، کمتر باشد. این دو نظریه، از این رو ابطال پذیر نیستند که تجربه ی مبطل را غیر ممکن اعلام می کنند. یعنی امکان تجربه ی مبطل ربطی به پیشرفت علم یا دستگاههای اندازه گیری ندارد، بلکه با ذات و ناموس واقعیت در تضاد خواهد بود.

در مواجهه با این نظریه ها، معیار ابطال پذیری باز هم بر سر دو راهه ی مندرج در ذات خویش قرار می گیرد. یا باید اعلام کند که این نظریه ها راست نیستند و به همین دلیل نمی توانند ابطال پذیر باشند، که در اینصورت دیگر معیار تمیز علم از غیر علم نیست و به معیار حقیقت مبدل شده است؛

و یا اینکه باید پیشرفته ترین و عظیم ترین قلمرو فیزیک را یکسره به رادی متافیزیک، یا شاید زمین بی صاحب بین فیزیک و منطق براند. مشکل بسیار مهم دیگری که در مواجهه با این گونه نظریات گریبانگیر معیار ابطال پذیری می شود، رابطه ی تصور ریاضی واقعیت و واقعیت تجربی است. بدیهی است که بنا به تصور ریاضی واقعیت فاصله، همواره می توان یک مقدار را تا بینهایت مرتبه تقسیم کرد و متوقف شدن در یک نقطه ی نهایی، در انتزاع ریاضی قابل تصور نیست. اما اگر بپذیریم که در این موارد، واقعیت نافی تصور ریاضی واقعیت است، در آنصورت نمی توانیم اصل همانی را که بنیاد این تصور ریاضی است، بنحو استعلایی بیرون از همه ی تاملات خویش نگه داریم. امری که بدون آن سراسر اندیشه ی پوپر در هم فرو می ریزد. پوپر در مقاله ی «دیالکتیک چیست» (۷۱) که اینهمه محبوب پیروان با عمامه و بی عمامه ی اوست نشان می دهد که اصل همانی را یکی از اصول فهم واقعیت تلقی نمی کند، اصلی که بتوان برای آن مثلاً معارض یا رقیبی دیالکتیکی داشت. نزد او اصل همانی اصل بلامعارض اندیشه است، در حالیکه پذیرش امکان منطق های چند ارزشی برای فهم قلمروهای معنی از واقعیت، بی معنی و ناممکن است.

۱۰- تلقی معیار پوپر از خویش

در طرح خطوط عمده ی نقد معیار ابطال پذیری دو نکته ی دیگر نیز نباید ناگفته بمانند. یکی مقدمه ی انسان شناسانه ی این معیار و دیگری داوری اش نسبت به خویش.

۱- پوپر در نقد استدلال استقرایی مدعی است که «نقطه ی عزیمت ما مشاهدات نیستند، بلکه مسئله ها هستند؛ یا مسائل علمی یا مسائل یک نظریه که دچار گرفتاری شده است.» (۷۲) بنظر او ما در شناخت از مشاهده و تجربه آغاز نمی کنیم، بلکه در مواجهه با مسائل، فرضیاتی طرح می کنیم که می توانند ابطال شوند. اما ما زمانی می توانیم با مسئله مواجه شویم که با انتظار معینی بسوی موضوع شناخت برویم. یعنی همواره باید تصویری پیشینی

نسبت به واقعیت داشته باشیم و عدم تطابق رویدادی معین در واقعیت با تصویری که ما از آن داریم برایمان مسئله برانگیز شود. طبیعی است که پوپر منکر این پیش شرط نیست، یعنی قبول دارد که لازمه‌ی صحت و کارایی نظری پیرامون علم و معیار ابطال پذیری، پذیرفتن این توقعات پیشینی است. اما اگر ما در سیری قهقرایی به عقب برویم و بخواهیم نخستین شناخته‌های انسان - کودک یا انسان اولیه - را از این زاویه بسنجیم، باید اعتراف کنیم که انسان هنوز انسان نشده‌ی آغازین کماکان مجهز به شناخته‌هایی پیشینی است. پوپر در این باره حتی از دکارت هم عقب‌تر می‌رود و مدعی می‌شود هر حیوان نیز با توقعات و انتظارات معینی متولد می‌شود (۷۳) در اینکه پوپر مجاز است چنین نظری داشته باشد تردیدی نیست و در این امر که کل ساختمان شناخت شناسانه اش بر این نگرش انسان شناسانه متکی است و بنابراین می‌تواند با اثبات خلاف آن فرو ریزد، هم گمانی است. مسئله اما اینجاست که پوپر «شیوه‌ی استنباط محتمل» را از آنرو غیر مجاز می‌داند که به تسلسل بی‌فرجام یا به «فطری انگاری» متوسل خواهد شد. وی می‌نویسد: «... انتساب درجه‌ای از احتمال به گزاره‌های استقرایی همچنین باید به حکم اصل مجوز استقراء باشد... و این اصل را نیز باید بر بنیانی استوار داشت... چاره‌ی مشکل در اعلام "احتمال صدق" اصل مجوز استقراء هم نیست. خلاصه اینکه شیوه‌ی استنباط محتمل، یا "منطق احتمالات" همانند سایر انواع منطق استقرایی یا به تسلسل بی‌فرجام می‌کشد یا به پناه فطری انگاری می‌گریزد» (۷۴) بدین ترتیب دلیل پوپر نیز در نقد منطق استقرایی، ابتدای آن بر «فطری انگاری» است، حال آنکه دیدیم مقدمه‌ی انکار ناپذیر نظر پوپر نیز پذیرفتن استعدادها و توقعاتی فطری، در انسان و حتی در حیوان است. زیرا بدون آن تصور مسئله‌ی نخستین و فرضیه‌ی نخستین غیر ممکن خواهد شد. قرنیدایس حکیم یونانی گفته است: «هیچ چیزی را نمی‌شود به برهان ثابت کرد زیرا نتیجه باید از مقدمات حاصل گردد و اثبات مقدمات خود محتاج به برهان است و این مستلزم تسلسل است و باطل» (۷۵) مگر آنکه بپذیریم که نخستین حکم بداهت فطری دارد و پوپر برای حفظ دستگاه قیاسی استدلالش نهایتاً از پذیرش آن گریزی نخواهد داشت.

۲- معیار ویتگنشتاین و اثباتگرایان حلقه‌ی وین علم و غیر علم را به مثابه گزاره‌های با معنا و بی معنا از یکدیگر متمایز می‌سازد. این معیار مکرراً از این لحاظ مورد انتقاد قرار گرفته که معلوم نیست خود به چه حوزه‌ای تعلق دارد و نهایتاً، از آنجا که نه همانگروانه است و نه به حوزه‌ی علم تعلق دارد، فقط می‌تواند غیر علمی و در نتیجه بی معنا باشد. ویتگنشتاین این تناقض را چنین حل می‌کند که: ما با نردبان این معیار به بام شناخت علمی می‌رسیم و از آن پس دیگر بدان نیازی نداریم.

از همین زاویه می‌توان جایگاه معیار ابطال پذیری را هم مورد معاینه قرار داد. می‌توان پرسید گزاره‌ی «هر گزاره‌ی علمی ابطال پذیر است» به چه قلمروی تعلق دارد؟ پوپر که به متافیزیک مهر بی معنایی نزده است، می‌تواند با وجدان آسوده معیار خویش را متعلق به قلمرو متافیزیک بداند. با این حال او نتوانسته از این وسوسه دوری کند که معیار ابطال پذیری را بنحوی در مورد خود آن معیار نیز صادق بداند و بدین ترتیب «زمین بی صاحب» دیگری بیافریند که ماوای معیار ابطال پذیری گردد. پرسش این است که راستی و حقانیت معیار ابطال پذیری را چگونه می‌توان سنجید. روشن است که نمی‌توان صحت آنرا به بداهت منطقی استوار کرد. از طرف دیگر نمی‌توان اعتبار آنرا از کارایی اش نتیجه گرفت، زیرا در آنصورت سنجش بی معنا خواهد شد، یعنی نمی‌توانیم بگوییم معیار ابطال پذیری اعتبار دارد چون راست است. این تحصیل حاصل خواهد بود. اما یک راه دیگر می‌ماند و پوپر سعی می‌کند از این دریچه وارد شود. او در شیوه‌ی استدلال پیرامون رد یا قبول نظریات فلسفی (که ابطال پذیر نیستند) می‌گوید باید ببینیم آنها مدعی حل چه مسئله‌ای هستند و سپس ارزیابی کنیم که آیا واقعا از عهده‌ی راه حلی که وعده اش را می‌دهند برمی‌آیند یا نه. اما این شیوه‌ی استدلال نه تنها بخوبی می‌تواند در مورد فرضیه‌های ابطال پذیر هم بکار رود، بلکه اساساً صورتبندی دیگری است برای معیار ابطال پذیری. دیدیم که از نظر پوپر ما نه از مشاهده بلکه از مسئله آغاز می‌کنیم. پس سیر حرکت علم این است که با مسئله مواجه می‌شود، وعده‌ی حلش را (در یک فرضیه) می‌دهد و برای سنجش آن می‌توانیم ببینیم که آیا به وعده اش وفا کرده است یا

نه، از اینطریق که بکوشیم آنرا ابطال کنیم و مادام که نتوانسته ایم ابطالش کنیم، به اعتبارش معترف باشیم. بنابراین تنها تفاوتی که باقی می ماند و ما در سراسر این نوشته کوشیدیم ناکارایی اش را برملا سازیم این است که در علم امکان ابطال هست، در فلسفه نیست. اگر پوپر نخواسته باشد در کسب اعتبار برای معیار ابطال پذیری تقلب کند، آخرین پرسش این خواهد بود که اگر معیار ابطال پذیری به حوزه ی فلسفه متعلق است و امکان ابطالش وجود ندارد، اعتبارش را چگونه باید بسنجیم؟ ادعای اینکه معیار ابطال پذیری قضیه ای است که در دستگاه قیاسی و اکسیوماتیک «قواعد بازی علم تجربی» اثبات می شود (۷۶)، بنا به قضیه ی ناتمامی گودل، پیش از آنکه یک پاسخ باشد، یک مسئله است، مسئله ای که کماکان باید در جستجوی پاسخ آن بود.

یادداشت ها:

1- Wilhelm Baum & Kay E. Gonsalez; *Karl R. Popper*, Morgenbuch Verlag, 1994, S. 19.

۲- کارل پوپر؛ *حدسها و ابطالها*، ترجمه ی احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۶۸، صص ۱۲۳-۱۲۱.

۳- همانجا، ص ۱۲۸.

۴- پوپر: «واقعیتها چیزی شبیه به فراورده ی مشترک زبان و حقیقت واقع اند؛ عبارتند از حقیقت واقعی که گزارشهای توصیفی به آن آویخته است.» (همانجا، ص ۲۶۵).

۵- کارل پوپر؛ *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه ی سید حسین کمالی، ویراسته ی عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۰، ص ۶۰.

پوپر می نویسد: «مراد من از الفاظ "عینی" و "ذهنی" بی شباهت به مقصود کانت از آنها نیست. وی صفت "عینیت" را به معرفت علمی اطلاق می کند تا تصویب پذیر بودن آن را مستقل از وهم و پندار این و آن نشان دهد. در نزد وی دلیل "عینی" آن است که علی الاصول همه کس بتواند آن را بفهمد و امتحان کند. کانت می نویسد: "امری که همه ی عاقلان تصدیقش کنند بر مبنای عینی و کافی استوار است."»

۶- ورنر هایزنبرگ؛ *جزء و کل*، ترجمه ی حسین معصومی همدانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۸، ص ۸۹.

بنظر بور «امروزه می دانیم که دنیا ی عینی قرن نوزدهم یک حالت حدی و آرمانی بوده است و واقعیت ندارد. البته شک نیست که حتی در برخوردهای بعدیمان با واقعیت باز مجبوریم جنبه ی عینی را از جنبه ی ذهنی جدا کنیم و مرزی میان این دو بکشیم، اما جایی که باید این مرز را کشید ممکن است به نحوه ی نگرش ما به امور بستگی داشته باشد؛ یعنی تا حدودی بتوان آنرا بدلتخواه انتخاب کرد.»

۷- آلبرت اینشتین؛ *فیزیک و واقعیت*، ترجمه ی محمدرضا خواجه پور، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۰۷.

۸- همانجا، ص ۱۰۶. وی در ادامه می نویسد: «در مورد مفاهیم خط مستقیم، صفحه، سه بعدی بودن و درستی قضیه ی فیثاغورث نیز همین را می توان گفت. حتی نظریه ی پیوستار نیز به هیچ وجه همراه با سرشت اندیشه ی آدمی نیامده است.»

9- Peter Dews, *Logic of Disintegration* (Post-structuralist thought and the Claims of Critical Theory), Verso, 1987, p. 112.

۱۰- همان، همانجا.

۱۱- برای آشنایی با این دیدگاه نگاه کنید به:

Paul Feyerabend; *Against Method*, Verso, 1975.

۱۲- همانجا، ص ۳۰۶.

۱۳- لودویگ ویتگنشتاین؛ رساله‌ی فلسفی - منطقی. به نقل از: حبیب ساعی؛ هندی بر سیستمهای شناخت، اندیشه و پیکار، شماره ۳، صص ۶۵-۲۹.

۱۴- نقل از گفتگو با پروفسور اتو روسلر (Otto Rössler) یکی از مدافعان نظریه‌ی عدم تعین (Chaoestheorie) از:

Andreas Senkter, "Ein Genie und seine Streiche", *Die Zeit*, 2. Juni 1995, S. 42.

15- Jürgen Habermas, "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", in: *Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, S. 15-45.

ترجمه‌ی فارسی این مقاله در همین شماره‌ی نقد چاپ شده است.

۱۶- منبع ۲، ص ۲۴۰.

17- Roy Bhaskar, *Reclaiming Reality, A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, Verso 1989, p. 29.

۱۸- برتراند راسل؛ تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی نجف دریابندری، نشر پرواز، تهران ۱۳۶۵، جلد دوم، ص ۹۶۵.

۱۹- همان، همانجا.

۲۰- همان، ص ۹۲۲.

۲۱- منبع ۷، ص ۷۹.

۲۲- برای آشنایی با دیدگاه اثباتگرایان حلقه‌ی وین و اصل تحقیق‌پذیری از جمله نگاه کنید به:

به‌امالدین خرمشاهی؛ پوزیتیویسم منطقی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.

۲۳- ارنست ناگل، ج. نیومن و آلفرد تارسکی؛ برهان کودل و حقیقت و برهان، ترجمه‌ی محمد اردشیر، انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۴، ص ۵۹.

۲۴- همانجا، ص ۳۴.

۲۵- منبع ۲، ص ۳۳۶.

۲۶- پوپر در زندگینامه‌ی خود می‌نویسد: «امروزه همه می‌دانند که پوزیتیویسم منطقی جزو متوفیات است. ولی هیچکس بو نمی‌برد که می‌توان این سوال را هم پیش کشید که "مسئول مرگ این نحله کی بود؟" یا بپرسد که "چه کسی پوزیتیویسم منطقی را میراند؟" مقاله‌ی تاریخی پاسمور این سوال را پیش نمی‌کشد. گویا خون این نحله به گردن خود بنده افتاده باشد. ولی هر چه بوده من چنین قصدی نداشتم.» (نگاه کنید به منبع ۲۲، ص ۱۰۳).

۲۷- به نقل از مقاله‌ی جان پاسمور تحت عنوان «پوزیتیویسم منطقی چیست؟»، ترجمه‌ی فارسی، در منبع ۲۲، صص ۲۳-۳.

۲۸- همان، همانجا.

۲۹- پوپر؛ منطق اکتشاف علمی، به نقل از منبع ۱، ص ۲۹. پوپر در حدسها و ابطالها می‌نویسد: «متافیزیک در عین آنکه علم نیست، مستلزم آن نیست بی‌معنی باشد.» و «ملاک تحقیق‌پذیری... همه نظریه‌های علمی (یا "قوانین طبیعت") را از قلمرو معنی خارج می‌کند، چه اینها نیز بیش از آنچه باصطلاح قضایای کاذب متافیزیکی خوانده می‌شود قابل منجر شدن به گزارشهای مشاهده‌ای نیستند. بنابراین ملاک معنی ما را به تعیین مرزهای دروغین میان علم و متافیزیک می‌کشاند.» (صص ۳۱۵ و ۳۲۵).

۳۰- منوچهر بزرگمهر؛ فلسفه تحقیق منطقی، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۶۵.

۳۱- عبدالکریم سروش؛ علم چیست، فلسفه چیست؟، موسسه فرهنگی صراط، تهران ۱۳۶۸، ص ۳۵. سروش می‌نویسد: «علل بسیار دیگری وجود دارند که سخنی را ابطال‌ناپذیر (و لذا غیر علمی) می‌کنند. از آن جمله است: ۱- توتولوژیک بودن (تکراری بودن سخن یا همانگویی)، ۲- جمیع حالات ممکنه را فراگرفتن و یا مشتمل برحصر منطقی بودن...، ۳- از بودن موجود خاصی سخن گفتن...، ۴- در مورد آینده‌ی نامعلوم نظر دادن...، ۵- کیفی (غیر کمی) و با ابهام سخن گفتن...، ۶- از موجودات غیر مادی سخن گفتن...، ۷- لوازم ضروری و ذاتی اشیاء و افکار را برشمردن... و ۸- قضایای جزئی و مثبت بیان کردن...»

۳۲- منبع ۲، ص ۳۴۳.

۳۳- منبع ۵، ص ۱۱۰.

۳۴- منبع ۱۱، ص ۳۰۳.

۳۵- منبع ۲۲، ص ۱۶: «شلیک به تبعیت از رمزی قوانین علمی را "گزاره" نمی‌داند، بلکه قاعده‌ای تلقی می‌کند برای فراتر رفتن از یک قضیه‌ی جزئی به قضیه‌ی جزئی دیگر.»

۳۶- همان، ص ۱۰۰.

۳۷- همان، همانجا.

۳۸- منبع ۵، ص ۵۷.

۳۹- همان، ص ۱۱۰.

۴۰- همان، ص ۱۱۱.

۴۱- الف. ج. آیر؛ زبان، حقیقت و منطق، ترجمه ی منوچهر بزرگمهر، موسسه ی انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریاسهر، تهران ۲۵۳۶، ص ۲۴.

آیر می نویسد: «از اینرو برمی گردیم به معنی خفیف قابلیت تحقیق و می گوئیم سوالی که درباره ی هر قضیه ی مفروض باید کرد این نیست که چه مشاهداتی صدق یا کذب آن را بطور منطقی، قطعی و یقینی می سازد. سوال صحیح این است که چه مشاهداتی برای تعیین صدق و کذب آن مدخلیت دارد. و تنها اگر به این سوال دوم جواب منفی داده شود، چنین نتیجه می گیریم که خبر مورد بحث مهمل است.» (همان صفحه). آیر در موخره به این کتاب، معیار مدخلیت را نیز نارسا و ناکامل قلمداد می کند.

۴۲- منبع ۳۱، ص ۲۵۴.

۴۳- ری باسکار، نظریه ی واقع کرا در باب علم، نسخه ی چاپ نشده ی ترجمه ی فارسی.

۴۴- نگاه کنید به:

و. ت. استیس؛ عرفان و فلسفه، ترجمه ی بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات سروش، تهران ۱۳۶۱، ص ۳۶. توماس کوهن همین نظر را در اثر زیر تکرار کرده است:

Thomas S. Kuhn; *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp Verlag, 1989, S. 59.

در مضمونی شبیه به همین مورد نیچه می گوید: «تنها آن چیزی که تاریخ ندارد می تواند تعریف شود.» در:

۵. ج. بلاکهایم؛ *فلس متفکر اگزستانسیالیست*، ترجمه ی محسن حکیمی، انتشارات مرکز، تهران ۱۳۶۸، ص ۴۰.

۴۵- منبع ۱۵، ص ۳۰.

۴۶- منبع ۲، ص ۳۳۶.

۴۷- همان، همانجا.

۴۸- نگاه کنید به:

آرن ناتس؛ *کارناپ*، ترجمه ی منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۵۲، صص ۶-۶۵.

۴۹- منبع ۲، ص ۱۱۰.

۵۰- همانجا، ص ۲۵۶-۸.

۵۱- ماکس پلانک؛ «درباره ی ماهیت آزادی اراده»، ترجمه ی فارسی رضا سلحشور، نقد، شماره ی ۶، ص ۹۶.

52- Thomas S. Kuhn; *Die Struktur ...*, S. 64.

۵۳- منبع ۲، ص ۲۴۹.

۵۴- الکساندر کویره می گوید که از دید دکارت «علم انسانی واحد است، به این دلیل که ذهن واحد است و علم چیزی نیست مگر به کار بردن ذهن به صور گوناگون در مورد چیزها...» در: الکساندر کویره؛ *گفتاری درباره ی دکارت*، ترجمه ی امیر حسین جهاننگلو، نشر قطره، تهران ۱۳۶۶، ص ۵۲.

۵۵- ارسطو؛ *متافیزیک*، ترجمه ی شرف الدین خراسانی، انتشارات گفتار، تهران ۱۳۶۶، ص ۹۴.

۵۶- منبع ۷، ص ۲۱۹. اینشتین همانجا می نویسد: «قضایای ریاضیات تا آنجا که به واقعیت اشاره می کنند، یقینی نیستند و در آنجا که مسلم و یقینی هستند، با واقعیت کاری ندارند.» (صص ۸-۸۷).

۵۷- همانجا، ص ۱۴۵.

۵۸- همانجا، ص ۳۸.

۵۹- منبع ۵، ص ۱۳۸.

۶۰- همانجا، ص ۲۶۸.

۶۱- منبع ۷، ص ۲۵۰.

۶۲- منبع ۶، ص ۷-۲۰۶.

۶۳- همانجا، ص ۲۴۳.

۶۴- منبع ۷، ص ۲۵۰.

۶۵- منبع ۶، ص ۱۶۲.

۶۶- همانجا، ص ۹۶.

۶۷- همانجا، ص ۹۶. توماس کوهن در مصاحبه ی اخیرش با روزنامه ی فرانسوس لوموند می گوید: «ما می توانیم بین سگ و کربه تمایز بگذاریم، اما اگر در طبیعت موجودی پیدا شود که ناکزیر باشیم آنرا "سککریه" بنامیم، آنگاه بخشی از زبان که مربوط به طبقه بندی حیوانات است

در هم می ریزد. نقل از ترجمه ی آلمانی این مصاحبه در:

"Weltbilder der Wissenschaften", *Die Zeit*, 28. April. 1995., S. 42.

۶۸- همانجا، ص ۳۹.

۶۹- همانجا، ص ۱۰۳.

۷۰- ارنست کاسیرر؛ فلسفه و فرهنگ، ترجمه ی بزرگ نادرزاد، موسسه ی مطالعات و تحقیقات

فرهنگی، تهران ۱۳۶۰، صص ۱-۱۲۰.

۷۱- منبع ۲، صص ۴۱۸-۳۸۹.

۷۲- پوپر؛ رساله ی «شناخت عینی»، نقل از منبع ۱، ص ۳۹.

۷۳- پوپر: «هر حیوان با توقعات یا انتظاراتی متولد می شود که می توان آنها را همچون فرضیه یا نوعی دانش فرضیه ای فرموله کرد. و ادعای من این است که ما بدین معنا نوعی دانش ذاتی داریم و می توانیم با آن آغاز کنیم، هر چند که این دانش شاید کاملاً هم قابل اتکا نباشد.» (رساله ی «شناخت عینی»، نقل از منبع ۱، ص ۴۰) عبدالکریم سروش این نکته را بدینصورت بیان می کند که: ما وارث یک نظام مشهودیم، یعنی همین انواع اشیائی که از یکدیگر تمیز می دهیم. نیز وارث یک نظام معقولیم یعنی نظام واره یی از اندیشه ها که تفسیرهای ما بر حسب آنها انجام می یابد. هیچ دورانی از تاریخ بشری و حتی حیوانی را نمی توان نام برد که نقطه ی شروع تفاعل ایندو باشد.» («علم چیست، فلسفه چیست؟»، ص ۱۸۶).

۷۴- منبع ۵، صص ۳-۴۲.

۷۵- منبع ۳۰، ص ۱۱.

۷۶- منبع ۵، ص ۷۱: «ما علم تجربی را با قواعد روش شناختیش تعریف می کنیم. و در این کار خود را ملتزم به رعایت مراتب می نماییم. بدین ترتیب که ابتدا قاعده ای برین وضع می کنیم تا ضابطه ای باشد برای سنجیدن سایر قواعد. رتبه ی این قاعده بالاتر از قاعده های دیگر است. همین قاعده حکم می کند که سایر قواعد باید چنان وضع گردد که مانع ابطال هیچ گزاره ای در علم نباشد. بدین نحو رشته ی پیوند محکمی، قواعد روش شناسی را از یکسو به یکدیگر می بندد و از سوی دیگر به معیار ابطال پذیری. اما این پیوند به معنای دقیق، قیاسی و منطقی نیست، بلکه ناشی از آن است که ما در وضع قواعد روش شناسی، چشمی هم به آن غایت داشته ایم که استفاده از معیار ابطال پذیری تضمین گردد.» (منبع ۵، ص ۷۱).

یورگن هابرماس

Jürgen Habermas

Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik

شناخت شناسی تحلیلی و دیالکتیک

«کلیت اجتماعی، زندگی مجزایی ورای آنچه از آن ساخته و بافته شده ندارد و خود را از مجرای دقایق و اجزای منفرد خویش تولید و بازتولید می کند» [...] همانگونه که نمی توان این کل یکپارچه را از زندگی، همکاری و تناقض عناصرش جدا کرد، بهمان منوال نمی توان هیچ عنصری را حتی در ایفای نقش خویش بدون بصیرت نسبت به آن کل که ماهیت خویش را از حرکت و پوش این جزء می گیرد، فهمید. نظام [سیستم] و عناصر آن بهم وابستگی متقابل دارند و تنها در این وابستگی متقابل قابل شناسایی اند.» (۱) آدورنو جامعه را در قالب مقولاتی می فهمد که تبارشان در منطق هگلی انکارناپذیر است. او جامعه را یک کلیت در معنای دقیق دیالکتیکی این واژه می داند؛ و در چنین تعبیری از کلیت، تلقی کل یکپارچه همچون موجودی انداموار که چیزی بیش از حاصلجمع اعضا و عناصرش باشد، ممنوع است. کلیت در عین حال همچون طبقه در معنای منطقی این واژه نیز نیست که بتواند از راه جمع بست عناصری که محیط بر آنهاست، تعریف شود. بدین ترتیب مفهوم دیالکتیکی کل، موضوع انتقاد برحق که بر شالوده های منطقی نظریه ی گشتالت^۱ وارد است (۲)، یعنی نظریه ای که پژوهش بر پایه ی قواعد صوری

۱- مکتب گشتالت (Gestalt) را «آیر» مکتبی می داند که در آن کل حقیقی کلی است که

اوصاف هر جزئی از آن تا حدی متکی است به وضع آن جزء در کل. - م

فن تحلیل را با انزجار از قلمرو خویش می راند، قرار نمی گیرد؛ و بالینحال از مرزهای منطق صوری که در قلمرو ظلمت آن، دیالکتیک چیزی جز مائده ای خیالی نمی تواند بود، قدم فراتر می نهد.

داوری منطق دانان هر چه می خواهد باشد، جامعه شناسان برای این مائده های خیالی که عدم نیز نیستند تعبیری دارند که حق مطلب را ادا می کند. بنظر آنها بیاناتی که ناظر بر کلیت مناسبات زندگی اجتماعی اند، امروز همانا چون ایدئولوژی تلقی می شوند. مادامی که درک علوم اجتماعی نسبت به خویش بوسیله ی شناخت شناسی تحلیلی تعیین می شود، روشنگری ظاهرا رادیکال در هر حرکت دیالکتیکی ردپای اسطوره را می جوید؛ و این ردجویی شاید کاملاً هم نابخش نباشد، زیرا روشنگری دیالکتیکی (۳) که با سرسختی می کوشد سرپوشها را کنار زند، فی الواقع نسبت به تصویری از اسطوره که اثباتگرایی [پوزیتیویسم] قربانی اش کرده است، وفادار می ماند. بعبارت دیگر روشنگری دیالکتیکی کماکان بر آنست که روند پژوهش علمی ایکه از سوی عاملین آگاه [یا سوژه ها] سازمان می یابد از طریق عمل شناخت به اوضاع عینی ای که قصد شناختش را دارد تعلق می یابد. این نگرش مسلماً هم جامعه را به متابه کلیت پیشفرض می گیرد و هم جامعه شناسانی را که افکارشان انعکاس روابط درونی این جامعه است. تردیدی نیست که علوم اجتماعی مبتنی بر روشهای تحلیلی - تجربی نیز جامعه را کلی یکپارچه تلقی می کنند و نظریه هایشان نظریاتی است پیرامون نظامها. آنها نیز برآنند که نظریه ی عام می باید بر نظام اجتماعی در تمامیت آن ناظر باشد. در این رویکرد پیشداورانه نسبت به جامعه، رخداد اجتماعی همچون شبکه ای از قانونمندی های تجربی تلقی می شود که هر یک کارکرد ویژه ی خویش را دارند. روابط اشتقاقی بین مقادیر همورد^۱ در الگوهای علوم اجتماعی بطور کلی همچون عناصری تصور می شوند که بر پایه ی اتکای متقابل با یکدیگر پیوند یافته اند. این نوع رابطه بین نظام و

۱- مقادیر هموردا (kovariant) بنحوی تغییر می کنند که شکل خطی تغییر، ثابت بماند. مثل نظام بردارهایی که نمایش دهنده ی مکان نقاط در یک دستگاه مختصات چند بعدی اند. - م

عناصر تشکیل دهنده اش را که فرضیه وار و از ارتباط معادلات ریاضی استنتاج شده است باید صریحاً از رابطه ی بین کلیت و دقایق آن که تنها بنحوی دیالکتیکی انکشاف می یابند متمایز دانست. اما تمایز بین مقولات نظام و کلیت در معنای فوق در زبان منطق صوری ناپدید شده و در زبان دیالکتیک باید رفع و الفا شود. بنابراین قصد ما اینست که از بیرون به این دو شکل نمونه وار از علوم اجتماعی بپردازیم، دو شکلی که یکی از آنها خود را به استفاده از کارکرد مقوله ی نظام محدود می کند و دیگری بر مقوله ی دیالکتیکی کلیت اصرار می ورزد. ما می کوشیم ایندو برداشت از علوم اجتماعی را در مقایسه با یکدیگر و در پرتو پنج وجه تمایز شاخص توضیح دهیم.

۱ - اگر قرار باشد پیوند بین نقشها و کارکردهای اجتماعی و اتکای متقابل آنها به یکدیگر کمابیش همچون ارتباط بین متغیرهای رفتار اجتماعی تفسیر شود، آنگاه مقوله ی نظام در قالب نظریه ای که قاطعانه پیرو علوم تجربی است تنها می تواند این پیوند را بنحو صوری توصیف کند. در این برداشت، هم خود مقوله ی نظام و هم گزاره های نظری [تئوریک] که آنرا توضیح می دهند، از قلمرو تحلیلی تجربه بیرون می مانند. بنابراین دستورالعملهای روش تحلیلی - تجربی علاوه بر قواعد منطق صوری برای برقرار ساختن پیوندی قیاسی بین گزاره های مفروض، یعنی ساختن دستگاه محاسباتی قابل استفاده ای برای علوم تجربی، تنها واجد این خواسته است که ما باید مفروضات بنیادی خود را چنان برگزینیم که امکان استنتاج قوانین تجربی معنادار از آنها امکان پذیر باشد. حتی گاه گفته می شود که نظریه باید با قلمرو کاربرستش «همدیس»^۱ باشد؛ اما همین شیوه ی بیان خود گمراه کننده است. زیرا ما از تطابقی هستی شناختی بین مقولات علمی و ساختارهای واقعیت اساساً هیچ اطلاعی نداریم. نظریه ها الگوهایی نظاماوارند که ما آنها را بدخواه و در قالب روابط نحوی قابل اتکایی می سازیم. این الگوها تنها زمانی

برای قلمرو ویژه ای از موضوعات علم قابل استفاده اند که غنا و چندگونگی واقعیت در قالبشان بگنجد. بنابراین معرفت شناسی تحلیلی نیز می تواند مدعی باشد که در هر شاخه از علوم دقیقه توافق و سازگاری واقعی بین فرضیه های قانونی مشتق شده از نظریه های علمی و همشکلیهای تجربی اساسا تصادفی است و فی نفسه خارج از قلمرو نظریه قرار می گیرد. هر تفکری که نخواهد به این امر قناعت کند غیر مجاز خواهد بود.

نظریه ی دیالکتیکی گناه زیاده خواهی را به گردن می گیرد. این امر که علم در نگرش به جهان ساخته ی انسان باید از همان روش بیطرفانه ای پیروی کند که در علوم طبیعی با موفقیت بکار بسته است، مورد تردید نظریه ی دیالکتیکی است. برعکس از منظر نظریه ی دیالکتیکی علوم اجتماعی باید مقدمات سازگاری و خوانایی مقولاتشان با موضوع علم را تضمین کنند، زیرا الگوهای نظامواری که مقادیر هموردا فقط بنحو تصادفی در آنها می گنجد، علاقه و توجه ما نسبت به جامعه را منحرف می کنند. قطعا روابط اجتماعی شیء شده در نهادها، همانند بسیاری از قانونمندیهای تجربی در چارچوب الگوهای علوم اجتماعی می گنجد و قطعا ممکن است دانشی تجربی و تحلیلی از این نوع ما را قادر سازد با شناخت وابستگیهای منفک شده از شبکه ی کلی روابط، بر برخی واقعیتهای اجتماعی غلبه و تسلط فنی [تکنیکی] بیابیم، همانطور که بر طبیعت غلبه یافته ایم. اما بمجرد آنکه منفعت شناخت از غلبه بر طبیعت، یعنی از دست بردن در قلمروها و روندهای خودپو، فراتر رود آنگاه بی تفاوتی نظام نظری نسبت به قلمرو کاربست خود، به تقلب در موضوع شناخت [یا ابژه] مبدل می شود. اگر ساختار موضوع علم مورد بی اعتنائی قرار گیرد و به بهای عنایت به یک روش شناسی [متدلوژی] عام بحساب آورده نشود، موضوع علم نیز بنوبه ی خود نظریه ای را که نمی تواند در آن نفوذ کند به مثابه ادعایی بی ربط محکوم خواهد کرد. در قلمرو دانش طبیعی عوامانه بودن شناختههای مدعی حقیقت وزنه ی چندانیت ندارد و کمتر توجهی را بخود معطوف می کند، اما در علوم اجتماعی انتقام موضوع شناخت از شناسنده را بخوبی می توان دید، بویژه زمانی که عامل شناسا در تار و پود اجبارها و در بطن فضایی که قصد تحلیلش را دارد هنوز اسیر

است. عامل شناسا تنها به همان میزانی که درمی یابد بافت زندگی اجتماعی کلیتی است که پژوهش پیرامون جامعه را نیز تعیین می کند، می تواند از تار و پود موضوع شناخت خویش رها شود. بدین ترتیب چنین بنظر می رسد که آزادی علوم اجتماعی در گزینش مقولات خویش از اینطریق نقصان می یابد، زیرا می داند: «داده هایی ناسفته در اختیار ندارد، بلکه تنها داده هایی در دسترس اوست که بوسیله ی بافت کلیت اجتماعی ساختبندی شده اند.» (۴)

بنابراین با توجه به اینکه نظریه باید در بنا و ساختار مقولات خود درخور موضوع باشد و اینکه موضوع بنا به وزنه ی خویش بر روش تحقیق اثر می گذارد، پژوهش تنها از طریق دیالکتیکی و ورای همه ی انواع نظریه های انعکاس امکان پذیر است. دستگاه علمی تنها زمانی دریچه های شناخت موضوع را می گشاید - موضوعی که بهرحال باید ساختارش را قدری از پیش بشناسیم - که مقولات مورد گزینشش نسبت به موضوع بیرونی نباشند. این دور [باطل] را نمی توان با هیچ نوع بی واسطگی ماقبل تجربی یا تجربی دخول شکست، بلکه تنها با پیوستن به تاویل [هرمنوتیک] طبیعی جهان زندگی اجتماعی و بنحوی دیالکتیکی می توان به اندیشه درآورد. بنابراین جای ساختمان فرضی - قیاسی گزاره ها را تبیین تاویلی معنا می گیرد و مقولاتی که هنوز ادراک مبهمی از آنها وجود دارد، بجای آنکه بوسیله ی ترتیبی واضح و بلا تغییر از نمادها و معانی مشخص شوند، تعین خود را به تناسب جایگاهشان در تکوین بافت اجتماعی بدست می آورند. مقولاتی که شکل عقلایی دارند میدان را برای مقولاتی که قادرند جوهر و کارکرد را یکجا بیان کنند، خالی می کنند. نظریه هایی از ایندست در جریان برپا سازی ذهنی [سوژکتیو] دستگاه علم در می یابند که خود دقیقه و حلقه ای هستند از بافت عینی ایکه موضوع تحلیلشان است.

۲- به تناسب رابطه ی نظریه و موضوعش رابطه ی نظریه و تجربه نیز تغییر می کند. روشهای تحقیق تحلیلی - تجربی تنها یک نوع تجربه را می پذیرند، یعنی تجربه ای را که خود تعریفش کرده اند. در این روشها احکام قوه ی ادراک تنها زمانی اعتبار دارند و می توانند مورد پذیرش متقابل عاملین

شناسا قرار گیرند [یا بنحو میانذهنی معتبر باشند] که متکی باشند بر مشاهده‌ی کنترل شده‌ی رفتار فیزیکی، آنهم در اوضاع و شرایطی مصنوعا بازآفریده شده و منفک از شرایط طبیعی، بطوریکه بتوانند هر زمان مورد معاینه‌ی هر شناسنده یا آزمایش کننده‌ی دلخواهی واقع شوند. از این نقطه نظر، اگر قرار باشد فرضیه‌هایی که بنحو قیاسی استنتاج شده‌اند علاوه بر صحت منطقی دلالت تجربی هم داشته باشند آنگاه باید مشاهدات فوق‌الذکر همچون شالوده‌های تجربه تلقی شوند و نظریه‌ها باید بر آنها تکیه کنند. علوم تجربی در معنای دقیق کلمه بر این امر اصرار دارند که همه‌ی گزاره‌های قابل بحث باید دست کم بطور غیر مستقیم بوسیله‌ی اینگونه تجربیات که بدقت محدود و محصور شده‌اند، قابل آزمون باشند.

نظریه‌ی دیالکتیکی جامعه بشدت در مقابل دیدگاه فوق مقاومت می‌کند. از این نقطه نظر اگر صحت دارد که ساختمان صوری نظریه، ساختار مفاهیم و گزینش مقولات و الگوها نمی‌تواند کورکورانه پیرو قواعد انتزاعی یک روش شناسی عام باشد، بلکه - همانطور که دیدیم - باید مقدمات خود را با موضوعی از پیش شکل گرفته سازگار سازد، آنگاه نظریه مجاز نیست مستقل از تجربه شکل بگیرد و سپس با تجربه‌ای شدیداً تحدید شده هماغوش شود. پیوستگی‌ایکه بین رویکرد نظری و کل فرآیند اجتماعی مطالبه می‌شود، با توجه به این امر که پژوهش جامعه‌شناختی نیز به این فرآیند تعلق دارد، خود منوط و موکول به تجربه است. چنین دیدگاه‌هایی اما در تحلیل نهایی از خزانه‌ی تجربه‌ی انباشت شده‌ی ماقبل علمی مایه می‌گیرند؛ این تجربه، طنین محیط اجتماعی‌ای را که بر تاریخ زندگی انسانها متمرکز است، یعنی دانش و پرورشی را که ذهن [سوژه‌ی] تام اکتساب کرده است، هنوز همچون عناصری صرفاً ذهنی از خود نرانده و دفع نکرده است. (۵) این تجربه‌ی مقدماتی از جامعه به مثابه کلیت، راهنمای طرح و نقشه‌ی نظریه است، در نظریه خود را بیان می‌کند و از طریق ساخت و بافت آن از نو بوسیله‌ی تجربیات تازه کنترل می‌شود. زیرا در آن مرتبه‌ی انجامین نیز که امر تجربی به مثابه مشاهده‌ی مصنوعاً تدارک شده کاملاً از اندیشه جدا می‌شود و اندیشه در قالب مجموعه‌هایی از گزاره‌های ضروری و فرضی از بیرون و همچون

مرجعی بیکانه در برابر امر تجربی قرار می‌گیرد، می‌باید بین آندو توافق و سازگاری برقرار گردد. حتی نظریه‌ای دیالکتیکی نیز نباید با تجربه، هر اندازه تحدید شده هم که باشد، به مناقشه برخیزد. از سوی دیگر نظریه‌ی دیالکتیکی موظف نیست از همه‌ی اندیشه‌هایی که از این کنترل‌شانه خالی می‌کنند صرف‌نظر نماید. از همین رو چنین نیست که همه‌ی قضایای نظریه‌ی دیالکتیکی به زبان صوری ساختمانی فرضی - قیاسی قابل ترجمه باشند و سراسر به دریافتهای تجربی تحویل گردند؛ برعکس، قضایای مرکزی نظریه‌ی دیالکتیکی کمتر از بقیه چنین خاصیتی دارند.

مقوله‌ی نظام که پیشفرض علوم اجتماعی تحلیلی است بنا به معنای کارکردی خود بهیچوجه نمی‌تواند بنحو تجربی تایید یا تکذیب شود. فرضیه‌های قانونی هر اندازه پرشمار و هرقدر معتبر هم باشند نمی‌توانند اثبات کنند که ساختار جامعه شبکه‌ای از کارکردها است که باید بنحوی تحلیلی و بصورت چارچوبی برای هموردایی‌های ممکن پیشفرض گرفته شود. برعکس تلقی دیالکتیکی جامعه همچون کلیت، خواستار آنست که ابزارهای تحلیلی و ساختارهای اجتماعی مانند چرخنده با هم جفت شوند. تلقی تاویلی [هرمنوتیک] کلیت باید اعتباری بیش از یک وسیله یا ابزار داشته باشد و باید در جریان تبیین، خود را همچون تلقی‌ای حقیقی اثبات نماید. به عبارت دیگر هنگامی که غنا و چندگونگی پدیدارها به بهترین وجه در طرح پیشین جای می‌گیرد، تلقی تاویلی باید نشان دهد که مقوله‌ای خوانا و سازگار با خود جامعه است. در اینجا و بر زمینه‌ی این مدعاست که می‌توان بروشنی جایجا شدن نقطه‌ی تاکید را در رابطه‌ی نظری و امر تجربی دید. از یکسو، در قاموس نظریه‌ی دیالکتیکی، حتی ادوات مفهومی و مقوله‌ای نیز که بخودی خود تنها می‌توانند مدعی اعتبار تحلیلی باشند، باید خود را در تجربه بثبوت برسانند؛ اما از سوی دیگر، این تجربه مشاهده‌ای کنترل شده نیست، بنحوی که یک فکر می‌تواند بی‌آنکه بطور غیرمستقیم توان مقاومت در برابر ابطالی سختگیرانه را داشته باشد، مشروعیت علمی خویش را حفظ کند.

۳ - رابطه‌ی نظریه و تجربه رابطه‌ی نظریه و تاریخ را نیز تعیین می‌کند.

شیوه‌های رویکرد تحلیلی - تجربی می‌کوشند همه‌ی فرضیه‌های قانونی را به یک نحو بیازمایند، فارغ از اینکه موضوعشان مواد تاریخی باشد یا پدیدارهای طبیعی. از اینقرار دانشی که مدعی عنوان «علم» در معنای دقیق این کلمه است باید در طبیعت و تاریخ روشی تعمیم دهنده داشته باشد و وابستگی‌های قانونمندی که تثبیت می‌کند شکل منطقی شان اساساً یکسان باشند. کارایی و شایستگی ویژه نظریه‌های علوم طبیعی حاصل روندی است که در آن میزان صدق فرضیه‌های قانونی با محک تجربه سنجیده می‌شود: این نظریه‌ها پیش‌بینی مشروط روندهای عینی یا شیئیت یافته را میسر می‌سازند. از آنجا که محک آزمون یک نظریه مقایسه‌ی پیش‌بینی‌های آن با رویدادهای واقعی است، نظریه‌ای که بکفایت بلحاظ تجربی آزمایش شده است ما را مجاز می‌دارد تا بر پایه‌ی گزاره‌های عام یا قوانینش و با اوضاع و احوالی که تعیین‌کننده‌ی یک مورد معین اند، این مورد را در حوزه‌ی صدق قانون مذکور قرار دهیم و درباره‌ی آینده‌ی یک وضعیت مفروض پیش‌بینی‌هایی طرح کنیم. رسم بر این است که این وضعیت مفروض را علت و رویداد پیش‌بینی شده را معلول بنامند. بدین ترتیب وقتی ما برای پیش‌بینی یک رویداد معین نظریه‌ای را بدین شیوه بخدمت می‌گیریم، معنی‌اش اینست که ما رویداد مذکور را «تبیین» می‌کنیم. پیش‌بینی مشروط و تبیین علی‌تعبیر متفاوتی هستند که ما برای بیان کارایی واحد و معینی از علوم نظری بکار می‌گیریم.

بنا بر شناخت‌شناسی تحلیلی، علوم تاریخی نیز با معیارهای همانندی سنجیده می‌شوند؛ ولو آنکه مسلم است این علوم ابزارهای منطقی را برای تأمین منفعت متفاوتی در شناخت بکار می‌گیرند. هدف آنها استنتاج و تأیید قوانین عام نیست، بلکه تبیین روندهای منفرد است. در این کار تاریخدان، انبوهی از قوانین پیش‌پا افتاده را که اغلب چیزی جز قواعد روانشناسانه و جامعه‌شناسانه‌ی تجربه نیستند فرض می‌گیرد تا رویداد داده شده را به سطح علتی فرضیه‌ای تعمیم دهد. بدین ترتیب شکل منطقی تبیین علی‌همیشه ثابت و یکسان می‌ماند، اما فرضیه‌هایی که مسئله بر سر آزمون تجربی آنهاست در علوم تعمیم دهنده و علوم تاریخی وضعیت متفاوتی دارند.

فرضیه‌ها در حالت اول مبتنی اند بر قوانینی که تحت هر اوضاع و احوال دلخواهی بنحو قیاسی استنتاج می‌شوند، در حالیکه در حالت دوم ابتدای آنها بر خود این اوضاع و احوال است؛ و قسراً دادن قواعد تجربی‌ی روزانسه - قواعدی که بصورتی عملگرایانه [پراگماتیستی] پیشفرض گرفته شده اند - به عنوان علت یک رویداد منفرد، فارغ از آن اوضاع و احوال معین ممکن نیست (۶) قوانینی که بطور ضمنی و در توافقی ناگفته و نانوشته نقطه‌ی اتکای تحلیل علت یک رویداد معین اند، می‌توانند مناقشه برانگیز باشند؛ مادام که علاقه‌ی پژوهش محدود به گزاره‌هایی فردی و فرضیه‌ای است که باید رویداد معینی را تبیین کنند، مناقشه‌ای در کار نیست، اما بمجرد اینکه تمایل پژوهش متوجه گزاره‌های فرضیه‌ای و عام شود، مثلاً به قوانین رفتار اجتماعی بطور کلی که صرفاً مفروض پنداشته شده بودند معطوف گردد، آنگاه تاریخدان به جامعه‌شناس مبدل می‌گردد؛ و تحلیل مذکور در حوزه‌ی علم نظری قرار می‌گیرد. پوپر با عزیمت از این وضع منطقاً بدین نتیجه می‌رسد که محک زدن فرضیه‌های قانونی در حوزه‌ی کار علوم تاریخی نیست. همشکلیهای تجربی که در قالب قضایای کلی و از طریق وابستگی کارکردی مقادیر هموردا بیان می‌شوند ساحتی متمایز از اوضاع و احوال [اجتماعی و تاریخی] مشخصی دارند که می‌توانند همچون علت یک رویداد تاریخی معین قلمداد شوند. بنابراین چیزی به عنوان قانون تاریخی اساساً نمی‌تواند وجود داشته باشد و قوانینی که در علوم تاریخی بکار می‌آیند همان جایگاه و مرتبه‌ای را دارند که قوانین طبیعی از آن برخوردار هستند.

در مقابل دیدگاه فوق، نظریه‌ی دیالکتیکی جامعه‌مدعی است که رویدادهای منفرد به کلیت وابسته اند و بدین ترتیب کاربرد محدود شده‌ی مقوله‌ی قانون را بناگزیر رد می‌کند. هدف نظریه‌ی دیالکتیکی در ورای وابستگی جزئی واحدهای تاریخا مستقل یا خنثی، تحلیل ارتباط و پیوندی عینی است که در تعیین راستای تحول و تکوین تاریخ نقش ایفا می‌کند. البته منظور از این پیوند عینی مسلماً آن باصطلاح قانونمندیهای پویایی نیست که علوم تجربی محض برای الگوهای ناظر بر توالی و ترتیب رویدادها طراحی می‌کنند. قوانین حرکت تاریخی مدعی اعتباری فراگیرتر و در عین حال محدودترند. از

آنجا که این قوانین از پیوندهای درونی دوران یا موقعیتی معین منتزع نیستند، بهیچ وجه نمی توانند عام باشند. آنها نه مربوطند به ساختارهای انسان شناختی مستمر و پایدار و نه به ثابتهای تاریخی، بلکه به ترتیب راجعند به قلمروهای مشخصی در ساحت یک مرحله ی معین، سراسر یگانه و برگشت ناپذیر از روند تاریخ؛ ساحتی که در شناخت خویش و نه صرفاً بنحوی تحلیلی تعریف شده است. اما از سوی دیگر حوزه ی اعتبار قوانین دیالکتیکی بسیار وسیعتر است، زیرا آنها دربرگیرنده ی روابط متنوع کارکردهای منفرد و پیوندهای منتزع و منفک شده نیستند، بلکه چنان پیوستگیهای بنیادی ای را شامل می شوند که تعیین کننده ی جهان زندگی اجتماعی، یک دوران تاریخی کامل یا در یک کلام کلیت هستند و بر همه ی دقایق و اجزای این کلیت اثر می گذارند: «عامیت قوانین علوم اجتماعی عبارت از احاطه ای مقوله ای نیست که دربرگیرنده ی تام و تمام اجزاء خویش باشد، بلکه در نظارتی دائمی و ذاتی است بر رابطه ی بین عامیت و خاصیت در تشخص تاریخی اش.» (۷)

قانونمندیهای تاریخی از این دست نشانگر حرکاتی هستند که بنحوی گراینده و به وساطت آگاهی عوامل کنشمند جامعه ی عمل می پوشند. در عین حال این قوانین مدعی آنند که معنای عینی یک بافت و موقعیت تاریخی معین را بیان می کنند. بدین ترتیب نظریه ی دیالکتیکی جامعه در این مقیاس، روالی تاویلی دارد. درک معنای اوضاع اجتماعی که نزد نظریه های تحلیلی - تجربی تنها ارزشی روشنگرانه یا توضیح دهنده دارد (۸) برای نظریه ی دیالکتیکی از اهمیتی بنیادی و ساختی برخوردار است. مقوله های نظریه ی دیالکتیکی در درجه ی اول از آگاهی افراد کنشمند نسبت به موقعیت اجتماعی شان منشا می گیرند. معنای جهان زندگی اجتماعی در روح عینی این جهان بیان می شود، و نقطه ی عزیمت دلالت جامعه شناختی، همین معناست؛ آنهم نه تنها بگونه ای هویتبخش، بلکه همهنگام بنحوی نقادانه. تفکر دیالکتیکی جزیمیت دوران تجربه شده را بسادگی و از طریق صوری کردن آن کنار نمی نهد، بلکه همراه با انسانها و با حرکت در دل سنتهای جاری از معنای ذهنی ای [سویژکتیوی] که انسانها برای این دوران قائلند سبقت می گیرد و رازش

را می گشاید. زیرا وابستگی این ایده ها و تفاسیر به منافع ناشی از یک موقعیت عینی در بازتولید اجتماعی مانع از پافشاری بر تاویلی است که معنای موقعیت اجتماعی را بنحوی ذهنی می فهمد؛ بعلاوه نظریه ای که معنای موقعیت اجتماعی را بنحوی عینی می فهمد، باید جواب مسئله ی شیء شدن را هم بدهد، زیرا جریانهای عینیت بخشنده منحصرأ همین را در نظر دارند. آیین عینی گرایی روابط انسانهای تاریخا کنشمند را به مثابه مناسباتی قانونمند بین اشیاء تحلیل می کند. دیالکتیک به چنین رویکردی تن در نمی دهد و با این حال در مقابل خطر تبدیل شدن به ایدئولوژی مقاومت می کند. زیرا مادام که رویکرد تاویلی، روابط انسانها را با داوری ذهنی انسانها نسبت به خودشان می سنجد، این خطر کماکان وجود دارد. استوار ماندن نظریه ی دیالکتیکی بر چنین موضعی تنها از آنروست که انسانها [سوره ها] و نهادها را در قیاس با آنچه واقعا هستند و در غیبت خود انسانها و نهادها بسنجد. با این نگرش است که کلیت تاریخی یک وضعیت اجتماعی معین خود را آشکار می سازد و معمای جبر کور روابط اجتماعی حل می شود، زیرا در مقوله ی کلیت، قید روابط اجتماعی بر گردن افراد، که بلحاظ ذهنی بی معنا، بی محتوا و خارج از فرمان اراده است، خود را همچون حلقه ای از یک زنجیره ی عینی برملا می سازد و بدین ترتیب مورد انتقاد نظریه ی دیالکتیکی قرار می گیرد: نظریه «باید مقولاتی را که از خارج از امر واقع یا خود همراه می آورد به مقولاتی مبدل کند که امر واقع بخودی خود دارد، به آنچه امر واقع می خواهد باشد و امر واقع را مواجه کند با آنچه واقعا هست. نظریه باید انجمادی را که برابریستایش اینجا و اکنون دارد مضمحل سازد و به میدان تنشی بین امر ممکن و امر واقع مبدل نماید. [...] اما از همین رو فرضیه هایی که از نظریه مشتق می شوند و پیشگوییهایی که قاعدتها نسبت به امر قابل انتظار محتمل هستند، برایش کفایت کامل ندارند.» (۹)

شیوه ی رویکرد دیالکتیکی با پیوند زدن بین روش تفهیمی و شیوه های شیء کننده ی علم علی - تحلیلی و با فراهم آوردن مجال برای انتقاد متقابل و محقانه ی این دو روش نسبت به یکدیگر جدایی بین نظریه و تاریخ را از میان برمی دارد: تا پیش از این، نظریه چنین تحکم می کرده است که تاریخنگاری

باید بدون نظریه به تبیین رویدادهای خاص قناعت کند و دست بالا، برای نجات حرمت تاویلی اش، به کنونی ساختن نگرورزانه ی افق معنایی گذشته محدود بماند. اما برای آنکه بتوان بطور عینی و با درک معنا در تاریخ نفوذ نظری داشت، یا به عبارت دیگر، برای پرهیز از اقنومی شدن و تجسد این معنا در فلسفه ی تاریخ، تاریخ باید دریچه هایش را بروی آینده بگشاید. آنگاه جامعه در گرایشهای تحول تاریخی یا در قوانین تاریخی اش انکشاف می یابد و از جامه ی چیزی که نیست بیرون می آید: «پیشفرض هر مفهومی برای ساختار نظم کنونی جامعه اینست که هر اراده ای برای دگرگون ساختن و نونمودن ساختار جامعه در آینده و تعیین این یا آن راستا برای تحول آن، بلحاظ تاریخی معتبر (یا موثر) است و می تواند به مثابه امری معتبر برسمیت شناخته شود. بهرحال امر بدیهی دیگری نیز وجود دارد و بدیهی هم خواهد ماند و آن عبارت است از اینکه آیا این آینده واقعا مورد مطالبه بوده است، آیا واقعا برای افتادن جامعه به این مسیر کار شده است و محصول سیاست معینی است یا اینکه این آینده به مثابه عنصری از ساختمان نظریه یا همچون فرضیه بکار برده می شود.» (۱۰) تنها علوم اجتماعی اند که با چنین نیت عملی ای می توانند همبندگام تاریخا و نظاموار پیش بروند، ضمن اینکه مسلما باید همین نیت را نیز در همان چارچوب عینی ای که نیت مذکور امکان تحلیلش را فراهم آورده است، مورد تفکر و تأمل قرار دهند: دقیقا چنین مشروعیتی برای نیت عملی در علوم اجتماعی است که آنرا از تلقی ذهنی و دلخواهانه ی ماکس وبر تحت عنوان «عطف به ارزشها» متمایز می سازد.

۴- همراه با تغییر رابطه ی بین نظریه و تاریخ رابطه ی علم و عمل [پراتیک] هم دگرگون می شود. تاریخنگاری ای که صریحا و دقیقا همچون علوم تجربی خود را به تبیین علی رویدادهای منفرد محدود می کند، مستقیما فقط ارزشی واپسنگرانه یا ارزش عطف به ماسبق دارد؛ شناختهایی از این دست در زندگی عملی کاربردی ندارند. از این لحاظ بیشتر شناختهای حاصل از فرضیه های قانونی که از میدان تجربه نیز سربلند بیرون آمده اند، به کار زندگی عملی می آیند. آنها امکان پیش بینی های مشروطی را فراهم می آورند

و بنابراین می توانند مادام که هدفهای عملی معینی مفروض باشند به رهنمودها یا توصیه های فنی برای گزینش عقلایی بین وسایل موجود مبدل شوند. به مرحله اجرا درآمدن پیش بینی های علوم طبیعی و تبدیل آنها به امکانات فنی مبتنی بر همین رابطه ی منطقی است. به همین منوال قانونهای علوم اجتماعی نیز مجال طرح و توسعه ی فنی در حوزه ی عمل اجتماعی را بدست می دهند. با کمک این فنون اجتماعی می توان فرآیند اجتماعی را نیز همچون روندهای طبیعی تحت اختیار گرفت. بنابراین جامعه شناسی ای که بر اساس روش تحلیلی - تجربی کار می کند می تواند به منزله ی علم کمکی برای اداره ی عقلایی جامعه مورد مطالبه واقع شود. تردیدی نیست که پیشگوییهای مشروط و بنابراین قابل استفاده در فنون اداره ی جامعه فقط از نظریه هایی حاصل می شود که مربوطند به حوزه های منفک شده و مناسبات ایستایی که در آنها رویدادها تکرار می شوند و یا امکان تکرارشان وجود دارد. اما نظامهای اجتماعی عبارتند از وضعیتهای معین زندگی انسانها در شرایط تاریخی گوناگون و به آندسته نظامهای تکرار شونده ای تعلق ندارند که بتوان بقاعده ی علوم تجربی درباره ی آنها به پیشگوییهای دقیق و صادق دست زد. به همین دلیل شعاع فنون اجتماعی به مناسبات جزئی بین مقادیر منفک شده محدود می شود؛ شرایط اجتماعی بسیار پیچیده و حاکی از ارتباطات و پیوستگیهای بسیار ظریف به دست اندازیهایی کنترل کننده ی علم تن در نمی دهند و نظام اجتماعی در تمامیت خود بطریق اولی نمی تواند در حوزه ی این دست اندازیهها قرار گیرد.

با این حال اگر ما بخواهیم فنون اجتماعی پراکنده و منفرد را ابزاری کمکی برای یک عمل سیاسی با برنامه تلقی کنیم، مثلا آنها را مثل مانهایم وسیله ای برای سازماندهی مجدد جامعه یا حتی مثل پوپر ابزاری برای تحقق معنایی در تاریخ بدانیم (۱۱)، بازهم بنا به معیارهای اثباتگرایانه [پوزیتیویستی] ضرورت یک تحلیل کلی اجتناب ناپذیر است. (۱۲) چنین تحلیلی می باید بر پایه ی مناسبات تاریخی چشم انداز عملی را بگشاید که تمامیت جامعه به مثابه کلی یکپارچه و عاملی فعال کفایت انجام آنرا داشته باشد و نخست بر بستر این چشم انداز انسان بتواند به معنای عملی، رابطه ی هدف، وسیله و امکان

استفاده از فنون اجتماعی را بفهمد. بنابراین و به اعتبار پوپر، برای چنین هدف روشنگرانه ای تفاسیر عام تحولات تاریخی نیز مجاز هستند. این تفاسیر راهبر ما به نظریه هایی نخواهند شد که به معنای دقیق کلمه بلحاظ تجربی آزمون پذیر باشند، زیرا همان نقطه نظری که با ملاحظه ی مسایل عصر حاضر تفسیر ما را راهبری می کند، در گزینش رویدادها و اسنادی که برای تایید خویش در گذشته می جوید، نقش تعیین کننده دارد. با این حال ما اجازه می دهیم این تفاسیر همانند نورافکنهایی بر گذشته بتابند، با این انتظار که بازتاب نورشان برشهای مشابهی در عصر حاضر را چنان روشن کنند که مناسبات جزئی حاکی از دیدگاههای عملی قابل شناسایی شوند. فنون اجتماعی متکی اند بر قانونمندیهای عمومی ای که نسبت به تحول تاریخی خنثی و بی طرف هستند، اما ظرف آنها دیدگاه تاریخی کلی ای است که اگر چه فایده ای روشنگرانه دارد اما در تحلیل نهایی بنحوی دلخواهانه (یا من عندی) اختیار شده است. شرایط تاریخی ای که مورد مداخله ی فنون اجتماعی ما قرار می گیرد، خود را با سرسختی در ساحت «هستن» جدا از «شایستن» حفظ می کند، کما اینکه بوارونه، دیدگاه حاکم بر تفسیر ما و نقشه ای که برای عمل داریم در ساحت «شایستن» جدا از «هستن» باقی می ماند. بنابراین رابطه ی علم و عمل همانند رابطه ی نظریه و تاریخ متکی است بر تمایزی صریح بین امور واقع و تصمیمات؛ تاریخ به اندازه ی طبیعت بی معناست، اما ما می توانیم با توسل به تصمیم بدان معنایی ببخشیم و مجدانه بکوشیم تصمیم خود را به یاری فنون علمی اجتماعی پیگیرانه در تاریخ بکوسی بنشانیم.

در تعارض با دیدگاه فوق، اگر نظریه دیالکتیکی جامعه حتی سخنی درباره ی تحقق معنایی ناظر بر ساختار زندگی اجتماعی در تمامیت آن، یعنی خواست رهایی اش به میان نیاورد، معنایی که بمراتب فراتر می رود از غلبه بر طبیعت بوسیله ی دستکاری هر چه ماهرانه تر در فرآیندهای شیء شده، این نظریه می تواند به تبیینی اشاره کند که بین مسایل عملی و غلبه بر تکالیف فنی شکاف می اندازد. تضادهای واقعی از دل کلیت اجتماعی و حرکت تاریخی اش بیرون می آیند و رهنمودهایی را موجب می شوند که به کار بست

فنون اجتماعی ما در راستای اهدافی که ظاهراً آزادانه انتخاب شده اند، سمت و سو می دهند. اما چشمداشت جهتگیری علمی در عمل اساساً تا آنجا و تا آن میزان مجاز است که نیات عملی ما در تحلیل کلی مان از تاریخ و بنابراین نقطه نظرهایی که راهبر «تفسیر عمومی» ما هستند - همان چیزی که پوپر از سر بزرگواری بدان اعتراف می کند- بتوانند از بند خودسرانه بودن تمام عیار خلاص شوند و بنوبه ی خود و بشیوه ای دیالکتیکی از دل شرایط عینی بیرون آیند و مشروعیت یابند. ما می توانیم تاریخ خویش را بسازیم، اما فقط تا آنجا که تاریخ همچون امری ساخته شدنی مجالش را می دهد. بدین ترتیب مزیت و در عین حال وظیفه ی یک علم اجتماعی انتقادی در این است که معضلات برابریستایش را همچون معضلات خویش تلقی می کند: «اگر ما معضلات ذاتی علم را از بیخ و بن از معضلات واقعی ای که در انواع صورتگرایی [فرمالیسم] جلوه ای رنگ پریده دارند بگسلیم، آن علم را شیء گونه ساخته ایم.» (۱۳) این جمله ی آدورنو پاسخی است دیالکتیکی به اصل اساسی شناخت شناسی تحلیلی که می گوید: «ما باید علایق راهبر شناخت را با ثابت قدمی و بی محابا از این زاویه بسنجیم که آیا آنها ذاتی علم اند یا فقط از سوی انگیزه های عملی زندگی برانگیخته شده اند» (۱۴)

بحث پیرامون رابطه ی علم و عمل ضرورتاً به پنجمین و آخرین پرسشی راه می برد که در پاسخ بدان، تلقی های دو نوع علم اجتماعی از علم از یکدیگر متمایز می شوند: آیا پژوهش تاریخی و نظری از ارزشهای اعتباری بری است؟

۵- برخلاف چهار مورد پیش نمی خواهم این مسئله رابنحوی توصیفی طرح کنم. در تعریفی توپولوژیک از مواضع شناخت شناسانه نمی توان به معاینه ای نظاموار قناعت کرد. از آنجا که هر دو گروه اساساً دعاوی عقلایی همانندی نسبت به شیوه ی انتقادی و انتقاد پذیر شناخت دارند، باید تصمیم گرفت که آیا ادعای اثباتگرایی درست است که دیالکتیک مرزهای تفکر آزمون پذیر را مخدوش می کند و در راستای ابهام آفرینی هر چه خطرناکتری نام عقل را صرفاً غصب می نماید (۱۵)، یا برعکس، این قالب تنگ علوم طبیعی است

که عقلانی کردن فرارونده را خودسرانه متوقف می سازد و قدرت تفکر را وامی دارد به بهانه ی تحدید حدودی خرده گیرانه و تحت نام تجربه، سدی در برابر نفس اندیشیدن بکشد. اثبات ادعای اخیر اما بعهدہ ی دیالکتیک است، زیرا دیالکتیک برخلاف اثباتگرایی در نفی صرف درجا نمی زند، بلکه نخست و بنحوی اثباتی نقطه ی عزیمت خویش را اندیشه ای عقلایی قرار می دهد که در کار علمی نهادین شده است. بنابراین دیالکتیک باید روش تحلیلی _ تجربی را در ذات مدعای خویش مورد انتقاد قرار دهد. مسلماً تقلیل بحث به رویکردی روش شناسانه، یا به عبارت دیگر، امحای دستمایه ای که شالوده ی اعتبار مطلق گرایی منطقی است بوسیله ی روش، دشواریهایی بوجود خواهد آورد. دیالکتیک نمی تواند اعتبار خویش را در چارچوب ساحتی مشروعیت بخشد که در آن نمی گنجد؛ دیالکتیک اساساً در چارچوب اصول، قابل اثبات نیست و دلیل اعتبار آن تنها می تواند خود نظریه ی تحقق یافته باشد. با این حال اندیشه ورزی دیالکتیکی مادام که خود را جدی تلقی می کند، موظف است مبارزه را در میدانی که حریف معین می کند، بپذیرد. دیالکتیک باید بتواند حتی با عزیمت از مواضع حریف و با اتکا به موازین رسمیت یافته ی خرد جزئی، عقل گرایی علوم تجربی را مجبور به پذیرش این نکته کند که تاملی متعهدانه درباره ی این عقل گرایی، خود را به مثابه شکلی از عقلایی کردن ناتمام برملا خواهد کرد.

اصل باصطلاح تبری از ارزشها [یا اصل بیطرفی در علم] بر تزی متکی است که می توان آنرا، به پیروی از پوپر، به مثابه ثنویت [دوالیسم] امور واقع و تصمیمات صورتبندی کرد (۱۶) توضیح خود این تزی نیز از طریق تمایز گذاردن بین نوعهای مختلف قانون ممکن است. از یکسو قاعده مندیهای تجربی را در سپهر پدیده های طبیعی و تاریخی داریم، یعنی قوانین طبیعی را؛ و از سوی دیگر قواعد ناظر بر رفتار انسان، یعنی هنجار [نورم] های اجتماعی را. در حالیکه پدیده های طبیعی و تاریخی مانند نامتغیرهایی طبیعتاً تثبیت شده اصولاً بدون استثناء و مستقل از تاثیر عامل آگاه، ساز و کار خویش را دارند، هنجارهای اجتماعی [بوسیله ی انسانها] مقرر می شوند

و تحت لوای دستورات و منعها [ی آنها] استقرار می یابند. اعتبار این هنجارها تنها از طریق آگاهی و برشناسی عاملینی تامین می شود که عملشان را به پیروی از آنها سمت و سو می دهند. فرض اثباتگرایان اینست که قلمروهای این دو نوع قانون از یکدیگر مستقلند؛ به همین منوال از دید اثباتگرایان داوریهایی نیز که ما بوسیله ی آنها قوانین این یا آن دسته را می شناسیم یا برسمیت می شناسیم، مبانی مستقلی از یکدیگر دارند. فرضیه های ناظر بر قوانین طبیعی عبارتند از ابرازنظریهایی که بلحاظ تجربی یا صادق اند یا کاذب. برعکس اظهاراتی که ما از طریق آنها هنجارهای اجتماعی را می پذیریم یا بدور می افکنیم، مورد استقبال قرار می دهیم یا رد می کنیم عبارتند از ابرازنظریهایی که بلحاظ تجربی نه می توانند صادق باشند و نه کاذب. داوریهایی نوع نخست متکی اند بر شناخت، داوریهایی نوع دوم استوارند بر تصمیم. بدین ترتیب و بنا بر پیشفرضهایی که طرح شد همانطور که نمی توان معنای هنجارهای اجتماعی را به قوانین واقعی طبیعت یا قوانین طبیعت را به هنجارهای اجتماعی وابسته کرد، بهمان میزان نیز نمی توان محتوای هنجاری [تورماتیو] داوریهایی اعتباری را از محتوای توصیفی اظهارات ناظر بر واقعیت یا برعکس محتوای توصیفی را از محتوای اعتباری استنتاج نمود. در این الگو، سپهرهای «هستن» و «شایستن» قاطعانه از یکدیگر جدایند. جملاّت یک زبان توصیفی قابل ترجمه به زبانی که واضع هنجارهاست، نیستند (۱۷) ثنویت امور واقع و تصمیمات از زاویه ی منطبق متناظر است با جدایی شناختها و ارزشها و از لحاظ روش شناسی منطبق است با این خواسته که قلمرو تحلیلهای علوم تجربی باید به همشکلیها در فرآیندهای طبیعی و اجتماعی محدود باشد. در نزد این دیدگاه مسائل عملی که ناظرند بر معنای هنجارها بلحاظ علمی غیر قابل تصمیم گیری اند؛ داوریهایی اعتباری نیز هرگز نمی توانند بنحوی مشروع به قالب گزاره های نظری [تئوریک] درآیند یا با این گزاره ها در ارتباطی الزاماً منطقی قرار گیرند. در صورتی که اهداف از پیش معلوم و مفروض باشند پیش بینی های علوم تجربی پیرامون هموردایی معینی بین مقادیر تجربی که علی القاعده قابل انتظار است، می توانند امکان عقلایی کردن گزینش وسیله را فراهم

آورند. در عوض، تعیین هدف متکی است بر پذیرش عادات و میزانهای مرسوم جامعه و بلافاصله علمی غیرقابل کنترل باقی می ماند. بنابراین مسایل عملی نباید با مسایل نظری - یعنی مسائل علمی ناظر بر امور واقع یا به عبارت دیگر مسائلی که ناظرند بر صدق و کذب فرضیه های قانونی در شرایط مفروض بودن رابطه ی وسیله و هدف - قاطبی شوند. ویتگنشتاین این اصل بیطرفی ارزشگذارانه را به سرانجام منطقی اش می رساند و در جمله ی معروف خویش می گوید: «احساس ما این است که حتی وقتی همه ی مسایل علمی ممکن، پاسخ خویش را یافته باشند، مسایل زندگی ما هنوز تمام و کمال دست نخورده باقی مانده اند.» (۱۸)

ثنویت امور واقع و تصمیمات، ما را ناگزیر می سازد که شناخت مجاز را به حیطه ی محدود علوم صریحا تجربی تقلیل دهیم و بدین ترتیب مسائل زندگی عملی را بطور کلی از افق علم حذف و محو کنیم. بنابراین هنگامیکه مرز بین شناختها و ارزشها بنحوی اثباتگرایانه پالوده شود، حاصل پیش از آنکه دستاوردی تازه باشد، مسلما معضلی تازه است.

از آنجا که اثباتگرایی خرد را تنها در هیئت تخصیص یافته اش (یعنی بمثابة توانش کاربست صحیح قواعد منطق صوری و روش شناسی) حقیقی می داند، می تواند اعتبار شناخت را برای عملی معقول تنها از طریق «اعتقاد به خرد» تبلیغ کند. در این حالت معضل ما «انتخاب بین علم و اعتقاد نیست، بلکه صرفا انتخاب بین دو نوع اعتقاد است.» (۱۹) اگر شناخت علمی از هرگونه رابطه ی معنایی با عمل تهی باشد و بر عکس اگر هر محتوای هنجاری [نورماتیو] از بصیرت نسبت به بافت زندگی واقعی مستقل باشد، (امری که اثباتگرایی بنحو غیر دیالکتیکی پیشفرض می گیرد) آنگاه اثباتگرایی باید اعتراف کند که بر سر دو راهی زیر قرار گرفته است: من نمی توانم هیچکس را مجبور کنم به اینکه مفروضات و مقبولاتش را دائما بوسیله ی برهانها و تجربیات مستدل سازد؛ و به یاری این برهانها و تجربیات نمی توانم به هیچکس ثابت کنم که من نیز خود باید چنین رفتار کنم. «به عبارت دیگر آدم اول باید (از طریق تصمیم) موضعی عقلگرایانه اتخاذ کند و تازه پس از آن است که برهانها یا تجربیات اعتبار می یابند. نتیجه اینکه، آن

موضع بخودی خود نمی تواند بر برهانها و تجربیات استوار گردد.» (۲۰) دامنه ی تاثیر این موضع عقلگرایانه در عمل تا آنجاست که کنش اخلاقی و سیاسی افراد و سرانجام جامعه را. بطور کلی تعیین می کند؛ مهمتر از همه این موضع، ما را به رفتاری که از لحاظ فن اجتماعی صحیح باشد موظف می سازد. ما در زندگی اجتماعی نیز مانند طبیعت همشکلیهایی کشف می کنیم که می توانند در قوانین علمی صورتبندی شوند. مادامیکه ما مرسومات معتبر جامعه و نهادها را بر اساس شناخت این قوانین طبیعی برپا می کنیم و موازین ما با توصیه های فنی ناشی از این قوانین سازگارند، رفتار و عمل ما عقلایی است. بدین ترتیب چنین بنظر می آید که دقیقا همین جدایی مسئله برانگیز بین قوانین طبیعت و مرسومات اجتماعی یا دوگانگی امور واقع و تصمیمها، آنهم با این فرض که تاریخ همانقدر بی معناست که طبیعت، پیش شرط کارایی واقعی و عملی خردگرایی ای باشد که موقدا مفروض پنداشته شده است. به عبارت دیگر جدایی فوق الذکر پیش شرط آنست که ما به کمک تصمیمی که اتخاذ می کنیم و با تکیه بر معرفت نظری ای که نسبت به قوانین واقعی طبیعت داریم، در ساحت واقعیات تاریخی معنایی را متحقق می سازیم که منتج است از فنون اجتماعی ما و از بیخ و بن بیگانه است با تاریخ.

تلاش پوپر برای حراست از خردگرایی در برابر پی آمدهای ناخردگرایانه ای که اثبات تصمیمگرایانه ی این خردگرایی ضرورتا بدنبال دارد، یا ایمان خردگرایانه ی پوپر به عمل سیاسی ای که با اتکا به رهنمودهای علمی صورت پذیرفته باشد، مسلما منوط است به پیش شرطی مسئله آمیز که وجه اشتراک او و اصل «طلب ایقان» [جان] دیویی یا عملگرایی [پراگماتیسم] بطور کلی است. این وجه اشتراک حاکی از آنست که انسانها قادرند به میزان کاربست فنون اجتماعی، مهارت خویش را بنحوی عقلایی راهبری کنند. اما مسئله اینجاست که آیا اداره ی عقلایی جهان با حل معضلاتی عملی که تاریخا طرح شده اند سازگار هست یا نه.

در اینجا مایلیم مسئله مناقشه برانگیز ثنویت امور واقع و تصمیمات را در ارتباط با پیشنهادهای پوپر برای حل، باصطلاح

بطور غیر مستقیم تایید می کنند. فرضیه ی قانونی می تواند بنحو منفی صورتبندی شود، بطوریکه بر اساس آن، پیشآمد رویدادهای معینی ممنوع باشد. حال اگر یک گزاره ی وجودی منفرد این فرضیه را نقض کند، نظریه در رویارویی با تجربه شکست خورده است. اما خود این گزاره های پایه ۱ که نتیجه ی مشاهده را بیان می کنند، اجبارا نمی توانند رسمیت و مقبولیت عام داشته باشند. زیرا خود این گزاره ها نیز که قرار است فرضیه های قانونی را بلحاظ تجربی امتحان کنند، درست به همان دلیلی که درباره ی فرضیه ها گفتیم، اثبات پذیر نیستند. در هر گزاره ی پایه، اجبارا تعابیری عام بکار می روند که از زاویه ی اثبات پذیری همان معضل فرضیه ها را دارند. مثلا این حرف ساده که: اینجا یک لیوان آب وجود دارد، نمی تواند بوسیله ی سلسله ی محدودی از مشاهدات اثبات شود، زیرا معنای تعابیر عامی مثل «لیوان» یا «آب» مرکب است از مفروضاتی مبنی بر قانونمند بودن حالات اجسام. بنابراین گزاره های پایه نیز از مرز تجربه ی ممکن فراتر می روند، زیرا تعابیر بکار رفته در آنها بطور ضمنی مشتمل بر فرضیه های قانونی بیان نشده ای است که آنها نیز بنویه ی خود بدلیل نامحدود بودن موارد متعلق به حوزه ی صدقشان قابل اثبات نیستند. پوپر نظرش را با اشاره به این نکته توضیح می دهد که همه ی تعابیر عام، یا مقولاتی وضعی ۲ اند یا از مقولات وضعی منشاء می گیرند. بمحض آنکه ما بخواهیم در مورد شیوه ها و شرایطی از آزمایش فکر کنیم که بکفایت قادرند در صورت لزوم، معنای تعابیر عام مورد استفاده را روشن سازند، بلافاصله حتی در تعابیر عنصری و اولیه ی ساده ترین جملات گزارشگر نیز مفروضات و مقبولاتی ضمنی پیرامون حالات و کردار قانونمند موضوعات مورد مشاهده کشف می کنیم (۲۳)

تصادفی نیست که تردید منطقی پوپر نسبت به این برداشت خامسرا نه که معضل گزاره های پایه را از مجرای یقین شهودی و حسی قابل حل می داند، بدان نقطه ای می رسد که زمانی تردید عملگرایانه ی کسی چون چارلز ساندرز پیرس رسیده بود (۲۴) پیرس بشیوه ی خویش انتقاد هگل به یقین

مسئله ی پایه ۱ مورد بررسی قرار دهم (۲۱) این مسئله هنگامی طرح می شود که ما می خواهیم آزمون تجربی و ممکن نظریه ها را بطور علمی تحلیل کنیم. فرضیه های منطقی درست، زمانی راست بودن خود را آشکار می کنند که با تجربه رو در رو نهاده شوند. اما اگر بدقت بنگریم گزاره های علمی نمی توانند بطور مستقیم و از طریق تجربه ای بهر نحو عینی شده مورد معاینه قرار گیرند، بلکه آزمون آنها مجددا بوسیله ی گزاره های دیگری صورت می پذیرد. تجربه ها و ادراکات گزاره نیستند، آنها در بهترین حالت می توانند در گزاره هایی که بیان کننده ی مشاهدات ما هستند، ابراز شوند. از همین رو این قضایای گزارشگر ۲ را همچون شالوده ای تلقی کرده اند که بر مبنای آن می توان تصمیم گرفت آیا فرضیه ای راست است یا نه. اما از قضا همین پوپر است که با برداشت کارناپ و نویرات مخالفت می کند و می گوید که ناروشنی در رابطه ی نظریه و تجربه در برداشت آنها پاسخی نمی یابد و هنگامیکه ما به رابطه ی مسئله آمیز بین قضایای گزارشگر و پیشآمدهای ثبت شده بپردازیم، آن معضل دوباره سر و کله اش پیدا می شود. بنابراین اگر ما نخواهیم به پیش شرطهای حس گرایی کهن که تاریخا سپری شده است (و بر مبنای آن داده های حسی اولیه بنحوی شهودی و بی واسطه بدیهی اند) اعتماد و اتکا کنیم، آنگاه یقین حسی مضبوط در گزارشها نیز نمی تواند مبنای منطقی رضایتبخشی برای میزان صدق نظریه های علوم طبیعی باشد. پوپر در پیوند با نظریه ی عمومی اش درباره ی مسئله ی ابطال، راه حل دیگری ارائه می دهد (۲۲) بنا به اصل معروف او، درستی فرضیه های قانونی را نمی توان اثبات کرد. زیرا همه ی این فرضیه ها بصورت قضایای کلیه و عام بیان می شوند و تعداد مواردی که علی القاعده ممکن است در حوزه ی صدق آنها قرار گیرند، نامحدود است، در حالیکه تعداد مشاهدات ما برای آزمون این فرضیه ها علی القاعده محدود است. بنابراین اثبات استقرایی ممکن نیست. اما فرضیه های قانونی از طریق مقاومت در برابر تلاشهای حتی الامکان متعددی که برای ابطالشان صورت می گیرد، خود را

حسی را تکرار می‌کند و توهم مربوط به واقعیت بی‌پرده و تأثرات صرف را کنار می‌نهد. البته واضح است که پیرس در اینکار نه به فرآیند تجربه در یک پدیدارشناسی روح متوسل می‌شود و نه قناعت می‌کند به اینکه در پدیدارشناسی دیگری به تقلید از او، احکام ادراکی را به افق تجربیات تالیف ناشده و نامستندی که متعلق به این احکام اند، بازگرداند (۲۵). پیرس آن دانش تجربی هنوز نظام نیافته‌ای را که بصورت قالبهای ادراک از قبل حاضر است و هر ادراک فعلی‌ای پیشاپیش به قالب آن ریخته می‌شود، یا به عبارت دیگر، شبکه‌ی مدرکات فرضی پیشین و منظورات گمان زده شده‌ای را که همواره در ساده‌ترین تأثرات محتوی اند، مرتبط می‌کند با تثبیت رفتار و کرداری که از طریق موفق بودن یا نبودنش مورد کنترل قرار می‌گیرد. هر امر مدرک فعلی علاوه بر محتوای ویژه‌ی خویش واجد سهمی فرضیه‌ای است. این سهم که در تعبیر گزارشهای تجربی منطقاً جایگاه خویش را حفظ می‌کند، بطور ضمنی ناظر است بر رفتاری که بنا به قاعده و منظم‌ا مورد انتظار است. بدین ترتیب از نظر پیرس مادام که امر مدرک اساساً معنای روشنی دارد، این معنا تنها می‌تواند به منزله‌ی صورت تام عاداتی رفتاری تلقی شود که بر پایه‌ی آن، معنا پایداری و تدوام خویش را حفظ می‌کند. وی می‌گوید: معنای یک چیز صرفاً عبارت است از عادات محتوی در آن [در اصل به انگلیسی].

عامیت محتوای توصیفی احکام ادراک، بواسطه‌ی سهم فرضیه‌ای خود، بمراتب از خاصیت امر مدرک فراتر می‌رود، زیرا ما همواره مجبوریم انتخاب کنیم و از طریق این انتخاب موفقیت‌هایی را که در عمل بدست آورده‌ایم تثبیت نماییم و در راه چنین گزینش و تثبیتی، ما تجربه‌های تازه‌ی می‌کنیم و معانی تازه‌ای بکار می‌بریم.

پوپر در مقابل حل اثبات‌گرایانه‌ی مسئله‌ی پایه بر این نظر اصرار می‌ورزد که گزاره‌های بیان‌کننده‌ی مشاهده را - که خود برای ابطال مفروضات

مختلف برای ابطال یک نظریه‌ی معین دخیل اند، باید به توافق و اجماعی موقتی، و البته هر لحظه انکارپذیر، برسند؛ مبنی بر اینکه کدام گزاره‌ها برای بیان مشاهده معتبرند. این توافق در تحلیل نهایی منوط است به یک تصمیم و این تصمیم نه بلحاظ منطقی و نه بلحاظ تجربی قابل تحمیل است. حتی افراطی‌ترین حالتی نیز که ممکن است پیش‌آید، از این قاعده مستثنی نیست: اگر روزی غیر ممکن شود که همه‌ی دست‌اندرکاران اصلاً بتوانند به چنین توافقی برسند، آنگاه باید اعتراف کرد که زبان به منزله‌ی وسیله‌ی تفهیم و تفاهم همگانی ناتوان و ناکام از آب درآمده است.

«راه حل» پوپر به پی‌آمدهای مسلماً ناخواسته‌ای راه می‌برد. به عبارت دیگر این راه حل بر خلاف میل مبتکرش موید آنست که درباره‌ی اعتبار تجربی گزاره‌های پایه، و بنابراین، درباره‌ی امکان صدق نظریه‌ها بهیچ وجه نمی‌توان در متنی که بلحاظ علمی تنقیح شده است، تصمیم گرفت، بلکه اتخاذ تصمیم در ارتباطی عملی صورت می‌گیرد که بنوبه‌ی خود نه بلحاظ نظری تبیین شده است و نه حتی قابل تبیین می‌باشد. فی الواقع دانشمندان در این باره بحث می‌کنند که آیا گزاره‌ی پایه‌ای را بپذیرند یا نه؛ به سخن دیگر آیا می‌خواهند فرضیه‌ای قانونی را که بدرستی استنتاج شده در مورد موضوع تجربی معینی بکار ببندند یا نه. پوپر این روند را با امر قضاوت در دادگاهها برپا می‌کند. در این شیوه‌ی کار، قضات از طریق نوعی اتخاذ تصمیم درباره‌ی اینکه کدامیک از روایات مربوط به جریان واقعه را معتبر بدانند، به توافق می‌رسند. این تصمیم‌گیری شبیه و متناظر است با تصمیم دانشمندان در مورد پذیرش یک گزاره‌ی پایه. تصمیم قضات همراه با نظامی از موازین حقوق جزا (یا در مثال ما: فرضیه‌های علوم تجربی) برخی استنتاجات اقناع‌کننده و صدور احکام را مجاز می‌کند. در اینجا موضوع مورد توجه ما در مقایسه‌ی کار دادگاهها و تصمیم‌گیری در علوم، مسلماً فقط دور باطلی است که در هر دو

بررسی است، بکار بگیریم. چه اینجا و چه آنجا، اگر از قبل در مورد ضبط و ربط امور واقع توافقی بعمل نیامده باشد، بکار بستن نظام قانون غیر ممکن است؛ اما ما می دانیم که دست یافتن به این ضبط و ربط باید بنوبه ی خود در جریان اقداماتی صورت گیرد که مطابق با نظام قانون اند و نتیجتاً این نظام را از پیش بکار می بندند. دور باطل همین است (۲۶) قواعد کلی را نمی توان بکار بست، وقتی از قبل در مورد اموری که تحت شمول آن قواعد قرار می گیرند، توافق نشده است؛ از طرف دیگر اما، این امور را نمی توان پیش از کار بست آن قواعد همچون اموری در حوزه ی شمول آنها تلقی کرد. دور باطل و اجتناب ناپذیری که بهنگام کار بست قواعد پدیدار می شود (۲۷) نشانه ای است برای نهفته بودن فرآیند تحقیق در اوضاع و احوالی که خود، نه بطریق تحلیلی - تجربی، بلکه تنها از راهی تاویلی قابل تبیین است. اصولی که داعیه ی شناخت متقن دارند مسلماً درباره ی توافقات تبیین ناشده ی قبلی سکوت می کنند، توافقاتی که فی الواقع پیش شرط آن اصول هستند. پی آمد این وضع سپری شدن روش شناسی فرآیند واقعی تحقیق و کارکردهای اجتماعی آن است.

پژوهش نهادی است مرکب از انسانهایی که به همکاری و گفتگو با یکدیگر مشغولند. با این تعریف، پژوهش از مجرای مراوده ی پژوهشگران، آنچه را که می تواند مدعی اعتبار نظری باشد تعیین می کند. کسی که می خواهد مشاهده ی کنترل شده را مبنایی برای اتخاذ تصمیم پیرامون صدق تجربی فرضیه های قانونی تلقی کند باید بداند که پیشفرض این خواسته، توافق و تفاهمی قبلی است بر سر برخی موازین و عادات اجتماعی. بنابراین برای برخی مفروضات شناختن هدف پژوهش و اعتبار مشاهده کافی نیست، بلکه باید معنای روند پژوهش در تمامیت آن فهمیده شود تا من نوعی بتوانم بدانم اعتبار تجربی گزاره های پایه، اساساً بر چه چیزی ناظر است، همانطور که قاضی نیز باید معنای قضا را بخودی خود فهمیده باشد. درباره ی مسئله ی امر واقع باید در پرتو مسئله ی امر مقرر ۲ مفروضی تصمیم گرفت، که

مدعی است پیشاپیش فهمیده شده است. این مسئله در مثال محاکمه برای هر کس بدیهی است. در اینجا مسئله مربوط است به نقض منعیات عمومی ایکه اثباتاً مستقر شده اند و بوسیله ی دولت ضمانت می شوند. در مقایسه می توان گفت که اعتبار تجربی گزاره های پایه نیز با توقعات و انتظاراتی سنجیده می شود که بلحاظ اجتماعی به موازین جاافتاده ای مبدل شده اند. پرسش اما اینست که در جریان تحقیق چه چیز را می توان مسئله ی امر مقرر نامید و اعتبار تجربی گزاره های پایه از این زاویه چطور سنجیده می شود؟ دلالت عملگرایانه ی روند تحقیق می تواند در این باره سر نخ بدهد.

اما باید دید که تجاهل سرسختانه ی پوپر را نسبت به این واقعیت که ما درباره ی اعتبار یک گزاره ی پایه، علی القاعده اصلاً تردیدی نداریم، چطور می شود توضیح داد، یعنی چرا ما تردیدی نداریم که مفروضات نهفته در تعابیر عام پیرامون حالات قانونمند اجسام در همه ی آزمونهای آتی نیز تایید خواهند شد؟ درست است که می توان سیر قهقراپی گزاره های پایه ای را که بنا به اصل نامحدودند و هر یک از آنها می بایست مفروضات ضمنی نهفته در گزاره های قبلی را تایید کند، امکانی دانست که منطقاً مستدل می شود، اما در جریان تحقیق، امکان مزبور زمانی فعلیت می یابد که آن مفروضات به ترتیب، و اقلاً هم مسئله برانگیز شوند. زیرا این مفروضات تا آن زمان بهیچوجه تزلزل و ناستواری فرضیه ها را ندارند و به مثابه معتقداتی عاری از تردید و تصوراتی عملاً تایید شده از قطعیت برخوردارند. شالوده ی نظری اطمینانی که ما بی بحث و فحص در رفتارمان داریم از خمیرمایه ی آن اعتقادات مکنون (یا بقول عملگرایان از «باورها») ساخته شده است. بر بستر این اعتقاد عمومی است که معتقدات تثبیت شده ی ماقبل علمی یک به یک مسئله آمیز می شوند و محتوای صرفاً فرضیه ای شان تنها زمانی قابل شناسایی می گردد که در هر مورد معین عادت ما به آنها دیگر نمی تواند موفقیت مورد انتظار را تضمین کند.

اختلال در ثبات رفتاری که بدان عملاً خو کرده ایم ما را ناگزیر به جایگزین ساختن آن با «اعتقاد» دیگری می کند که از این بیعد راهبر ماست و به منزله

فرضی مقبول، صورتبندی می شود و می تواند مورد آزمایش قرار گیرد. شروط این فرض علی القاعده همانندند با شروط مقبولیتی که اعتقادات بی مناقشه دارند، یعنی شروط موفقیت انسانهای کنشمند در عمل، که از طریق کار اجتماعی زندگی خویش را تامین و تسهیل می کنند. از این رو اعتبار تجربی گزاره های پایه در تحلیل نهایی، و از آنجا صدق و کذب فرضیه های قانونی و نظریه های علوم طبیعی، بطور کلی، با معیار نوعی موفقیت در عمل سنجیده می شود که از همان آغاز در ارتباط و پیوند میانذهنی، گروههای کارکن، بنحوی اجتماعی جا افتاده است. در اینجا است که توافق تاویلی متقدمی که شناخت شناسی تحلیلی درباره اش سکوت می کند، شکل می گیرد و نخست از طریق این توافق قبلی است که کاربرد قواعد با مفروض گرفتن گزاره های پایه ممکن می گردد. از همین رو، اگر ما فرآیند تحقیق را جزئی از روند فراگیرنده ی کنشهای اجتماعا نهادین شده بدانیم که گروههای اجتماعی از مجرای آن زندگی ماهیتا مبهم خویش را حفظ می کنند، آنگاه این باصطلاح مسئله ی پایه، اساسا طرح نمی شود. زیرا اکنون گزاره ی پایه اعتبار تجربی را تنها به تحریک و تشویق مشاهده ای منفرد حمل نمی کند، بلکه اعتبارش را از یکپارچه شدن ادراکات منفرد پیشین در دامن اعتقادات بی مناقشه و وسیعا پذیرفته شده می گیرد. امر کسب اعتبار، تحت شرایط آزمایشی صورت می گیرد که شبیه است به کنترل موفقیت اعمال انسانی که خودبخود در نظام کار اجتماعی مستتر می باشد. اما اگر اعتبار تجربی فرضیه های قانونی محک خورده در آزمایش بدین نحو از مناسبات ناظر بر روند کار ناشی شود، آنگاه شناخت علوم تجربی محض باید به این واقعیت تسلیم شود که بر اساس مناسبات زندگی ناشی از انواع کار، یا انواع مشخص غلبه بر طبیعت، تفسیر گردد.

در شرایطی که اهداف مفروض و معلوم باشند رهنمودهای فنی برای گزینش عقلایی وسایل را نمی توان بدخواه یا بطور تصادفی از نظریه های علمی مشتق کرد. این نظریه ها پیشاپیش، اطلاعاتی مربوط به قواعد فنی غلبه بر

ماده ارائه می دهند، قواعدی که خود از غلبه ی نقدا شکل گرفته در فرآیند کار، پیروی می کنند. اصل «اتخاذ تصمیم» پیرامون قبول یا رد گزاره های پایه خود ناشی از همان تفاهم تاویلی قبلی ای است که تنظیم خودگردان نظام کار اجتماعی را رهبری می کند؛ زیرا کسانی نیز که در فرآیند کار شرکت دارند باید بر سر معیارهای ناظر بر موفقیت یا شکست یک قاعده ی فنی توافق داشته باشند. این قاعده می تواند در آزمون تکالیف خاص اعتبار یابد یا ناکام شود، اما خود آن تکالیفی که معیار تصمیم پیرامون اعتبار تجربی اند، دست کم اعتباری اجتماعی دارند. کنترل موفقیت قواعد فنی با محک تکالیفی سنجیده می شود که در نظام کار اجتماعی قرار دارند و در جامعه معتبرند. به عبارت دیگر معیار سنجش، موازین و عاداتی هستند که اگر قرار باشد حکمشان پیرامون موفقیت یا ناکامی قواعد فنی اقبالی همگانی داشته باشد باید نسبت به معنایشان اجماعی اجتماعی موجود باشد. مقررات تحلیلی. تجربی حاکم بر فرآیند تحقیق نمی توانند بر شرایط زندگی اجتماعی مقدم باشند؛ این شرایط همواره بنحوی تاویلی مقدم اند.

در جریان محاکمه، اعتبار تجربی گزاره های پایه مقدماتا با معنای توقعاتی سنجیده می شود که بلحاظ اجتماعی تعریف شده اند؛ در فرآیند تحقیق، معیار سنجش معنای اجتماعا تعریف شده ی موفقیت در عمل است. در هر دو مورد مسئله بر سر نظام موازین و عادات اجتماعا تعیین شده است، با این تفاوت بسیار مهم که بنظر می رسد معنای کار در قلمرو عظیمی از تنوعات تاریخی نسبتا ثابت می ماند، در حالیکه با تغییر دور آنها و ساختار اجتماعی نه تنها نظامهای حقوقی و شیوه های تولید دگرگون می شوند، بلکه اساسا معنای حق بخودی خود نیز تغییر می کند؛ کما اینکه موازین و عادات اجتماعی دیگر نیز همین وضع را دارند. نفع عملی انسان در قابل دسترس کردن فرآیندهای عینی آشکارا مقدم بر دیگر منافع او در جریان زندگی است: بنظر می رسد که نفع بشر در حفظ زندگی خویش از طریق کار اجتماعی و تحت فشار شرایط طبیعی تا مرحله ی کنونی زندگی نوع انسان ثابت مانده است. بنابراین دست یافتن به اجماع و توافقی همگانی پیرامون معنای تفوق فنی با توجه به مرزهای تاریخی و فرهنگی کنونی در اساس با

دشواری مواجه نیست؛ و از همین رو اعتبار میانذهنی یا همگانی اظهارات علوم تجربی که در راستای این توافق و تفاهم پیشینی قرار دارند تضمین شده است. اما درست به همین دلیل پذیرش عام و پردامنه ی این نوع اظهارات در بین افراد جامعه باعث می شود که منفعت نهفته در پس آنها که خود مدیون اجتماعی مستقل از تاریخ و محیط طبیعی است، بفراموشی سپرده شود. این منفعت اینک بدیهی شده است و بی آنکه موضوع بحث باشد به پشت صحنه رانده می شود؛ بطوریکه هر گاه در عمل شناخت بصورت دستمایه ی روشی عاملین شناخت وارد شود، بلحاظ ذهنی در آگاهی این عاملین اهمیت خویش را از دست می دهد.

بدین ترتیب جلوه ی دروغین نظریه ی ناب می تواند گماکان در تلقی علوم طبیعی مدرن از خویش حفظ شود. در فلسفه ی کلاسیک از افلاطون تا هگل موضع نظری همچون نگرورزی یا تاملی نگریسته شده است که بر پایه ی استغناء استوار است. شناخت شناسی تحلیلی با دنبال کردن این سنت همچنان بر این موضع اصرار می ورزد. از این دیدگاه فرآیند تحقیق منتزع از شرایط اجتماعی و تاریخی ایکه خاستگاه آنست، باید از لحاظ اعتبار اظهارات علوم طبیعی از همه ی پیوندهای زندگی اجتماعی و شرایط اعمال انسانها بری و رها باشد، همانطور که یونانیان باستان می پنداشتند نظریه های حقیقی باید از چنین خاصیتی برخوردار باشند. دقیقاً بر پایه ی همین پیشفرضهای کلاسیک، اصل موضوعه ای استوار می شود که اندیشمندان باستان با آن بیگانه بوده اند. این اصل عبارت است از بیطرفی در علم یا خواسته ی استنکاف از ارزشگذاری. اما این اصل بخطر خواهد افتاد اگر از طریق نقدی درونماندگار^۱ به علوم مدرن ثابت شود که بین آنها و نظام کار اجتماعی پیوندی ناگسستنی وجود دارد، رشته ی پیوندی که از درونی ترین ساختارهای نظریه عبور می کند و تعیین می نماید که چه چیزی می تواند اعتبار تجربی داشته باشد.

تولد فیزیک مدرن در قرن هفدهم و همراه با آن شکلگیری علم تجربی در

معنای دقیق کلمه در شرایط تاریخی معینی رخ داد که با ساختار علم تجربی بطور کلی بیگانه نیست. این موقعیت مستلزم آنست که طرح نظری و معنای اعتبار تجربی خمیرمایه اش را از رهیافتی فنی بگیرد و پژوهش و شناخت در چشم انداز و افق منافع فرد کارکن دیده شود. تا پیش از این دوران نظریه و امر بازتولید زندگی مادی نقشهای اجتماعی کاملاً مجزایی بودند و انحصار شناخت در دستان طبقه ی ممتازین خدشه ناپذیر بود. جامعه ی مدرن بورژوایی به کسب مالکیت از طریق کار مشروعیت می بخشد و علم نخست در چارچوب این جامعه می تواند از قلمرو تجربه ی صنعتگران الهام بگیرد و پژوهش تدریجاً در روند کار اجتماعی ادغام شود.

مکانیک گالیله و معاصرانش طبیعت را با ملاحظه ی نوعی تسلط فنی تجزیه می کند که پیش از این طبیعت را در چارچوب مانوفاکتور جدید قطعه قطعه کرده است. مانوفاکتور جدید نیز بنوبه خود متکی است به تجزیه ی عقلایی روندهای کار صنعتگرانه به بخشها و اجزای اساسی اش. ادراک روینداد طبیعی در تشابهی مکانیستی با روندهای کار در کارگاهی که بصورت مانوفاکتور سازمان یافته، به معنای تنظیم شناخت بر اساس ملزومات قواعد فنی است (۲۸) این امر که در آن زمان، یعنی در دوران باصطلاح مانوفاکتور، ارتباط شناخت با دستگاه مختصات زندگی عملی در قالب تصویری مکانیستی از جهان برقرار شده است و این امر که از آن زمان ببعد شکل ویژه ای از شناخت به شکل عام شناخت، و بنا به درک حاکم اثباتگرایانه از علوم، به تنها شکل رسمیت یافته ی شناخت مبدل شده است، مسلماً بلحاظ تاریخی موافق و متناظر است با گرایش دیگری در تحول و پیشرفت جامعه ی مدرن بورژوایی.

به همان مقیاسی که روابط مبادله روند کار را نیز شامل می شوند و شیوه ی تولید را به بازار و ابسته می کنند، پیوندهایی که در دنیای یک گروه اجتماعی، بنیادی و شالوده ریز هستند، یعنی مناسبات مشخص انسانها با اشیاء و با یکدیگر، از هم گسسته می شوند. در روندی از شیء شدن، آنچه برای ما در شرایطی مشخص شیء است و آنچه در وضعیتی معین برای ما معنای انسان دارد به چیزی متجسد مبدل می شود که از آن پس می تواند به

منزله‌ی جسمی ظاهرا خنثی شده به «متعلقه» ی کیفی یک «ارزش» تلقی گردد. بری بودن امور عینیت یافته‌ی علوم طبیعی از ارزشها همانقدر محصول این روند شیء شدن است که ارزشهای انتزاع شده از روابط و پیوندهای زندگی، مخلوق آن هستند. همانگونه که در یکسو نیروی کار واقعا سرمایه گذاری شده و بهره وری احتمالی مصرف کننده در ارزشهای مبادله ناپدید می شود، همانگونه نیز در سوی دیگر، اگر پوسته‌ی ارزشهای کیفی ذهنی شده را از چهره‌ی اشیای برجا مانده برکنیم، غنای پیوندهای اجتماعی و منافع راهبر شناخت که در این اشیاء نهفته اند، بیرنگ می گردد. در چنین شرایطی است که سلطه‌ی منفعتی معین و منحصر می تواند به سهولتی هر چه تامتر و بنحوی ناآگاهانه مستقر شود؛ منفعتی که بمنزله‌ی مکمل روند تحقق ارزش سرمایه، جهان طبیعی و اجتماعی را بدرون روند کار می کشاند و به نیروهای مولده مبدل می سازد.

این علاقه‌ی عملی شناخت نسبت به تسلط بر روندهای شیئت یافته می تواند تا بدان حد صوری شود که در محتوای معرفتی علوم تجربی بمنزله‌ی منفعتی عملی ناپدید گردد. رابطه‌ی بین ادراک انتزاعی و رفتار عوامل منزوی و منفک شده که علی القاعده و متناوبا مورد انتظار است، از مناسبات کار اجتماعی جدا می شود و مستقلا اعتبار می یابد؛ همچنین علت واقعی نیاز به قواعد فنی، که می تواند از رابطه‌ی ابزاری بین ادراک انتزاعی و تقلیل معنای فنی قابلیت استفاده برای اهداف عملی، اساسا پرده بردارد، نهایتا در مجموعه‌ای از مقررات و دستورالعملها گم و گور می شود. سرآخر میل روند تحقیق ما را بدانسو می کشاند که تنها ما با پیوندهای کارکردی بین مقادیر هموردا یا با قوانین طبیعت سرو کار داشته باشیم؛ قوانینی که بنا بر آنها، فعالیتهای خودانگیخته‌ی ما بدین محدود می شوند که تنها با اکراه و در انفکاک کامل از زندگی عملی، همانا در رهیافت نظری، «شناخته شوند».

داعیه شناخت بی غل و غش در طرد انواع شناختهای دیگر بدانجا راه می برد که بقیه‌ی منافع راهبر شناخت، بسود منفعتی منحصر بفرد قربانی شوند که شناخت مذکور حتی بدان آگاه هم نیست.

اصل بیطرفی یا تبری از ارزشگذاری سندی است که نشان می دهد روشهای

تحلیلی - تجربی نمی توانند نسبت به پیوندشان با زندگی، پیوندی که بنحو عینی در آن قرار دارند، اطمینان داشته باشند. ما اشیاء و انسانها را در قالب مناسباتی تجربه و داوری می کنیم که در زبان محاوره، تثبیت و در موازین و عادات اجتماعی پررور شده اند و چشمداشت ما در این تجربه و داوری به معنای ویژه‌ای است که در آن، محتوای توصیفی و هنجاری [نورماتیو] در پیوند با یکدیگر، درباره‌ی انسانهایی که در این مناسبات زندگی می کنند و به همان میزان درباره‌ی اشیایی که به تجربه‌ی آنها در می آیند، سخن می گوید: «ارزشها» بنحوی دیالکتیکی و در ارتباط بین این دو، استقرار می یابند. اما بمجرد آنکه ارزشها به منزله‌ی کیفیتی استقلال یافته از اشیای ظاهرا خنثی جدا شوند، خواه در موضوعات فکری عینیت یابند و خواه در قالب اشکالی از واکنش، ذهنیت پیدا کنند، مقولات جهان زندگی نه تنها گشوده و آشکار نیستند، بلکه در قفا پنهان می شوند. از اینطریق مقولات فوق عنان اختیار نظریه را در دست می گیرند و نظریه آوارش را بر سر عمل خراب می کند، زیرا اراجیفش در پرتو استقلال واقعیتهای صادر می شوند که در حقیقت اضمحلال پذیر نیست. هیچ نظریه‌ی آگاهی نمی تواند موضوعش را دریابد بی آنکه همبگام مدافع موضعی باشد که از منظر آن، موضوع بنا به ادعای ذاتی خویش اعتبار دارد: «آنچه را انسان پساہنگام همچون ارزش مقرر می کند، نسبت به خود امر بیگانه نیست [...] بلکه ذاتی آنست.» (۲۹)

بیطرف بودن در قبال ارزشها با موضع نظری در معنای کلاسیک آن هیچ ربطی ندارد، بلکه برعکس متناظر است با عینیتی برای اعتبار گزاره ها، که از طریق محدود ماندن به منفعت فنی شناخت ممکن و تامین می شود. چنین محدودیتی پیوند هنجاری [نورماتیو] روند تحقیق را با انگیزه هایی که در فعل زندگی نهفته اند، نمی گسلد، بلکه انگیزه‌ی معینی را بی بحث و فحص بر انگیزه های دیگر حاکم می کند. حاکمیت منفعت فنی ایکه حتی خود نیز بر وجود خویش آگاه نیست، بر دستمایه های پنهان نوعی شناخت جزئی از تمامیت موقعیتی پرده می اندازد که جامعه شناس تجربی مسلک خود را ناگفته مدعی شناختش می دانست، البته پیش از آنکه در جریان بکار بستن نظریه‌ی صوری شده اش و تحت مدعای اعتبار عام فرضیه‌ی اش، کاملا از

دست رفته باشد. اما اگر تجربیات وابسته به موقعیت نیز ضرورتاً با کاربرست علوم تجربی - تحلیلی همراه می شوند و اگر منافع راهبر شناخت را می توان صرفاً صوری کرد، اما نمی توان تعلیق نمود، آنگاه این منافع باید مهیا شوند و بمنزله ی منافعی عینی در کل موقعیت اجتماعی مورد انتقاد قرار گیرند یا مشروعیت یابند، مگر آنکه کسی بخواهد جریان عقلایی سازی را در کرانه ی روش تحلیلی - تجربی متوقف سازد.

تامل پیرامون این منافع، تفکر دیالکتیکی را الزام آور می کند و دیالکتیک در اینجا معنایی جز این تلاش ندارد که تحلیل را در هر لحظه، جزئی از روند اجتماعی مورد تحلیل و خودآگاهی انتقادی و ممکن این روند بدانیم؛ اما این رویکرد در عین حال بدان معناست که از مفروض گرفتن مناسبتی متخارج و صرفاً تصادفی بین ابزارهای تحلیل و داده های مورد تحلیل چشمپوشی کنیم، مناسبتی که مفروض گرفتن آن در رابطه ی تسلط فنی بر روندهای شیتی و شیئیت یافته مسلماً مجاز شمرده می شود. علوم اجتماعی تنها از اینطریق می توانند خود را از این توهم عملاً پرده خالص کنند که گویا کنترل علمی قلمروهای اجتماعی و موفقیت در رها سازی خویش از قیودات خودپو و خودسر، با همان شیوه و با همان وسایلی که علم برای تسلط فنی بر طبیعت در اختیار می نهد، در تاریخ نیز ممکن نیست.

ترجمه ی ش. والامنش

* متن فوق نخست در منبع زیر چاپ شد:

Max Horkheimer (Hrsg.); *Zeugnisse, Festschrift für Theodor W. Adorno*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1963.

و سپس بوسیله ی هابرماس برای چاپ مجدد در منبع زیر که مورد مراجعه ی ما در ترجمه فارسی است، تلخیص گردید.

یادداشت ها:

1- Th. W. Adorno; "Zur Logik der Sozialwissenschaften", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (1962), S. 251.

۲- نگاه کنید به:

E. Nagel; *The Structure of Science*, London 1961, S. 380 ff.

۳- نگاه کنید به:

M. Horkheimer und Th. W. Adorno; *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, S. 13 ff.

۴- منبع ۱، ص ۲۵۰.

۵- آلفرد شوتز به پیروی از مقوله ی «جهان زندگی» یا «زیستجهان» دیلتی و هوسرل، مقوله ی تجربه را پیش از آنکه اثباتگرایی سر و دمش را ببرد نجات می دهد. نگاه کنید به:

A. Schütz; *Collected Papers*, Den Haag 1962, Teil I, S. 4 ff.

۶- نگاه کنید به:

K. Popper; *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II, Bern 1958, S. 323 ff.

همچنین به اثر دیگر او:

The Poverty of Historicism, London 1960.

[دو کتاب فوق به ترتیب تحت عناوین «جامعه ی باز و دشمنان آن» (عزت ا الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۴) و «فقر تاریخیگری» (احمد آرام، انتشارات، تهران) به فارسی ترجمه شده اند. - م]

7- Th. W. Adorno; "Soziologie und empirische Forschung", in: Horkheimer und Adorno; *Sociologica II*, Frankfurt am Main 1962.

۸- نگاه کنید به دو اثر زیر:

W. Stegmüller; *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1960, S. 450.

Th. Gomperz; *Über Sinn und Sinngebilde, Erklären und Verstehen*, Tübingen 1929.

۹- منبع ۱، ص ۲۰۶.

۲۴- نگاه کنید به:

Ch. S. Pierce; *Collected Papers*, hrsg. von Hartshorne und Weiss, Cambridge 1960, Bd. V;

بویژه به مقالات:

"Question Concerning, Certain Faculties Claimed for Man", "Fixation of Belief" und "How to Make our Ideas Clear".

۲۵- نگاه کنید به:

E. Husserl; *Erfahrung und Urteile*, Hamburg 1948.

۲۶- منبع ۲۱، ص ۱۱۰.

۲۷- نگاه کنید به:

H.G. Gadamer; *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 292 ff.

۲۸- نگاه کنید به:

Franz Borkman; *Der Übergang vom bürgerlichen zum feudalen Weltbild*, Paris 1934, bes. S. 1-15.

۲۹- منبع ۱، ص ۲۵۹.

10- H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig, Berlin 1930, S. 304.

11- Popper, "Selbstbefreiung durch das Wissen", in: *Der Sinn der Geschichte*, hrsg. von L. Reinisch, München 1961, S. 66 ff.

۱۲- منبع ۶ (جامعه‌ی باز...), صص ۳۲۸ و بعد.

۱۳- منبع ۱، ص ۲۵۲.

۱۴- نگاه کنید به:

K. Popper, "Zur Logik der Sozialwissenschaften", in: *Kölnische Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 14 (1962), S. 241.

۱۵- نگاه کنید به:

K. Popper, "What is Dialectic?", in: *Conjectures and Refutations*, 1963, S. 312 ff.

[مقاله‌ی «دیالکتیک چیست؟» بوسیله‌ی به فارسی ترجمه شده و ضمیمه‌ی کتاب چاپ شده است. کتاب پوپر نیز که محتوی مقاله‌ی فوق است، تحت عنوان «حدسها و ابطالها» (احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۶۸) به فارسی ترجمه شده است. - م]

۱۶- نگاه کنید به مقاله‌ی من درباره‌ی:

"Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung", in: J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, S. 231 ff.

۱۷- نگاه کنید به:

R.M. Hare; *The Language of Morals*, Oxford 1952.

18- Ludwig Wittgenstein; *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 52.

۱۹- نگاه کنید به منبع ۶ (جامعه‌ی باز...), ص ۳۰۴.

۲۰- همانجا، ص ۲۸۴.

۲۱- نگاه کنید به:

K. Popper; *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959, S. 93 ff.

[ترجمه‌ی فارسی: منطق اکتشاف علمی، سید حسین کمالی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۰ - م]

۲۲- همانجا، صص ۷۸ و بعد.

۲۳- همانجا، صص ۴۲۰ و بعد.

مارکسیسم و فمینیسم

مایلم سخن خود را با ملاحظات بیشتری شروع کنم و با همین ملاحظات نیز آنرا خاتمه دهم. پیش از هر چیز باید بگویم که این تنها دعوتی است که من در سال تحصیلی جاری پذیرفته ام. دلیلش هم بسیار ساده است. من بر این عقیده ام که جنبش رهاییبخش زنان شاید مهمترین و بطور بالقوه رادیکالترین حرکت سیاسی موجود است، هر چند که آگاهی به این امر هنوز در کل جنبش نفوذ نکرده است.

نخست توضیح مختصری درباره ی چند مفهوم:

اصل واقعیت: مجموعه ی تمامی نورمها و ارزشهایی حاکم بر رفتار جامعه ای مفروض، پیکر یافته در نهادها و روابط انسانی و غیره.

اصل بازدهی ۲: اصل واقعیت برای موفق بیرون آمدن از رقابت با تکیه بر کارایی و قابلیت.

اروس ۳: در تمایز با میل جنسی:

میل جنسی: جزء - غریزه؛ انرژی لیبیدویی که در نقاط حساس بدن محدود و متمرکز است، خصوصاً در دستگاه تناسلی.

اروس: انرژی لیبیدویی که در مبارزه با انرژی تهاجمی، برای تشدید، ارضاء و وحدتبخشی به زندگی و محیط زیست تلاش می کند: غریزه ی حیات علیه

غریزه ی مرگ (فروید).

شیء شدن: ظهور انسان و روابط انسانی به مثابه اشیاء، چیزها و به مثابه مناسبات بین اشیاء و چیزها.

دو نکته ی دیگر درباره ی وضعیت جنبش رهاییبخش زنان از دید من: اولاً: این جنبش در تمدنی پدرسالار پاگرفت و انکشاف یافت؛ نتیجه اینکه می باید با مفاهیمی مباحثه شود که با وضعیت امروزی زنان در این تمدن متناسب اند.

ثانیاً: این جنبش در جامعه ای طبقاتی رشد می کند؛ مشکل اول در اینجاست. زنان به مفهوم مارکسی کلمه طبقه نیستند. روابط مابین زن و مرد به همه ی طبقات مربوط است، اما نیازهای بلاواسطه و امکانات زنان، وسیعاً مهر و نشان وابستگی طبقاتی آنها را بر خود دارد. با این وجود می توان با دلایل کافی مقوله ی جامع «زن» را در مقابل مقوله ی «مرد» گذاشت. خصوصاً فرآیند تاریخی طولانی ای که در آن مشخصه های اجتماعی، فکری و حتی فیزیولوژیک زنان خود را بصورتی متفاوت و در تقابل با مردان رشد داد، این آنتی تز را توجیه می کند.

در اینجا می خواهم جمله ای راجع به این پرسش بگویم که آیا کیفیات «مونث» یا «زنانه» بلحاظ اجتماعی مشروط اند یا «طبیعی» و زیست شناختی اند. جواب من این است: ورای تفاوت آشکار زیست شناختی بین زن و مرد، کیفیات زنانه اجتماعاً تعیین یافته اند. کیفیات زنانه می توانند در طی روند هزاران ساله ی تعیین اجتماعی مسلماً به «طبیعت ثانوی» بدل شوند، اما این کیفیات نمی توانند با ظهور نهادهای جدید خود بخود تغییر یابند. حتی در نهادهای سوسیالیستی نیز زنان می توانند مورد تبعیض قرار گیرند.

در تمدن پدرسالار زنان تحت سرکوبی ویژه قرار گرفتند و می گیرند که رشد روحی و جسمی شان را در جهت خاصی هدایت کرد و می کند. به این دلیل جنبش مستقل زنان نه تنها موجه است، بلکه لازم و ضروری نیز هست. اما اهداف این جنبش متضمن آنچنان تغییرات رادیکالی - هم در فرهنگ مادی و هم در فرهنگ روشنفکری - است که تنها از طریق دگرگونی کل سیستم اجتماعی میسر خواهند شد. جنبش زنان بواسطه ی دینامیک خاص

خود با مبارزه ای سیاسی در جهت انقلابی کردن مناسبات زندگی موجود و اشکال مراوده ی انسانی برای آزادی زنان و مردان پیوند دارد. زیرا در پس دوگانه ی مرد - زن، علاقه ی مشترک هردوی آنها، مرد و زن، به امر بر کرسی نشاندن شیوه ی هستی شایسته ی انسان نهفته است، شیوه ای که تحقق آن هنوز صورت نگرفته است.

جنبش زنان در دو سطح فعال است: ابتدا در سطح مبارزه برای برابری اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی. سوال اینست که آیا اینچنین برابری اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ای در چارچوب سرمایه داری قابل دستیابی است؟ من به این سوال باز خواهم گشت، اما مایلم در همینجا فرضیه ای موقتی را طرح کنم: هیچ دلیل اقتصادی استواری وجود ندارد که بواسطه ی آن، این نوع برابری در چارچوب سرمایه داری - البته در سرمایه داری اساسا تغییر یافته ای - قابل پیاده کردن نباشد. امکانات و اهداف جنبش زنان البته فراتر از این برنامه می روند؛ و این همان سطح دوم است. از جمله در حیطه هایی که نه در مناسبات سرمایه داری و نه در هیچگونه جامعه ی طبقاتی دیگری قابل تحقق اند. تحقق این اهداف نیازمند گام دیگری است که این جنبش در آن، اهداف و ساختار اولیه اش را سپری می سازد. در این سطح، آزادسازی «ورای برابری اجتماعی» متضمن ساختن جامعه ای است که اصل واقعیت دیگری، متفاوت با اصل واقعیت حاکم بر جامعه ی کنونی، بر آن تسلط دارد، جامعه ای که در آن دوگانه ی موجود زن - مرد، در مناسبات اجتماعی و فردی جدید سپری شده است.

بدین معنا، منظور جنبش زنان تنها تصور نهادهای اجتماعی جدید نیست، بلکه آگاهی و ساختار غریزه ی متفاوتی در زنان و مردانی است که از ملزومات سلطه و استثمار آزاد می باشند. توان رادیکال و واژگونبار جنبش زنان دقیقا در همین است. این نه تنها به معنی دفاع از سوسیالیسم (برابری تمام و کمال زنان همواره یک خواسته ی سوسیالیستی بنیادی بود)، بلکه حتی به معنی دفاع از شکل خاصی از سوسیالیسم است که «سوسیالیسم فمینیستی» نامیده شده است. من به این ایده بازخواهم گشت.

مسئله ی اساسی در این فراگذری و سپری سازی، عبارت است از تغییر

بنیادی ارزشهای سرکوبگرانه و استثمارگرانه در جامعه ی پدرسالارانه، و نفی بارآوری مهاجمانه ای که این جامعه در شکل سرمایه داری، بمراتبی وسیعتر بازتولید می کند. اما اینچنین تغییر بنیادی ای هرگز نمی تواند، تنها محصول جانبی نهادهای اجته اعی جدید باشد. ریشه های این تغییر باید در زنان و مردانی باشد که نهادهای جدید را بنا می نهند.

حال سوال اینجاست که محتوای این تغییر پایه ای ارزشها در گذار به سوسیالیسم چیست؟ و آیا این گذار، بنحوی هم معنی است با آزادسازی و گسترش ویژگیهای اختصاصا زنانه در مقیاس اجتماعی؟ ارزشهای ویژه ی اصل واقعیت سرمایه دارانه، عبارتند از: اصل بازدهی، سلطه ی عقلانیت کارکردی، که هیجانات را سرکوب می کند، اخلاقی مضاعف، یعنی «اخلاق کار»، برای اکثریت افراد جامعه به معنی محکومیت به کار بیگانه و ناشایست است؛ و خواست رسیدن به قدرت، نمایش «زور» مردانه.

در این سلسله مراتب ارزشها، ساختاری از غریزه مطرح می شود که در آن انرژی مقدماتی تهاجمی بداندسو گرایی می یابد که غریزه ی حیات، یعنی انرژی اروتیک را کاهش دهد و تضعیف کند. بنظر فروید گرایشهای تخریبی در جامعه قویتر می شوند؛ مدنیت باید ضرورتا سرکوبگری را شدت بخشد تا سلطه را، با توجه به افزایش امکانات واقعی تر آزادسازی حفظ کند و این سرکوبگری افزایش یافته بنوبه ی خود به فعال کردن متضایف خشونت و کانالیزه کردن آن در جهت مفید اجتماعی راه می برد.

بسیج قوه ی تهاجمی امروزه برای همه ی ما آشکار است: نظامیگری، توحش مدافعان «نظم و قانون»، امتزاج میل جنسی و خشونت، ضدحمله علیه مبارزه ی حامیان «غریزه ی حیات» برای حفظ محیط زیست و غیره.

این گرایشها در زیربنای سرمایه داری پیشرفته ریشه دارند. بحرانهای اقتصادی حادثشونده، استثمار تشدید شده، بازتولید جامعه ی موجود توسط تخریب و اسراف، نیازمند کنترلی شدید و هدفمند است تا مردم را «سرچایشان بنشانند»، کنترلی که تا ژرفای ساخت غریزی پیش می رود. به همان میزان که امروزه عمومیت بخشی به تجاوز و سرکوب در تمام جامعه نفوذ کرده است، تصور سوسیالیسم به نکته ای پراهمیت مبدل می شود. سوسیالیسم

به مثابه جامعه ای کیفیتا دیگرگونه، باید به آنتی تز و نفی متعین نیازها و ارزشهای سرکوبگرانه و تنهاجمی سرمایه داری که تمدنی مقهور مرد است، پیکر ببخشد.

شرایط عینی برای چنین آنتی تزی و برای تغییر پایه ای ارزشها بلوغ می یابند و - حداقل در دوران گذار- تحقق کیفیاتی را میسر می سازند که در تاریخ طولانی جامعه ی پدرسالار بیشتر به زنان تا به مردان منتسب شده اند. این کیفیات زنانه به مثابه آنتی تزی در مقابل کیفیات مردانه ی حاکم عبارتند از: قابلیت پذیرش، حساسیت، پرهیز از خشونت، لطافت و غیره. این کیفیات واقعا به منزله ی نقطه ی مقابل سلطه و استثمار ظاهر می شوند. در سطح مقدم روانشناسانه کیفیات مزبور را معمولا متعلق به حوزه ی اروس بحساب می آورند؛ آنها نماینده ی نیروی غریزه ی حیات در تقابل با غریزه ی مرگ و ویرانگری هستند.

اکنون این پرسش طرح می شود که چرا این کیفیات به مثابه کیفیاتی اختصاصا زنان تلقی می شوند و پدیدار می گردند. چرا آنها به ساختار غریزی مسلط مردانه شکل ندادند؟

این پرسه، تاریخی کهنه و هزارساله را پشت سر دارد که در آن دفاع از جامعه ی موجود و سلسله مراتبش اساسا متکی بر قدرت بدنی بود. دقیقا همین مسئله نقش زن را که بواسطه ی وظیفه ی بارداری و پرورش کودکان بلحاظ اجتماعی مورد تبعیض واقع شد، تعیین کرد. زن زیردست مرد تلقی شد، بعنوان موجود ضعیفتر، دستیار و زائده ی مرد، متاع جنسی و ابزار بازتولید. تنها به مثابه کارگر، زن توانست به حق برابر با مردان، حقی تحت ستم دست یابد. روح و جسمش شیئیت یافتند و به محمول کار مبدل شدند؛ رشد تکرری و جنسی او سد شد و میل جنسی وسیله ای شد برای تولید نسل، یا در فحشا شیئیت یافت.

اولین ضد حمله در اوایل عصر جدید، در قرن ۱۲-۱۳ بوقوع پیوست، آنهم مستقیما در متن جنبش بزرگ و رادیکال زندیقان همانند جنبش آلبیگنزا؛ و

این نکته ای بسیار پراهمیت است. در آن دو قرن تروبادورس^۱ خودمختاری عشق و خودمختاری زن علیه خشونت و قدرت مردان را اعلام کرد. «عشق رمانتیک» خصوصا در جنبش زنان تبدیل به مقوله ای تمسخرآمیز شد. من اما همچنان آنرا جدی می انگارم و اولین رمانس را در متن تاریخی ای می بینم که باید دیده شود، یعنی در رابطه با اولین تغییر عظیم در ارزشهای موجود: با اولین اعتراض پراهمیت علیه سلسله مراتب فتودالی و سرکوبگری افراطی اش نسبت به زنان.

این اعتراض بی شک، وسیعا ایدئولوژیک و به بخشی از اشراف محدود بود؛ اما کاملا ایدئولوژیک نبود. در «دادگاه عشق» که شهره بودند و از سوی الینور داکانتین^۲ بر پا شدند، نورمهای اجتماعی مسلط ضربه خوردند. حکم در دادگاه تقریبا همیشه علیه شوهر و علیه وفاداری اجباری زن صادر شد؛ حق عشق، حق اربابان فتودال را از میان بدر کرد. بنا به یک گزارشی (یا یک افسانه؟) آخرین سنگر جنبش آل بیگنرها در مقابل سپاه جانیان شمال، یک زن بود.

جنبشهای پیشرو مذکور بیرحمانه سرکوب شدند. آغازهای ضعیف فمینیسم که تنها از پایه ی ضعیف طبقاتی برخوردار بودند، ویران شدند. اما با رشد جامعه ی صنعتی جایگاه زنان نیزتدریجا دگرگون شد. در دوران پیشرفت تکنیکی، بازتولید اجتماعی کمتر به قدرت فیزیکی و مهارت جنگی در پروسه ی تولید مواد یا زندگی تجاری وابسته بود. بنابراین تعداد دائما فزاینده ای از زنان بیشتری به مثابه ابزار کار استثمار شدند. ضعف موقعیت اجتماعی سلطه ی مردان، از آن مانع نشد که این سلطه توسط طبقه ی جدید به حیات خود ادامه دهد. شرکت هر چه بیشتر زنان در پروسه ی کار صنعتی سپاه استثمار شوندگان را در کنار استثمار فوق العاده ی زن بعنوان خانه دار، مادر و خدمتکار، گسترش داد. با اینحال سرمایه داری پیشرفته تدریجا شرایطی را پدید آورد تا به ایدئولوژی کیفیات زنانه، جامه ی واقعیت بپوشاند، تا ضعفی را که به زنان نسبت داده بود به نقطه ی قوتشان تبدیل

کند، یعنی ابژه‌ی جنسی را به سوژه‌ی جنسی بدل نماید. بر پایه‌ی دستاوردهای سرمایه‌داری، فمینیسم می‌تواند به نیرویی سیاسی در ستیز با سرمایه‌داری تبدیل شود. به همین لحاظ آنجلا دیویس^۱ در مقاله‌اش تحت عنوان زن و سرمایه‌داری (در دسامبر ۱۹۷۱)، که در زندان پالو آلتو^۲ نوشت، از کارکرد انقلابی زن به مثابه‌ی آنتی تزی علیه اصل بازدهی کار صحبت می‌کند.

شروط اولیه برای چنین تحولی بطور عمده از اینقرارند:

- سبکتر شدن کار سنگین بدنی؛

- کاهش زمان کار و پیروزی احتمالی بر فقر؛

- تولید لباس ارزان و مطلوب؛

- لیبرالیزه کردن اخلاق جنسی؛

- کنترل موالید؛

- آموزش عمومی؛

این فاکتورها مبنای تکنیکی - اجتماعی آنتی تزی اصل بازدهی کار، رهایی حساسیت و هوش زنانه را ترسیم می‌کنند: حس کردن هوش و عقل. همزمان این رهاشدگی از سوی جامعه به بند کشیده می‌شود و مورد سوءاستفاده و دستکاری قرار می‌گیرد؛ زیرا سرمایه‌داری نمی‌تواند ارتقاء کیفیات لیبیدیوی ای را که صعوبت اخلاق کار اصل بازدهی و بازتولید این اخلاق کار توسط افراد را بخطر می‌اندازد، مجاز بداند. بدینگونه گرایشهای رهاییبخش در این مرتبه و در شکل دستکاری شده‌شان به جزئی از بازتولید سیستم موجود تبدیل می‌شوند: آنها بصورت ارزشهای مبادله‌ای درمی‌آیند که این سیستم را عرضه می‌کنند و در سیستم بفروش می‌رسند. این جامعه‌ی مبتنی بر روابط مبادله با تپری کردن سکس به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد؛ جسم زن نه تنها کالا است، بلکه فاکتوری تعیین کننده در تحقق ارزش اضافه است. و تعداد دائما فزاینده تری از زنان شاغل زیر فشار این بار مضاعف بعنوان زن کارگر و زن خانه دار رنج می‌برند. بدین ترتیب شی‌شدگی زن به

مؤثرترین شیوه جاودانه می‌شود. این شی‌شدگی چگونه می‌تواند رفع شود؟ چگونه می‌تواند رهایی زن به نیرویی تعیین کننده برای ساختمان سوسیالیسم، به عنوان جامعه‌ای کیفیتا دیگرگونه، مبدل گردد؟

بازگردیم به مراحل ارایه‌ی رشد این جنبش و فرض کنیم برابری کامل تحقق یافته است. زنان بعنوان جنس برابر در اقتصاد و سیاست سرمایه‌داری می‌بایست در کیفیاتی تهاجمی و رقابتی لازم و برای حفظ جایگاه خود و یا ارتقاء شغلی، با مردان سهیم شوند. بنابراین اصل بازدهی کار و بیگانگی ذاتی محتوی در آن بوسیله‌ی زنان نیز حفظ و بازتولید می‌شود. برای دستیابی به حق برابر که یکی از پیشفرضهای تعیین کننده‌ی رهایی است، می‌بایستی جنبش زنان نیز متهاجم باشد. اما امر برابری هنوز به معنی آزادی و رهایی نیست. بعنوان سوژه‌ی اقتصادی و سیاسی برابر، زن می‌تواند بعنوان زن نقشی رهبری کننده در بازسازی رادیکال جامعه بعهده گیرد.

گذار به حیطه‌ای «ماورای برابری حقوقی» بعنوان نتیجه‌ی صرف پیشرفت کمی قابل تصور نیست. این گذار محتاج به پرورش کیفی دیگری است. آن ارزشهایی که در جنبش زنان فراتر از جامعه‌ی موجود می‌روند، می‌بایست پیشاپیش در مبارزه برای برابری اقتصادی و فرهنگی منعکس باشند. اما این ارزشها که آنتی تزی واقعی علیه وضع حاکم هستند، چگونه می‌توانند در ترکیب با رقابتی متهاجم که لازمه‌ی دستیابی به برابری حقوقی است «عملی» شوند؟ وظیفه‌ی بزرگ جنبش زنان همین است. قابل تصور است که با توجه به افزایش تعداد زنانی که در سپهرهای اقتصادی و فرهنگی مشغول بکارند، اندک اندک چرخشی در نوع انجام کار و نوع کار رخ دهد. فراتر از آن حتی قابل تصور است که محتوای تولید تغییر کند (از میان رفتن تولیدی که بر اساس نیازهای سرمایه‌داری برای تولید تسلیحات، اسراف و کهنه شدن تکنیک سازماندهی شده است). همچنان قابل تصور است که گروهها یا «کلکتیو» زنان، مبتکر عمل چنین تغییر و تبدیلی باشد و حتی شاید بتوانند آنرا به کرسی نشانند. در این رابطه نیز شاید بتواند رهایی زنان در صف گرایشهای رادیکالی قرار گیرد که در جهت عدم تمرکز و سازماندهی واحدهای مقاومت محلی و منطقه‌ای مقاومت و شورش حرکت می‌کنند.

ورای دستیابی به حقوق برابری شاید بتواند امر رهایی، موجب سقوط سلسله مراتب موجود شود، سقوطی که می تواند به بازسازی جامعه ای منجر شود که اصل واقعیت جدیدی راهبر آنست. و دقیقا در همین نکته است که من نیروی انقلابی سوسیالیسم فمینیستی را می بینم. تحقق این سوسیالیسم چیزی بمراتب بیشتر از جایگزینی صرف یک سلسله مراتب توسط سلسله مراتبی دیگر است. جنبش زنان امروزه اغلب در زمره ی گرایش های زیست شناختی قرار می گیرد که این جنبش آنرا در تصویری پدرسالارانه از آن بدرستی مورد انتقاد قرار می دهد: علیرغم «استثناهای» بیشمار و واضح، «مرد» با سرکوب و خشونت هم هویت پنداشته می شود. این تصویر از مرد، به او بعنوان موجودی بیولوژیک - فیزیولوژیکی کیفیاتی نسبت می دهد که اجتماعا تعیین شده اند و این از زن مقوله ای می سازد به مثابه زن، به مثابه آنتی تزی ماهوی در برابر «مرد». اما جامعه ای که در آن زن نقش مسلط را داشته باشد یعنی نوعی مادرسالاری، بعنوان دنباله ی تاریخی جامعه ی پدرسالاری، بخودی خود جامعه ای بهتر و عادلانه تر نیست. فقط آنزمان که کیفیات زنانه که واقعا در تقابل واقعی با سرکوب و خشونت قرار دارند، از طریق رهایی زن به کیفیات اجتماعی بدل شوند (جامعه را در تمامیت آن تعیین کنند)، می تواند بر پدرسالاری بطور قطعی پیروز گردد. تنها یک نگاه به عکسهای زنان نگهبان در اردوگاههای کار اجباری نشان می دهد که زنان در جامعه ی سرمایه داری تا چه درجه گماشته شده و از آنها سلب انسانیت شده است. و تضاد میان زنانی که برای رهایی شان مبارزه می کنند و زنان دار و دسته ی حاکم، می تواند حادثر از تضاد میان «مرد» و «زن» باشد. همانگونه که این جامعه زن را در تقابل با زن قرار می دهد (با وجود همه ی برابریهای بیولوژیک - فیزیولوژیک)، همانطور هم مبنایی برای مبارزه ی رهاییبخش مشترک زنان و مردان، با وجود همه ی نابرابری های بیولوژیک - فیزیولوژیکشان فراهم می کند.

رد این همکاری، صرفنظر کردن از مرد به مثابه مرد، علی القاعده بیان شورش علیه تصور پدرسالارانه از زن بعنوان شی لیبیدیوی و متاع جنسی است. سرمایه داری، زیبایی زنانه را از راه تبدیل آن به کالا تمجید می کند.

زنانی که به این تصور پیکر نمی بخشند یا آنرا قبول ندارند، مورد بی اعتنایی و تحقیر قرار می گیرند. اما نفی صرف ایده آل زیبایی جاری، تنها هدف بخطا برمی گزیند، اگر که کارکرد رهاییبخش زیبایی را نبیند و برسمیت نشناسد. ارزش اجتماعی زیبایی، اساسا دوپهلوست: از طرفی سیستم موجود آنرا می آراید و «می فروشد»، چرا که دارای ارزش مبادله ی بالایی است؛ از طرف دیگر شورش غریزی علیه اصل واقعیت مهاجم آنرا در قلمرو اروس، فعال می کند.

حیطه ی زیبایی در اروس در جامعه ی پدرسالار مقدماتا به مثابه کیفیت تقریبا والایش نشده ی پیکر زنانه پدیدار می شود (با رشد ثروت کالایی، قیمت پیکر مردان نیز افزایش می یابد). اما کیش زیبایی زنانه در شکل کالایی می تواند به نیرویی بدل شود که از تحقق سرمایه دارانه ی ارزش فراتر می رود. حسیت زنانه می تواند عقل سرکوبگر و اخلاق کار سرمایه داری را تخریب کند. در آنصورت به تناسب تکوین زن از متاع جنسی به سوژه ای اروتیک، استانداردهای حاکم در باره ی زیبایی، مورد ارزیابی پایه ای مجددی قرار می گیرند. حسیت پیکر زنانه در زیبایی «تجسمی» ریشه ندارد؛ بلکه بیشتر بازدارنده و واجد ارزش اروتیک اندکی است. رهایی زنان می تواند کیفیات اروتیک فردی و شخصی را در تقابل با نورمهای حاکم آزاد کند.

سوسیالیسم فمینیستی: من از تغییر ضروری سوسیالیسم صحبت کردم، زیرا معتقدم که در طرح مارکسی از سوسیالیسم ته مانده ای کماکان از عنصر اصل بازدهی و ارزشهایش موجود است. این عناصر را من مثلا در تاکید بر انکشاف دائما موثرتر نیروهای مولده، در استثمار دائما مولدتر طبیعت، در جدایی «قلمرو آزادی» از دنیای کار می بینم.

امروزه امکانات سوسیالیسم فراتر از این تصورات می روند. سوسیالیسم بعنوان شکل دیگری از زندگی، نه تنها نیروهای مولده را برای کاهش بیگانگی کار و زمان کار بکار می برد، بلکه بدان جهت نیز که زندگی را به هدفی در خود بدل کند و حس و عقل را برای رهایی از خشونت انکشاف دهد. این امر می تواند به معنی رهایی حس و عقل از عقلانیت سلطه باشد: پذیرندگی خلاق در تقابل با بارآوری سرکوبگر. در این رابطه رهایی زن در واقع «به

متابه آنتی تز اصل بازدهی»، به مثابه کارکرد انقلابی زن در بازسازی جامعه پدیدار می شود. کیفیات فمینیستی، بسیار بدور از تامل شدن مزیت برای فرودستی و ضعف، در این بازسازی انرژی تهاجمی را شکوفا می کنند؛ البته علیه سلطه و استثمار. آنها به مثابه نیازها و در ارضای نیازها در ارگانهای تولید سوسیالیستی، در تقسیم کار اجتماعی و در تثبیت اولویتهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی وارد می شوند، زمانی که فقر مغلوب شده باشد. و اگر پس از آن کیفیات فمینیستی در زیربنای جامعه به مثابه کل وارد شوند، آنگاه دیگر خصایصی اختصاصا زنانه نخواهند بود. البته خشونت بدوی همچنان باقی می ماند، ولی می تواند از شکل اختصاصا مردانه ی سلطه و استثمار بیرون آید. پیشرفت تکنیک که حامل اصلی خشونت تولیدی است، می تواند شکل ظهور سرمایه دارانه اش و ویرانگری اش را پشت سر گذارد.

فکر می کنم دلایل کافی وجود دارد برای اینکه چنین تصویری از جامعه ی سوسیالیستی را «سوسیالیسم فمینیستی» بنامم: زن می تواند در آموزش عمومی توانایی هایش به برابری حقوقی کامل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی دست یابد، و بر اساس این برابری حقوقی هم در سطح اجتماعی و هم در سطح فردی، انسان و رفتارشان نسبت به طبیعت می توانند سراسر بوسیله ی حسیت پذیرنده که تحت حاکمیت مردانه، عمدتا در زنان متمرکز بود، پیموده شوند. آنتی تز مذکر - مونث به سنتز بدل می شود؛ همانا تصور افسانه ای موجود توان زن و مرد.

مایلم در اینجا چند جمله ای درباره ی افراطی اسطوره ای بگویم، طرحی که معتقدم نه سراسر افراطی است و نه اساطیری. ایده ی انتساب معنای عقلایی دیگری بجز ادغام اجتماعی کیفیاتی که در تمدن پدرسالاری نزد مردان و زنان بطرز نامتوازی تکرین یافتند، ادغامی که در آن سرشت - نشان زنانه، با رفع سلطه ی مردان آزادانه شکوفا می شود، غیرممکن است. ولی در هیچیک از ادغام خصوصیات مردانه و زنانه تفاوتهای طبیعی زن و مرد بعنوان فرد از بین نمی رود. این تفاوت در ارتباط با دیگری دست نخورده و سپری نشده باقی می ماند، در ارتباط با دیگری ای که آدمی می خواهد بخشی از او باشد و از او می خواهد بخشی از خویش باشد و هرگز نمی تواند بخشی از خود شود

و نخواهد شد: همانا تضاد رفع ناشدنی درون اروس. پس سوسیالیسم فمینیستی کماکان درگیر کشمکشهایی خواهد بود که از این تضاد برمی آیند، کشاکش غیرقابل حل میان نیازها و ارزشها؛ اما سرشت توانمان مردان و زنانه ی جامعه می تواند قهاریت و تحقیر کنندگی این کشمکش را کاهش دهد.

فمینیسم شورشی است علیه سرمایه داری زوال یابنده، علیه از موعد گذشتگی تاریخی شیوه ی تولید سرمایه داری. این حلقه ی پیوند تیره ای است مابین اتوبی و واقعیت: زمینه ی اجتماعی برای این جنبش به مثابه نیرویی بالقوه رادیکال انقلابی می باشد؛ این هسته ی مرکزی رویاست. سرمایه داری همواره قادر است که این رویا را در سطح رویا نگاه دارد و نیروهایی را که بر واژگونسازی ارزشهای ضد بشری تمدن ما پافشاری می کنند، سرکوب کند.

مبارزه برای نابودی این مناسبات کماکان مبارزه ای است سیاسی و در این مبارزه جنبش فمینیستی نقش دائما مهمتری را بازی می کند. نیروهای ذهنی و فیزیکی این جنبش خود را در آموزش و عمل سیاسی، در روابط میان افراد، در کار اوقات فراغت تایید می کنند. اما من نظریه ام را در اینجا دوباره تکرار می کنم که نیاستی آزادی را بعنوان نتیجه ی جانبی نهادهای جدید انتظار داشت؛ آزادی باید در تک تک افراد بلوغ یابد.

در پایان ملاحظه ی شخصی دیگری. اگر مایلید، می توانید این ملاحظه را به معنی اعلان تسلیم یا اقرار تلقی کنید. من معتقدم که ما مردان باید تاوان گناهان تمدن پدرسالار و استبدادش را بپردازیم: زنان می بایستی آزاد شوند تا بتوانند عنان زندگیشان را بدست گیرند، نه بعنوان همسر، مادر، زن خانه دار یا دوست، بلکه بعنوان موجود انسانی منفرد و متشخص. این مبارزه ای است توأم با کشمکشهایی تلخ، رنج و عذاب. نمونه اش تنشهایی در روابط اروتیک که در جریان رهایی بناگزیر روی می دهند. این کشمکشها نه می توانند با ساده انگاری و با سببیت حل شوند و نه با تعویض رابطه. سوسیالیسم فمینیستی باید اخلاق مختص بخود را بنا نهد و رشد کند، اخلاقی که چیزی بیشتر و متفاوت خواهد بود از رد صرف اخلاق بورژوازی. آزادی زن، پروسه ای دردآور خواهد بود؛ اما این پروسه، گامی ضروری و تعیین

کننده در راه رسیدن به جامعه ای بهتر برای مردان و زنان خواهد بود.

ترجمه ی مریم فرهنگد

* ترجمه از متن انگلیسی توسط Uli Lat و Walle Bengs

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Herbert Marcuse; *Zeit - Messung*, edition suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975.



پندار دگرگونی

فلسفه و مارکسیسم

* فلسفه و مارکسیسم

* نوشته ی لوئی آلتوسر

* ترجمه ی ناصر اعتمادی

* انتشارات اندیشه و پیکار، خرداد ۱۳۷۴

کتاب فلسفه و مارکسیسم حاوی نوشته ها و سخنرانی های غالباً منتشر نشده ی لوئی آلتوسر است. ترجمه ی فارسی سلیس و روان این اثر حاکی از دقت مسئولانه و تلاش مترجم و ناشرین آن است.

"فلسفه و مارکسیسم" به سه بخش عمده تقسیم می شود:

بخش اول: مصاحبه های فرناندا ناوارو با لوئی آلتوسر

بخش دوم: نامه های لوئی آلتوسر به فرناندا ناوارو و موریسیو ملامود

بخش سوم: تکامل فلسفه - سخنرانی لوئی آلتوسر در غرناطه (اسپانیا)

۱۹۷۶

بخش سوم را می توان به جرات جاندارترین و جامعترین قسمت اثر دانست، زیرا گفتمانی است منظم و درک مشخص و روشنی از رابطه ی فلسفه و مارکسیسم ارائه می دهد.

در این بخش آلتوسر بر آنست که نظام معین و تعریف شده ای بعنوان فلسفه ی مارکسیستی وجود ندارد و آثار مارکس به مثابه فلسفه آفریده نشده اند. اما همین آثار کل فلسفه را در نیستی فلسفی پرتاب می کنند و از درون آنها عناصری را می توان درک نمود که نتایج خارق العاده ی فلسفی آفریده اند.

آلتوسر سپس بشیوه ی جالبی به توضیح نقش متقابل پراتیک و فلسفه می پردازد: فلسفه مدعی است که عالیترین علم یا علم العلوم است و می خواهد سلطه ی خود را به پراتیک اجتماعی اعمال کند. بعلاوه فلسفه الگوی گفتمان عقلانی خود را از گفتمان دقیق علوم و زندگی روزمره وام می گیرد. از آن جهت این توهم پیش می آید که فلسفه تابع حقیقت است. اما پراتیک فرآیند تکاملی است که همواره مشروط به شرایط خاص هستی خود است، نه تولید کننده ی حقیقت، بلکه حقایق جزئی یا بخشی از حقیقت را ارائه می دهد. بعبارت دیگر، پراتیک تولید کننده ی نتایج یا شناختها در درون عرصه ی شرایط هستی خود است. درواقع پراتیک جایگزین حقیقت برای یک فلسفه ی خدشه ناپذیر می شود و فلسفه برای قالب زدن همگی پراتیکها و اندیشمندانشان در یک وحدت حقیقی بناچار آنها را مطابق میل خود بنظم درمی آورد و تغییر شکل حقیقت را تحمیل می کند. فراسوی حقیقت بودن فلسفه در خود فلسفه است. این ورطه، این فاصله ی تغییر شکل و بهره جویی در خود فلسفه است. پراتیک، اما بالعکس، علیرغم همین بهره جویی و تغییر شکل است که در هستی خود لجاجت بخرج می دهد. پراتیک مقاومت در مقابل همین خشونت فلسفی است. بدین ترتیب پراتیک، فلسفه را غافلگیر می کند و آنرا متزلزل می سازد، چرا که جهان فلسفه وحدت یافته است و اجزاء این جهان در فلسفه از یکدیگر جدا و از نو بهم متصل گشته اند. جهان فلسفه، جهانی است به نظم کشیده شده، جهانی است که در آن پراتیکهای متفاوت اجتماعی، تجزیه و از نو با هم ترکیب شده اند و در نظم معین صریحی از تمایز و سلسله مراتب قرار گرفته اند. پراتیک این نظم را از شکل می اندازد.

در اینجا ذکر یک نکته ضروری است، زیرا چنین بیانی فرصت را برای این تعبیر و تفسیر نیز باز می گذارد که گویا تقدم پراتیک بر فلسفه مطلق، همیشگی و یکجانبه است. چنین اعتقادی که متأسفانه بر اذهان بسیاری حاکم است و آگاهانه یا ناآگاهانه سدی در مقابل خلاقیت فکری می کشد، چیزی نیست جز احراف از هستی شناسی، نقش انسان متفکر و بطور خلاصه از معرفت مادی. جلوه ی دیگر این تفکر گرایی است که امروزه به فعالیت

تئوریک کم بها می دهد و یا بهتر بگوییم نیاز به آنرا احساس نمی کند و مشغول به «پاسخگویی» به «پراتیک» روزمره است. این باور رابطه ی متقابل، ارگانیک و درهم تنیده ی پراتیک و فلسفه را نمی بیند و تأثیرات متقابل و راهک گشای فلسفه بر پراتیک را بشمار نمی آورد یا کم بها می کند؛ تشخیص نمی دهد که قدرت تخیل و ذات فکر نیز متقابلاً پراتیک را شکل می دهد، درک نمی کند که اساساً اینها دو روی سکه اند. این باور بی اندیشه فاقد این فهم ظریف است که آدمی می تواند با پوست خود فکر کند و با مغز خود لمس نماید. به گمان من آلتوسر برای وفادار ماندن به چارچوب و اصول معینی از تفکر، شیوه ی بیانی را بکار می گیرد که جا را برای این تعابیر باز می گذارد؛ و این همان رگه هایی از محافظه کاری سنتی است که نبوغ فکری وی را مهار کرده و گاهی خدشه پذیر می سازد.

از نظر آلتوسر شکل زدایی فلسفه بوسیله ی پراتیک، پیشروی در ماهیت فلسفه است. تعیین کنندگی اندیشه ی مارکس نیز در همین جا نهفته است. برای درک نتایج این نقد، باید رادیکال بودن آنرا دریافت. فلسفه ی مورد نیاز مارکسیسم، آن نیست که به مثابه فلسفه تولید شده باشد، بلکه پراتیک جدیدی از فلسفه است. آلتوسر یکی از عمیقترین تأثیرات مارکس را قابل لمس می کند. بنظر او "مارکس نخستین کسی است که با پراتیک فلسفه بگونه ای غیرمنتظره و جدید، با چشم پوشی از تولید یک فلسفه به مثابه فلسفه ی تولید شده، اما، با پراتیک فلسفه در آثار علمی، انتقادی و سیاسی، یعنی بطور خلاصه با احیاء رابطه ای نو - یا بقول خوش رابطه ای "انتقادی و انقلابی" -، میان فلسفه و پراتیکهای اجتماعی که موضوع و مکان مبارزه ی طبقاتی بشمار می روند، نمونه ی چنین وظیفه ای را در اختیارمان نهاده است." این وظیفه ای برای آینده ای دور نیست. این وظیفه ای برای همین امروز است که بر اساس آن مارکسیستها باید خود را آموزش دهند.

اولین بخش این کتاب را می توان در درجه ی دوم اهمیت قرار داد. چرا که درکی جاافتاده و صیقیل یافته را ارائه نمی دهد، بلکه عناصری از رابطه ی متقابل فلسفه، سیاست و ایدئولوژی را بطور پراکنده و بصورت سوال و جواب مطرح می سازد.

شاید بتوان گفت که کم مایه ترین بخش این کتاب بخش میانی آن است. این بخش که نامه ها و مکاتبات لوئی آلتوسر را دربرمی گیرد، بیشتر و بطور غیرمستقیم به معرفی چهره ی خصوصی لوئی آلتوسر و حال و هوای روحی وی می پردازد؛ درضمن بیان و شهادتی است از دودلیها، پرسشها و تحولات فکری لوئی آلتوسر.

بعقیده ی من یکی از کاستیهای اساسی این کتاب غیبت توضیحی از سوی مترجم یا ناشرین آن بزبان فارسی، در مورد چرایی انتخاب و انتشار این اثر است. این رفقا ظاهرا برای پاسخگویی به وظایف تثوریک و نیازهای فکری جامعه ی ما به این مهم اقدام ورزیده اند. اما ایکاش چه پسندیده تر بود اگر مترجم یا ناشرین کتاب با اندکی مسئولیت و زحمت بیشتر، در اینمورد توضیحی، هر چند مختصر، ارائه می دادند. این کمبود مسلما از سوی خوانندگان تیزهوشی که عادت تکیه بر قضاوت دیگران را ندارند حس می شود.

نقد

۱۳

حمید حمید:

نهاد دینی و ژولیدگی فرهنگی

ش. والامنش:

کار مولد و کار نامولد

محمد رفیع محمودیان:

حوزه ی عمومی فرستنده های رادیویی

هانری لوفور:

مارکسیسم و جامعه شناسی

توماس آسهوئر:

خرد پاسخ است، پرسش چه بود!

نقد

۱۴

حمید حمید:

مفهوم تحول تاریخی در آموزه ی کارل مارکس

ش. والامنش:

آخرین ساعت سنیور

محمد رفیع محمودیان:

تجدد، تجددگرایی و متجددگردانی

هربرت مارکوزه:

آزادی و ضرورت

یورگن هابرماس:

شرایط انقلاب در نظامهای اجتماعی سرمایه داری متاخر

نقد

۱۵

حمید حمید:

فقر پوپرسم

ش. والامنش:

واژه های آلمانی در کتاب «مدریته»

میکائیل باختین:

روش شناسی در علوم انسانی

محمد رفیع محمودیان:

تک بودگی در مقابل دیالوگ

کلاوس اوفه:

کوششی در تبیین مفهوم سرمایه داری متاخر

نقد ۱

بیانیه

ش. والامنش: توصیف، تبیین و نقد

ماکس هورکهایمر: تئوری سنتی و تئوری انتقادی

امیر هاشمی: عینیت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی

نقد ۲

کارل کرش: چرا یک مارکسیست هستم

ش. والامنش: شالوده های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

مارکس: تنها درباره ی فوئرباخ

ری بلسکار: ماتریالیسم

نقد ۳

الف. بائر: مبانی اپیستمولوژیک انقلاب ایران

جولیت میچل: «تئوری بی بیست ساله» فمینیسم

ش. والامنش: نقد اسطوره ی کمونیسم کارگری

هربرت مارکوزه: نظریه ی «سائق و آزادی

نقد ۴

کیوان آژرم: انترناسیونال دوم و بلشویسم

رهولنو پانفی: مسئله ها و مسئله نماها در مارکسیسم

آزادمنش: نقش انتشار متوسط جدید در انقلاب

گفتگوری هابرماس و مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۵

ش. والامنش: نظریه و عقیده

کیوان آژرم: ملاحظات پیرامون انقلاب اکتبر روسیه

میخائیلو مارکویچ: پراتیک به مثابه مقوله بنیادی

گفتگوری هابرماس با مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۶

حمید حمید: آیا مارکسیسم مرده است؟

اسکار نکتن: نقش دیکراسی بورژوازی در آلمان

ش. والامنش: روشنفکر کیست؟

دوریت کورتس: شکست سیاست توسعه در شرق

نقد ۷

کوروش کاپانی: رویگردانی روشنفکران از آرمان جهانی

شرایط انتشار: مفهوم عقلانیت در جامعه فلسفی وین

ش. والامنش: بحران تئوری و بحران چشم انتظار تاریخی

یوزگن هابرماس: نقش فلسفه در مارکسیسم

نقد ۸

حمید حمید: مقوله تبیین در روش شناسی تاریخی مارکس

لاری پلسر: جامعه و تحول در تئوری مارکس

مهدود بیگی: عقل بحران در سرمایه داری

ارنست بلوخ: مارکس به مثابه ی اندیشمند ی انقلاب

نقد ۹

ماکس هورکهایمر: نقش اجتماعی فلسفه

آنتونیو گرامشی: شکلگیری روشنفکران

ش. والامنش: نقد مبانی نظری توهم سیاسی

ولفگانگ شلوختر: پارادکس عقلانیت

نقد ۱۰

حمید حمید: درباره ستمهای جامعه شناختی ایران

میخائیلو مارکویچ: مقوله ی انقلاب

ش. والامنش: ماهیت سیاسی حقیقت

رومن رمنسکی: نکاتی درباره روش مارکس در کاپیتال

نقد ۱۱

کیوان آژرم: مارکسیسم رومی و بحران جنبش چپ

ماکس پلانکن: درباره ی «اهویت آزادی

ش. والامنش: پیرامون فروپاشی «جامع نوع شوروی

حمید هاشمی: گفتاری در روانشناسی نژاده ها

نقد ۱۲

ش. والامنش: رشد و بیکاری

حمید حمید: در باب سرشت تأویلی مارکسیسم

هورکهایمر: فلسفه و تئوری انتقادی

مهدود بیگی: توهم رشد و دیکراسی

نقد

۱۶

حمید حمید:

توبس سه عنصر بنساختی در تفکر کارل مارکس

ش. والامنش:

معمای تبیین

محمد رفیع محمودیان:

فلسفه چیست؟

بهرام جناب:

مقدمه ای بر پیش شرطهای معرفت شناسی

م. بیگی:

خانه از پای بست ویران است