



تضاد و توحید

ابوالحسن بنی صدر

چاپ اول : طلوع آزادی - زمستان ۵۸

انسان بدون بینش نمی توان یافت. از اینرو همواره کوشش های خرد متوجه تصحیح بینش بوده و هنوز نیز هست. این تصحیح گاه در بنیاد و اصول و گاه در هر دو به عمل آمده اند، یا به عمل می آیند. دو مفهوم تضاد و توحید، دو بنیاد دو بینش هستند. تناقض چیست؟ عدم تناقض چیست؟ تضاد چیست؟ عدم تضاد چیست؟ تناقض اصل است یا عدم تناقض اصل است؟

انسان بدون بینش نمی توان یافت. از اینرو همواره کوشش های خرد متوجه تصحیح بینش بوده و هنوز نیز هست. این تصحیح گاه در بنیاد و اصول و گاه در هر دو به عمل آمده اند، یا به عمل می آیند. دو مفهوم تضاد و توحید، دو بنیاد دو بینش هستند. تناقض چیست؟ عدم تناقض چیست؟ تضاد چیست؟ عدم تضاد چیست؟ تناقض اصل است یا عدم تناقض اصل است؟ نوع پاسخ به این پرسش ها، در نوع بینش اثری تعیین کننده دارد. بدین جهت، مباحثه مناظره و حتی جنگ بر سر درستی این یا آن نظر، با تاریخ سیر اندیشه هم آغاز است، و هنوز باز ادامه دارد ...

یک جهت ادامه این مباحثات، اینست که مباحثه ها از غرض تهی نبوده اند. نظر و عقیده و بینش به نحو استمرار ابزار زورمداری بوده اند. همین امر مانع از آن شد و می شود که تحقیق آزاد و بر پایه آن مباحثات آزاد انجام بگیرند و اصل ها انتقاد و تصحیح گردند و تصحیح بنیادی بینش را از پی بیاورند.

اما جهت بالا، تنها دلیل طولانی شدن مباحثات نیست، یک جهت دیگر مباحثه بود و نبود اصل و قاعده و قانون عام و بر فرض وجود اندازه فایده آنست. این مباحثه نیز هنوز ادامه دارد.

بر کسی که بخواهد، تحقیق را راه دستیابی به واقعیت قرار دهد، لاجرم بایسته است که روش مباحثه و انتقاد را تغییر دهد: به نظرها از خود معنی ندهد، حتی المقدور آنها را همانسان که صاحبانشان فهمیده و بیان کرده اند، بفهمد. بکوشد هسته عقلانی و درست آنها را پیدا کند. وقتی هسته عقلانی مشترک بدست آمد، به تصحیح آن از راه تجربه، پردازد. این کوتاه ترین راه برای دستیابی به علم، علم واقعی است.

در کار حاضر، این روش بکار رفته است:

در مبحث اول نظرهای علماء و فلاسفه اسلام درباره تناقض و تضاد و انتقاد اصحاب اصل تناقض بر اصل این همانی یا عدم تناقض از قول یکی از آنها، عیناً آورده شده اند. ضابطه پیش و پس قرار دادن نظرها، تاریخ اظهار آنها بوده است، با اینحال کوشش رفته است که متن ها توضیح یکدیگر گردند و ساده ترها فهم مشکل ترها را آسان گردانند. بدانسان که اگر کسی نخواست همه متون را بخواند، بتواند متنی را که می پسندد خود انتخاب کند. چرا مهمترین نظرها، همه آورده شده اند؟ نخست بلحاظ آنکه حتی المقدور درباره موضوع بحث، سخن و نظری از قلم نیفتد و کم و بیشی نظرها در مقایسه با یکدیگر معلوم گردد. دو دیگر بخاطر آنکه معلوم عموم شود که علماء و فلاسفه مسلمان همه جانبدار اصل عدم تناقض بوده اند. نه تنها در یک دوره که در طول تاریخ هم نظری و هم رایی وجود داشته است و سه دیگر آنکه حتی المقدور مانع از آن گردد که با روش های نادرست (یکی همان چماق کردن قول این یا آن فیلسوف، این یا آن گروه) درهای اندیشه را بر بندند و از راه ایجاد اغتشاش فکری، مانع از تجلی حقیقت بر جویندگان آن شوند.

در مبحث دوم، نظرهای اصحاب اصل تناقض^۱ از هگل به بعد، عیناً آورده شده اند. در پیش و پس قرار دادن نظرها هر جا که نظری توضیح نظر دیگر می بوده و یا به آسان کردن فهم آن کمک می رسانده، ترتیب تاریخ اظهار آن، رعایت نشده است. بنابراین هر گاه خواننده فهم نظری را مشکل یافت، می تواند نظر بعدی را بخواند. در عین حال به این امر نیز توجه شده است که ترتیب قرار گرفتن متن ها عموماً سیر نظرهای جانبداران اصل تناقض را درباره این اصل، نیز معلوم گرداند.

در مبحث سوم به انتقاد نظریه های اصحاب اصل تناقض پرداخته شده است. نظرهایی که بینایی هستند و نیز نظرهایی که تازه منتشر شده اند، در این مبحث گزارش و انتقاد شده اند، نظرها و انتقاد آنها چنان تنظیم شده اند، که مشکل ها بتدریج آسان شوند مشکلاتی که صاحب نظران را به انتقاد نظری و اتخاذ نظر دیگر برانگیخته اند، آشکار گردند و جهت عمومی اندیشه ها معلوم شود.

در قسمت اول حاصل سخن، هسته عقلانی مشترک، هسته ای که در همه نظرها وجود دارد و در جریان رشد اندیشه علمی، پروریده شده و می شود، شرح شده است. و برای آنکه اصل عدم تناقض (و نیز اصل های دیگر) معنی و مفهومی که در متن واقعیت ها دارد، بدست آورد و بیانی که از این اصل می شود، مانع «گذر از صورت به محتوی» نگردد، تعریف خود را از تضاد بدست داده و چگونگی حل آنرا توضیح داده است. در قسمت دوم حاصل سخن روش شناخت بر پایه توحید بیان شده است. قرار بر این بود که متن «موجز و مشکل»، شرح گردد. اما با توجه به اینکه از سوئی بحثی که در دنباله همین مقدمه درباره تجربه گرائی آمده و بحث طولانی درباره تناقض و تضاد به آسان کردن فهم آن بسیار کمک می رساند و از سوی دیگر، اینکار مجال کافی طلب می کند، انجام آنرا به فرصتی دیگر نهاد. با اینهمه از اضافه کردن توضیحات ضرور خودداری نکرد.

و سخن ناتمام می ماند اگر درباره دعوی اصحاب فلسفه تحقیقی و جانبداران تجربه گرایی منطقی سکوت شود اینست که در همینجا نظرهای اینان طرح و انتقاد می شود، این انتقاد به خاصه های روشی شناختی سر باز می کند که بتواند نتایج حاصل از تجربه علمی را بپذیرد و بدانها تصحیح و تکمیل گردد.

فلسفه تحقیقی و اصول آن

عنوان فلسفه تحقیقی از «سن سیمون و اگوست کنت» است. فلسفه تحقیقی، یک موضوع فلسفی درباره معرفت انسانی است و اگر برای سؤال ها و مسائل راجع به شیوه تحصیل معرفت - در معنای روانشناسانه و یا تاریخی - پاسخ دقیق و سنجیده ای ندارد، در عوض مجموعه ای از قواعد و ضوابط به دست می دهد که به مددشان معرفت و دانش بشری را می توان ارزیابی کرد. این فلسفه محتوی قضایا و بیان های ما درباره جهان که ضرورتاً عارض معرفت اند را مطالعه می کند و معیارهایی را به دست می دهد که امکان می دهند میان موضوع یک مسئله ممکن و آنچه بطور عقلانی نمی توان به عنوان سؤال و مسئله طرح کرد را تمیز گذاشت. بنابراین فلسفه تحقیقی، مسلکی است که شیوه ها و طریقه های به کار بردن اصطلاحاتی نظیر «معرفت» و «علم» و «شناخت» و «اطلاع» را به صورت معیار به دست می دهد^۲ ...

چهار قاعده بنیادی فلسفه تحقیقی

۱- اصالت پدیده: این قاعده را می توان اینطور بیان کرد: میان «ذات» و «پدیده» نایکسانی واقعی وجود ندارد. در بسیاری از آئین های متافیزیکی سنتی، فرض این بود که پدیده های مختلفی که مشاهده شده و یا قابل مشاهده اند، صورت تجلی واقعی هستند که خود نمی توانند مستقیماً در حیطه شناخت معمولی در آیند ... سفارش و توصیه این فلسفه آنست که این فرق گذاردن ترک گفته شود چرا که موجب اشتباه و کجروی است ...

۲- اصالت وجود اسمی: این قاعده را می توان نتیجه منطقی قاعده پیشین شمرد. اما بهتر است جداگانه شرح گردد: این قاعده با تعاریف کلی و معرفت و دانشی که در بیانی کلی و عام اظهار گردد و مدعی باشد که اشیاء و امور مشخص و مفرد مصداق آنند، مخالف است و آنرا منع می کند ... از نظر فیلسوفان متحقق است که مجموع زوایای یک مثلث برابر دو قائمه است. اما هیچ مثلثی مصداق این تعریف نمی شود. زیرا هیچ مثلثی را نمی توان یافت و یا ساخت که با تعریف کاملاً منطبق باشد. با اینهمه نمی توان از این حرف این نتیجه را گرفت که دانش هندسه متضمن هیچ فایده ای نیست. مطمئناً اخبار و تعریف ما به مثلث راجع می شود. اما فایده این مثلثی که در طبیعت وجود ندارد چیست؟ این مثلث واجد هیچیک از خاصه های فیزیکی که به اجسام نسبت می دهیم و بخصوص خاصه محل فضائی، نیست. همه خاصه هایش به این امر مربوط می شوند که این مثلث، مثلث است و هیچ چیز غیر از مثلث نیست. ما باید قبول کنیم که این مثلث یک نوع موجودیتی دارد. هر چند این موجودیت، ره آورد تجربه محسوس نباشد. هر چند تنها در عالم اندیشه بدان دسترسی باشد.

اصالت وجود اسمی، این شیوه استدلال را نمی پذیرد. بنابراین قاعده ما تنها می توانیم آن چیزی را بپذیریم که تجربه ما را به وجود آن دلالت کرده باشد ... بنابراین قاعده، هر علم مجرد، شیوه ای است برای ضبط موجز و توأم با طبقه بندی داده های تجربی و این علم، بمثابة علم دقیقاً مجرد، دارای هیچگونه وظیفه شناسایی کنندگی نیست، یعنی نمی تواند به ما امکان دستیابی به زمینه های واقعیت موضوع تجربه را بدهد. تمامی هستی های عام، همه محصولات مجرد^۳ که متافیزیکی پیشین، جهان را از آنها می انباشت، وهم هایی هستند که زاده وجود غیرمشروع اموری هستند که خود، وجود واقعی غیر از اسم ندارند^۴ اگر بخواهیم اصطلاح و بیانی را بکار بریم که در محاورات قدیمی اسکولاستیک بکار می رفت، بایدمان گفت که «کلیت و عامیت» خاصه محصولات زبان و ذهن و دماغ است که این محصولات را بکار می برد. این عام ها به هیچ داده تجربی مستند نیستند. بنابراین در جهان هیچ چیز نیست که «کلی و عام» باشد ...

۳- انگار معیارهای ارزشی و قضاوت های ارزشی: بنابراین قاعده صفات کیفی که به واقعیت ها و اشیاء و رفتارها داده می شوند، مثل: نجیب، نانجیب، خوب، بد، زیبا، زشت و ... از تجربه حاصل نشده اند. همچنین هیچ تجربه ای ما را مجبور

نمی کند بیانی و حکمی را بپذیریم که متضمن دستور به انجام و یا منع از انجام کاری باشد. بگوید اینرا باید کرد و آنرا نباید کرد ...

۴- وحدت بنیادی روش علمی: بنا بر این قاعده، شیوه های تحصیل یک دانش معتبر، در تمامی زمینه های تجربه، بنیاداً همانندند. همانطور که اصول راهنمای مراحل تجربه برای دستیابی به یک نظریه، یکی هستند. بنابراین ویژگی های کیفی علوم مختلف، چیزی غیر از تجلی مرحله ای تاریخی از علم نیست. می توان امیدوار بود که^۵ ترقی علمی همه علوم را به یک علم برگرداند و آن علم، علم فیزیک است. این علم بیشتر از همه تجارب حاصل در رشته های دیگر، دقیقترین شیوه های تعریف و تبیین را تدارک کرده است و توضیحاتی که به دست می دهد به عام ترین خاصه های پدیده های طبیعت یعنی خاصه هایی را جمعند که بدون آنها، خاصه های دیگر قابل شناختن نمی شوند ...

مسلك تحقیقی در تمامی عمر خود، حملات خود را به خصوص متوجه همه انواع متافیزیک کرده است. بنابراین مخالف هر تفکری بودند که کاملاً بر نتایج حاصل از داده های تجربی مبتنی نباشد. بدینسان بنا بر قول جانبداران فلسفه تحقیقی (یا اثباتی؟) جهان بینی ها چه مبتنی بر اصالت ماده و چه مبتنی بر اصالت روح، کلمات و اصطلاحاتی بکار می برند که بر هیچ تجربه ای مستند نیستند: هیچ تجربه ای نمی گوید - بخلاف باور جانبداران اصالت ماده - جهان نمود هستی و حرکت ماده است و باز هیچ تجربه ای نمی گوید - بخلاف آنچه اعتقادات مذهبی دعوی می کنند - جهان در اختیار یک نیروی روحی دیمشیت است ...^۶

از بحث درباره این فلسفه و قواعد بنیادی آن در می گذریم چرا که پس از ترجمه فصل فلسفه تحقیقی جدید، به ارزیابی و انتقاد این نظر خواهیم پرداخت. همینقدر توجه خواننده را به این امر اساسی جلب می کنیم که این فلسفه نیز در جستجوی یک روش عام برای تبیین عام ترین خاصه هاست.

فلسفه تحقیقی جدید

۱- سرچشمه ها و تعریف

اگر بخواهیم، کیفیت اصالت تجربه منطقی، یا پزینتویسم منطقی و یا پزینتویسم جدید را تنها به لحاظ محتوییش تعیین کنیم، باید بگوئیم که در حیظه یک گرایش عام تری قرار می گیرد که معمولاً فلسفه تحلیلی نامیده می شود. این عنوان نه تنها یک حرکت روشنفکری را تعیین می کند که در کمبریج آکسفورد مایه و پایه گرفته و بطور عمده قوامش به ژ. ا. مور^۷ مدیون است، بلکه بیانگر همه تجربه گرهائی است که از انگلستان براه افتادند و در تمامی جهان پخش شدند. اعتقاد مشترک این جماعت آن بود که رسالت واقعی فلسفه تحلیل زبان - زبان معمولی و زبان علمی - به قصد دقیق کردن معنی مفاهیم و نظرها و مبارزه های قلمی موجود است. به نحویکه زبان به اندازه کافی برای خردها، روشن بگردد و مسائل از قدیم لاینحل مانده، سرانجام پاسخی علمی بیابد و یا معلوم شود که این مسائل خالی از معنی هستند ...^۸

همانطور که جانبداران اصالت تجربه منطقی توضیح می دهند، روش های استدلال که دانش ریاضی تهیه کرده است و روش های تجربی مطالعه جهان، بمثابه دو راه رقیب برای شناخت واقعیت به تفکر فلسفی عرضه می شدند. این دو راه، در رابطه با نقشی که به هر یک از آنها نسبت داده می شد، به لحاظ این رقابت، به پیدایش نظرهای متخاصم در زمینه معرفت شناسی می انجامید (جانبداران «اصالت تجربه» و جانبداران اصالت «خرد»). تجربه گرائی منطقی بر آنست که این دوئیت را با قبول تجربه بعنوان تنها راهی که به شناخت دنیای واقعی می انجامد، از میان بردارد. تجربه گرائی منطقی منکر آنست که ریاضیات توانائی توصیف جهان را داشته باشد اما آنرا به منزله فن ضرور برای تعقل و استدلال می پذیرد. پیشرفت منطقی صورتی، موجب گشت که بسیاری مسائل خیالی و پوچ از گردن این علم بیفتند و این علم از گرفتاری راه حل دادن برای مسائل مبحث وجود آزاد گردد. با تغییر این علم به یک ابزار توانای علوم طبیعی در جهت یابی تجربی شان، هم از آن مسائل و هم از این گرفتاری، گریبان آسود. نه منطقی و نه ریاضیات - خواه علوم ریاضی قابل تحویل و تلخیص در منطقی باشند یا نباشند - بکار کشف ساخت های دنیای ماورای زبان، نمی آیند اما امکان می دهند که علائم زبان را بهتر بکار بریم و بطور صحیح از یک نظر به نظر دیگر ره بریم. بنابراین اگر همه و یا پاره ای از تزه های این علوم مستقل از مشاهده و تجربه، تحصیل شده اند، معتبر باشند، بدانجهت نیست که ریاضیات افشاگر یک ضرورت قریب طبیعت اند بلکه تنها به دلیل آنست که این علوم قضایای تحلیلی هستند و بنا بر این تهی از محتوی اند و اعتبار خود را به قرار و مدارهای زبان مدیونند. قرار و مدارهای زبانی که به معنائی بسته است

که به عناصر مختلفشان می دهند، بعکس - و این یکی از اصول عالی اصالت تجربه منطقی است - قضاوت ها و احکام ترکیبی مقدم بر تجربه وجود ندارند. یعنی احکامی که بتوان مستقل از هر تجربه و بدون انجام تجربه، معتبر شمرد، وجود ندارد. حکم مستقل از تجربه که بتواند جهان واقعی را در وجهی از جوهش توصیف و تشریح کند، وجود ندارد.

مقصود فلسفه - با قبول اینکه فلسفه بمنزله تفکر می تواند در کنار شعب^۱ دیگر معرفت وجود داشته باشد - نمی تواند این باشد که در مسائل راجع به ساختمان جهان، جانشین سایر علوم گردد. فلسفه را رسالت و استعدادی خاص است و آن تحلیل منطقی خاصه های نحوی و معانی کلمات زبان، بخصوص زبان علوم است. بدینسان فلسفه به علم روشهای رفتار علمی و شرایط رسیدگی به فرض ها و مشروعیت نتیجه گیری ها و معنی اصطلاحات بکار رفته، تبدیل می شود ...

برخی حتی می پندارند که منطق جدید همان خصیصه عامی بدست خواهد آورد که رؤیای لایب نیتز بود. و امکان خواهد داد که شیوه های استدلالی بکار افتد که در حل همه مسائل فلسفی عاقلانه، عجزناپذیرند.^{۱۰}

گرایش ها

۱- اصالت عقل: به مثابه ضد غیر عقلانیت، یعنی اعتقادی که بنا بر آن، تنها بیان هائی که محتویشان را می توان به کمک وسایلی که در دسترس همگان است کنترل کرد، قابل آند که علم نامیده شوند و یا ارزشی از لحاظ معرفت پیدا کنند. اعتقاد به اینکه تنها ابزارهای شناختی که علوم طبیعی و ریاضی بکار می برند، مشروعیت و حقانیت دارند.

۲- اصالت وجود اسمی: که زمینه اعمالش بطور عموم مباحث معرفت و بطور خاص مباحث معنی شناسی و موضوعات ریاضی و نیز مطالعات راجع به ارزشها است.

۳- جهت یابی ضد متافیزیکی: که از این نظر و عقیده آغاز می گردد که احکام باصطلاح متافیزیکی به شرایط کنترل تجربی تن نمی دهند. چرا که این احکام به تعلق بعضی پدیده ها به یک صنف معین راجع نمی شوند. این احکام «جهان را بمثابه یک کلیت» در نظر می گیرند و از همین جا دیگر نمی توان آنها را موضوع آزمون و احتمالاً رد و ابطال قرار داد.

۴- اصالت علم: یعنی ایمان به وحدت روش بنیادی علم و اقتصاد به اینکه افتراق هایی که شیوه های دستیابی به معرفت میان علوم مختلف بوجود می آیند - پیش از همه میان علوم انسانی و علوم طبیعی - منحصراً نتیجه ناپختگی علوم انسانی است. روش این علوم نیز بتدریج بطور اجتناب ناپذیر به الگوی علوم طبیعی نزدیک می شود.^{۱۱}

در فکر جانبدارانش، این فلسفه در زمینه جهان بینی نیز وظیفه مهمی بر عهده دارد. این فلسفه باید میان آدمیان منش و رفتاری علمی در زمینه اعتقادهایشان تبلیغ کند. بدینسان به ویران کردن پیش داوری های غیرعقلانی و تعصب های ایدئولوژیک مدد رساند و قهری را که از رهگذر این تعصبات بر روابط اجتماعی حاکم گشته است، کاهش دهند ... بنابراین پیروان فلسفه تحققی مبشران یک منش و رفتار علمی بودند که بمثابه یک رفتار اجتماعی بکار دفاع از دموکراسی، تحمل عقاید و گذشت و اغماض و تعاون می آمد ...

۲- لودویک ویتگنشتاین^{۱۲}

از نظر لودویک ویتگنشتاین، واقعیتی که ما مشاهده می کنیم ترکیبی از امرهای واقع مفرد است و معنی هر شناختی قابل تشخیص توصیف ها و تشریح های این امرها است. این توصیف ها معادل ساختی («تصاویر») این امرها هستند. هر قضیه عام در صحت و حقیقت داشتن و در معنایش، کاملاً تابع مجموع قضایای مفرد و خاص است که ترکیبشان آن قضیه عام^{۱۳} را تشکیل می دهد. شناخت قبل از تجربه امرهای واقع و اشیاء، وجود ندارد. همچنین منطق علمی که بر استدلال های تجربی بنا نشده است، ترکیبی از تکرارهای بیهوده و تهی از محتوی است. فلسفه تحققی جدید، نظریه تقسیم معرفت ممکن را به دو صنف - تکرار بیهوده ها و قضایای راجع به امرهای واقع - می پذیرد تقسیمی را می پذیرد کماکان قضاوت ها و صدور احکام ترکیبی پیش از تجربه را نفی می کند، امرهای واقع ابتدائی «ذره ها» تنها جوهر زبان و اندیشه را تشکیل می دهند. ما جز آنچه را که می توانیم بیان کنیم، نمی توانیم بفهمیم بنابراین اندیشه که نتواند بیان شود، وجود ندارد. مسائل بنیادی غیر قابل حل وجود ندارند زیرا که این مسائل غیر قابل حل را نمی توان در قالب عبارات عقلانی بیان کرد. معنی این سخن که حدود زبان من، حدود جهان مرا تعیین می کند، همین است. از سوی دیگر، با توجه به اینکه امرهای ذره ذره شده، همواره ممکن هستند، یعنی توصیف آنها در بر دارنده هیچگونه خصلتی نیست که ما را ناگزیر از آن کند که آنها را تحت قواعد منطقی بازشناسیم و بیان

کنیم. در نتیجه شناخت ما از جهان در بردارنده هیچ امر ضرور و واجب نیست: نتایج این تجدیدها در رابطه با مسائل متافیزیک، مسلم هستند: ما می توانیم درباره تعلق یک امر واقع به جهان محسوس خود، پرس و جو کنیم، با وجود این نمی توانیم درباره خاصه های جهان بمتابسه کلیت، سؤال ها و مسائل معقول طرح کنیم. به سخن دیگر خصلت هایی^{۱۴} پیردازیم که «کل در مجموع خود» دارد. برای مثال، پرس و جو درباره طبیعت مادی واقعیت، بیهوده و عبث است زیرا سؤال درباره طبیعت مادی را نمی توان طرح کرد چرا که پاسخ بدان موقوف به تجربه خاصی درباره «مادیت» در تقابل با «عدم مادیت» است. از آنجا که بطرز قاطع، اینگونه تجربه ها ناشدنی هستند، نمی توان مسئله رئالیسم را در عبارت عقلانی بیان کرد ... در حدود تجربه، من می توانم از «من» بمتابسه امر واقعی مفرد، حرف بزنم. با وجود این وقتی می گویم از محتوی آن فراروم و درباره یک هسته نادیدنی پرس و جو کنم یا درباره یک موضوع پایدار ذهنیت تحقیق کنم که داده های خود را در یک «من با خود هوهویه» جفت و جور می کند، پرس و جوهایم دارای خصلتی به همان اندازه که پرسش های دیگر در زمینه متافیزیک، پوچ و بی معنی است.^{۱۵}

۳- قضایای علمی و متافیزیک^{۱۶}

اصل آموزش پذیری:

آزمون پذیری یا قابلیت رسیدگی^{۱۷} یک قضیه یعنی امکان استنتاج آن بطریق منطقی از مجموعه قضایایی که مبتنی بر مشاهده هستند. این قاعده زود طرد شد چرا که اکثریت عظیمی از قضایا و آراء علمی آزمون پذیر نیستند و بنابراین موافق این تعریف، بی معنی هستند.

پیشنهاد دیگر این بود که تنها قضایایی آزمون پذیرند که بتوانند مقدمات قیاس منطقی برای قضایایی گردند که از آنها، می توان پیش بینی های نسبی درباره رفتارهای اشیاء فیزیکی که مستقیماً قابل مشاهده و تجربه هستند، استنتاج کرد. اما این پیشنهاد هم مشکل را حل نمی کند زیرا بر این اساس یک و همان قضیه توصیفی را می توان از قضیه علمی، یا یک قضیه متافیزیکی استنتاج کرد. بنابراین «قابلیت تحت آزمون در آمدن» را می توان به هر قضیه ای اعطا کرد. وقتی هر قضیه ای آزمون پذیر باشد، دیگر محلی برای دعاوی اصحاب این فلسفه نمی ماند و غرضشان نفی می شود.^{۱۸}

اصل ابطال پذیری:

در جریان این مباحثات، پوپر^{۱۹} فکری را عرضه کرد که در تاریخ علم فکر تازه ای نبود اما وی برای اولین بار بدان بیانی گسترده و هماهنگ بخشید. وی پیشنهاد کرد «ابطال پذیری»^{۲۰} بمتابسه ضابطه تعیین خصلت تجربی قضایا قبول شود. یعنی تنها قضایایی را می توان تجربی خواند که به کمک روش هایی که پیشنهاد می شود بتوان بطور تجربی صحت و بطلان آنها را معلوم کرد. به سخن دیگر اگر ما نتوانیم بگوییم دنیای کنونی به چه و در چه چیز بطور تجربی با دنیای دیگری که در آن قضیه بیان شده باطل خواهد بود، مختلف و نایکسان خواهد بود، قضیه ای که بیان می کنیم قضیه ای تجربی نیست. بنابراین تعریف، همه آئین های متافیزیک و همه اعتقادات مذهبی عاری از معنی و مفهوم تجربی می گردند. اگر از خود پیرسیم چگونه می توان بطلان نظری را ثابت کرد که بنا بر آن خداوند رحیم است، بلافاصله معلومان می شود که این کار در خیال هم شدنی نیست: هر امر واقعی می تواند بیان و گواه رحمت خداوند باشد و هیچ یک نمی تواند قطعاً آنرا نفی کند. به عقیده پوپر قاعده «ابطال پذیری» در اندیشه علمی بغایت مهم است و شرایط معنوی و اخلاقی کار علمی را تغییر می دهد. این قاعده دانشمندان را بر آن می دارد که درباره دلایل مخالف فرض های خاص خویش را محتمل شمرد و تنها به پژوهش و جستجوی امرهای واقعی که موافق و مؤید فرض های اویند، قناعت نکنند. این قاعده سبب پرهیز از نظریه های عام که حیات علمی امروز از آنها سرشار شده است نیز می گردد ...

اصل ابطال پذیری پوپر، مشکلاتی بیار می آورد که بلافاصله خاطر نشان شده اند: بنابراین اصل، قضایایی که به وجود راجعند، ابطال ناپذیر و بنابراین غیر تجربی هستند. در واقع، نمی توان حکمی درباره امری واقع جاری کرد که باستناد آن بتوان قضیه «خورشید هست» یا قضیه «کوتوله هست» را باطل شمرد. از اینرو کوشش های تازه ای بکار رفت تا قواعد تجربه گرایی^{۲۱} دقت و صحت بیشتری بیابد. و مباحثات در این باره به این زودی ها تمام نخواهد شد. رایشن باخ^{۲۲} نظرها را

متوجه لزوم بکار بردن مفهوم درجات احتمال صحت بمتابه خصیصه «آزمون پذیری» کرد. بنظر وی، هوم^{۲۳} پیش از این ثابت کرده بود یک تجربه گرائی اصولی بدون ارتکاب کارهای بی ربط، نمی تواند شیوه های استقراء^{۲۴} را بکار برد. زیرا نمی تواند به نظری که استقراء را مشروع می داند، مشروعیت بدهد اگر این نظر بشیوه استقراء مدلل گردد، گرفتار دور باطل می شویم، چرا که برای مدلل کردن یک اصل ما باید بخود همان اصل (مثل یک اصل اثبات شده) رجوع کنیم. اگر اصل مشروعیت استقراء حکمی ترکیبی^{۲۵} مقدم بر تجربه باشد، تجربه گرائی اصولی را نمی توان معتبر شمرد. و اگر به کار بردن شیوه های استقراء بطور عام غیر مشروع باشد، هرگونه شناختی غیرممکن خواهد شد. بنابراین، باید پذیرفت که ما حق داریم وقایع آینده را بر پایه وقایع گذشته پیش بینی کنیم. اما قضایائی که به آینده راجع می شوند همان درجه خطاناپذیری قضایای مربوط به گذشته را نخواهند داشت. این پیشنهاد نیز مشکلات جدیدی بوجود می آورد و مسئله همچنان موضوع بحث خواهد ماند.

تهی کردن اندیشه انسانی از احکام متافیزیک:

مستقل از راه حل های گوناگون که برای مسئله «آزمون پذیری» ارائه شده اند، مستقل از وضعیت کنونی مباحثاتی که درباره این موضوع جریان^{۲۶} دارد، تجربه گرائی منطقی در پی وسائلی بود که امکان می دادند اندیشه انسانی را از احکام متافیزیکی تهی کرد. موافق انتقاد تجربه گرایان، احکامی از قبیل «خدا یک رب است» یا «جهان مادی است» یا «اراده اصل هستی است» یا «عام در خاص گنجد است» غلط نیستند اما تشکیل قضیه نیز نمی دهند. زیرا نمی توان صحت و یا بطلانشان را مورد تحقیق قرار داد. تجربه گرایان، در بنیادی این آئین است - که هر قضیه ای که بیانگر خصلت جهان به متابه یک کلیت باشد، تمامی نظریه هائی که مربوط به معرفت شناسی و وجودشناسی را آلیست یا ماتریالیست یا سوژکتیویست تمامی آئین هایی که بگونه ای کلی و عام مثلاً درباره جبر عام یا رابطه بنیادی میان فعال و مفعول، اظهار نظر می کند، همه و همه عاری از معنی هستند.^{۲۷}

۴- فیزیک گرائی

این نظر میان مبتکران پوزیتیویسم منطقی رواج گرفته است. بنا بر این نظر، زبان فیزیک، زبانی عام و تنها احکامی که در این زبان بیان می شوند معنی دارند. در کار علمی این نظر مشکلات بزرگی بیار آورد از جمله در زمینه روانشناسی از «اصالت رفتار و تمایل» سر در آورد. موافق این نظر، تنها آن قضایای روانی معنی دارند که به رفتارهای قابل مشاهده و تجربه راجعند ... مقوله های «وجدان» و «ذهنیت» که قابل مشاهده نیستند در این مسلک جا و محلی ندارند. باز بنا بر این نظر، هوش همان است که می توان به وسیله آزمون آنرا مطالعه کرد ...

انتقاد مبرهن کرد که تبیین مبتنی بر اصالت رفتار واقعاً تحقق و انجام برنامه فیزیک گرائی نیست چرا که این نظریه، قضایای روانی را در زبان معمولی و نه در زبان فیزیکی بیان می کند. وقتی پوزیتیویست ها این روش را پذیرفته اند، معقولیتی که می خواستند به علوم، اعطا کنند - علمی که غرق در پیش داوری های متافیزیکی بودند -^{۲۸} همان معقولیت بلاواسطه زبان معمولی می شود و در نتیجه این فیلسوفان از راه استقراء، واضح و بینه بودن زبان جاری را می پذیرند. می پذیرند که این زبان دقیقاً ارزش علمی بیان ها را تضمین می کند.

۵- معنی و جهت روشنفکرانه و ایدئولوژیک تجربه گرائی منطقی

تجربه گرائی منطقی نقشی بزرگ در فرهنگ روشنفکری عصر ما ایفا کرد، اما موفقیت هایی را که انتظار می کشید به دست نیاورد. همان زمان که فلسفه تحقیقی پایان قطعی سیستم های متافیزیک غیر قابل آزمون و رسیدگی و فلسفه نظری نامبتنی بر تجربه را اعلام می کرد، آئین های جدید که آرمانهای شان را خوار و بی مقدار می شمردند، رو می آمدند. از نظر جانبداران فلسفه تحقیقی، این وضع تنها بر بلاهت انسانی گواهی می کرد و تأثیری بر حالت از خود راضی شان نمی گذاشت. جانبداران این فلسفه بطور جدی در پی گردآوردن دلایل ناچیز از آب در آمدن نتایج کارهایشان در مقیاس اجتماعی، نرفته اند ... به هر رو، در پرتو تجاربی که تا این زمان بر هم انباشته اند، جای تردید است که بشریت بنا بر تصدیق همگانی اصالت خرد بهمان معنی مورد نظر اصحاب فلسفه تحقیقی گذارده باشد.

با وجود این انتقاد، اصحاب این فلسفه از متافیزیک بدون اثر نبوده است. تحت تأثیر این انتقاد بود که اعتقاد به این امر که کوشش برای تغییر نظرگاه‌های راجع به معرفت‌شناسی یا بحث وجود - هر چه باشند - به نظریه‌های علمی، حداقل در حد قبول نظم علمی که قضایای^{۲۹} علوم تجربی و استقرائی از آن برخوردارند، کاملاً عبث است. فلسفه تحقیقی به مقیاس وسیع به تغییر وجدان فلسفه در آنچه به جا و محل آن از لحاظ معرفت راجع می‌شود، کمک کرده است. در میان کسانی که در زمینه ذات‌شناسی و معرفت‌شناسی نظری و فلسفه تاریخ یا مردم‌شناسی، به تفکر فلسفی می‌پردازند، بیش از پیش این عقیده جریان می‌یابد که این تفکر نمی‌تواند از پاره‌ای قواعد تفسیر که زیر فشار قضاوت‌های ارزشی و رفتارها و تمایلات، زاده می‌شوند، آزاد گردد. به سخن دیگر بیش از پیش نسبت اختلاف معرفت‌شناسی با فلسفه‌ای که مدعی تبدیل به یک معرفت علمی از لحاظ فنی و تجربی، قابل اعمال و رسیدگی نیست، آگاهی حاصل می‌شود. فلسفه می‌کوشد در اصطلاحی که مفهوم «معنی» در علوم انسانی دارد و نه در اصطلاحی که در علم دلالت دارد، به تصویر جهان معنایی بدهد. این اختلاف نه تنها به ملاحظات ذات‌شناسی و معرفت‌شناسی عمومی راجع می‌شود بلکه به تمامی علوم انسانی نیز راجع می‌گردد. این اختلاف، با ترکیب صفات برای عرضه یک فکر عام است که بوم علوم انسانی را تشکیل می‌دهد و اصحاب فلسفه تحقیقی آنرا یکجا متافیزیک می‌خوانند و قاطعاً محکوم می‌کنند. حال آنکه اینکار در گذشته و حال محور اندیشه را در علوم انسانی تشکیل می‌دهد.

تجربه گرائی منطقی بنظر ما در محدوده مباحثات فلسفی دیگر یک «مکتب» مشخص را تشکیل نمی‌دهد. اصحاب این فلسفه موافق برنامه خاصان اغلب فکر خویش را به رشته‌های مختلف علم بطور عمده به منطق و روش‌شناسی علوم معطوف می‌کنند. و یا به مسائلی می‌پردازند^{۳۰} که از لحاظ فلسفی بطور قابل ملاحظه‌ای خنثی و بی‌طرف شده‌اند. مسائلی از قبیل واری فرض‌ها، مشروعیت استقراء، معنی تجربی اصطلاحات علمی و غیره، مسلماً موضوع تفکر مباحثه می‌مانند اما تفکر در این باره‌ها هیچ نحله و مکتب خاصی را چه فلسفی و چه ضد فلسفی تشکیل نمی‌دهد. این مسائل تنها یک رویه علمی مورد اعتراف عالمیان هستند که تا حدودی می‌توان آنرا مستقل از مرجحات فلسفی بکار برد. منطق رمزی^{۳۱} تنها منطقی نیست که تقریباً «بکلی خود را از برنامه شناخت تحقیقی جدید، آزاد کرده است. کسان بسیار که عقاید متافیزیکی گوناگون دارند نیز خود را آزاد ساخته‌اند. همبندطور، برخورد میان نظریه روانشناسی‌ای و نظریه صوری وظایف علائم (معنی که یک علامت و یا یک کلمه می‌دهد) در زمینه تجربه گرائی منطقی، بر روی مسائلی که در این منطق طرح شده‌اند، موجب مایه رفتن مواضع عقیدتی نمی‌گردد. در محدوده منطق و علم دلالت، نفوذ تمایلات فلسفی بر کار علمی هیچ با تأثیری که در رشته‌های دیگر علمی دارد - رشته‌هایی که تاریخ طولانی دارند - فرق ندارد بکار بردن جامعه‌شناسی تجربی موافق و بر اساس پاره‌ای قواعد که رسیدگی‌پذیری نتایج تجربه را تأمین می‌کنند، بهیچ رو با قبول مواضع فلسفه تحقیقی ملازمه ندارد. در دیگر رشته‌های علمی نیز وضع عیناً از همین قرار است. وانگهی، در جامعه‌شناسی یک نظرگاه فلسفه تحقیقی وجود دارد که از نظرگاه منطقی این تحقیقات تجربی مستقل است. وجه مشخصه این نظرگاه نفی قاطعانه هر گونه نظریه‌ای است مبانی آن با موازین یک علم تجربی نخواند. این نظریه خودبخود به همان لعنتی گرفتار می‌آید که این فلسفه نظریه‌های متافیزیکی را در خور آن می‌داند. در توان ما نیست که در اینجا به این سؤال جواب گوییم که تفکر و تأمل درباره روش علوم طبیعی، تفکری که در تجربه‌گرایی منطقی بالیده و رشد کرده است چه اثر واقعی بر بسط این علوم داشته است. بهر رو، این تفکر تا وقتی نکوشیده بود در زمینه فلسفه انحصارطلبی کند، تا وقتی خود را تنها نوع فلسفه مفید فایده نخوانده بود، مخالفتی را بر نیانگیخته بود.

فرض‌های مبنا یا اصول تجربه‌گرائی منطقی بارها موضوع انتقاد دارندگان مواضع گوناگون قرار گرفته است. ما از دسته بندی این انتقادات صرف نظر می‌کنیم و تنها مهمترین جنبه‌های آنها را می‌آوریم:^{۳۲}

انتقادات

انتقادات متوجه ضابطه‌های آزمون‌پذیری «اصولی» است. این آزمون‌پذیری مقابل متضاد آزمون‌پذیری «فنی» است. یک اصل است. و این یکی از جنبه‌های اساسی آئین تجربه‌گرائی منطقی است. زیرا این منطق مدعی عرضه یک قاعده بنیادی است که در علم برای دقیق کردن معنی بکار بردنی است. مخالفان این منطق بر آنند که اصحاب فلسفه تحقیقی خصیصه و خصلت «اصل» آزمون‌پذیری را موافق قواعد نحو منطقی تعیین کرده‌اند. اما خود این قواعد را نیز باستناد آزمون‌پذیری و قابلیت واری اصطلاحات و بیانه‌ها برقرار کرده‌اند و این دور، دور باطل است.

برای اصحاب فلسفه تحقیقی دفاع از خود اصل آزمون پذیری بمتابه ضابطه معین، سخت مشکل بود. انتقاد کنندگان می پرسیدند قاعده - آزمون پذیری از کجا آمد؟ و بر چه چیز مبتنی است؟ چرا که این اصل نه نتیجه تجربه و نه حاصل تحلیل است. این اصل مشمول همان حکام است که اصحاب فلسفه تحقیقی خود درباره بیان های متافیزیک جاری می کنند. بنابراین آئین تجربه منطقی بر یک اصل متافیزیکی بنا شده است و امکان تشخیص آن از آئین های متافیزیکی از جنبه علمیت کامل، وجود ندارد. جانبداران فلسفه تحقیقی پاسخ می گویند که:

اصلی که موضوع سؤال و انتقاد واقع شده است، یک تز و نظریه نیست، یک تعریف است. بنابراین لازم نیست تحت آزمون درآید و همان سان که در علوم متوقع و معمول است اثبات گردد.

با این جواب، مسئله روشن و حل نمی شود. تنها تغییر محل داده است. و اگر ما تا این حد به این توجه می کنیم بخاطر آنست که این اصل، پایه و اساس این آئین را تشکیل می دهد. هنوز جا دارد پرسیم دلایلی که بنا بر آنها، ما ناگزیر تعریفی را که از اصل می شود، بپذیریم، کدامهایند؟ در تاریخ تجربه گرائی منطقی نیز، مفهوم آزمون پذیری، تعریف های مختلف و نامتجانسی پذیرفته است. بنا بر نوع تعریف، حدود کار فکری قابل قبول باید با این یا آن تعریف، این یا آن بگردد. آنچه بنا بر این تعریف علم خوانده می شود، بنا بر آن تعریف هیچ در خور این عنوان نمی گردد. علل این دستورهای نامتجانس اگر تصمیم های خودرأیانه نیست که بنا بر آن از این لحظه علم را دقیقاً این و شناخت را آن می دانیم، پس چیست؟ و اگر این دستورها، تصمیم های خودرأیانه اند، چه ملاحظات عملی را می توانند توجیه کنند و موجه سازند؟ برای این سؤال ها یک پاسخ می ماند: می توان دستورالعملی که بطور ضمنی مقبول^{۳۳} باشد، پرداخت مبنی بر اینکه تنها آرائی را می توان تصدیق کرد که در عمل فنی انسان بر روی دنیا و کارهای او در دنیا، کارآمد باشند یا بتوانند کارآمد گردند. مقصود از کارآمدی، هر نوع کارآمدی نیست (زیرا حتی افسار گسیخته ترین متافیزیک ها می تواند رفتارهای انسانی را تحت تأثیر قرار دهد) منظور آنست که این آراء و قضایای تصدیقی، اصولی برای تبیین آراء و اقوال دیگر و ناظر بر کارآمدی واقعی رفتارها باشند.

چنین دستورالعملی در صورتی که بخواهند آنرا به بیانی در آورند که بکار آید، یعنی به قالبی در آورند که براستی در هر مورد بتواند «کارآمد» یا عقیم و نازا بودند آنرا معین کند، بغایت دست و پاگیر است. اگر هم به بیان درخوری از این دستور کامیاب شوند، مشکل خودرأیی و ارزیابی که ذاتی تصمیم و رأی نهایی هستند را حل نمی کند. در حقیقت به آسانی می توان یادآور شد که در نظر گرفتن ضابطه کارآمدی یا حتی «کاربرد پذیری» فنی قضیه ها بمتابه اندازه سنجش معنی و قابلیت قبول و ارزششان از لحاظ شناخت و معرفت، با یک ارزیابی ملازمه دارد که بطور خاصی با شکل بندی فرهنگی - که فعلاً مسلط و حاکم است اما نمی توان دعوی کرد در میان فرهنگ، تنها این فرهنگ است که ارزش مطلق و مشیت ربانی می یابد - بستگی دارد ...

بنابراین تجربه گرایی منطقی، محصول فرهنگی است که در آن کفایت فنی، یک ارزش برین است، محصول فرهنگی است که ما عادت کرده ایم آن را فن سالاری بخوانیم. تجربه گرائی منطقی ایدئولوژی فن سالاری (تکنوکراسی) است که خود را در پرده نظریه ضد ایدئولوژیک علم پرداخته از قضاوت های ارزشی می پوشاند. شاید این امر که اصحاب فلسفه تحقیقی معاصر از فهم نسبی بودن مفاهیم و آراء خود این فلسفه و تعلق بهمان دایره معین ارزشها که فرهنگ معمول داشته، فرهنگی که خود در آن زاده شده، عاجزند، چندان مهم نباشد. زیرا این وضعیت در محیط و زمینه ایدئولوژیکی که در آن عقایدی که ارزششان پذیرفته شده است، فرض می کنند که ارزش های خاصشان بخلاف همه ارزشهای دیگران، مطلقند، وضعیتی عمومی است ...^{۳۴}

بدینقرار اصحاب این نظریه نیز در جستجوی اصول عام هستند. با اینهمه انتقاد نظریه برای تشخیص صحیح آن از ناصحیح و تعیین جای درست، عناصر صحیح نظریه، ضرور است:

۱- درباره ایدئولوژی و اصول عام:

اینکه اصحاب فلسفه تحقیقی قدیم و جدید خود ایدئولوژی دارند و می خواهند آنرا جایگزین ایدئولوژی های دیگر کنند و اینکه «روش علمی» که عرضه می کنند بر اصول و قواعد عام مبتنی است و اینکه این اصول نه «آزمون پذیر» و نه «ابطال پذیر» هستند، دلیل بر آن نمی شود که ایراد به روش های شناخت وارد باشد. لذا باید دید آیا می توان تأثیر

ایدئولوژی را در تجربه از بین برد؟ آیا می توان از قوانین عام در تجربه بی نیاز شد؟ و چه قسمت از نظر اصحاب این فلسفه درست و چه قسمت نادرست است؟

وظیفه ایدئولوژی در تحقیق:

در هر عمل و در هر تجربه گذشته از موضوعات دیگر چهار موضوع وجود دارند که باید روشن گردند:

- چه کسی تجربه می کند؟
- بر چه اصول و مبانی تجربه می کند؟
- با چه روشی تجربه می کند؟
- برای چه مقصودی تجربه می کند؟

چه کسی تجربه می کند:

چه کسی بدون تجربه گر ممکن نمی شود. اما تجربه گر فاقد ایدئولوژی متصور است؟ اگر با اصحاب این فلسفه موافقت کنیم و زبان فیزیک را زبان علمی قبول کنیم، این علم به تحقیق رسانده است که الکترون نیز دستگاه سنجش دارد و پیوسته از محیط خود اطلاعات کسب می کند و اعمال خویش را موافق نظری که پیدا می کند تنظیم می نماید. اندیشه انسانی که وارث اطلاعات حاصل از هزاران سال عمل و تجربه است چگونه می توان از اطلاعات و نظرهای مبتنی بر آنها شست؟ باز همان علم مدعی است که اطلاع ثبت شده را نمی توان پاک کرد، تنها می توان تصحیح کرد.^{۳۵} بنابراین نمی توان اطلاعات و نظرها را از مغزها پاک کرد و بعد تجربه گران را روانه آزمایشگاه نمود، کاری که می توان و باید کرد تصحیح اطلاعات و بدان انتقاد ایدئولوژی است. بدانسان که ایدئولوژی نادرستی های خود را بدرستی ها بدل سازد و اندیشه انسانی آزاد از باورهای نادرست مطلق شده، بتواند اطلاعات را بی کم و کاست تحصیل و آنها را در تصحیح و تکمیل بینش خویش مورد استفاده قرار دهد. بنابراین، حذف ایدئولوژی غیرممکن است. بدون ایدئولوژی تجربه ممکن نیست. بدون قضاوت، قدم از قدم نمی توان برداشت. زیرا هر قدم را که بر می داریم، نتیجه یک ارزیابی است و ارزیابی بدون نظام ارزشی و این یکی بدون ایدئولوژی کجا ممکن است؟

اینک که روشن شد مغز بدون ایدئولوژی وجود ندارد و نمی تواند هم وجود داشته باشد، اینک که معلوم شد ارزیابی بدون ایدئولوژی ممکن نیست، می توان این پرسش را طرح کرد که:

- بی خدشه ترین تجربه ها و درست ترین ارزیابی ها کدامند؟ اصحاب این فلسفه می گویند آن تجربه که یک علم گرا موافق قواعد فیزیک انجام داده باشد و آزمون پذیر و یا ابطال پذیر هم باشد. علم گرا کیست؟ تعریف هر چه باشد مشکل انطباق انسان را با تعریف حل نمی کند. به سخن دیگر برای آنکه تجربه همانسان انجام بگیرد که فیلسوف می خواهد، تجربه گر باید اندیشه و رفتار منطبق با نظری پیدا کند که فیلسوف عرضه کرده است. بدینسان تصحیح انسان از لحاظ مبانی و اصول بینش قدم اول بی خدشه کردن تجربه است. بنابراین مبارزه با کیش شخصیت نقش اول را در تصحیح بنیادی تجربه دارد. آزاد کردن آدمی از ذهنیات مطلق و بنابراین آزاد کردن اندیشه و عمل او از حکم آنها قدمی است که بدون آن قدمهای دیگر را راست نتوان برداشت. در این حد و با این تصحیح، نظر تجربه گرایان در اینباره پذیرفتنی است.

بر چه اصول و مبانی تجربه می کند:

اینک وقت آن است که رابطه اصول و قوانین عام و ایدئولوژی را روشن کنیم:

علاوه بر قواعد عام که اصحاب تجربه گرایی منطقی بکار می برند و پیش از این بدانها اشارت رفت، نظریه شان متضمن قبول اصول عام زیر نیز هست:

- ۱- اصل علیت
- ۲- اصل عدم تناقض
- ۳- اصل محدود بودن

۴- اصل ابطال پذیری

۵- اصل استقلال روش

و ...

و بر اینها احکام زیر را باید افزود:

- عام ترین سخنان بی فایده ترین آنهاست

- دوگانگی علم و ایدئولوژی

- لزوم احتمال دلایل مخالف

و ...

و از آنجا که بنای این نظر بر اصل ابطال پذیری است، به انتقاد آن و تشخیص جای درست آن مبادرت می شود:

آیا قانون می تواند ابطال پذیر باشد؟

ظاهراً جای گفتگو نباشد که باطل و تنها باطل می تواند ابطال پذیر باشد. خود اصطلاح «ابطال پذیری» نیز این واقعیت را بازگو می کند. قانون چگونه ممکن است باطل باشد و اگر باطل باشد چگونه می تواند قانون باشد؟ مگر آنکه قانون مشتمل بر عناصر درست و عناصر نادرست باشد و یا علم قطعی بر صحت قطعی آن حاصل نباشد. این همان است که آنرا نظریه می گویند بنابراین، این نظریه ها هستند که ابطال پذیر هستند. البته خوبی و بدی یک قانون در این نیست که حتماً بتوان ثابت کرد باطل است، بلکه مقصود از این اصل (همانسان که در جای خود از قول واضح قاعده آمد) امکان تحقیق (از راه تجربه) در صحت و سقم آنست.

بدینقرار نظریه یا فرضیه تقرب به قانون است. بتدریج که از عناصر غیر علمی پاک می شود، به قانون نزدیک می شود. باید میان بیان آدمی از قانون و خود قانون فرق گذاشت. از آنجا که علم انسانی نسبی است، بیان او از قانون نمی تواند بی نقص باشد معنی دیگر این سخن آنست که قوانین در جهان وجود دارند و گرنه سنگ روی سنگ بند نمی شد و این قوانین نه ابطال پذیرند و نه از میان رفتنی. ابطال پذیر شمردن قانون با علم گرائی مسلک تحقیقی نیز تناقض دارد چرا که علم قابل ابطال نیست جهل قابل ابطال است. پس از اینکه از جنبه عقلی مشکل را حل کردیم می توانیم خواننده را از قول امام صادق (ع) در این باره آگاه گردانیم.^{۲۶}

«وقتی در اوضاع دنیا نظمی می بینید و مشاهده می کنید ناگهان طوفان می شود و سیل جاری می گردد و زلزله خانه ها را ویران می نماید، این ها را دلیل بر بی نظمی جهان ندانید و آگاه باشید که هر یک از این وقایع غیر منتظره از یک یا چند قاعده ثابت و غیرقابل تغییر اطاعات می نمایند و بر اثر آن قواعد ثابت است که این وقایع روی می دهند ... اداره امور جهان مطیع قواعد ثابت و همیشگی است که هرگز تغییر نمی کنند برای اینکه خداوند داناست و دانائی مطلق او سبب گردیده که هر قاعده که برای اداره امور جهان وضع کرده همیشگی باشد...»

اینکه که روشن شد بدون استعانت از اصول و مبانی، شناخت میسر نمی شود و خود این اصول ابطال پذیر هستند (یعنی قابل تجربه هستند)، هم جا و محل درست قاعده ابطال پذیری معلوم می گردد و هم مبرهن می شود که بیان انسانی از قانون از نقص مصون نیست.

چه روشی را بکار می برد؟

از میان پرسش هایی که می توان طرح کرد، دو سؤال را طرح و جواب می دهیم:

اول- آیا روشن شناخت خود شناخت است؟ یک زمانی کسانی بوده اند - و شاید هنوز هم باشند - مدعی این معنی که روش شناخت خود شناخت است. اما آنها هم سخن را تا این حد ساده گرایانه نگفته اند. مثلاً اگر گفته شود آب یک ترکیب است، آیا این سخن بمعنای شناخت آب است؟ هیچکس در هیچ تاریخ چنین نمی پنداشت و اینطور نمی پندارد که این حرف بمعنای شناخت آب باشد، بلکه آنها که نتایج آزمایش را بر اصول و احکام راهنما نمی پذیرفتند و یا نمی پذیرند، بر آن بودند و بر آنند که میان قبول نتایج تجربه و حکم و یا اصل و یا قانون عامی که وضع کرده اند و یا وضع می کنند، باید دومی را برگزید. فساد در همین حکم اجباری بقبول تعبدی و بی چون و چرای احکام عام و آنها را شناخت قطعی و علم مسلم تلقی کردن و تجربه را

محکوم کردن به تأیید این احکام است. وقتی سخن اصحاب فلسفه تحقیقی را بدینصورت در جا و محل خویش فرار دهیم، اعتبار مفقود را باز می یابد: روش شناخت لزوماً منعکس کننده شناختی هست، اما باید به تجربه گر امکان بدهد که تجربه را حتی المقدور آزادانه انجام دهد و خصوصاً باید نتایج حاصل از تجربه بتوانند در تصحیح شناختی که راهنمای روش است، بکار گرفته شوند. بدینسان روشن می گردد که:

- کسانی هم که قانون تضاد را قانون مطلق هستی می پنداشتند و روش شناخت را خود شناخت تلقی می کردند، بر آن نبودند که این معنی که هر پدیده مثلاً تغییر کمی می کند و تغییر کمی به تغییر کیفی می انجامد، بمعنای شناخت کم و کیف آن پدیده است (انگلس در این معنی مفصل بحث کرده است، طالبان می توانند به دیالکتیک طبیعت وی مراجعه کنند).
- ما بر آن نبودیم و بر آن نیستیم بیان خود را از اصول فوق تجربه شماریم و بر آن بودیم و بر آنیم که این حکم را که روش شناخت، خود شناخت است بشکنیم و بگمان خود شکسته ایم. خود ما سالها گرفتار ناسازگاری نتایج حاصل از تجربه با قوانین دیالکتیک (انگلس و ... تا مائو) بودیم و سرانجام، این نتایج را بکار انتقاد آن قوانین گرفتیم و به روشی راه بردیم که بزعم ما می تواند نتایج حاصل از تجربه را تحمل کند. روش شناخت نمی تواند منعکس کننده شناختی نباشد، اما باید روش تلقی شود و نه خود شناخت.
- دوم - سؤال دوم اینست که کدامیت روش آدمی را به شناخت صحیح تر رهنمون می گردد؟ پاسخ آنست که روشی می تواند آدمی را به شناخت صحیح تر رهنمود گردد که حتی المقدور از احکام مطلقه ذهنی (یعنی از اموری که در خود پدیده نیستند تا آزمون پذیر باشند) خالی باشد. ما به گمان خود در روشی که عرضه کرده ایم این معنی را رعایت کرده ایم و مطلق های زیر را که در روش های شناخت وجود داشته اند بی اعتبار ساخته ایم:
در روشی که عرضه شده است، به وجوهی تکیه کرده ایم که مورد اتفاق و اجماع علما از گذشته های دور تا امروز است. درباره این اصول دعوی اجماع هیچ قابل نقض نیست:
- همه پذیرفته اند و تجربه های بشر تا این زمان یک مورد خلاف آنرا اثبات نکرده است که هر پدیده ای یک مجموعه است. تا بدانجا که هر الکترون را یک مجموعه می خوانند که محدودی است تحت اراده نامحدود. اما جانبداران دیالکتیک تناقض این مجموعه را مجموعه ای از متناقضات می دانند و مدعی اند مطلقاً چنین است. تجربه علمی بر این دعوی صحه نگذاشت، بنابراین تا این زمان هر مجموعه دارای یک هویت نسبی است. این بدان معنی نیست که تضاد وجود ندارد، بلکه بدان معنی است که درونی و ذاتی پدیده ها نیست. بنابراین دیگر ذهن مجبور نیست در زندان مطلق تز و آنتی تز بماند، بلکه می تواند هر بار که با تضادی برخورد، بدنبال عوامل درونی و برونی آن برود. آنها که تضاد درونی را مطلق کردند می خواستند خدا را منکر شوند، بنابراین برای انکار خدا یک «قانون» جعل کردند که بهیچ رو قانونیت نداشت. نه اینکه تضاد وجود نداشت، بلکه ذاتی و درونی پدیده ها نبود و تجربه و شناخت علمی این امر را مدلل ساخت.
- همه موافقت و از راه تجربه به این نظر رسیده اند که هر مجموعه یک نظام دارد. اما بسیاری کسانی که ساخت را مطلق می کنند. وقتی جنبه مطلق گرای نظر حذف می شود به اصل دوم روش شناخت بر پایه توحید می رسیم.
- همه موافقت که هر مجموعه یک رهبری دارد. این رهبری نتیجه نیروهای محرکه را در اختیار دارد و تنظیم فعالیت ها و رابطه ها را چه در درون و چه با بیرون مجموعه اداره می کند. وقتی مطلق تضاد درونی و ذاتی بودنش را بعنوان تنها عامل حرکت و خود حرکت و راهبر حرکت، شکستیم، به اصل سوم روش شناخت بر پایه توحید می رسیم.
- همه موافقت که پدیده ها جهت و در جهت مسیری را اتخاذ می کنند. اما هستند کسانی که این جهت و حتی مسیر را جبری می دانند. اگر این جنبه مطلق گرایانه را حذف کنیم به همان اصل عدالت به همان معنی می رسیم که در ریاضی احتمالات تعریف می شود. در اینجا نیز خاطر نشان ساختن این معنی بجاست که نظر تجربه گرایان دائر به از قطعیت انداختن خط سیر حرکت پدیده، جا و محل درست خود را در همین روش بدست می آورد.
- و بالاخره جبرهای سابق، موجب اعتقاد به جبری شدن و یگانه شدن پایان ها و فرجام های پدیده ها می گشت. با شکستن آن مطلق ها، اینک معلوم است که فرجام ها یگانه نیستند و می توانند این یا آن گونه بگردند.

بدین سان روش شناخت بر پایه توحید، اندیشه را از همه مطلق‌ها آزاد می‌کند، می‌ماند حل معمای بستن زنگوله به گردن گربه. در حقیقت آنچه در تجربه بیشتر دخالت و آنرا تباه می‌گرداند، هدف‌هایی هستند که نسبت به خارجی خارجی هستند و با دخالت خود تجربه را از واقعیت خویش تهی می‌گردانند.

برای چه مقصودی تجربه می‌کند؟

اگر بخواهیم بنا را بر مشاهده بگذاریم، حقیقت آنست که بیم‌های اظهار شده در نظریه تجربه‌گرایان بی‌جا نیستند. هدف تجربه یا اثبات ایدئولوژی، یا آزمون ایدئولوژی، یا اثبات غلط بودن ایدئولوژی و یا تصحیح شناخت و رشد معرفت است. آزمایش خالص یعنی آزمایشی که تنها شناخت واقعیت را هدف قرار بدهد، چه وقت ممکن است؟ در اینجا ناچار باید به پایه زور و پایه عدم زور یا موازنه مثبت و موازنه منفی بازگشت. اگر تجربه بخواهد خالص باشد، علاوه بر تصحیح‌های پیشین باید بر پایه عدم زور انجام بگیرد. یعنی هدف تجربه تقرب به خدا باشد. بدینسان از همه جا بیشتر، این در زمینه تجربه علمی و در قلمرو علم است که پاک کردن هدف و زدودن آن از عناصری که منعکس‌کننده پایه زور هستند.^{۳۷} وقتی بدین ترتیب با واقعیت برخورد کنیم، نه تنها جای درستی برای بیمی که تجربه‌گرایان اظهار می‌دارند پیدا می‌شود، بلکه معلوم می‌گردد که اگر آنها نیز برآستی در پی آسودن بشر از مطلق‌های ذهنی باشند، رابطه انسان و خدا را راه بیرون رفتن از بحران می‌یابند. به باور ما اگر قصد را شناخت واقعیت همانسان که هست قرار دهند، نظر فوق را بکار خواهند برد.

مبحث اول

در تعریف تضاد و تناقض

در این بخش نخست نظر علماء و فیلسوفان مسلمان قدیم و معاصر را درباره تضاد و تناقض می‌آوریم. این قسمت را با نقل انتقادهای جانبداران دیالکتیک بر این تعاریف، تمام می‌کنیم. آنگاه به تعریف تضاد نزد هگل و فلاسفه غربی متأخر بر وی می‌پردازیم. این قسمت را نیز با نقل انتقادهای مخالفان جدل‌هگلی به پایان می‌بریم. از علماء و فیلسوفان مسلمان نظرهای خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی (نظر این دو در برگیرنده نظر بوعلی سینا نیز هست) و ملا صدرا و میرزا محمود شهابی و محمد تقی جعفری و سید محمد باقر صدر و از فیلسوفان و رجال اروپائی نظرهای هگل و انگلس و لنین و استالین و مائو را خواهیم آورد.

بدینسان این بخش علاوه بر آنکه همه تعاریف معتبر را یکجا در بر می‌گیرد، مقدمه بخش دوم کتاب می‌شود و فهم آنرا بسیار آسان تر می‌کند. از آنجا که محض پرهیز از «ان قلت»‌ها ناگزیر از نقل عین متون هستیم و این متون گاه ممکن است آسان بنظر نرسند، هر جا لازم شود توضیحات لازم در زیرنویس اضافه می‌شود. با وجد این توجه خواننده را جلب می‌کند که اینگونه مباحث خالی از پیچیدگی‌ها نیستند و ناگزیر باید با کوشش در فهمیدن مباحث به نویسنده یاری رسانند. گمان نویسنده این است که منتهای کوشش را برای ساده نویسی بکار برده است با وجود این کوشش خواننده و تنها این کوشش می‌تواند پیچیدگی‌های بیان و معانی را آسان گرداند.

در این بخش بدون بیم از «تکرار بیهوده» تمام اقوال را درباره تضاد و تناقض و تضاد آورده ایم تا اقوال همه آورده شده باشند و تمامی جنبه‌ها روشن گردند و پرسش تضاد و تناقض چیستند؟ پاسخ کافی بدست بیاورد.

انواع تقابل

تقابل تناقض و تقابل تضاد

متن از: خواجه نصیرالدین طوسی
شرح از: جمال الدین علامه حلّی
ترجمه و شرح فارسی از: حاج شیخ ابوالحسن شعرانی
نقل از: کشف المراد، شرح تجرید الاعتقاد، صفحات ۱۲۱-۱۱۲، چاپ ۱۳۵۱

علامه فرموده است موضوع وحدت آن چیزی است که این صفت برای او است مثل انسان واحد و صفت وحدت بدو اعتبار به انسان واحد نسبت داده می شود یکی آنکه عارض است و انسان معروض و دیگری آنکه او وحدت است و انسان واحد. و به یک اعتبار به کثیر نسبت داده می شود که مقابل او است مقابل وحدت یعنی کثرت نیز در آن این سه اعتبار هست.

وَ يَعْزُضُ لَهُ مَا يَسْتَحِيلُ عُروضُهُ لَهَا مِنَ التَّقَابِلِ

مسئله یازدهم. صفتی عارض کثیر می شود که محال است عارض وحدت شود و آن صفت تقابل است که البته صفت دو چیز است و معنی تقابل آن است که دو معنی در یک موضوع و یک زمان از یک جهت جمع نشوند.

أَلْمُنْتَوِعَ إِلَى أَنْوَاعِهِ الْأَرْبَعَةَ أَعْنَى السَّلْبِ وَالْإِجَابِ وَ هُوَ رَاجِعٌ إِلَى الْقَوْلِ وَالْعَقْدِ وَالْغَدَمِ وَالْمَلَكَةِ وَ هُوَ الْأَوَّلُ مَاخُوداً بِاعْتِبَارِ خُصُوصِيَّةِ مَا وَ تَقَابِلِ الضُّدِّينِ وَ هُمَا وَجُودِيَّانِ وَ يَتَعَاكَسُ هُوَ وَ مَا قَبْلَهُ فَيَا تَحْقِيقِ وَ الْمَشْهُورِيَّةِ وَ تَقَابِلِ التَّضَائِفِ

تقابل چهار قسم است: اول تقابل ایجاب و سلب یعنی ثابت بودن و نبودن و این تقابل در اشیاء خارجی نیست بلکه در معنی ذهنی است یا در قول چون یکی از آنها هرگز در خارج از ذهن فرد مصداق ندارد و مراد از عقد در کلام مؤلف عقد ذهنی است. مثلاً جماد حیوان است یا حیوان نیست، جماد حیوان در خارج نیست.

دوم- تقابل عدم و ملکه. آن هم به معنی ثابت بودن و نبودن است یا دارا بودن و فاقد بودن اما هر دو طرف متقابل در خارج از ذهن هم یافت می شود چون ثابت بودن در حقیقت و واقع هست و ثابت نبودن را هم در موضوع موجود محقق خارجی فرض می کنیم مانند کور و بینا و دانا و نادان و کر و شنوا، کور و نادان و کر انسان موجود در خارج اند و غالباً شرط می کنند باید موضوع قابل باشد و دیوار یا سنگ را کور و کر نگویند.

سیم - ضدین، دو معنی وجودیند که با هم جمع نمی شوند در یک موضوع و یک زمان مانند سیاهی و سفیدی. گاه باشد که دو معنی با هم جمع نشوند و میان آنها نهایت دوری نباشد مانند سفیدی و زردی و آنرا هم ضدین گویند و تحقیق آنست که تضاد را تخصیص دهیم به آنکه غایت دوری باشد میان آنها.

اما در عدم و ملکه تحقیق آن است هک تعمیم دهیم و در موضوع شرط قابلیت نکنیم. پس تحقیق در ضدین تخصیص است و در عدم و ملکه تعمیم و مشهور در ضدین تعمیم است و در عدم و ملکه تخصیص بر عکس یکدیگر و بهر حال اگر بعضی از افراد تقابل داخل چهار نوع نباشند از آن استبعاد نباید داشت. چهارم- تضایف میان دو معنی وجودی است که تصور هر یک توقف بر تصور معنی دیگر دارد مانند پدر و پسر.

مراد از جنس تقابل است چون تقابل چهار نوع دارد و با آنکه از همه انواع اعم است از جمله تضایف، خود یکی از انواع تضایف است از جهت آنکه تضایف جنس است و اعم و همه انواع تقابل با هزاران تضایف دیگر مثل ابوت و بنوت و اخوت و محاذات و مقابله و غیرها از انواع اویند پس تقابل با آنکه اعم از تضایف است اخص از تضایف هم هست چون یکی از افراد تضایف است مثل ضد با ضد دیگر از جهت آنکه هر یک ضد دیگری است بهم تضایف دارند، سفیدی ضد سیاهی است و سیاهی ضد سفیدی است و از جهت ملاحظه ذات تضاد دارند. تضاد یا عدم و ملکه میان چیز دیگر است (ذات معنی و مفهوم) و تضایف میان چیز دیگر (اعتبار عارض بر معنی). مثل آنکه دو خط به اعتبار ذات خود متماثلند و به اعتبار مقدار متساوی و به اعتبار فواصل نقاط خود متوازی و هکذا.

وَ مَقُولِيَّتُهُ عَلَيْهَا بِالتَّشْكِيكِ وَ أَشَدُّهَا فِيهِ لَسْلَبٌ

تقابل در همه انواع خود متساوی نیست بلکه تنافر در بعضی شدیدتر است پس آنرا مشکک باید گفت و در توضیح آن می گوئیم اصل تنافر و تقابل میان ایجاب و سلب است و مفاهیم دیگر اگر با هم تنافر داشته باشند علت آن است که به ایجاب و سلب می انجامد. مثلاً سفیدی و سیاهی ضد یکدیگرند برای آنکه چون یکی پدید آید دیگری را نابود می کند نه چنانکه با ترسی و شیرینی جمع می شود. اختلاف دو مفهوم علت تنافر نیست مگر یکی دیگری را نابود کند و به عبارت دیگر همیشه تنافی میان نفی و اثبات و وجود عدم است. پدر و پسر مقابل یکدیگرند برای آنکه اگر پدر باشد پسر نخواهد بود و اگر پسر باشد پدر نخواهد بود.

از ایجاب و سلب گذشته سایر انواع تقابل مانند یکدیگرند چنانکه از متن کتاب معلوم می گردد. موافق شرح علامه رحمه الله شدیدترین تنافر و تقابل میان دو ضد است، تنافر سفیدی با سیاهی شدیدتر است از سیاه نبودن یا سیاه بودن چنانکه جامه رنگین از قبول رنگ تازه بیشتر امتناع دارد تا جامعه بی رنگ و بعضی گویند سلب و ایجاب شدیدتر است از تضاد مثلاً خیر و شرّ ضد یکدیگرند و خیر دو نام داد یکی آنکه خیر است و دیگر آنکه شرّ نیست، خیر بودن ذاتی او است و شرّ نبودن عرضی است هر گاه در مقابل خیر بگوئیم خیر نیست ذاتی او را نفی کرده ایم و اگر بگوئیم شرّ است صفت عرضی او را نفی نکرده ایم و سلب ذاتی شدیدتر است.

وَ يُقَالُ لِلْأَوَّلِ تَنَاقُضٌ وَ يَتَحَقَّقُ فِي الْقَضَايَا بِشَرَايِطٍ ثَمَانِيَةٍ

تقابل سلب و ایجاب را تناقض گویند و در قضایا هشت شرط دارد چنانکه در منطق بیان کرده اند و در شعری جمع

آمده

وحدت موضوع و محمول و مکان	در تناقض هشت وحدت شرط دان
قوه و فعل است در آخر زمان	وحدت شرط و اضافه جزء و کل

- ۱- وحدت موضوع نباشد مثل آنکه بگوئیم زید عالم است و عمرو عالم نیست.
- ۲- وحدت محمول نباشد مثل آنکه گوئیم پیغمبر (ص) پدر امت است و پدر هیچیک از مردان نیست.
- ۳- وحدت مکان مثل آنکه گوئیم زید برهنه است در حمام زید برهنه نیست در مسجد.
- ۴- وحدت شرط مثل آنکه گوئیم عالم رستگار است (اگر عمل عمل کند) رستگار نیست اگر عمل نکند.
- ۵- وحدت اضافه مثل آنکه گوئیم زید عالم است بفروع دین عالم نیست به اصول دین.
- ۶- وحدت جزء و کل مثل آنکه گئیم رنگی سیاه است (بعضی از اندامش) سیاه نیست همه اندامش.
- ۷- وحدت قوه و فعل مثل آنکه گوئیم جسم قسمت پذیر است الی غیر النهایه (بالقوه) و قسمت پذیر نیست الی غیر النهایه (بالفعل)
- ۸- وحدت زمان مثل آنکه گوئیم زید موجود است الآن و موجود نبود دیروز.

هذا فِي لِقَضَايَا الشَّخْصِيَّةِ أَمَّا الْمَحْضُورَةُ فَيُشْتَرَطُ تَاسِعٌ وَ هُوَ الْاِخْتِلَافُ فَهَذَا فَإِنَّ الْكَلِمَةَ ضِدُّ الْكَلِمَةِ وَ الْحُنَّ تَمَنُّانٌ صَادِقَتَانِ

چنانکه در منطق گفته اند قضایائی که حکم آن از موجود ذهنی بگذرد و به افراد خارجی رسد سه قسم است: مهمله و شخصی و محصوره. شخصی آن است که حکم بر یک فرد باشد و محصوره آنکه تعیین کنند همه افراد یا بعضی و مهمله آنکه معین نکنند.

خواجه علیه الرحمه فرمود آن هشت شرط در قضایای شخصی است اما قضیه محصوره شرط نهم دارد و آن اختلاف در حصر قضیه است یعنی در کلیت و جزئیت یکی کلی باشد و دیگری کاذب چون اگر دو قضیه هر دو کلی باشند شاید هر دو کاذب باشند و اگر هر دو جزئی باشند هر دو صادق مثلاً هر انسان شرور است و هیچ انسان شرور نیست هر دو دروغ است و بعضی انسان شرورند و بعضی نیستند هر دو راستند و معنی تناقض آن است که از راست بودن یکی دروغ بودن دیگری لازم آید. اما مهمله را نام نبرد با آنکه قضایای مهمله بیشتر استعمال می شود چون مهمله در حکم جزئی است و مطلقاً با یکدیگر تناقض ندارند. بلکه کل و همه و امثال آنرا غالباً به قصد تعمیم نمی آورند و مجاز مشهور نزد اهل ادب مقدم است بر حقیقت و قضیه که مشتمل بر لفظ کل و امثال آن باشد. باید مهمله شمرد و به این وسیله علمای حدیث رفع تناقض از اخبار می کنند مثل العسل شفاء من کل داء والمعدة بین کل داء و غیر ذلک. قضیه طبیعی را نیز نام نبرد یعنی قضیه که حکم آن واقف بر ذهن است و به خارج سرایت نمی کند مانند (انسان نوع است و حیوان جنس است).

وَ فِي الْمَوْجِهَاتِ غَاشِرٌ وَ هُوَ لِاخْتِلَافِ فِي الْجَهَةِ اَيْضاً بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ اِجْتِمَاعُهُمَا صِدْقًا وَ كِذْبًا

قضایای موجهه در منطق مشروح آمده است و در این قضایا شرط دهم هست که در جهت نیز اختلاف داشته باشند چون اگر متفق در جهت باشند شاید هر دو راست باشد و شاید هر دو دروغ. مثلاً هر حیوان متحرک است همیشه و بعضی حیوان متحرک نیست همیشه هر دو دروغ است چون قید همیشه کردیم و همیشه جتهی است متفق.

یا هر حیوان متحرک است گاهی و هیچ حیوان متحرک نیست گاهی هر دو راست است اما اگر بگوئیم هر حیوان متحرک است گاهی و بعضی حیوان متحرک نیستند همیشه یکی راست و دیگری دروغ است.

پس باید اختلاف جهت در دو متناقض طوری باشد که راست بودن هر دو یا دروغ بودن هر دو ممکن نباشد و تفصیل آن در علم منطق است.

وَ إِذَا قَيَّدَ الْعَدَمَ بِالْمَلَكَةِ فِي الْقَضَايَا سُمِّيَتْ مَعْدُولَةٌ وَ هِيَ تُقَابِلُ الْوُجُودِيَّةَ صِدْقًا لَا كِذْبًا لِإِمْكَانِ عَدَمِ الْمَوْضُوعِ فَيَصْدَقُ مُقَابِلَهُمَا

این بحث نیز منطقی است و قضیه معدوله قضیه سالبه است به صورت موجهه چنانکه گوئیم زید کور است یا نادان است و مقابل آن موجهه است چنانکه گوئیم زید بینا است یا دانا است و این دو با هم راست نباشند یعنی ممکن نیست هم (زید بینا است) راست باشد و هم (کور است) اما ممکن است هر دو دروغ باشند به اینکه زید اصلاً موجود نباشد نه کور و نه بینا. و باید دانست که تنبیه مبتندی بر همین نکته لازم است که معدوله المحمول را مانند (زید نادان است) از سالبه یعنی زید نمی داند تمیز دهد اما معدوله الموضوع یا معدوله الطرفین و موجهه سالبه المحمول و تکلفاتی که بعضی منطقیین اخیر مرتکب شده اند ارزش ندارد که وقت گرانها را در آن ضایع سازیم.

وَ قَدْ يَسْتَلْزِمُ الْمَوْضُوعُ اخْتِلافَ الصِّدْقَيْنِ بَعِيْنَهُ أَوْ لَا بَعِيْنَهُ أَوْ لَا يَسْتَلْزِمُ شَيْئاً مِنْهَا عِنْدَ الْخُلُوِّ أَوْ الْإِتِّصَافِ بِالْوَسْطِ

گاهی موضوع ملازم یک ضد معین است و متضف به ضد دیگر نخواهد شد مانند قیر که از لوازم آن سیاهی است.

و گاه ملازم یکی از دو ضد است مانند بدن که یا مریض است یا سالم و از این دو خالی نیست.

و گاه مستلزم هیچیک نیست: یا از هر دو ضد خالی است یا حالتی دارد میانه دو ضد آنکه از هر دو ضد خالی باشد مانند طفل که نه شریر است و نه عادل و آنکه حالی میانه دارد مانند آب نیم گرم.

هر چیز را نسبت بهر دو ضد که اعتبار کنیم از یکی از این سه حال خالی نیست مثلاً هوا نه سفید است نه سیاه و حسد نه خوشبو است نه بد بود و غضب نه گرم است و نه سرد و کلام نه شیرین است نه تلخ. و سیب سرخ است حالی میان سفید و سیاه هکذا و انسان بالغ یا باید شریر باشد یا عادل یا حالی میانه.

وَ لَا يُعْقَلُ لَلْوِ اِحْدٍ ضِدَانِ

برای یک چیز دو ضد تعقل نمی شود. اگر گوئی بسیار دیده ایم یک چیز بیش از یک ضد دارد در نهایت مخالفت و تنافر با هم مثلاً شیرینی ضد تلخی است و ضد شوری است و ضد ترشی است در یک موضوع جمع نمی شوند و میان آنها غایت

خلاف است. گوئیم جهت تضاد در هر یک غیر دیگری است مثل اینکه برف از جهت سفیدی ضد ذغال است و از جهت سردی ضد آتش و از جهت نرمی ضد سنگ همچنین ترشی و تلخی و شوری معانی متباین با یکدیگرند و نامطبوعی شدید در هر یک به علت دیگری است و شیرین مطبوع است، آن جهت نامطبوعی تلخ را ندارد و از جهتی نامطبوعی ترش را، و از جهت دیگر نامطبوعی تند و شوری و اگر فرض کنیم جهت نامطبوعی در همه یک چیز است باز شیرین به جهت مطبوع بودن ضد آنهاست و یک چیز ضد یک چیز است. یعنی مطبوع ضد نامطبوع، این توضیح کلام علامه حلی است رحمه الله در شرح عبارت و آنرا از شفا اقتباس کرده است.

وَ هُوَ مَنفِيٌّ عَنِ الْأَجْناسِ

تضاد در اجناس نیست، در بسیاری از کتب از جمله شوارق گوید مراد اجناس عالییه است اما عبارت کتاب شامل اجناس عالییه و غیر عالییه هر دو می شود. مراد از جنس عالی یکی از مقولات ده گانه است. ابوعلی سینا که این سخن از او است سؤالی آورده و گوید اگر جنس با جنس تضاد ندارد چه گوئی در خیر و شرّ که هر یک جنس اند و با هم تضاد دارند چون خیر انواع بسیار است و شرّ انواع بسیار. در جواب گوید خیر و شرّ ذاتاً جنس نیستند و تضاد هم ندارند مانند فضیلت و رذیله مگر از جهت آنکه آن کمال انسان است و این نقص. لوازم مشترک چند معنی کمال را با لوازم چند معنی نقص با هم اعتبار کردند و تضاد را در آن لوازم یافتند نه در اصل آن معانی.

و از این کلام ابوعلی معلوم می شود که تضاد در جنس نیست نه جنس عالی و نه غیر آن چون خیر و شرّ جنس عالی نیستند و ما گوئیم:

دو جنس با یکدیگر تضاد ندارند بلکه همیشه تضاد میان دو نوع اخیر است چون جنس مهبیت مبهیم است و مبهیم را نتوان گفت با مبهیم دیگر چه حال دارد مثلاً حیوان جنس است و مبهیم بر پرنده و چرنده و درنده صادق می آید و رنگ جنسی است مبهیم بر سفید و سیاه و کبود و سبز، و نمی توان گفت میان حیوان و رنگ چه نسبت است آیا با هم جمع می شوند یا نمی شوند. اگر گوئی میان دو جنس است انواع مختلف دارد و خود مبهیم است و حیوان همچنین و ممکن نیست حیوان جماد باشد. مادی نیز انواع مختلف دارد عناصر و موالید جسمانی، و مجرد نیز انواع دارد مانند روح یا نفس و عقول و این دو ضد یکدیگرند، گوئیم این ها ذاتاً جنس و مبهیم نیستند چنانکه گفتند اگر جنس را مقید کنند (بشرط لا) نوع می شود. حیوان یعنی جسم نامی حساس با قطع نظر از فصول و انواع خود نوعی است و مبهیم نیست و جماد یعنی جسم مقید به اینکه جان نداشته باشد خود نوعی است جنس آن جسم مطلق است و فصل آن بی جان بودن هر چند با ملاحظه انواع صورت نوعیه مبهیم می شود. خیر و شرّ را نیز مثال آوردند که هر یک جنس است خیر انواع مختلف دارد و شرّ همچنین در جواب گوئیم اینها نیز ذاتاً جنس نیستند و تضاد با هم ندارند زیرا که هر چیز نسبت با آنکه کمال است خیر است و نسبت به آنکه نقص است شرّ. (رجوع به مسئله ۷ صفحه ۱۱ شود).

وَ مَشْرُوطٌ فِي الْأَنْواعِ بِاتِّفَاقِ الْجِنسِ

تضاد اگر میان دو نوع باشد شرط است که آن دو نوع از یک جنس باشند و این نیز سخن ابوعلی سینا است در شفا، و دلیل بر آنکه میان دو جنس اصلاً تضاد نیست نه جنس عالی و نه جنس سافل و متوسط زیرا که اگر جنسی مثل حیوان با جنس دیگر مانند جماد تضاد داشته باشد البته این تضاد به انواع حیوان و جماد نیز سرایت خواهد کرد و انواعی که از یک جنس نیستند تضاد خواهند داشت با اینکه فرمود شرط تضاد در انواع آن است که از یک جنس باشند پس سخن بعض شارحین مانند صاحب شوارق که کلام ابن سینا را تخصیص به اجناس عالییه دادند صحیح نیست و حق مطلب آن است که علامه حلی رحمه الله آورده و کلام آنان را با طلاق گذاشته.

اگر کسی گوید شجاعت دو ضد دارد یکی جبن و ترس و دیگر تهور و بیباکی و هر دو زشت است و نیز شجاعت از جنس دیگر است و تهور و جبن جنس دیگر. این دو رذیله اند و آن یک فضیلت و رذیله و فضیلت انواع دارند ابوعلی در جواب گوید تضاد میان رذیله و فضیلت است نه میان شجاعت و جبن و تهور باید دانست که رذیلت و فضیلت خود دونوعند از یک جنس چون این دو صفت از لوازم انواع هر یک می باشند نه ذاتی آنها.

وَ جَعَلَ الْجِنسِ وَالْفَصْلِ وَاحِدًا

جنس و فصل در خارج یک چیزند. ممکن نیست فاعل ابتدا حیوان مبهم بیافریند و پس از آن فصل بدان ضم کند و اگر گوئی خدای تعالی اول جماد آفرید و جماد در رحم زن بصورت نامی در آمد آنگاه حیوان شد و پس از تن نفس ناطقه انسان را آفرید و فصل که ماخوذ از نفس ناطقه است مؤخر از حیوان باشد گوئیم حیوان بی نفس ناطقه که جنین است خود نوعی است و فصل آن قید بشرط لا.

باید دانست که این مطلب پیش از این گذشت و تکرار آن علتی ندارد و مناسب بامباحث این فصل هم نیست. علامه فرمود چون سخن تضاد است و گفتیم جنس با جنس دیگر تضاد ندارد و اگر دو نوع با هم تضاد داشته باشند این تضاد در جنس نیست پس اصل تضاد در فصل های آنها است با آن که دو فصل از یک جنس نیستند جای این سؤال است که نوع با نوع نیز تضاد ندارند مصنف جواب داد که فصل و جنس و نوع از هم جدا نیستند و چون فصل با فصل تضاد دارد نوع و نوع تضاد دارند.

پس از آن فرمود من از کلام استاد چنین فهمیدم شاید غیر من از آن چیز دیگر بفهمد انتهی. اکنون تواضع این مرد عظیم را بنگر که با این مقام شامخ از علم که دیده روزگار از غیبت کبری تاکنون مانند او ندیده است چنین فروتنی می کند اما مردم زمان که هزار یک علم او را ندارند چون در فنی که خود معترفند به ندانستن آن رأی غلطی اظهار دارند و بر آنها خرده گیری برآشته می شوند که ما اعلمیم و همه چیز دانیم. و هوالعالم

تضاد و تناقض

از صدر المتألهین (ملاصدرا) شیرازی

با مراجعه به:

- جزء ثانی اسفار اربعه (متن عربی) صفحات ۱۲۵-۱۰۰
- تلخیص و ترجمه کتاب از اسفار جلد ۱ و ۲ نگارش جواد مصلح صفحات ۸۴-۸۲
- فلسفه ما نوشته محمد باقر صدر (ترجمه فارسی) صفحات ۳۸۵ و ۳۸۶

اتحاد و هویت

ملا اتحاد و هو هویت را از لوازم وحدت و غیریت و اختلاف و تقابل را از لوازم کثرت می شمارد. به نظر او اتحاد دو ذات به معنی صیوریت دو ذات به یک ذات واحد ممتنع است چرا که بعد از اتحاد یا هر دو موجودند. بنابراین دواند و یک نیستند و یا یکی از آنها موجود است و دیگری زوال یافته است. در این صورت یکی از آن دو باقی و دیگری زوال یافته است و دیگر دو ذات وجود ندارد بلکه یک ذات وجود دارد. و یا چیزی از آن دو موجود نیست، زیرا هر دو زوال گرفته اند و امر ثالثی حادث شده است که باز اتحادی در کار نیست. علت اشتباهی که به بعضی کسان دست داده است و بدان اتحاد میان دو چیز را جایز شمرده اند آنستکه اجسام متعدد متشابه یا متخالف از راه اتصال و یا امتزاج جسم واحد می گردند. چنانکه وقتی آنها جمع می شوند یکی می شوند و یا وقتی سرکه و شکر را در می آمیزند، سکنجبین می گردد. اینان ندانسته اند که هیچیک از این صور اتحاد حقیقی میان دو شیء لازم نمی گردد.

تعریف هو هویت آنست که افراد کثیر در معنی ای از معانی مشترک باشند. بدینقرار هو هویت اتحاد دو چیز متغایر المفهوم در وجود است خواه وجود ذهنی و یا وجود خارجی باشد.

بدین ترتیب نظر ملاصدرا دربارهٔ ممنوع بودن سیوررت دو ذات به ذات واحد و بیان وی از هو هویت روشنگر نظر او درباره تناقض و تضاد نیز هست با وجود این:

تقابل

متقابل ها همان دو چیزی هستند که در یک چیز جمع نمی شوند و حالت واحد و جهت واحد ندارند. تقابل بر چهار قسم است.

۱- تقابل عدم و ملکه:

وی می گوید بعضی گفته اند تقابل عدم و ملکه عبارت است از تقابل مابین دو امر که یکی وجود چیزی و دیگری عدم او باشد خواه در شخص خاص و در وقت معین یا غیرمعین و یا در نوع و یا در جنس بوده باشد. بنابراین کوری و بینائی و نور و ظلمت متقابلند به تقابل عدم و ملکه. اگر این نسبت معتبر نباشد، تقابل تقابل سلب و ایجاب است.

۲- تقابل تضایف:

نسبتی را گویند که میان دو چیز وجود دارد بطوری که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری گردد. مانند تضایف میان پدری و فرزندی و بالا و پایین و امثال آن و اگر این نسبت معتبر نباشد، تقابل تقابل تضاد است.

۳- تقابل سلب و ایجاب:

میان هر دو امری که اجتماعشان ممکن نباشد تقابل سلب و ایجاب وجود دارد. این تقابل در قضایا همانست که منطق دانان تناقض می نامند و نزد جمهور مشروط بوجود هشت جهت وحدت است. یعنی برای آنکه دو امر را بتوان نقیض یکدیگر شمرد اجتماع ۸ شرط لازم است. چنانکه در جای خود بیاید. بدینسان تقابل سلب و ایجاب در حقیقت در ذهن و بنحو مجاز یعنی وجود تصویری و ذهنی دارد زیرا در خارج همواره یکی از طرفین بیشتر متحقق نمی گردد. در این مثال: زید زنده است و زید زنده نیست، در آن واحد، یکی از دو امر بیشتر نمی تواند وجود داشته باشد! بنابراین اجتماع نقیضین با جمع شرائط از جمله وحدت در حمل^{۳۸} محال است. اما ارتفاع هر دو طرف سلب و ایجاب با هم نیز محال است. یعنی زید نمی تواند نه زنده باشد و نه مرده.

۴- تقابل تضاد:

تقابل تضاد را گاهی بر تقابل سلب و ایجاب در بسائط و مفردات مانند تقابل انسان و لایانسان نیز اطلاق کنند و بنا بر این تقابل تضاد از فروع تقابل سلب و ایجاب می باشد. فرق تضاد با تناقض در اینست که طرفین تضاد هر دو ممکن است در آن واحد وجود داشته باشند.

به نظر ملاصدرا اولاً برای هر موضوعی جز ضد واحدی نخواهد بود و ثانیاً علاوه بر اینکه میان اعراض تضادی نیست میان جواهر نیز تضاد وجود نخواهد داشت. زیرا (با توجه به تعریف تضاد: هر دو امر موجود که میانشان اختلاف و مابینت به نهایت رسیده باشد) میان هیچ دو جوهری از جواهر، غایت بعد و خلاف نیست. بدینسان ملا اجتماع ضدین را هم در اعراض و هم در جوهرها محال می شمرد.^{۳۹}

اینک که نظر ملا دربارهٔ تناقض و تضاد معلوم شد، می توان پرسید پس این قول او که: «اگر تضاد نمی بود ادامه فیض از خدای بخشنده صورت نمی گرفت» به چه معنی است؟

نخست باید دانست که بود و نبود تضاد غیر از امکان و عدم امکان اجتماع اضداد است. و تازه فرق است میان تناقض و تضاد. در تناقض یکی از دو بیشتر نمی تواند موجود باشد و در تضاد هر دو ضد ممکن است وجود داشته باشند. سخن بر سر این نیست که تضاد وجود ندارد بلکه سخن بر سر ایناست که چیزی نمی تواند در عین حال هم خودش باشد و هم ضد خودش باشد.

ثانیاً با توجه به اینکه ملاصدرا به اصل عدم تناقض معتقد است یعنی هم اجتماع نقیضین و هم اجتماع ضدین را محال می داند، معنی سخن بالا از مراجعه به تعریف وی از حرکت به دست می آید.

توضیح آنکه وی حرکت را حدوث تدریجی و یا خروج تدریجی از قوه به فعل می داند. نه در «درون» قوه و نه در «درون» فعل تناقض و تضاد نیست. قوه قوه است و وقتی فعل می شود دیگر قوه نیست یا قوه نمی تواند در آن واحد قوه و فعل باشد. و اگر «حدود و نقاط، بالفعل موجود باشند (یعنی خروج از قوه به فعل در کار نباشد) حرکتی پدید نخواهد آمد، بنابراین تفسیر صحیح حرکت جز بر اساس مبدا عدم تناقض ممکن نیست».^{۴۰} به سخن دیگر اگر اجتماع ضدین ممکن

می شدف حرکت پدیدار نمی گشت و ادامه فیض از خدای بخشنده صورت نمی گرفت. بدینسان سخن ملا بر پایه عدم تناقض است و با سخن هگل که بر پایه تناقض است، یکی نیست.

تضاد و تناقض

نقل از: رهبر خرد، قسمت منطقیات

تألیف: میرزا محمود شهابی، صفحات ۲۰۰-۲۲۵

تقابل

قدما از مناطقه را چنین معمول بوده است که فصلی برای شرح اقسام تقابل به باب «قاطیغور یاس» وصل کرده است و در اطراف آن سخن میرانده اند.

چون نظر از ایراد این فصل به استقلال آن نبوده (زیرا بحث استقلالی از آنها به فلسفه مربوط است نه به منطق) بلکه بعنوان توطئه و تمهید ایراد شده است از آن طرف هم مورد استفاده از آن، به طور مستقیم، باب تناقض است، به این جهت در این مختصر، بعنوان فاتحه باب «تناقض» این فصل در این موضع ایراد و در حقیقت، باب تناقض به آن افتتاح می شود. هر دو امر متصور است (خواه جزئی باشند یا کلی یا مختلف و خواه در خارج موجود باشند یا معدوم یا مختلف) هنگامی که نسبت به یکدیگر لحاظ کنیم از دو قسم زیر خارج نیستند:

- ۱- آنکه بر یکدیگر قابل حمل (که مناط آن اتحاد است، به یکی از انحاء وحدت و «هوهویت» که شرح آرا فلسفه اعلی متکفل است) می باشند.
- ۲- آنکه بر یکدیگر قابل حمل (بواسطه مغایرت که ملاک آن کثرت است) نمی باشند.

در این مقام، تذکر اقسام «مغایرت» که مبداء و منشاء قسم دوم است منظور می باشد. پس می گوئیم:

مغایرت میان دو امر متصور، بر چند وجه به تصور می آید که از آن جمله است اقسام ذیل:

- ۱- تماثل
- ۲- تخالف
- ۳- تقابل

۳- تقابل ایجاب و سلب

تقابل بر حسب ایجاب و سلب عبارت است از: این که دو امر، به حسب لفظ یکی اثباتی و دیگری سلب آن باشد بدون نظر به اینکه امری که، لفظاً اثباتی است، خارجاً هم، موجود و ثابت باشد یا نه و بدون نظر به اینکه موضوع در این سلب و اثبات «مفرد» باشد یا «نسبت حکمی» پس چنانکه «دانا» با «نادانا» متقابل است به سلب و ایجاب و همچنین «کور» و «تاریک» مثلاً با «ناکور» و «ناتاریک» و همچنین «حسن دانا» با «حسن نادانا» متقابل می باشد به همین قسم از تقابل. همین قسم از تقابل است که برای تناقض در مفردات و تناقض در قضا یا مقسم می باشد و عبارت معروفه «نقیض کل شیء رفعه» به همین اعم بودند و مقسمیت اشعار دارد.

فایده

بعضی از دانشمندان عبارت معروف مزبور را بلحاظ عدم اطراد آن، نسبت به طرف اثباتی، برای تعریف مطلق «نقیض» کافی ندانسته و به خیال تکمیل تعریف، تعبیر را تغییر داده و گفته اند: «رفع کل شیء نقیضه» لیکن این عبارت (اگر چه بواسطه

تأخیر لفظ «نقیض» - از لحاظ قانون معروف و مسلم: اثبات شئی، نفی غیر را مثبت نیست - تا اندازه ای از عبارت معروف بهتر است) نیز خالی از اشکال و وافی به مراد نیست زیرا اگر مراد از این عبارت، تعریف مطلق «نقیض» باشد در عدم اطراد مثل عبارت پیش است و اگر مراد از آن، فقط تعریف «نقیض سلبی» باشد (چنانکه ظاهر عبارت همین است) بدون نظر به تعریف طرف ایجابی (از حیث صدق عنوان «نقیض» بر آن) تعریف مطلق نقیض که منظور می باشد به عمل نیامده است.

تصحیح عبارت به ادعاء اینکه لفظ «رفع» در معنی اعم، از معنی فاعلی و مفعولی، استعمال شده، پس اطراد آن قابل خدشه نیست، به نظر تحصیلی، محصلی ندارد زیرا اگر مراد مدعی، استعمال لفظ «رفع» باشد در دو معنی بطلان این دعوی، به قانون عدم جواز استعمال لفظ در زائد بر یک معنی موضوع له، مبرهن است و اگر مرادش استعمال آن در قدر جامعه میان دو معنی مزبور باشد بر فرض تصدیق به اینکه میان او دو معنی قدر جامع صحیحی فرض می شود، این استعمال مجازی است و استعمال الفاظ مجازی، بدون انصاف قرینه صارفه به آنها، در تعاریف ممنوع است.

بهتر، در مقام تصحیح، آنکه عبارت بدینگونه تغییر داده و گفته شود: «رفع کل شئی یناقض عینه» و به هر حال چون تناقض، امری است مربوط دو طرف متخالف، در کیف، پس بدون اشاره به این دو طرف و تخالف و تکرر نسبت بین آن دو، تعریف آن ممکن نیست.

مناسبات بین قضا یا

هر دو قضیه ای که نسبت بهم، سنجیده شوند یا متوافقتند (به این معنی که مفاد هر دو یکی است) یا غیر متوافق.

غیر متوافق، که بنام متبائن نیز خوانده شده است بر چهار گونه است:

۱- متداخل

۲- متضاد

۳- داخل تحت التضاد

۴- متناقض

متداخل

هر گاه دو قضیه، در موضوع و محمول، ولو احق این دو، و در «کیف» متفق باشند لیکن در «کم» مختلف، این دو قضیه را متداخلتان و نسبت میان این دو را «تداخل» خوانند.

متداخلتان ممکن است در «صدق» یا در «کذب» اجتماع داشته باشند و ممکن است افتراق لیکن در صورت افتراق همیشه جزئی از این دو صادق و کلیه از آنها کاذب خواهد بود (عکس این قسم ممکن نیست) برای متداخلتان به این لحاظ، سلب یا ایجاب آنها، شش مثال تصور می شود که بواسطه وضوح، تطویل به تعدید را طائل نیست.

متضاد

هر گاه دو قضیه، در موضوع و محمول^{۴۱} ولو احق این دو، و در «کم» (خصوص کلیت منظور است) متفق باشند لیکن در «کیف» مختلف این دو قضیه را متضادتان و نسبت بین آنها را «تضاد» خوانند. متضادتان، ممکن است هر دو کاذب باشند لیکن صادق بودن هر دو ممکن نیست، بلکه اگر یکی صادق باشد حتماً دیگری کاذب خواهد بود.

داخل در تضاد

هر گاه دو قضیه، در تمام جهات مثل قسم سابق باشند جز اینکه اتفاق آنها در «کم» به اینگونه باشد که هر دو «جزئی» باشند (بر خلاف قسم سابق) آن دو قضیه را داخلتان تحت التضاد خوانند.

داخلتان، ممکن است هر دو صادق باشند لیکن کاذب بودن هر دو ممکن نیست، بلکه اگر یکی کاذب باشد حتماً دیگری صادق خواهد بود (وگرنه اجتماع متضادان بر صدق، لازم می آید).

متناقض

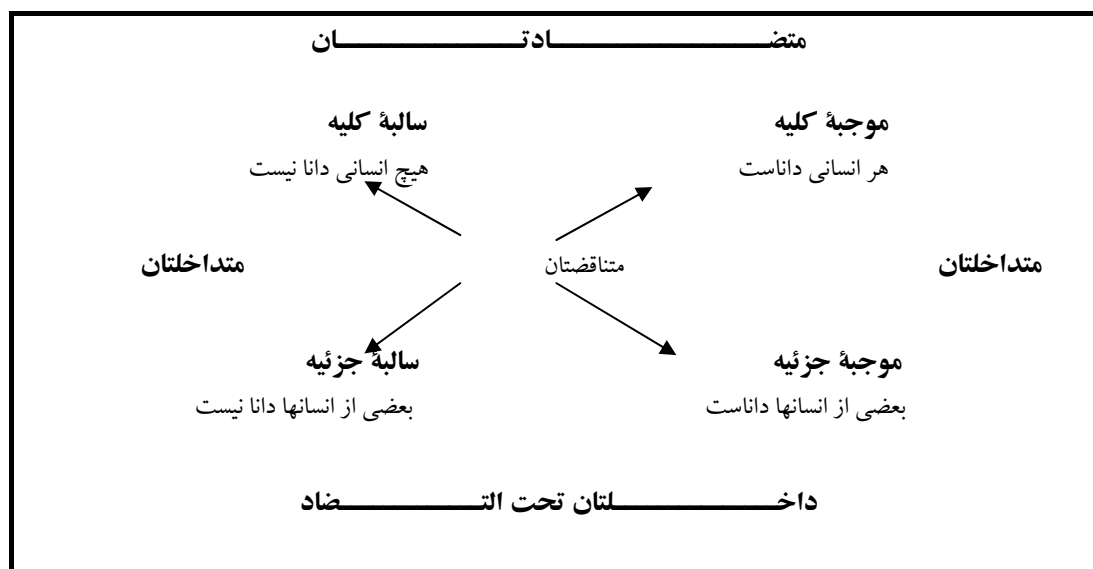
هرگاه دو قضیه با اتفاق در موضوع و محمول ولو احق این دو، که مفصلاً مذکور خواهد شد، اختلاف داشته باشند هم در «کیف» و هم در «کم» آن دو قضیه را متناقضتان و نسبت میان آنها را «تناقض» خوانند. متناقضتان، نه در صدق ممکن است مجتمع شوند و نه در کذب، بلکه همیشه یکی از آن دو صادق و دیگری کاذب است.

تنبيه

در قضایای جزئیه (همچنین قضایای مهمله) «تضاد» و «تداخل» تصور نمی شود لیکن «تناقض» و «دخول تحت التضاد» متصور است.

فائده

علماء منطبق را چنین معمول شده است که، در این موضع، جدول ذیل ک حاوی اقسام اربعة تقابل قضایا و شامل پاره ای از امثله آنها است رسم کنند:



پس دو قضیه کلیه، متضادتان و دو جزئیه نسبت به یکدیگر داخلتان تحت التضاد و نسبت به کلی که در «کم» با آنها موافق است متداخلتان و «نسبت بکلی مخالف در «کم» متناقضتان می باشد.

تناقض

اکنون که مقدمه باب تناقض بطوری که در این مختصر مناسب و منظور است برگزار و شرحش، با حفظ تناسب مزبور، استیفاء شد نوبه آن است که تناقض و شرایط معتبره و بعضی از اباحت مهمه اش عنوان شود. پس می گوئیم: تناقض، در قضایا، چنانکه بدان اشاره شد، عبارت از: اختلاف دو قضیه در «کیف» بطوری که یکی از دو قضیه صادق باشد و دیگری کاذب بشرط اینکه اختلاف مزبور بر وجهی باشد که بالذات، انقسام صدق و کذب را بین دو قضیه اقتضا و ایجاب کند.

تنبيه

اختلاف در «کیف» چون، در حقیقت، اختلاف در وجود و عدم است به این جهت جمع و رفع دو طرف آن ممکن نیست، پس پایه و اساس تمام اختلافات قضایا همین اختلاف، و مرجع و مآل سائر آنها، از قبیل اختلاف دو قضیه در اجزاء یا ملحقات آن بهمین می باشد.

اختلاف در «کیف»، بلحاظ اقتضاء و عدم اقتضاء اقسام مزبور، بر دو گونه است:

- ۱- آنکه مقتضی اقسام صدق و کذب بین دو قضیه می باشد.
- ۲- آنکه مقتضی این اقسام نمی باشد (مانند اینکه گفته شود «حسن دانا است، حسن خائن نیست» چه آنکه ممکن است این دو قضیه هر دو راست یا هر دو دروغ باشد).

قسم اول نیز بر دو قسم است:

- ۱- آنکه اختلاف مزبور بخودی خود، بنفسه، این اقتضا را نداشته باشد، (مانند «منوچهر بشر است، منوچهر آدم نیست» چه آنکه در این مثال اقسام صدق و کذب بذات اختلاف مزبور استناد ندارد، بلکه ترادف «بشر» با «آدم» منشاء آن شده است).
 - ۲- آنکه اختلاف مزبور، بخودی خود، و بدون استناد بامری دیگر برای تقسیم شدن صدق و کذب میان دو قضیه، منشاء باشد.
- اختلافی که در تعریف معتبر و مأخوذ می باشد همین قسم اخیر است.

شرایط تناقض

تحقق تناقض، میان دو قضیه، موقوف است بر اینکه دو قضیه در اموری، با هم متحد و در جهاتی دیگر با هم مختلف باشند.

پس اصول «شرایط تناقض» عبارت است از آن «اتحاد» و این «اختلاف» که تفصیل هر یک باید دانسته و رعایت شود:

وحدات

اموری که «اتحاد» دو قضیه در آنها، برای تحقق تناقض معتبر است، بقول مشهور، هشت امر می باشد (بر هرل یکی از این امور معتبره گاهی اطلاق لفظ «وحدت» می کنند) که این امور، یا وحدات در دو شعر ذیل جمع شده است:

در تناقض هشت «وحدت» شرط دان وحدت «موضوع» و «محمول» و «مکان»
وحدت «شرط» و «اضافه» «جزء و کل» «قوه و فعل» است در آخر «زمان»

پس اگر دو قضیه در یکی از این امور باهم متغایر باشند بین آنها تناقض نخواهد بود. هر چند در بقیه این امور با هم متناحد باشند.

مثلاً میان این دو قضیه «غیرت^{۴۲} پسندیده است و ترس پسندیده نیست» از باب تغایر موضوع آنها تناقض نیست.

و میان این دو قضیه دیگر «دانا شجاع است و دانا بدبین نیست» از تعاریف «محمول» تناقض نیست.

و میان این دو قضیه دانشمند محترم است - یعنی در مجلس - و دانشمند محترم نیست - یعنی در محفل بی خردان «از جهت مغایرت مکان مناقض حاصل نیست.

و میان این دو قضیه «محصل، عزیز است - یعنی اگر سعی کند - و محصل عزیز نیست - یعنی اگر سعی نکند - «اختلاف در شرط» موجب اختلال تناقض شده است.

در این دو قضیه «تهران، آباد است - یعنی بالنسبه به اصفهان مثلاً و تهران، آباد نیست - یعنی بالنسبه به لندن مثلاً - بواسطه عدم اتحاد در «اضافه» تناقض موجود نشده است.

و میان این دو قضیه «چراغ، می سوزد (یعنی جزء آن - فتیله اش -) و چراغ نمی سوزد یعنی تمام آن یا جزء دیگرش - شیشه اش -) تناقض تحقق نیافته است برای اینکه وحدت «جزء و کل» در آنها محفوظ نمانده است.

برای این قسم از اختلاف، سه مثال پیدا می شود: یکی اینکه مراد از موضوع موجب «جزء» و از سالبه «کل» باشد دیگری عکس این، سیم اینکه مراد از هر دو «جزء» باشد لیکن دو جزء متغییر. مثال اول صریحاً و مثال سیم با اشاره گفته شده. مثال دوم این است که گفته شود «شکنجبین رافع صفر است (یعنی کل آن) و شکنجبین رافع صفر نیست (یعنی جزء آن) عدد هشت قابل قسمت است (یعنی کل آن) عدد هشت قابل قسمت نیست (یعنی جزء آن - پنج یا هفت یا سه مثلاً -)

و میان این دو قضیه «هسته، درخت است» یعنی از حیث شانیت و قوه و هسته، درخت نیست - یعنی فعلا - «بر اثر اختلاف از حیث «قوه و فعل» تناقض محقق نشده است.

این قسم را دو مثال می باشد یکی آنکه قضیه موجهه «بالقوه» و سالبه «بالفعل» باشد، چنانکه در مثال مذکور است و دیگر عکس آن چنانکه گفته شود: درخت، درخت است (بالفعل) و درخت، درخت نیست (بالقوه)، زیرا قوه بواسطه و اصل شدن به فعلیت باطل گردیده است).

و در آخر میان این دو قضیه «روزه واجب است - یعنی در ماه رمضان- و روزه واجب نیست - یعنی در ماه شوال مثلا - در نتیجه عدم انحفاظ وحدت «زمان» مناقضه بوقوع نیپوسته است.

پس در امثله فوق برای اختلال یکی از وحدات مزبوره چنانکه دیده شد، اقتسام در صدق و کذب که اساس تناقض است متزلزل بلکه مرتفع است به این جهت تناقض، غیر حاصل بلکه ممتنع است.

فائده

در زمینه تقدیر و تحدید «وحدات» معتبره در تناقض اقوالی دیگر نیز هست که در بعضی طریقه تقلیل پیموده شده، بحدی که تمام وحدت های مزبور به یک وحدت مرجوع گردیده، و در بعضی وجهه نظر «تکثیر» بوده بطوری که بر وحدات هشتگانه اقتصار نشده و اتحاد در اموری دیگر نیز شرط و اعتبار شده است.

اقوالی که در این موضوع به نظر رسیده پنج قول است که ذیلاً بدانها اشاره می شود:

الف- اینکه وحدات معتبره سه «وحدت» است بدینقرار:

۱- وحدت موضوع

۲- وحدت محمول

۳- وحدت زمان

و سائر وحدات «بعضی (وحدت «شرط» و وحدت «کل و جزء») در وحدت موضوع، مندرج و بعضی دیگر (وحدت

«مکان»، «اضافه» و «قوه و فعل») در وحدت محمول، داخل می باشد.^{۴۳}

ب- اینکه وحدات معتبره دو امر است بدینقرار:

۱- وحدت موضوع

۲- وحدت محمول

و وحدات دیگر مندرج است در یکی از این دو «وحدت».^{۴۴}

تبصره: کیفیت اندراج، بناء به این قول مثل قول سابق است جز اینکه وحدت «زمان»، بر حسب این قول، بر وحدت اهی مندرجه در محمول افزوده شده است.

انتقاد: این دو قول به جهانی که ذیلاً اشاره می شود دور از حقیقت و تحقیق است:

۱- این امور گاهی به نفس نسبت و حکم متعلق می باشد. به قسمی که ربط و تعلق آنها به موضوع یا به محمول، جز به تکلیف، تعقل نپذیرد.

مثلاً هرگاه گفته شود: «شب در می رسد اگر روز سپری شود» مراد نه این است که شبی که مقید و متصف به این شرط است در می رسد (تا اینکه شرط در موضوع، مندرج باشد) یا اینکه رسیدنی که با این شرط، متحد یا به آن متصف می باشد (تا اینکه شرط داخل در محمول باشد) و مثل اینکه گفته شود: «اخلاق زشت، شائع می شود اگر اعتقاد به دیانت ضائع گردد» (از اینجا دانسته می شود که قول به اینکه انحلال شرطیات، از حیث معنی، به حملیات استف مثل قول به اینکه مآل حملیات ممکن است بشرطیات باشد، بطور اطلاق خالی از اشکال نیست).

همچنین هرگاه گفته شود: «دولت هخامنشی، در سال ۳۳۰ قبل از مسیح، منقرض شد» یا «دارا، در سال ۳۳۰ (ق. م) در نزدیک دامغان، وفات یافت» غرض، نه تقید موضوع یا محمول است به زمان یا مکان مخصوص

۲- در مواردی که این امور به مفرداتی متعلق و مربوط باشد نسبت این امور، از حیث اندراج، به موضوع و محمول یکسان است (زیرا متعلقات این امور چنانکه ممکن است موضوع واقع شوند همچنین ممکن است محمول قرار گیرند) پس تخصیص دادن بعضی از این امور را به اندراج در موضوع و بعضی دیگر از آنها را به اندراج در محمول، بدون مخصص و نامعقول است.

علاوه بر این دو اشکال که، نسبت بهر دو قول، عام‌الورود است اشکالی دیگر، که مخصوص بقول اول می باشد، نیز هست و خلاصه آن اینکه، تفریق بین «زمان» و «مکان» و تخصیص اول از این دو را به استقلال و دوم را به اندراج، محتاج است بوجود فارق و مخصص، و حال اینکه فارق و مخصصی متصور نیست.

ج - اینکه یک وحدت، که وحدت نسبت حکیمه باشد، اعتبار و سائر وحدات معروفه، به وحدت مزبوره ارجاع شود.^{۴۵}

این قول، گرچه از اشکال هائی که بر قول های پیش وارد بود سالم است لیکن اطمینان به اینکه یکی از اشکال، مصون باشد مشکل است بلکه از جهات ذیل، که بنظر من می رسد، موضع ایراد و مورد نقصان و فساد است:

- ۱- تسهیل تعلیم، در این مقام، مقتضی تشریح و تفصیل است نه مناسب با اجمال و تقلیل.
 - ۲- علم به وحدت نیست، متفرع است بر علم به وحدات مفصله پس از علم به وحدات مزبوره گزیری نیست چنانکه پس از علم بوجود آنها، در موردی، بدانستن وحدت نسبت، به ماهی هی، نیازی نمی باشد.
 - ۳- چنانکه «وحدت نسبت» سائر وحدات را مستلزم است همچنین «وحدت موضوع» یا «وحدت محمول» بلحاظ موضوعیت یا محمولیت خاصه، مستلزم تمام وحدات دیگر است زیرا به تغییر هر یک از آنها موضوعیت خاصه موضوع (همچنین در طرف محمول) تغییر می یابد و وحدت آن از میان می رود.
- بنابراین تأویل و ارجاع وحدات مفصله، به هر یک از این سه وحدت نظر تقلیل را تأمین می کند پس ترجیح یکی بر دیگری محتاج است به مرجح در صورتیکه مرجحی در میان نیست.

۴- چون برای نسبت، به اعتباراتی، کیفیاتی موجود می باشد که از آنجمله است سه کیفیت ذیل:

- ۱- مشکوک بودن یا مقابلات آن (موهوم بودن، مضمون بودن و مقطوع بودن)، این کیفیات به اعتبار انتساب نسبت است به اذهان اشخاص،
- ۲- واقع بودن یا واقع نبودن آن، چنانکه بعضی گفته اند، این کیفیت (اطلاق کیفیت بر وقوع و عدم آن که در حقیقت همان وجود و عدم است بطور حقیقی نیست) به اعتبار انتساب نسبت است بطرف واقع و نفس الامر.
- ۳- ضروری بودن یا مقابلات آن، این کیفیات به اعتبار «وثاقت» و «عدم وثاقت» نسبت، برای آن موجود است.

و بدیهی است که این کیفیات، در حاق ذات «نسبت» معتبر و ملحوظ نمی باشد بلکه در مرحله لاحق طاری بر ذات آن می باشد بنابراین، اعتبار وحدت «نسبت» بدون اشتراط وحدت کیفیات آن، برای تحقق تناقض کافی نیست چه آنکه اگر نسبت در یک قضیه «طنیه» باشد و در قضیه متقابل آن «وهمیه» یا «جزمیه» مثلاً، میان آن دو قضیه مناقضت نخواهد بود.

مثلاً اگر گفته شود: منطق، از شرق و غرب نرفته است (یعنی نسبت ایجابیه مزبوره طنیه است) و منطق، از شرق و غرب رفته است (یعنی نسبت سلبیه مزبور وهمیه است) تناقض میان این دو قضیه نیست (بلکه ظن بطرف اثبات (مثلاً) مستلزم وهم است نسبت به طرف سلب، مثلاً) با اینکه ذات نسبت، قطع نظر از عوارض مزبوره اش، در هر دو قضیه متحد است.

ممکن است گفته شود: این عوارض در نسبت، معتبر و مأخوذ است یا به تعبیر دیگر نسبت خاصه که خصوصیت آن نیز در آن ملحوظ می باشد متعلق حکم به اتحاد می باشد پس عدم تحقق تناقض در امثال مثال های فوق از باب عدم تحقق وحدت معتبره است نه از راه عدم کفایت آن، لیکن این گفته نیز خالی از دقت و تحصیل است زیرا (با قطع نظر از اینکه در مورد مشکوک بودن هر دو نسبت) با اینکه «وحدت» مزبوره حفظ و رعایت شده است، مناقضت محقق نیست) مراد از اتحاد دو نسبت در دو قضیه اتحاد آنها است قطع نظر از ورود سلب، چنانکه تصریح کرده اند به اینکه «سلب وارد شود بر آنچه ایجاب به آن تحقق یافته است» پس نسبت سلب به موضوعش ممکن است بر وجهی نباشد که تناقض محقق شود.

مثلاً نسبت موجوده در این قضیه «کره مریخ، مسکون است» نسبتی است طنیه (مثلاً) و در قضیه متقابل با آن «کره مریخ، مسکون نیست» بطوری که شرط شده، سلب بر این نسبت طنیه وارد شده است پس اتحاد معتبر محقق شده است و حال اینکه

اگر نسبت سلب بوضعش «وهیمیه» باشد تناقضی میان این دو قضیه نیست (این قسمت خالی از دقت و سالم از تأمل نیست و بیش از این تطویل به تشریح و تفصیل، از تناسب با این مختصر خارج است).

د- اینکه «وحدت حمل» بر وحدات مشهوره افزوده شود، تا اینکه مجموع آنها نه وحدت باشد.^{۴۶}

مراد از «وحدت حمل» وحدت آنست، از حیث «ذاتی» و «صناعی» بودن، زیرا بر فرض اختلاف در کیفیت حمل، ممکن است دو قضیه متقابل صادق یا هر دو کاذب باشند.

مثلاً هر گاه گفته شود: «فعل، فعل است و فعل، فعل نیست» (یا: «جزئی، جزئیست و جزئی، جزئی نیست»). یا «زید، زید است و زید، زید نیست». یا «ناچیز، ناچیز است و ناچیز، ناچیز نیست» و امثال اینها پس اگر حمل در هر دو یکسان باشد اقتسام در صدق و کذب حاصل و تناقض میان آنها ثابت است (زیرا اگر «حمل» در هر دو «اولی ذاتی»^{۴۷} باشد قضیه نخست صادق و دوم کاذب است و اگر «حمل» در هر دو «شائع صناعی»^{۴۸} باشد امر، بعکس است) لیکن اگر حمل مختلف باشد پس اگر در قضیه نخست «ذاتی» و در دوم «صناعی» باشد هر دو قضیه راست و اگر بعکس باشد هر دو دروغ خواهد بود و بالتیجه میان آنها تناقض می باشد.

ه- اینکه وحدات معتبره دوازده امر باشد که هشت امر آن همان وحدات معتبره مشهوره است و چهار امر دیگر آن بقرار ذیل است:

۱- وحدت وضع

۲- کیفیت موضوع

۳- فاعل

۴- منفعل

این قول، مستفاد است از کلام شیخ رئیس ابن سینا (لیکن بطریق حصر نگفته بلکه بطریقه تعدید این دوازده امر را ذکر کرده است) در یکی از رسائل منطقی اش.^{۴۹}

مثال هایی را که شیخ برای چهار «وحدت» فوق ذکر کرده بقرار ذیل است:

۱- فلانی، طولش سه ذراع است (در حال قیام) و سه ذراع نیست (در حال نشستن)

۲- جسم، متشابه الاجزاء است (یعنی آنکه حد حیوان است) و (متشابه الاجزاء نیست) (یعنی آنکه جسد حیوان است).

۳- هیضم، می سوزد (یعنی به آتش) و نمی سوزد (یعنی به آب).

۴- آتش، آب می کند (یعنی رطوبت های منجمده را) و آب نمی کند (یعنی روغن های سیال را).

تحقیق: چون اقوالی که از بزرگان، در موضوع تعدید وحدات بنظر رسیده نقل و دانسته شد اکنون آنچه را نظر تحقیق و دقت اقتضاء می کند بعنوان نتیجه، با رعایت اختصار، یادآور می شوم پس می گویم:

چنانکه تقلیل وحدات و تأویل آنها به وحدات واحده، به جهاتی که گفتیم، مخالف تحقیق است همچنین تکثیر آنها به دوازده وحدت (اگر چه این قول به لحاظ اینکه هر یکی از این وحدات قابل اعتبار است، خالی از اعتبار نیست) مخالف تحقیق و منافی فحص و تفتیش است زیرا، بنظر مؤلف اوراق، وحداتی دیگر نیز موجود می باشد، که از لحاظ مهم بودن یا عدم آن، میان آنها با وحدات دوازده گانه مزبوره فرقی نیست پس اعتبار وحدات مزبوره و عدم اعتبار وحدات منظوره، اگر مراد استقصاء و انحصار باشد، از دو جهت مورد ایراد است:

۱- اینکه استقصاء ناقص، و قول به انحصار باطل است.

۲- اینکه ترجیح وحداتی، که ذکر و اعتبار شده، بر غیر آنها بدون مرجح است، بلکه نسبت به بعضی ممکن است ترجیح مرجوح بر راجح باشد و اگر مراد استقصاء تمام نباشد فقط ایراد دوم بر آن وارد است.

وحدات دیگر که، عالی العجاله، بنظر می رسد بسیار است که چون تعدید و تشریح یکایک آنها منافی با اختصاری است که در این تألیف ملحوظ و مختار می باشد از این لحاظ بذکر بعضی که بالنسبه مهمتر است اختصار، و برای توضیح به امثله آنها المام و اشعار می شود:

- ۱- وحدت «وحدت» چه آنکه اگر وحدت در یکی از دو قضیه نوعی و در دیگری نوعی دیگر باشد تناقض تحقق نمی یابد.
- مثلاً هرگاه گفته شود: زید، عمرو است (یعنی بنوع) و زید، عمرو نیست، (یعنی به شخص) یا گفته شود: سفید، سیاه است (یعنی به جنس)، و سفید، سیاه نیست (یعنی به نوع) هیچیک از این دو سلب را با ایجاب مقابله تناقض نیست بلکه هر دو صادقند، چه آنکه نوع وحدت در آنها واحد نیست به خلاف اینکه اگر این اختلاف، مرتفع و نوع وحدت در آنها متحد شود به اینگونه که وحدت در مثال اول، در هر دو قضیه، «وحدت به شخص» باشد یا اینکه «وحدت به نوع» (یا به جنس) باشد زیرا در این صورت، موجب در این مثال کاذب و سالب آن صادق است (اگر وحدت به شخص در هر دو ملحوظ باشد) یا سالب، کاذب و موجب آن صادق است (اگر در هر دو، وحدت به نوع - یا به جنس - مراد باشد) و بر این قیاس است حال مثال دوم.
- ۲- وحدت «حمل» - از حیث «بالذات» و «بالعرض» بودن^{۵۰} پس هر گاه گفته شود: قضیه، محتمل الصدق است (یعنی بالذات)، قضیه، محتمل الصدق نیست - بلکه متیقن الصدق یا متیقن الکذب است - (یعنی بالعرض، بلحاظ «قائل» یا «بدهت خبر» یا قیاسش به قضیه دیگر چنانکه در دو قضیه متناقضه ای است، که صدق یا کذب یک کدام معلوم باشد) بین این دو قضیه مناقضت نیست.
- همچنین هرگاه گفته شود: سواره، متحرک است (بالعرض) سواره متحرک نیست (بالذات) یا اینکه گفته شود: اعراض موجودند (یعنی بالعرض) اعراض، موجود نیستند (یعنی بالذات) یا اینکه گفته شود: جنس، موجود است (یعنی بواسطه وجود فصل) و جنس موجود نیست (یعنی بالذات) در این امثله مناقضتی نیست.^{۵۱}
- ۳- وحدت «کیفیت محمول». مانند: زید، حرکت می کند و زید حرکت نمی کند (حرکت تند یا کند در هر دو، نه مختلف) کاغذ، سفید است و کاغذ، سفید نیست (در هر دو به شدت یا ضعف).
- ۴- وحدت رتبه: مثل: معلول، موجود است (در رتبه متاخره از علت) و معلول، موجود نیست (در رتبه مزبوره، نه در رتبه متقدمه یا مقررته)^{۵۲}
- ۵- وحدت «مانند» مثل اسکندر، آمد (از یونان) و اسکندر، نیامد (از یونان، نه از چین مثلاً).
- ۶- وحدت «مالیه». مثل: کوش، رفت (به یونان مثلاً) و کورش، نرفت (به یونان، نه به حجاز مثلاً).
- ۷- وحدت «ماله» یا «مالاجله». مثل: نبی، مبعوث است (برای ارشاد) و مسجد تأسیس نشده است (برای معاملات و معرکه گیری مثلاً).
- ۸- وحدت «اطلاق و تقیید»، خواه قید «شرط» باشد یا «اضافه» یا سائر لواحق، پس اگر گفته شود: زید، عالم است (بدون قید - مطلقاً) و زید عالم نیست (با قید «علم فلسفه» مثلاً یا «اضافه به عمرو» یا «شرط جنون» مثلاً یا قید «زمان» یا قید «مکان» یا غیر اینها) دو قضیه متقابله، متناقض نیستند زیرا هر دو صادق می باشند.
- ۹- وحدت «کیفیت نسبت سلبیه یا ایجابیه»، از حیث جزئی بودن و مقابلات آن.
- ۱۰- وحدت «شبه ظرف» پس امثال ذیل: زید، عالم است در فقیهات و زید، عالم نیست، در ریاضیات. حج، واجب است، در اسلام، و حج، واجب نیست در سایر ادیان. رهبانیت جائز است، در مذهب منسوب به مسیح علیه السلام، و رهبانیت جائز نیست، در مذهب اسلام، زید، اقرار کرد، نزد عمرو، به خیانت و زید، اقرار نکرد، نزد بکر، به قتل. جزء لایتجزی (جوهر فرد - اتم -) موجود است، به عقیده متکلم، و موجود نیست، به عقیده حکیم. جسم، مرکب است از اجزاء صغار صلبه، به عقیده دیمقراطیس^{۵۳}، و جسم مرکب نیست، از اجزاء مزبوره، به عقیده غالب فلاسفه سلف، متناقض نیستند چون وحدت «شبه ظرف» از آنها متفی است.
- ۱۱- وحدت «مصاحبت» یا «انفراد» مثل: زید آمد، با پدرش، و زید نیامد، با همان پدرش (نه با پدر یا پسر دیگر یا تنها)، و بالعکس از حیث مصاحبت و انفراد.
- ۱۲- وحدت «حیثیت و اعتبار» مانند: زید معالج است، از حیث طبیب بودن، و زید معالج نیست، از همان حیث (نه از حیث ریاضی بودن مثلاً).^{۵۴}
- بالجمله به نظر نویسنده این اوراق وحدات متصوره بیش از حدی است که استقصاء آن با وضع این مختصر متناسب باشد بعلاوه از تعدید این عده دانسته می شود که، چنانکه آن تقلیل، موافق تحقیق نیست، تکثیر و تعدید مزبور نیز مطابق با دقت و تحصیل نیست.

- تکمله: برای دوری از افراط و تفریط، که از شئون و توابع تکثیر و تقلیل منقول است، و برای تحصیل طریق ضبطی که، بالنسبه، نزدیک به حصر و تحصیل باشد ممکن است وحدات معتبره در سه وحدت، بطریق ذیل، درج و جمع شود:
- ۱- وحدت موضوع با جمیع مکتنفاتش (از «علل» و «معلومات» و «مقارنات». مقارنات هم «اضافات» باشد یا «شرایط» یا «جهات» یا «ظروف و اشتباه آن» یا «محال» یا «موضوعات» یا «متعلقات»^{۵۵} یا غیر اینها).
 - ۲- وحدت محمول با تمام مکتنفات آن (علل باشد یا معلومات ... الخ).
 - ۳- وحدت ربط با همه کیفیات و مقترنات آن (جز جهت که آنرا حکمی علی حده می باشد).

فائده: چنانکه قول سیم (از پنج قولی که راجع به تحدید وحدات نقل شد) به حکیم فاضل، فارابی منسوب است قول اول نیز به آن حکیم نسبت داده شده است و چون با فحص مقدور، زیارت کتابی کامل، در منطق، از حکیم مزبور مقدور و میسورم نشده بود ناگزیر، با کمال استبعادی که از انتساب چنان قولی، به چنان دانشمندی فرزانه داشتیم این انتساب را، نیز، در پاورقی صفحات پیش، تذکر دادم.

از حسن تصادف، سعادت حظم مساعدت کرد در هنگامی که اوراق این کتاب تا این وضع به طبع رسیده است، به بعضی از رسائل منطقیه حکیم مزبور برخوردیم (این رسائل هر یک متکفل بیان مباحثی از منطق هست و بر روی هم باز هم تمام مباحث این فن را شامل نیست لیکن مبحث تناقض در یکی از رسائل آن، که بر هیجده فصل مشتمل می باشد موجود است^{۵۶} که حکیم فاضل در این رساله، وحدات را چنانکه تحقیق مقتضی است تعدید کرده است.

برای اینکه عقیده حکیم مزبور در این مسئله معلوم و انتساب منقول، موهون گردد لازم دید قسمت مربوطه به این موضوع را از رساله مزبوره ترجمه، و افاده این فائده را بر فوائد این مختصر اضافه کند. این است ترجمه آنچه فارابی گفته است:

فصل سیم در تمیز قضایای متقابله از غیر آنها و بیان شرایطی که تحقیق «تقابل» برعایت آنها منوط است.

«موجب» و «سالبه» گاهی با هم متقابلند، گاهی غیر متقابل. تقابل آنها موقعی است که معنی «موضوع» در یکی عین معنی آن باشد در دیگری. همچنین «محمول» و همچنین شریطه ای («زمان» باشد یا «مکان» یا «جزء» یا «جهت» یا «حال» یا غیر اینها که در یکی از این دو قضیه اعتبار و شرط شده است (خواه در لفظ هم تشریح به شریطه مزبوره شده باشد یا فقط در خاطر معتبر و حاضر باشد) باید عین آن شریطه در آن قضیه دیگر نیز اعتبار شود.

چه آنکه هرگاه دو قضیه در موضوع یا محمول، متبائن و متغائر باشند مانند ... متقابل نخواهند بود. همچنین هرگاه در یکی، «مکانی» شرط شده باشد و در دیگری «مکان» شرط نشده باشد یا «مکان» دیگری اخذ و اعتبار شده باشد. همچنین هرگاه در یکی «جزئی» اعتبار شده و در دیگری نشده باشد یا غیر آن «جزء» مأخوذ باشد. مانند: زید، علیل العین است، زید، علیل نیست یا علیل الید نیست.

همچنین هرگاه در یکی «جهتی» یا «حالی» شرط باشد و در دیگری نباشد یا غیر آن باشد. مانند: زید، ماهر است، در نویسندگی، زید ماهر نیست یا در طب، زید، ماهر نیست.

همچنین هرگاه در یکی شرطی غیر از این شرایط مذکور مأخوذ و معتبر (در لفظ یا خاطر) باشد و در دیگری نباشد.

همچنین در موردی که حق این دو قضیه این باشد که شرطی به آنها ضمیمه گردد و این حق، رعایت نشود.

مثلاً برای خلخالی که از زر و سیم با هم ساخته شده است، اگر بخواهیم بگوئیم از زر یا از سیم است حق اینست که به انضمام شرط به اینگونه گفته شود: این خلخال جزئیش زر است. پس اگر این شرط، انضمام نباید و بطور اطلاق گفته شود: این خلخال زر است. این خلخال نیست، تناقض بین این

دو مطلق، محقق نیست بدنبال تعریف تناقض و وحدات، به «سه اختلافی که در تناقض لازم و معتبر است می پردازد:

اختلافاتی که تحقق تناقض بر تحقق آنها توقف دارد سه اختلاف ذیل است:

۱- اختلاف در «کیف»

۲- اختلاف در «کم»

۳- اختلاف در «جهت»

اختلاف در «کم» مخصوص است به قضایای موجه (خواه بسیط باشد یا مرکب). چون دو اختلاف اول محتاج به شرح نیست و اختلاف سیم بواسطه نامعلوم بودن، اقتضاء عطف توجه دارد از این روی از شرح آن دو، صرف نظر و بحث در اطراف قسم اخیر طرح می شود.

اختلاف در جهت

کیفیت تحصیل نقیض موجهات در بسائط و مرکبات به یک نهج نیست، بلکه هر یک را طریقی است خاص، به این جهت هر کدام از این دو قسم تحت عنوانی مخصوص برگزار می گردد:

نقائص بسائط

نقیض برای ضرورت قضیه، امکان طرف مقابل آن است و بالعکس و نقیض برای قضیه، فعلی شدن طرف مقابل آن است.

پس قضیه ضروریه ذاتیه با قضیه ممکنه عامه و قضیه دائمه مطلقه با قضیه مطلقه عامه متناقض می باشد.

ضرورت یا دوام اگر «مادام الوصف» باشد نقیض آنها باز امکان و فعلیت است نهایت امر، امکان یا فعلیت مادام الوصف، که، در اصطلاح، اول را «حینیة ممکنه» و دوم را «حینیة مطلقه» می خوانند. مثلاً هر گاه گفته شود: هر محصلی، مادامی که محصل است، ساعی است با ضروره (اگر مشروطه عامه باشد) یا بالدوام (اگر عرفیه عامه باشد) نقیض این دو قضیه، با مراعات قانون اختلاف در کم و کیف چنین است: بعضی از محصلین، ساعی نیستند، هنگامی که محصلند، بالامکان (تا «حینیة ممکنه» باشد) یا بالفعل (تا «حینیة مطلقه» باشد)

تکمیل

از آنچه گفته شد، طریق تحصیل نقیض «وقتیة مطلقه» و «منتشره مطلقه» و غیر این دو از موجهات بسیط، نیز به دست می آید، پس نقیض اول «ممکنه عامه وقتیة» و نقیض دوم «ممکنه عامه دائمه» است.

و ...

تناقض و تضاد

پاسخ به

انتقادهای جانبداران دیالکتیک به اصل عدم تناقض

نقل از:

فلسفه ما اثر سیدمحمد باقر صدر

ترجمه:

سید محمد حسن مرعشی شوشتری، صفحات ۳۶۱-۳۶۰ و ۴۲۵-۴۱۲

سه خط اساسی منطق قدیم:

- ۱- مبدا عدم تناقض که می گوید: هیچ ماهیتی نمی تواند در یک زمان هم وصفی و هم نقیض آن را دارا باشد.
- ۲- مبدا هویت (این همانی) که می گوید هر ماهیتی بالضرورة همان است که هست و ممکن نیست ماهیت از ذات خود سلب گردد مانند اینکه بگوئیم سنگ سنگ است بالضرورة و نمی توانیم بگوئیم سنگ سنگ نیست.
- ۳- مبدا سکون و جمود در طبیعت که می گوید هیچگونه حرکت دینامیکی در دنیای ماده وجود ندارد صدر پس از این در مقام انتقاد نظریه تضاد نزد واضعان جدل جدید به فرق موجود میان تناقض و تضاد می پردازد:

در کلیه گفتار مارکسیست ها دیده می شود که بین کلمه تناقض و کلمه تضاد فرق نگذاشته اند و آنها را به یک معنی اعتبار کرده اند، با اینکه بین این دو از نظر اصطلاح فلسفی تفاوت هست. زیرا *تناقض عبارت است از حالت نفی و اثبات و تضاد عبارت است از دو اثبات متعکس*. بنابراین راست بودن و راست نبودن خط متناقض هستند زیرا بین آنها نفی و اثبات وجود دارد ولی راست بودن و منحنی بودن خط متضاد هستند زیرا هر دو مثبت هستند.

اصل دوم مارکسیست ها یا اصل تناقض در تکامل

دومین اصل دیالکتیکها اصل تناقض در تکامل است.

استالین می گوید:

نخستین نقطه در دیالکتیک (برخلاف متافیزیک) آنستکه وجهه نظر بر این استوار است که کلیه اشیا جهان طبیعت و رویدادهای آن محتوی تناقضاتی است که در داخل آنها وجود دارد، و در کلیه آنها عناصری هست که فانی شده و متکامل می شوند و محتوی داخلی آنها میدان نبرد بین امور متناقض است تا در نتیجه تغییرات کمی به تغییرات کیفی تبدیل شود.

مائو تسه تونگ می گوید:

قانون تناقض در اشیا (یعنی قانون وحدت اضداد) مهمترین قانون اساسی است که در ماتریالیسم دیالکتیک وجود دارد.

لنین می گوید:

معنای دقیق دیالکتیک عبارت از این است که تناقضی که در جوهر اشیاء وجود دارد مورد بررسی قرار گیرد.

لنین از این قانون در بیشتر موارد به جوهر دیالکتیک یا به مغز دیالکتیک تعبیر کرده است.

قانون تناقض قانون اساسی ای می باشد که دیالکتیک آنرا برای تفسیر جهان و طبیعت صحیح می داند، و حرکت متضاد، و کلیه تکاملها و جهش ها را بوسیله آن توجیه و تفسیر می کند و مارکسیست ها چون وجود مبدأ اول را که سبب خارجی ریشه دارتری است انکار می کنند ناچار شده اند برای جریان مستمر و تغییر دائم جهان ماده تفسیری را بپذیرند تا علت تطور ماده و تکامل آن، و اشکال مختلفی را که بر آن وارد می شود توجیه کند تا ملت حقیقی حرکت و عمیق ترین مسبب پیدایش پدیده های وجودی را مشخص سازند و برای رسیدن به این منظور می گویند محرک اصلی در محتوای داخلی ماده وجود دارد.

ولی ماده از کجا توانسته این محرک را بدست آورد، مارکسیست ها در پاسخ از این پرسش اساسی می گویند:

ماده محل وحدت اضداد و اجتماع نقائص است و بدیهی است وقتی ماده عبارت از این وحدت باشد، یک نوع کشمکش بین آنها پدید می آید و تکامل و تغییر از این راه بوجود می آید. و بر این اساس مارکسیستها مبدأ عدم تناقض را مردود دانسته و آنرا از خصائص تفکر متافیزیکی و از پایه های منطق صوری اعتبار کرده اند.

کیدروف در این زمینه می گوید:

از کلمه منطق صوری، منطقی بنظر می آید که بر قوانین چهارگانه فکری هویت - تناقض - عکس - برهان - استوار است، این منطق از این حد تجاوز نمی کند اما منطق دیالکتیکی منطبق است که ما آنرا علم فکر می دانیم و به روش مکتب مارکسیستی که دارای خطوط اساسی چهارگانه ای است که عبارتند از اقرار به شرایط کلی - حرکت تکاملی - جهش تکاملی - تناقضات در تکامل - استوار است.

و بدینسان می بینیم منطق دیالکتیک از قلمرو خود بیشتر افکار بشری را که از بدیهیات و اولیات عقل هستند، انکار می کند و مبدأ عدم تناقض را مردود می داند.

و بجای آن مبدأ تناقض را قانونی کلی برای جهان طبیعت اعتبار کرده است.

ولی توجه نداشته است که با انکار مبدأ تناقض بطور ناخودآگاه این مبدأ را پذیرفته است.

... زیرا منطق جدلی که معتقد به تناقضات جدلی و تفسیر دیالکتیکی برای طبیعت است خود را ناچار دیده، که مبداء عدم تناقض و تفسیر متافیزیکی آنرا مردود بدانند.

و بدیهی است که علت این امر (انکار مبدأ عدم تناقض) آنست که نتوانسته بین مبدأ عدم تناقض و مبداء تناقض جمع کند و هر دو را صحیح بداند، زیرا فطرت بشر نمی تواند بین وجود و عدم یک چیز جمع کند (یک چیز را هم موجود و هم معدوم بداند).

و این یک اعتراف ضمنی بر اصالت مبدأ عدم تناقض است و بر این اساس خواهیم دانست، مبدأ عدم تناقض مبدأ اساسی کلی است که فکر بشری حتی در زمانیکه حماسه سرائی برای جدل دیالکتیک می کند آنرا مردود می داند.

منطق دیالکتیک مبدأ هویت را انکار می کند

یکی از جمله نتایج تناقض دیالکتیکی آنستکه مبدأ هویت (این همانی) را که می گوید (الف - الف است) از قاموس جدل حذف کرده است و جائز می داند هر چیزی غیر از خودش بوده باشد بلکه تناقض کلی دیالکتیکی آنرا قانون حتمی و قطعی می داند زیرا می گوید: هر چیزی متضمن نقیض خود بوده و در لحظه اثبات نمایشگر نفی آن است و روی این حساب

نباید گفت (الف - الف است مطلقاً) یعنی در همه موارد، و بر اساس این منطوق، هر موجودی نقیض و نفی ذات خود می باشد، همانطوریکه اثبات ذات خود هم هست زیرا جوهر و حقیقت کیان و هستی او تناقض است و محتوی نفی و اثباتی است که همیشه با یکدیگر در کشمکش هستند و با این کشمکش حرکت بوجود می آید.

و کوشش مارکسیست ها برای اثبات تناقضات اشیاء آن بوده که یک سلسله از مثال ها را دلیل مدعای خود قرار دهند و به لفظی دیگر از این جهت تناقض را از قوانین دیالکتیک دانسته اند که طبیعت را متناقض و دیالکتیکی به حساب می آورند و به این دلیل که حس یا علم متناقض بودن آنرا اثبات کرده است و مبدأ عدم تناقض را با واقع طبیعت و قوانین آن که در قلمروهای مختلف طبیعت وجود دارد همآهنگ نمی داند.

و ما پیش از این اظهار داشتیم، مارکسیست ها راهی برای دینامیکی بودن طبیعت و قرار دادن نیروهای فعاله حرکت را در محتوی داخلی ماده متکامل، جز از طریق تناقض و ایمان به اجتماع نقائص در وحدتی متکامل طبق کشمکش هائی که در آنها موجود است ندارند. و برای مسئله از نظر مارکسیست ها، دو راه وجود دارد:

۱- آنکه فرد خود را درباره جهان هستی، بر پایه مبدأ عدم تناقض استوار سازیم و نفی و اثبات را در ذات اشیاء انکار نمائیم، و بگوئیم در ذات علت تکامل وجود ندارد. و با نثالی معتقد باشیم که باید سبب حرکت و تکامل را در خارج از ذات اشیاء جستجو نمائیم و سبب اعلائی برای تکامل قائل گردیم.

۲- آنکه منطوق خود را بر پایه اعتقاد به تأثیر تناقض در ذات اشیاء استوار ساخته و وحدتی بین اضداد، یا نفی و اثبات پدید آوریم^{۵۷} تا از این راه رمز تکامل در تناقض داخلی را بیابیم و چون طبیعت، طبق عقیده (مارکسیست ها) در تمام حوزه ها و قلمروهای خود شواهد و دلالتی بر ثبوت تناقض و اضداد نشان می دهد نظریه دوم را پذیرفته اند.

پاسخ

واقع مطلب این است که، مبدأ عدم تناقض، کلی ترین و جامع ترین قوانینی است که بر کلیه قلمروهای خود قابل تطبیق است و هیچکدام از پدیده ها و موادهای طبیعت از قلمرو آن خارج نیست و کوشش هائی که دیالکتیک ها بکار می برند تا این قانون کلی را بطور کلی بی اساس جلوه دهند و بگویند سراسر جهان هستی مملو از تناقضات داخلی است، کوشش هائی بدوی و بدون تأمل و ناشی از سوء تفاهم می باشد.

به این معنی که مارکسیست ها مفهوم صحیح و واقعی مبدأ عدم تناقض را نفهمیده اند.

و یا اگر فهمیده اند خواسته اند دیگران را در اشتباه اندازند. و ما پیش از هر چیز لازم می دانیم مفهوم ضروری مبدأ عدم تناقض را که در منطوق کلی پایه و اساس فکر بشری قرار داده شده تفسیر و تشریح نمائیم.

و پس از این نمونه هائی را که مارکسیست ها تصور کرده اند پدیده هائی از وجود تناقض در طبیعت هستند و منطوق دیالکتیکی خود را بر آنها استوار ساخته و دو مبدأ عدم تناقض و هویت را انکار کرده مورد بحث و گفتگو قرار خواهیم داد و ثابت خواهیم نمود کلیه پدیده های طبیعی را که مارکسیست ها تصور کرده اند تناقض در آنها وجود دارد و با دو مبدأ عدم تناقض و هویت همآهنگ نیستند، غلط و بی اساس است.

و هیچگونه تناقضات دیالکتیکی در آنها وجود ندارد و ادله ای را که مارکسیست ها از طبیعت بر اثبات تناقض اقامه کرده اند مدعای آنها را اثبات نمی کنند، و بر این اساس ثابت می شود مارکسیست ها نتوانسته اند تفسیر فلسفی صحیحی از جهان طبیعت داشته باشند.

و در اینجا سه موضوع اساسی مورد بحث قرار می گیرد:

- ۱- مبدأ عدم تناقض چیست؟
- ۲- مارکسیست ها مبدأ عدم تناقض را چگونه تفسیر کرده اند؟
- ۳- هدف سیاسی از حرکت تناقضی چیست؟

مبدأ عدم تناقض چیست

مبدأ عدم تناقض، مبدئی است که می گوید محال است تناقض وجود داشته باشد، و ممکن نیست نفی و اثبات در محل واحدی توارد کنند، و این از بدیهیات اولی عقل است.

ولیکن، باید دید، تناقضی را که این مبدأ مردود می داند و عقل آنرا نمی پذیرد چیست؟ آیا هر نفی و اثباتی تناقض است؟ باید گفت نه.

زیرا نمی توان گفت نفی بطور کلی متناقض با اثبات است و یا هر اثبات مغایر با نفی است چه اینکه هر اثباتی با نفی خود متناقض است نه با نفی اثبات دیگری و وجود هر شیئی معارض با عدم همان شیئی است نه با عدم شیئی دیگر. و معنای تعارض وجود و عدم یا اثبات و نفی یک چیز آنستکه آنها با یکدیگر اجتماع نمی کنند.

مثلاً می گوئیم: مربع چهار ضلع دارد، بدیهی است که این یک حقیقت هندسی ثابتی است و یا می گوئیم (مثلث چهار ضلع، ندارد) و این نفی صحیح و ثابتی است و هیچگونه تناقضی بین این اثبات و نفی، وجود ندارد.

زیرا هر کدام از این دو اختصاص به موضوع معینی دارد. چهار ضلعی مخصوص مربع و چهار ضلع نداشتن مخصوص مثلث است و مثلث و مربع دو موضوع متمایز هستند، و در این دو موضوع چیزی را که اثبات کرده، نفی نکرده ایم، و وقتی اثبات و نفی اجتماع می کنند که بتوان هم چهار ضلع داشتن را برای مربع اثبات کرد و هم از آن نفی نمود. و بر این اساس است که منطق متافیزیکی تصریح می کند تناقض بین نفی و اثبات وقتی متحقق می شود که در ظروف و شرایط متحد باشند.^{۵۸}

و اگر شرایط نفی و اثبات با یکدیگر اتحاد نداشته باشند تناقضی بین آن دو پدید نخواهد آمد و برای روشن گردانیدن مطلب به چند مثال که تناقضی بین آنها در اثر عدم وجود شرایط نیست اشاره می نمائیم.

الف- عدد چهار زوج است - عدد سه زوج نیست.

بدیهی است که بین اثبات و نفی در این دو قضیه تناقض نیست. زیرا در موضوع با یکدیگر مختلف هستند.

ب- انسان وقتی که طفل است زودباور است - انسان در دوران جوانی و پختگی زودباور نیست. این دو قضیه متناقض نیستند، زیرا اگر چه موضوع در هر دو قضیه انسان است اما هر کدام اختصاص به زمانی دارد و شرط تحقق تناقض بین دو قضیه وحدت در زمان است.

ج- کودک بالفعل دانا نیست، کودک بالفعل دانا است یعنی ممکن است دانا گردد.

و این دو قضیه اگر چه در موضوع و زمان متحد هستند، اما در قوه و فعل اختلاف دارند. پس تناقضی نیز بین این دو نیست.

توضیح آنکه دو قضیه وقتی می توانند با یکدیگر تناقض داشته باشند که قضیه دوم قضیه اول را رفع کند زیرا نقیض هر چیز رفع آن چیز است و در مثال دوم اثباتی را که در قضیه اول هست نفی نکرده ایم.

چه اینکه قضیه اول وجود صفت دانائی را از کودک سلب کرده است اما در قضیه دوم دانائی برای او اثبات نشده بلکه تنها امکان آن اثبات شده است و هیچگونه تناقضی بین نفی بالفعل و اثبات بالقوه نیست و به لفظی دیگر شرط تحقق تناقض میان دو قضیه اتحاد آنها است در قوه و فعل، و دو قضیه بالا از این جهت متحد نیستند زیرا یکی بالفعل و دیگری بالقوه است. و بنابراین اساس خواهیم دانست، تناقض بین نفی و اثبات در جائی متحقق می شود که در موضوع و در شرایط و ظروف زمانی و مکانی متحد باشند.

اما اگر نفی و اثبات در دو قضیه از این جهت مساوی نباشد اختلاف و تناقضی میان آنها پدید نخواهد آمد و در نفی و اثبات متناقض نخواهند بود.

مارکیست ها مبدأ عدم تناقض را چگونه تفسیر کرده اند

پس از آنکه مفهوم تناقض را دانستیم، و معلوم گردید محتوی مبدأ اساسی منطق کلی (مبدأ عدم تناقض) چیست لازم است بدانیم مارکیست ها از این مبدأ چه مفهومی را تصور کرده و چه ادله ای برای ابطال مبدأ عدم تناقض اقامه کرده اند.

مارکسیست ها مبدأ عدم تناقض را نفهمیده اند

هیچ اشکالی ندارد بگوئیم مارکسیست ها نتوانسته اند، مبدأ عدم تناقض را بفهمند و یا اگر فهمیده اند در تعریف آن عمداً اشتباه کرده اند و برای آنکه مذهب مادی خود را اثبات کنند آنرا مورد انکار قرار داده، و چند مثال برای این منظور جمع آوری کرده و آنها را به خیال خود مثبت مدعی خود دانسته و تناقض و کشمکی را که (به عقیده آنان) میان نقائص و اضداد وجود دارد پایه منطق خود قرار داده و در دنیا سروصدا و کوس و گونا برآه انداخته و با گستاخی تمام می گویند، منطق کلی بشری با ابتکار و اکتشافات علمی ای که شده، حقیقت خود را از دست داده است. و برای آنکه روشن شود، مارکسیست ها تا چه اندازه در خطا و اشتباه هستند و چه انگیزه ای سبب شده است که مبدأ عدم تناقض و مبادی دیگری را که در منطق متافیزیکی استوار است مردود بدانند، لازم است دو موضوع را از یکدیگر تفکیک نماییم:

۱- موضوع کشمکش هائی است که بین اضداد و نقائص خارجی وجود دارد.

۲- موضوع کشمکش هائی است که بین اضداد و نقائصی که در یک واحد مشخص اجتماع می کنند، وجود دارند.

قسمت دوم، با مبدأ عدم تناقض مغایرت و منافات دارد، اما قسمت اول به هیچ وجه مغایرتی با مبدأ عدم تناقض ندارد زیرا دو نقیض و یا دو ضد با یکدیگر اجتماع نکرده اند، بلکه در این قسمت (قسمت اول) دو چیز وجود دارد یکی وجود استقلالی اضداد و دیگری کشمکش هائی که بین آنها می باشد. و بدیهی است وقتی بنا باشد هر کدام از اضداد وجود استقلالی برای خود داشته باشند اجتماعی که مغایر با اصل مبدأ عدم تناقض باشد پدید نخواهد آمد و کلیه صورت های طبیعی از این راه پدید می آیند. مثلاً صورتیکه در کنار رودخانه در اثر جریان آب پدید می آید و یا کوزه ای که در اثر برخورد با دست کوزه گر شکل خاصی پیدا می کند و ... همه و همه بواسطه آنست که یک سلسله کشمکش و برخورد و فعل و انفعال بین امور متناقض و متضاد که هر کدام از آنها دارای وجود مستقلی است وجود دارد.

و اگر منظور ماتریالیست دیالکتیک ها از تناقض این قسم از تناقض باشد باید گفت این قسم هیچگونه مغایرت و منافاتی با مبدأ عدم تناقض ندارد، و نتیجه اش آن نیست که انسان باید ایمان به مبدأ تناقض داشته باشد زیرا کلیه این امور که با یکدیگر متضاد هستند هر کدام وجود مستقل و جداگانه ای برای خود داشته و در انجام نتیجه معینی شریک هستند و در انجام آن نیازمند علت و سبب خارجی می باشند و تناقضات داخلی هیچگونه تأثیری در رسیدن به نتیجه نداشته اند.

زیرا شکلی که در کنار رودخانه و یا در کوزه پدید می آید در اثر تناقضات داخلی نیست بلکه در اثر یک سلسله اعمال خارجی است که دو ضد مستقل آنها را بوجود می آورد.

و این کشمکش که بین اضداد خارجی وجود دارد، تا در اثر آنها نتیجه معینی بدست می آید از استکشافات مادیت و یا دیالکتیک نیست و هر منطقی (مادی یا الهی) از قدیم ترین دورانهای فلسفه تا امروز آنرا پذیرفته اند.

ارسطو که یکی از پیشوایان مکتب متافیزیک در فلسفه یونان بوده این نوع تناقض و تضاد را پذیرفته است با اینکه مبدأ عدم تناقض را از مبادی منطق خود قرار داده است و ارسطو فکر نمی کرد پس از صدها سال شخصی پیدا می شود و تناقض میان اضداد خارجی را دلیل بر سقوط مبدأ عدم تناقض قرار می دهد. اینک توجه شما را به گفتاری از ارسطو در این زمینه جلب می نمایم.

ارسطو می گوید:

خلاصه گفتار شیئی مجانس می تواند تحت تأثیر مجانس خود قرار گیرد و اثر آنرا بپذیرد. و علت امر آنستکه کلیه اضداد به یک امر مشترک برگشت می کنند و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند.^{۵۹}

گاهی چیزی در صورت (نه در ماده) با چیزی دیگر انضمام می یابد و چون چیزی بر آن افزوده شد که می توان آنرا غذاء و یا ضد نامید بزرگتر می شود اما نمی تواند تأثیری جز در نوع آن داشته باشد و این مانند چیز مرطوبی می ماند که با چیز خشکی ترکیب شود. و تغییری در آن داده و آنرا نیز خشک گرداند بنابراین همانند با همانند و گاهی با غیر همانند تکامل می یابد.^{۶۰}

و از اینجا روشن می شود نتایج مشترکی را که اعداد خارجی بوجود می آورند چیزی نیست که دیالکتیک آنرا کشف کرده باشد، و یا منافاتی با منطق متافیزیک داشته باشد و یا چیز تازه ای در حوزه مباحث فلسفی بوده باشد بلکه حقیقتی است که با کمال روشنی در فلسفه های مختلف از بدو پیدایش تاریخ فلسفی مورد اتفاق همه بوده است. اما در آنها هیچ دلیلی بر اثبات هدف های فلسفه مارکسیسم که بتواند در پرتو دیالکتیک آنها را محقق سازد، وجود ندارد.

و اما اگر مارکسیست ها از تناقض مفهوم حقیقی آنرا که موجب حرکت داخلی می گردد و منطق متافیزیک آنرا مردود می شناسد در نظر داشته باشند، باید گفت هیچ فکر سالمی نمی تواند آنرا بپذیرد و مارکسیست ها نمی توانند نمونه ای از طبیعت را برای آن مثال بیاورند و مثال هائی را که گمان کرده اند مثبت مدعای ایشان است و فکر دیالکتیکی را اثبات می کند هیچگونه ارتباطی با مدعای ایشان ندارد.

و ما برای اینکه این حقیقت را اثبات نمائیم به یک سلسله از مثال هائی که آورده اند اشاره نموده و ثابت می کنیم این مثال ها نمی توانند مدعای ایشان را اثبات کنند.

مارکسیست ها شواهد و مثال هائی از تناقض در حرکت - تناقض در حیات - تناقض در توانائی بشر بر معرفت - تناقض در فیزیک - تناقض در کُنش و واکنش تناقضات جنگ - تناقضات حکم آورده اند و ما درباره هر کدام از اینها جداگانه بحث خواهیم کرد.^{۶۱}

تضاد

نقل از: تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی

اثر: محمد تقی جعفری

قسمت اول - دفتر سوم، صفحات ۵۶۳-۵۶۴ و ۵۸۷-۵۸۵

۱۰- تضاد درونی اشیاء در جهان عینی

مقصود از تضاد درونی اشیاء در جهان عینی نباید به معنای مخصوص آن یعنی جهان خارج از انسان که در مقابل دیدگان او گسترده شده است مطرح شود، بلکه مقصود تمام واقعیات است که عینیت آنها مولود سازندگی خیالی یا فعالیت ذهنی بشری نیست.

مائوتسه تونگ می گوید:

«علت اصلی تکامل اشیاء نه از برون بلکه از درون و بخاطر تضادهای داخلی آنهاست. حرکت و تکامل اشیاء بخاطر وجود چنین تضادهائی است که در درون همه آنها وجود دارد. تضاد درونی اشیاء علت اصلی تکامل و ارتباط یک شیئی دیگر علت ثانوی آنها به حساب می آید، بنابراین ماتریالیست دیالکتیک با تئوری علل یا نفوذ خارجی که بوسیله ماتریالیسم مکانیستیک متافیزیکی و اعتقاد عامیانه تکامل تدریجی مطرح می شود، به شدت می جنگد.

بدیهی است که اسباب صرف خارجی تنها می تواند باعث حرکت میکانیکی اشیاء باشند، یعنی اندازه و کمیت را تغییر می دهند، وگرنه از تشریح اینکه چرا اشیاء به هزار و یک طریق، کیفیت بروز می دهند و چگونه از یکی به دیگری تبدیل می شوند، ناتوانند. در واقع حرکت خارجی اشیاء هم که بوسیله یک نیروی خارجی صورت می گیرد بعلت وجود تضادهای درونی آنها انجام می شود.

همچنین رشد ساده گیاهان و حیوانات و تکامل کمی آنها نیز اساساً بخاطر تضاد داخلیشان است، به همین طریق تکامل اجتماعی هم در اساس علل درونی دارد نه برونی»^{۶۲}

چنانکه ملاحظه می شود: عبارات فوق با صراحت کامل علل تحول و تبدل و به معنای عمومی علت حرکت را وجود تضاد در داخل اشیاء عینی معرفی می کند.

مسلم است که از دیدگاه طبیعی خالص نه فلسفی کلی، این مطلب صحیح است، زیرا سنتز گردیدن ها در قلمرو طبیعت محصول خالص عوامل خارج از ذات اشیاء نیست، بلکه خصوصیت ذاتی اشیاء بزرگترین عامل سنتزهایی است که به دنبال خود می آورد.

در این مسئله ما با سه موضوع کاملاً اساسی سروکار داریم که تا حدود امکان باید بررسی شود:

موضوع اول - مقصود از تضاد چیست؟

موضوع دوم - آیا درون و برون مطلق وجود دارد؟

موضوع سوم - ارتباط و تأثیر اشیاء برونی در گردیدن

۱۱- موضوع یکم: مقصود از تضاد چیست؟

در تعریف تضاد نمی توان به یک جمله نهائی که همه متفکرین در آن اتفاق نظر داشته باشند رسید. از قدیمی ترین دوران ها تعریفات مختلفی درباره تضاد دیده می شود. گروهی از متفکرین هرگونه مخالفت میان دو یا چند موضوع را تضاد می نامند. یعنی وقتی که دو یا چند شیئی به یکی از جهات با یکدیگر مخالف بوده باشند، آن اشیاء را اضداد یکدیگر می نامند. ملاحظه می شود که این تعریف بسیار عمومی است که در شناسائی های علمی چندان مفید نیست، زیرا موضوع جریان تضاد در فلسفه های گذشته و معاصر، تمایز معین و مخصوصی است که باعث می شود دو چیز را ضد هم بنمایانند. دسته دیگر می گویند: «هر شکلی از حرکت در داخل خود دارای تضاد مخصوص به خود می باشد، این تضاد مشخص

مبنای کیفیت مخصوصی است که یک شیئی را از سایر اشیاء متمایز می سازد».

اگر چه این تعریف تا حدودی مشخص تر از تعریف اول است، ولی با اینحال مفهوم سه کلمه (مبنا، کیفیت، مخصوص) نمی تواند حقیقت تضاد را مانند یک نمود فیزیکی روشنی برای ما قابل درک بسازد. این تعریف نظیر آن است که بگوئیم:

روح من چیست؟ این پاسخ به ما گفته شود: که کیفیتی مخصوص از تشکیلات اعصاب است.

یا اگر از حقیقت الکترون سؤال کنیم، این پاسخ گفته شود: که الکترون شکل مخصوصی از الکتروسیته است. بنظر می رسد که با توجه به قوانین و خواص معینی که در شناسائی ها و فلسفه ها برای تضاد منظور می شود، می توانیم در تعریف تضاد بیشتر و دقیق تر از تعریف های گذشته فکر کنیم. برای پیدا کردن تعریفی که تا حدودی بتواند از عهده نشان دادن مفهوم تضاد برآید، به بیان مقدمه ای نیازمندیم که انواع اختلاف میان موجودات و رویدادها را تا آنجا که اطلاعات و اندیشه ما اجازه می دهد مطرح کنیم:

۱۲- مقدمه ای بر تعریف تضاد - انواع سه گانه اختلافات

بطور کلی اختلاف و مغایرت در حقایق جهان هستی به سه نوع عمده تقسیم می گردد:

نوع یکم- اختلاف در واقعیت اشیاء از لحاظ اینکه موجوداتی هستند در واقع و در هستی خود کوچکترین احتیاجی به درک انسانی ندارند، به این معنی: محبت و کینه که در درون انسانها بوجود می آید، با اینکه وجود آنها وابسته به انسان است، با اینحال از قبیل واقعیت های عینی تابع انگیزه های خود بوده، مربوط به درک و بازیگری حواس یا ذهن انسانی نمی باشد. این نوع اشیاء دارای اختلافات بسیار گوناگون هستند. از آنجمله:

یک - اختلاف تنها از جهت تعدد در وجود، مانند دو قلم کاملاً مساوی از همه جهت: شکل و رنگ و ساختمان و بزرگی و کوچکی و ... این گونه اشیاء در عین تماثل که با یکدیگر دارند، بدان جهت که هر یک از آنها موجودیت جداگانه ای داشته و فضای مخصوصی را اشغال نموده است، لذا اختلافی از این جهت میان آنها وجود دارد و به عبارت کلی تر، بدانجهت که هر یک از آن دو قلم موجود است و هیچ موجودی بدون تشخیص مخصوص به خود عینیت نمی گیرد، لذا لازم است که این غیر از آن و آن غیر از این بوده باشد و الا تعدد برطرف شده و یک شیء واحد می گشتند.

دو- اختلاف از جهت گسترش در نقاط مختلف زمان - اگر هم چند موجود و رویداد کاملاً با یکدیگر مساوی بوده باشند، ولی از جهت قرار گرفتن در نقاط مختلفی از زمان، از یکدیگر جدا شده، اگر چه خصوصیت کشش زمان یکی از علامات تشخیص فیزیکی آشکار موجود نیست، ولی از آن جهت که تبلور هر موجود و رویداد در نقطه ای از زمان، وابستگی مخصوصی به واقعیات همان نقطه از زمان را دارا می باشد، لذا آن دو حقیقت را با یکدیگر مختلف می سازد، مانند تابش آفتاب به کره زمین در دیروز و تابش آن در امروز، این دو رویداد از نظر فیزیکی آشکار تفاوتی ندارند، اما با نظر به عوامل کیهانی و جوی و زمینی دیروز و امروز و با نظر به جرم خود آفتاب و تغییرات وارده در آن، تابش دیروز آفتاب و امروزش با یکدیگر مختلف می باشند.

سه- اختلاف دو یا چند موجود و رویداد از نظر مکانی به معنای اعم از فضا. مسلم است که هر دو موجود و رویداد هر اندازه هم که شبیه به یکدیگر باشند ولی به جهت اختلاف مکان و فضایی که دارا می باشند (از نظر وابستگی نقاط با عوامل گوناگون) باز مختلف هستند.

چهار- اختلاف ناشی از علل - مانند حرارت ناشی از تابش آفتاب و حرارت ناشی از تب و حرارت مولود مالش اجسام. اگر چه حرارت های مزبوره یک نوع احساس می شوند، ولی از ناحیه علل با یکدیگر اختلاف دارند.

پنج- اختلاف از نظر مقاومت در مقابل عوامل مزاحم - با اینکه از نظر وجودی دو جاندار یا دو انسان شبیه یکدیگر می باشند، ولی مقاومت آنها در مقابل عوامل مزاحم بسیار مختلف است، این اختلاف حیوانات ناشی از نیرو و داشتن وسایل بیشتر در دفاع از زندگی و در انسان به اضافه آنها مسئله درک و هوش و معلومات تجربی نیز دخالت می ورزد.

شش - اختلاف در ماهیت اشیاء بزرگترین عامل اختلاف میان آنها است، مانند سنگ و آب، انسان و قلم، ذهن و خارج

و ...

هفت - اختلاف ناشی از تحقق یک شیء در عین و در ذهن، مانند آتشی که در ذهن تصور شود و آتش عینی خارجی. انسانی که در ذهن مجسم شده است و انسان عینی خارجی. این قسم از اختلاف ناشی از مفهوم نیست، بلکه وقوع شیء در دو قلمرو است که از نظر ماهیت با یکدیگر مختلف می باشند.

نوع دوم- اختلاف ناشی از املاک انسانی، در این نوع از اختلاف، نظری به واقعیت اشیاء فی نفسه نداریم، بلکه اختلاف از آنجهت است که اشیاء در مقابل موجودیت انسانی از نظر درک و تمایلات و احساسات دسته بندی می شوند و هر یک بعنوان یک پدیده مخصوص موقعیتی را حیازت می کنند و قیافه مختلف با یکدیگر می گیرند. زشتی ها و زیبایی ها و تمام موضوعات ارزشی از این قبیل می باشند. مانند: کودک خردسال که به مادرش جلوه ای دارد که به دیگران ندارد. یک نابلو برای اشخاص مختلف جلوه های گوناگون نشان می دهد.

نوع سوم- اختلافات ناشی از تلفیق واقعیت ها با محور قرار گرفتن انسان مانند اختلاف رنگها، بوها و ... تلفیق هر یک از انواع سه گانه با یکدیگر اقسام زیادی دارد، چنانکه بعضی از آنها را در نوع اول بعنوان مثال متذکر شدیم.

مسلم است که هر گونه اختلاف میان دو موجود را نمی توان اختلاف تضاد نامید، بلکه اختلاف تضاد نوع مخصوصی است که باید با در نظر گرفتن اصول و خواصی که به دو ضد گفته می شود، کشف کنیم. اولین اصلی که در این مورد مشاهده می شود در برداشتن هر ضدی است ضد خود را.

این اصل همان است که در صفحات پیش اشاره کردیم و از بعضی از متفکرین که آنرا مطرح کرده بودند نقل نمودیم.

این اصل به تنهایی کافی نیست که تضاد را برای ما روشن بسازد، مثلاً ماده حرکت را در بر دارد، ولی ضد آن نیست، زیرا اگر ضد یکدیگر بودند، می بایست با یکدیگر تکاپو کرده و یک حقیقت سوم را بعنوان سنتز ترکیب یافته از ماده و حرکت ایجاد کنند.

در صورتیکه ماده و حرکت همواره و در همه شرایط لازم و ملزوم یکدیگر بوده نه ماده بودنش دست بر می دارد و نه حرکت به سکون مبدل می شود.

این اعتراض که ماده تبدیل به انرژی می شود، اعتراض صحیح نیست، زیرا در این مسئله که مورد توجه ما است، تفاوتی ندارد که بگوئیم: انرژی صورت دیگری از ماده است یا انرژی حقیقت دیگری است که پس از منفی شدن ماده بروز کرده است، به هر حال حرکت پدیده ایست که ماده را در هیچ یک از دو حال رها نمی سازد و قابل تفکیک از واقعیت عینی که گاهی به شکل ماده، گاه دیگر به شکل انرژی است، نمی باشد. آیا این خاصیت که هر وقت میان دو موجود نزاع و کشمکش و به عبارتی اصطلاحی تکاپو افتاد می تواند ضدین بودن آن دو موجود را اثبات کند؟

این خاصیت هم عموم تر از آن است که بتواند ماهیت تضاد را روشن بسازد، زیرا گاهی انگیزه های خارجی هم دو موجود را به جان هم می اندازد و کشمکش میان آنها را بوجود می آورد، در صورتیکه این تنازع و مبارزه نمی تواند روشنگر رابطه تضاد میان آنها بوده باشد.

مانند دسته ها و گروه هائی از اجتماع که ... با داشتن یک محیط و ایدئولوژی واحد به سبب عوامل خارج از اجتماع به کشمکش می پردازند. این دسته ها و گروه ها تضاد منطقی با یکدیگر ندارند و مانند زنبوران عسل فرض شده اند که کوچکترین انگیزه ای از ذات خود برای جنگ و ستیزه ندارند، بلکه سیاست ها یا اجتماعات قوی تری از خارج دست به گروها و دسته های مزبور می اندازند و آنها را مجبور به نزاع می کنند.

آیا هر دو موجود که با یکدیگر تماس پیدا کرده و تفاعل ورزیدند و حالت دگرگونی از آنها بوجود آمد، می توان گفت: آن دو با یکدیگر تضاد دارند؟

البته این وضع بخصوص هم نمی تواند دلیل رابطه تضاد میان دو موجود بوده باشد، زیرا وقتی که دو موجود پس از تفاعل با مقداری از تغییر، هویت خود را حفظ نمودند و تنها یک دگرگونی در طرفین بوجود آمد دلیل تضاد نمی باشد، زیرا در فعالیت تضاد، دو موجود بایستی هویت شخصی خود را از دست داده در یک محصول تازه اتحاد پیدا کنند.

مثلاً دو گروه از حیوانات یا انسانها با یکدیگر می جنگند، این جنگ باعث تفاعل می شود که در هر یک از متخاصمین اثری مانند زخمی شدن، ضرر مادی، تلفات جانی حتی گاهی متفی شدن ایدئولوژی دسته مغلوب بروز می کند، ولی آن دو گروه در یک حقیقت تازه متشکل و متحد نمی گردند، مانند تفاعل دو عنصر اکسیژن و هیدروژن که در آب متحد می شوند. خاصیت ها یا اصولی که تاکنون گفتیم، هیچیک به تنهایی نشاندهنده رابطه تضاد میان اشیاء نیست.

پس ناچار نشاندهنده رابطه تضاد مجموع آن خواص یا اصول است که اگر میان دو یا چند موجود پیدا شد می توان گفت: میان آنها تضاد وجود دارد.

بنابر این نه اصول اختلافات میان اشیاء را که ما در سه نوع مطرح کردیم می توان ملاک تضاد معرفی کرد و نه هر یک از خواص و اصولی را که متذکر شدیم. در نتیجه تضاد مثبت (که مورد کاوش متفکرین دورانیهای جدید است) عبارت است از مابین تعیین در موجودات که با تماس با یکدیگر به محصول تازه ای تغییر می یابند.

اکنون بایستی مثال هائی را که برای توضیح تضاد آورده می شود متذکر شویم. این مثال ها به قرار ذیل است:

حمله و دفاع، پیشروی و عقب نشینی، پیروزی و شکست، مفاهیم متضاده در ذهن، اعداد مثبت و منفی، نیروهای مولد و نسبت های تولید، طبقات و تنازع آنها در اجتماع، شدن، تمامی اشکال ماده متحرک دارای تضاد درونی می باشند: حرکت مکانیکی، صدا، نور، حرارت، برق، تجزیه و ترکیب.

مثال های فوق به چهار نوع عمده تقسیم می شوند:

نوع اول - نمودهائی هستند که تضاد در درون آنها وجود داشته و در نمود ظاهری که یک حقیقت اند، مانند صدا، نور، حرارت، برق.

نوع دوم - دو ضد در نمود طبیعی مقابل یکدیگر بر نهاده شده اند، مانند حمله و دفاع، اعداد مثبت و منفی، نیروی مولد و روابط تولید، پیشروی و عقب نشینی.

نوع سوم- یک نمود تجربیدی است که قابل تجزیه به بود و نبود تحلیلی است مانند شدن و حرکت مکانیکی. نوع چهار- فعالیت انسانی است که در روی اشیاء عینی نقش می بندد، مانند تجزیه و ترکیب. اگر ما با در نظر گرفتن مجموع اصول و خواص تضاد، تعریف تضاد مثبت را بدینگونه بپذیریم که عبارت است از: مبانی موجودات در تعیین ها که با تماس با یکدیگر به محصول تازه ای (ستز) تبدیل می شود. مثال فوق در انطباق به تعریف مزبور فوق العاده گوناگون خواهد بود. مثلاً تکاپو و تفاعل اضداد در صدا، نور، حرارت، برق، به اتحادی مبدل شده و پدیده های مزبور را بوجود آورده است، در صورتیکه تجزیه و ترکیب از جنبه از جنبه فعالیت انسانی قابل تکاپو و تفاعل نمی باشد، چه رسد به اینکه در یک حقیقت متحد شوند، زیرا تماس تجزیه ای انسان با اشیاء پدیده ای است در خلاف سمت ترکیبی و بالعکس، و هیچ واحدی نیست که بطور عینی این دو تماس را با یکدیگر متحد بسازد، مگر شناسائی مجموع دو حالت اشیاء، ولی می دانیم که این حالت شناسائی تنها در کلمه متحد است و الا از نظر معنی دو شناسائی قابل اتحاد با یکدیگر نمی باشند.

۱۳- موضوع دوم: آیا درون و برون مطلق وجود دارد؟

اگر ما دیدگاه علمی و فلسفی خود را در جهان طبیعت منحصر کنیم، با موضوعات ذیل روبرو خواهیم بود:

- ۱- یک موجود گسترده که ماده یا واقعیت به معنای عمومی معرفی می شود.
- ۲- حرکت و تحول که یا جزء ذات ماده است یا لازمه ذات آن.
- ۳- ارتباط و خواص گوناگونی وجود دارد که ماده و حرکت را در اوضاع و شرایط مختلف نشان می دهد و ما انسانها آنها را به صورت قانون در می آوریم و بهره برداری می کنیم.
- ۴- خواص و مشخصات اجزاء و پدیده های ماده گاهی در هم می پیچند و گاهی باز می شوند.

این در هم پیچیدن است که برون و درون، ظاهر و باطن، صورت و معنی، شکل و ماهیت را برای ما مطرح می کنند. قطعه ای از عناصر را برای مشاهده بر می نهیم، این قطعه اورانیوم است. شکل ظاهری معینی دارد و در همان حال خواص فیزیکی مشخصی را دارا می باشد. وقتی که می خواهیم بدانیم درون این عنصر چیست؟ دست به تجزیه و تحلیل می زنیم و در نتیجه به ذات کوچکی بنام الکترون و پروتون می رسیم.

یا بدست آوردن چنین دانش می گوئیم: عنصر اورانیوم برونی دارد و درونی.

برونش همان موجودیت مخصوص با خواص معینی است که قابل لمس و مشاهده است، درونش عبارت است از ذرات اتمی که از اجزاء بسیار کوچک مانند الکترون و پروتون تشکیل می یابد.

این درون (الکترون ها و پروتون ها) که در موقع تجزیه نمودار می گردند به برون مبدل می شوند، یعنی اجزاء مزبور دیروز پیش از تحلیل درون بودند، امروز پس از تجزیه بیرون هستند. چنانکه خود عنصر اورانیوم پیش از تصفیه از سایر مواد مخلوط که آن را مخفی کرده بودند، حالت درونی داشته و پس از تصفیه و بروز وضع برونی بخود گرفته است.

بدینسان اگر بتوانیم الکترون و پروتون بیرون شده را هم تجزیه کنیم، درونی از آنها بروز کرده و به قلمرو برون خواهد رسید، پس بطور قطع در جهان ماده و حرکت، ما درون و برون مطلق نداریم، بلکه اشیاء در حالت پیچیدگی و ترکیب درونی دارند که در موقع تجزیه و باز شدن به برون مبدل می شوند.

همین اصل نسبی بودن درون و برون یک نسبت دیگر را هم درباره آن دو حالت بوجود می آورد، این نسبت ناشی از اختلاف موقعیت های انسانها در تماس با اشیاء است.

برای جورج تومسون و وارنست روترفر و شرودینگر و سمینوفسکی ساختمان اتمی، اشیاء برونی بوده، در صورتیکه به یک آدم معمولی همان ساختمان درونی است، بطوریکه شاید تا آخر زندگانی اش هم ساختمان اتمی اشیاء را بعنوان یک نمود فیزیکی برونی درک نکند.

۱۴- موضوع سوم- ارتباط و تأثیر برونی در گردیدن

این مسئله را بطور قطع تأیید می‌کنیم که خاصیت های درونی اشیاء در نمودهای بعدی آنها اثر عمده ای دارد. این همان است که گفته می‌شود:

ضد درونی اشیاء است که باعث منفی شدن حالت قبلی شیئی شده در صورت نمود دیگر بروز می‌کند.^{۶۳} البته این سؤال هم برای همیشه متوجه به ما خواهد بود که آن تعین درونی یک شیئی که مخالف با وضع موجودی آن است، ضد آن شیئی است یا مخالف محض؟ ما پیش از آنکه موضوع ارتباط و تأثیر اشیاء برونی در گردیدن را مورد بررسی قرار بدهیم، سؤال فوق را توضیح می‌دهیم و سپس به موضوع مزبور می‌پردازیم.

توضیح - سؤال فوق چنین است: آن ضدی که در درون یک حقیقت نهفته است، تعین و خصوصیتی است که با نمود فعلی آن حقیقت رابطه تضاد دارد، اگر آن تعین و خصوصیت درونی دارای آن نسبت معین است که با وجود آن دو ضد به تکاپو در می‌آیند، پس به چه علت تکاپو و اتحاد حقیقت و ضد درونی اش احتیاج به ارتباط و تأثیر اشیاء برونی دارد؟ و اگر گفته شود: ضد درونی بدون ارتباط با اشیاء به نسبت معین نمی‌رسد، تا بتواند با حقیقت مفروض تکاپو و اتحاد داشته باشد، ناچاریم، ضد پیش از ارتباط با اشیاء و تحصیل نسبت مفروض را ضد به اصطلاح علمی و فلسفی تعبیر نکنیم، بلکه آنرا مخالف درونی شیئی بنامی و ممکن است بگوئیم: آنچه که در درون یک حقیقت نهفته است، ضد بالقوه آن است، نه ضد بالفعل آن، یا بگوئیم: ضد و تضاد دارای مراتب مختلفی است که با نسبت های گوناگون در جهان طبیعت حکمفرما است. اکنون می‌پردازیم به اصل موضوعی که مطرح کرده ایم و آن عبارت است از:

ارتباط و تأثیر اشیاء برونی در گردیدن

جای تردید نیست که اگر اشیاء و پدیده های جهان طبیعی ارتباطی با یکدیگر نداشتند، خواص درونی اشیاء پدیدار نمی‌گشت. این حقیقت جای اشکال و اعتراض نیست، آنچه مورد بحث است، دو مسئله ذیل است:

مسئله اول - آیا خاصیت درونی شیئی که گاهی ضد درونی از آن تعبیر می‌شود در بروز تحولات و گردیدن ها اثر اساسی دارد، یا اشیاء خارجی؟

مسئله دوم - آیا قلمرو جانداران مخصوصاً انسان ها هم در پدیده گردیدن مانند سایر موجوداتند؟

۱۵ - مسئله یکم - عنصر اساسی گردیدن کدام است

در این مسئله اختلاف نظر شدیدی میان متفکرین دیده می‌شود، بطور کلی سه گروه مهم را در مقابل این مسئله می‌توان تصور نمود:

گروه الف - می‌گویند: عنصر اساسی گردیدن همان ضد درونی شیئی است که در آن نهفته است. سران این مکتب هر اکلید هگل و کار مارکس و انگلس و لنین و مائوتسه تونگ می‌باشند. عبارت متفکر اخیر اینست:

« بر طبق نظریه ماتریالیسم دیالکتیک تغییرات طبیعت در اصل بخاطر گسترش تضادهای درونی در طبیعت است. تغییرات اجتماعی نیز اساساً مربوط به گسترش تضادهای درونی جامعه است، مانند تضاد بین نیروهای تولیدی و نسبت های تولید، تضاد بین طبقات و تضاد کهنه و نو رویش اینگونه تضادها است که اجتماع را به جلو می‌راند مرحله توقف یک جامعه کهنه را با اجتماعی نوین آغاز می‌نماید. آیا ماتریالیست دیالکتیک علل خارجی را بحساب نمی‌آورد؟ ابداء، ماتریالیست دیالکتیک عوامل خارجی را شرط تغییر و عوامل داخلی را اساس تغییر می‌داند. در یک وضعیت و حرارت مناسب تخم مرغ به جوجه مبدل می‌شود، اما هیچگاه شرایطی وجود ندارد که سنگ را تبدیل به جوجه کند...»^{۶۴}

از نظر منطقی رسمی تفاوت اساسی میان مقتضی و شرط اینست که مقتضی در ماهیت خود شیئی است، شرط خارج از ماهیت بوده ولی در بروز مقتضی و به فعلیت رسیدن بارور شدن آن اثر قطعی دارد. در همان مثال تخم مرغ و جوجه، اگر حرارت مناسب که خارج از ذات تخم مرغ است به آن نرسد، جوجه از تخم مرغ تولید نخواهد گشت و بدون آن حرارت،

تخم در جریان سایر تحولات قرار گرفته مسیر حرکتش را از مقصد جوجه شدن تغییر خواهد داد. این مطلب کاملاً صحیح است تنها این مسئله باقی می ماند که آیا وجود خصوصیت درونی در شیئی را می توان ضد به اصطلاح علمی و فلسفی نامید، یا تنها بایستی با مفهوم یک خاصیت درونی مخالف با وضع و کاراکتر موجود تعبیر نمود؟

گروه ب- معتقدند که فرض یک حقیقت جدا از سایر عوامل و پدیده های خارج از آن حقیقت، از دیدگاه منطقی صحیح بنظر نمی رسد، بنابراین در همان حال که ضد نهفته در درون یک حقیقت با اجزاء درونی آن ارتباط دارد، در تمام حال اجزاء درونی هم به نوبت خود با عوامل و اشیاء برونی پیوستگی دارد، در مثال تخم مرغ و جوجه: خاصیت و تعیین عناصر اولی جوجه با زرده و سفیدی تخم مرغ و آن زرده و سفیده با پوست و با عوامل خارجی از قبیل نور و هوا و آثار آنها مربوط می باشد، اما عناصر اولی جوجه را در خلاف نمی توانیم با عناصر اولی جوجه در میان هزاران عامل مربوط به یکدیگر یکسان و یک ماهیت بدانیم، بنابراین ضد نهفته در درون جز نقطه ماگزیمم عناصری که تعیین جوجه را در حال پیوستگی به سایر عوامل و رویدادهای درون و برون تعیین می کند چیز دیگری نیست و بطور کلی یا باید از حرکت ذاتی اشیاء که از ارتباط درون ها با برون ها ناشی می شود صرفنظر کنیم و یا هر دو عوامل درون و برون را در ایجاد سنتزها و نموده ها اساسی تلقی کنیم.

مبنای این تحقیق فلسفی و علمی بر حرکت ذاتی اشیاء استوار است و مسلم است که در هیچیک از صحنه های طبیعت حرکت مجرد از ماده و مادیات یا عبارت عموم تر: مجرد از واقعیت عینی که حرکت بوسیله آن بوجود بیاید، امکان پذیر نیست و این واقعیت عینی خواه در درون اشیاء باشد که (خود درون هم یک امر نسبی است) خواه در برون اشیاء بوده باشد، ناچار از تماس با واقعیت های دیگری است که به جهت آن تماس، تحولات مناسب بروز می کند.

گروه ج- چنین می گوید که: بحث عنصر اساسی برای گردیدن و اینکه آن عنصر داخلی است یا خارجی، یک بحث تجربیدی است که ممکن است از یک دیدگاه صحیح باشد، ولی از دیدگاه دیگر باطل تلقی شود، بهتر اینست که ما ملاک گردیدن را بر مبنای قدرت به معنای عمومی بپذیریم، به این معنی که در سلسله گسترده طبیعت که جهان تکاپو و ارتباط است، موقعی که واقعیت ها رو در روی همدیگر قرار می گیرند گردیدن و سمت و مقصد آن را آن واقعیت تعیین خواهد کرد که دارای قدرت بیشتری است، خواه این قدرت درونی باشد و خواه بیرونی، اگر هم بطور اکثریت خواص درونی اشیاء گردیدن و سرنوشت آن را تعیین می کند، این اکثریت ناشی از یک علت منطقی ضروری نیست، حتی ممکن است بگوئیم زمینه طبیعی اشیاء همان است که گروه الف می گوید، ولی این زمینه طبیعی مانند ماده خام گردیدن ها است که برای رسیدن به گردیدن، مشروط به عدم تصادم با عوامل قوی تر می باشد. گروه ج مساعدت نیروها را در جریانات و تحولات، اساسی تر از همه چیز می داند. می گوئیم: در این اصل تردیدی نداریم که گردیدن و شدن به معنای محصول حرکت پس از دوره تفاعل و تکاپو تحقق پیدا می کند، اگر در جهان طبیعت اشیائی یافت نمی شدند که با تماس با یکدیگر به اختلاط و اتحاد برسند، مسلماً گردیدن به معنای محصول حرکت و تفاعل هم وجود نداشت.

از طرف دیگر این حقیقت را هم درک می کنیم که اگر پدیده گردیدن همان تفاعل و تکاپوی موجودات مخالف با یکدیگر بوده بطوریکه بدون گردیدن تفاعلی وجود نداشته باشد، پس تفاعل برای تحقق گردیدن مورد نیاز است و برای تحقق تفاعل بوجود آمدن گردیدن لزوم حتمی دارد.

تا اینجا آنچه که دستگیر ما می شود اینست که جهان طبیعت یعنی گردیدن پس از گردیدن.

پس ما در مقابل پدیده حرکت و گردیدن قرار گرفته و با اعتقاد به اینکه هستی به درون نیستی و نیستی به درون هستی گذر می کند، حتی نخستین گام را هم در تفسیر حرکت برداشته ایم، زیرا چنانکه گفتیم: تصور هستی و نیستی خالص در جهان ذهن و گذر دادن یکی از آن دو به درون دیگری، نه مافوق حرکت است و نه تحت حرکت قرار گرفته است، بلکه عین حرکت و گردیدن است. لذا نه تفسیر هگل می تواند موضوع گردیدن را حل و تفسیر کند و نه نظریه پارمنید^{۶۵} به اضافه اینکه ما سؤال دیگری را هم در این مورد می بینیم که می گوید:

اگر در خود اشیاء ذهنی و عینی خاصیت تفاعل وجود نداشت، چگونه ممکن بود که آن اشیاء بجان هم افتاده گردیدن را بوجود بیاورند؟ زیرا همه اشیاء در همه حالات و شرایط با یکدیگر تفاعل و تکاپو نمی ورزند، دو آجر را رویهم بگذارید محصول آن دو فقط اضافه کمیت است، مانند تجسیم ۱ و ۲ و ۳ و ۴ که محصولش ۱۰ خواهد گشت.

این خاصیت درونی نه تنها بایستی ضد حرکت و مانع از گردیدن باشد، بلکه لازم است که مقتضی حرکت و گردیدن بوده باشد، اما آن خاصیت عین گردیدن نقطه بعدی هم نیست، مثلاً دو عنصر اکسیژن و هیدروژن خاصیت تفاعل دارند، این

خاصیت که عبارت است از ساختمان اتمیک آن ها، نایستی ضد آب شدن که گردیدن نقطهٔ پس از تماس و تفاعل آن دو عنصر است بوده باشد. همچنین آن خاصیت عین گردیدن هم نیست، در نتیجه خاصیت تفاعل نه از پدیده گردیدن است و نه ضد گردیدن.

بنابراین خاصیت مزبور حقیقتی است بی طرف از سکون و گردیدن و هستی و نیستی مجرد.

این سؤال و سئوالات پیش در فلسفه هگل بی پاسخ می ماند.

پس گردیدن چیست؟

آیا هستی و نیستی واقعاً با یکدیگر جمع می شوند و گردیدن را بوجود می آورند؟ کدامین ذهن بشری قدرت تصور چنین تناقض صریح را دارد می باشد؟

فلسفه هگل بیان ساخته مغز شخص خویش نیست، بلکه نوعی از جهان بینی است که می خواهد جهان را بشناسد و بشناساند.

اجتماع هستی و نیستی در این قضیه: «اجتماع هستی و نیستی امکان ناپذیر است»، فی نفسه در جهان خارج از فعالیت ذهن تحقق ندارد و محمول و نسبت قضیه (امکان ناپذیر است) همین حقیقت را بازگو می کند.^{۶۶}

این ذهن هگل و سایر متفکرین است که موضوع قضیه (اجتماع هستی و نیستی) را می سازد و آنگاه به جهان خارج از فعالیت ذهن توجه می کند و می گوید: موضوع مزبور تحقق پذیر نیست.

اجتماع هستی و نیستی و یا به اصطلاح هگل گذر کردن نیستی به درون هستی و بالعکس، یک انعکاس ذهنی از عالم عینی هم نمی باشد، زیرا در قلمرو عینی اجتماع هستی و نیستی وجود ندارد، تا ذهن با تماس با آن قلمرو، عکس برداری نماید. بنظر می رسد که تصور موضوع و حرکت که گردیدن بدون آن دو قابل تصور نیست حساس ترین نقطه آن جهان بینی ها است که می خواهد گردیدن را توضیح بدهد.

مشکل ساختن هستی و نیستی غائله موضوع حرکت را که بعنوان نقطه ثابت که در گردیدن وجود دارد بر طرف نمی سازد، مثلاً بذر گندم که در حالت حرکت به نقطهٔ بعدی رهسپار است، نه تنها بذر ساکن است، و نه تنها حرکت، بلکه بذر در حال حرکت است که با گردیدن های متوالی از نقطه هائی عبور می کند.

آیا خود آن موضوع غیر از حرکت و گردیدن است، زیرا بذر تا بکلی معدوم نشده است، ذات خود را در گذرگاه حرکت و گردیدن ها با تغییرات شکلی، نه ذاتی حفظ می کند؟

بدینجهت گفته شده است که بیان هگل در زیربنای جهان بینی با روش سه پایه ای تا حدود زیادی ابهام انگیز بوده و شاید از بیان یک ذوق فلسفی شخصی تجاوز نکند.

می توان گفت: گردیدن یک تفسیر دیگری دارد که گروهی از فلاسفه و متفکرین و مخصوصاً فلاسفه اسلامی پیشنهاد می کنند و آن اینست که جهان هستی مانند فوتون های نور در حال جریان است، نه حقیقت ثابتی در مقابل حرکت وجود دارد که با فرض سکون و ثباتش اصل حرکت را مختل بسازد، و نه گردیدن از هستی و نیستی ترکب پیدا می کند، چنانکه روشنائی محصول ریزش و جریان فوتون های یک پدیده مرکب از ذرات فوتون و تاریکی ها نیست، همچنین تمام حقایق جهان هستی در حال ریزش و استمرار دائمی از طرف آفریننده مطلق است و تمام نموده ها و موضوعات که خود را ساکن و مستمر نشان می دهند، در حقیقت مربوط به خاصیت حواس و ذهن ما است.

۱۶- جلال الدین چه می گوید؟

از مطالب گذشته به این نتیجه می رسیم که ایات ذیل را که مولوی پیش از هگل درباره در برداشتن هر حقیقت ضد خود را گفته است، مورد تأمل قرار بگیرد:

رنگ با بیرنگ چون در جنگ خاست!
عاقبت با آب ضد چون می شود!
آب با روغن چرا ضد گشته اند!

این عجب کاین رنگ از بیرنگ خاست
اصل روغن ز آب افزون می شود
چونکه روغن را ز آب اسرشته اند

که ز ضدها ضدها آید پدید

در سویدا روشنائی آفرید

در عدم، هست ای برادر چون بود

ضد اندر ضد خود مکنون بود!

توضیح- بیت شماره ۲ به صورت اسفهام انکاری نیست، بلکه اسفهام تقریری است، مانند اینکه در روز می گوئیم: مگر حالا روز نیست؟ زیرا از بیت فوق مولوی چنین می گوید:

یخرج الحی من المیت بدان

که عدم آمد امید عابدان

خداوند زنده را از مرده بیرون می آورد، نیستی است که امید پرستش کنندگان است. مقصود از نیستی در مصرع دوم به معنای مفهوم انتزاعی ذهنی نیست، بلکه منظور جهان ما فوق طبیعت است، چنانکه در ابیات دیگر می گوید:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام

که در او بی حرف می روید کلام

تا که سازد جان پاک از سر قدم

سوی عرصه دور پهنای عدم

عرصه ای بس با گشاد و با فضا

کاین خیال و هست زو یاید نوا

ضد اندر ضد پنهان مندرج

آتش اندر آب سوزان مند مج

اگر چه می توان گفت: مقصود جلال الدین در ابیات بالا غیر از روش فلسفی هگل است، ولی می توان ابیات مولوی را بطوری تفسیر کرد که یک معنای عالی و معقول را داشته باشد: هستی با تمام اجزاء و پدیده هایش در زمینه نیستی و خلاء به جریان افتاده است، مانند فوتونهای نور در فضای تاریک، شماره ۱ از ابیات فوق، صریح در همین معنی است، اگر چه مصرع اول با مثالی که در مصرع دوم (در سویدا روشنائی آفرید) سازگار نیست، زیرا روشنائی معلول تاریکی نیست، در صورتیکه مصرع اول ضد را معلول و مستند به ضد خود معرفی می کند.

۲۳- وحدت اضداد چه معنی دارد؟

جلال الدین مولوی در این موضوع هم ابیات متعددی دارد، او می گوید:

این تخالف از چه آید و از کجا

واز چه زاید وحدت این اضداد را

وحدت اضداد که در فلسفه مطرح شده است، در دو موضوع قابل بررسی است: موضوع اول- وحدت در جهان عینی: - مسلم است که مقصود از این وحدت «این آن است» بطور وحدت حقیقی نیست، زیرا چنانکه در اول مباحث تضاد اشاره کردیم: نه تنها موجود متضاد عین همدیگر هستند، بلکه اگر دو موجود که در عالم هستی تحقق عینی دارند، اگر چه از همه جهات مثل یکدیگر هم بوده باشند، امکان ندارد که عین هم بوده و سفید در عین حال که سفید است در همان حال عین سیاه بوده باشد. بنابراین، مقصود از وحدت اضداد در جهان عینی همان ترکیب و محصول گردیدن است که پس از تماس و تکاپو صورت می گیرد.

نیز بنا به تحقیقاتی که در این موضوع انجام گرفته می توان گفت: هر ضدی همواره میان دو وحدت یا دو اتحاد در جریان قرار گرفته است:

وحدت پیشین: در آنموقع که بعنوان یک تعین و خاصیت در درون حقیقت بوده است، ماندن تعین جوجه بودن در درون تخم مرغ که نوعی از اتحاد با یکدیگر دارند.

وحدت پسین: در آن هنگام است که عوامل بیرون ذاتی حداقل بعنوان شرایط با همان حقیقت یا تعین درونی تماس گرفته و تکاپو ورزیده و سنتز جدیدی بوجود می آورد، در این سنتز نیز اتحاد یا به اصطلاح جلال الدین وحدت بروز می کند. در حقیقت همواره تکاپو میان دو اتحاد صورت می گیرد:

اتحاد پیش از تکاپو و اتحاد پس از تکاپو

موضوع دوم - وحدت در جهان ذهنی: - مسلم است که این وحدت یا اتحاد با قسم اول به همان اندازه متفاوت است که دو جهان ذهنی و عینی با یکدیگر. متأسفانه افراد زیادی در این مسئله شتابزده و بدون تأمل گام بر می دارند، مثلاً می گویند: رنگ های متضاد با یکدیگر وحدت دارند، در چه چیز؟ در رنگ بودن. ایده آلیسم و رئالیسم با یکدیگر وحدت دارند، در چه چیز؟ در ایدئولوژی بودن

در صورتیکه با کوچکترین تأمل روشن می گردد که مفهوم مجرد رنگ در مقابل رنگ های عینی و مفهوم مجرد ایدئولوژی در مقابل ایدئولوژی های گوناگون یک مفهوم کلی تجریدی ذهن است.

این همان تلفیق ذهن با عین است که زیربنای فلسفی هگل را در روش سه پایه متزلزل ساخته است، زیرا او می گوید: هستی تجرید شده با نیستی تجرید شده در درون یکدیگر گذر می کنند و گردیدن عینی را نتیجه می دهند! ما در مقابل رنگهای مشخص در خارج رنگ مطلق و در مقابل ایدئولوژی ها و اشکال، حقایقی بعنوان ایدئولوژی مطلق و شکل مطلق نداریم که آنرا موضوع وحدت اضداد قرار بدهیم. به اضافه اینکه این وحدت گیری که از خواص مغز بشری است، نه تنها در میان اضداد یک وحدت کلی ایجاد می کند که شامل همه آنها باشد، بلکه این خاصیتی است که می خواهند در میان تمام تکررات عینی از یک طرف و تکررات ذهنی از طرف دیگر وحدت هائی را انتزاع نموده، سپس خود همان وحدت ها را هم به وحدت های عالی تر و گسترده تر تبدیل نماید.

معلوم است که هر چه افراد متکثر برای وحدت گیری زیادتر باشد، وحدت انتزاع شده تجرید بیشتری خواهد داشت. چنانکه هر چه افراد متکثر جنبه انتزاعی و تجریدی بیشتر داشته باشد، در وحدتی که از آنها انتزاع خواهیم کرد، احتیاج به تجرید بیشتری خواهیم داشت.

بعنوان مثال: هر یک از رنگ ها دارای خصوصیت عینی است که برای ایجاد وحدت میان آنها مجبوریم آن خصوصیت را از هر یک از رنگها حذف نمائیم، اگر بخواهیم تنها میان دو رنگ وحدت گیری داشته باشیم مانند قرمز و بنفش، باید از دو خصوصیت موجوده در هر دو رنگ صرفنظر نمائیم، آن واحد کلی که جامعه مشترک دو رنگ مزبور است، دارای دو تجربه می باشد، اگر واحدی که انتزاع می کنیم از سه نوع رنگ باشد، بدون تردید باید سه قسم تعین و خصوصیت از رنگ منها شود، تا واحد کلی مطلوب ما بتواند شامل هر سه رنگ باشد، همچنین هر اندازه که شماره انواع مورد تجرید بیشتر و دارای خصوصیات متنوع تر باشند، مجبور خواهیم بود که در واحد انتزاعی بیشتری صورت بدهیم.

تاکنون تجریدی که انجام می دادیم درباره انواع یک کلی (رنگ) بود، اگر بخواهیم دسته ای از پدیده های اشکال را برنهاد و کلی جامع را که می توان از آنها بدست آورد تجرید نموده و پس از تجرید با مفهوم رنگ بر نهاده و جامع کلی تری از آن دو انتزاع کنیم (مانند شکل بطور کلی که از پدیده های دایره، مربع و مستطیل و مثلث و رنگ بطور کلی که از تمام پدیده های رنگ در عالم عینی انتزاع کرده ایم)، کلی مفروض دارای تجرید بیشتری خواهد بود، مانند مفهوم پدیده که هم شامل کلی رنگ است و هم کلی شکل.

مسلم است که هر چه خصوصیات و تعینات عینی یک مفهوم بیشتر تجرید شود به همان اندازه از جهان عینی فاصله خواهد گرفت.

در مثال ما مفهوم کلی پدیده به عدد تمام رنگ ها و اشکال عینی که می توانند در جهان هستی تحقق خارجی پیدا کند تجرید شده و از عینیت فاصله گرفته است.

با این ملاحظات به این نتیجه می رسیم که در دنیا هیچ مکتب فلسفی وجود ندارد که با تجرید ذهنی سروکاری نداشته باشد، زیرا حداقل هر فیلسوف به تثبیت یک عده کلیات نیازمند است که بتواند جهان بینی خود را به صورت مکتب ارائه بدهد این نتیجه مطلب فوق العاده با اهمیت را در بر دارد و آن اینست که همه فلاسفه جهان بین وحدت یا اتحاد اضداد را در

موضوع دوم (کلیات ذهنی) پذیرفته اند. اگر هم یک متفکر و فیلسوف مکتب ساز پیدا شود که بطور صریح اعتراف نکند که من وحدت اضداد را دریافته و آنرا پذیرفته ام، باز امکان ندارد که روش فلسفی او خالی از کلیات بوده باشد که بدون حذف خصوصیات اضداد و سایر امور مخالف یکدیگر و به دست آوردن مفاهیم کلی قابل تصور نمی باشد.

انتقاد اصل این همانی و اصل عدم تناض

از سوی
هگل و لوفبور

انتقاد منطق صوری

منطق صوری از سوی فلاسفه واضح و جانبدار «جدل نو» انتقاد شده است. از آنجا که این انتقادهای در کار هانری لوفبور جمع و جور شده اند، آنرا ترجمه می کنیم و آنجا که نقل هگل خود لازم می افتد آنرا نیز از متن فرانسه ترجمه می کنیم و می آوریم:

۱- منطق صوری، محتوی را کنار می گذارد و تنها قواعد درست اندیشیدن را به دست می دهد. به سخن دیگر قواعد عمومی هماهنگی و موافقت اندیشه با خودش را (یکی از این قواعد عمومی این است که اندیشه و فکر باید با خودش سازگار و هماهنگ باشد یعنی متضمن تناقض نباشد) تعیین می کند. ارسطو حق داشت بدنبال یک ابزار کلی و معتبر در همه جا و همه وقت، به دنبال یک روش تحقق پذیر و عقل پسند برای دستیابی به معرفت و شناخت می رفت. او حق داشت (بدین بیان که هم امروز نیز عقل با کار او، با منطق او موافق است) که از ورای نطق و بیان بمتابهِ صورت آراسته پراتیک اجتماعی و ترجمان تماس ذهن با واقعیت، شرایط نطق و بیان عقلانی (عینی و همه جا و همه وقت معتبر و ضرور) واقعیت را جستجو کند.

انتقاد منطق صوری

منطق صوری از سوی فلاسفه واضح و جانبدار «جدل نو» انتقاد شده است. از آنجا که این انتقادهای در کار هانری لوفبور جمع و جور شده اند، آنرا ترجمه می کنیم و آنجا که نقل هگل خود لازم می افتد آنرا نیز از متن فرانسه ترجمه می کنیم و می آوریم:

۱- منطق صوری، محتوی را کنار می گذارد و تنها قواعد درست اندیشیدن را به دست می دهد. به سخن دیگر قواعد عمومی هماهنگی و موافقت اندیشه با خودش را (یکی از این قواعد عمومی اینست که اندیشه و فکر باید با خودش سازگار و هماهنگ باشد یعنی متضمن تناقض نباشد) تعیین می کند.

ارسطو حق داشت به دنبال یک ابزار کلی و معتبر در همه جا و همه وقت، به دنبال یک روش تحقق پذیر و عقل پسند برای دستیابی به معرفت و شناخت می رفت. او حق داشت (بدین بیان که هم امروز نیز عقل با کار او، با منطق او موافق است) که از ورای نطق و بیان بمتابسه صورت آراسته پراتیک اجتماعی و ترجمان تمامی ذهن با واقعیت، شرایط نطق و بیان عقلانی (عینی و همه جا و همه وقت معتبر و ضرور) واقعیت را جستجو کند. و او تا حدودی و در پاره ای جنبه ها بدین کار توفیق یافت. راست است و همیشه راست خواهد بود که فهم و اندیشه باید هماهنگ و سامان مند باشد. این یک قانون جهان شمول، لازم و عینی است که هر موجود انسانی که توانائی اندیشیدن را دارد، باید آنرا مراعات کند.^{۶۷}

هر تناقض که ناخودآگاه به اندیشه راه جوید، یعنی بدون آنکه آگاهانه و از روی قصد سنجیده شود و در حیطه تفکر در آید، یک نتیجه غیرمنطقی، یک ناهماهنگی پدید می آورد که بنای فهم را به عنوان فهم در هم می ریزد. اندیشه دیگر تفکر نیست، رؤیاست، هذیان است.

منطق صوری همانند دستور زبان، بُرد و دامنه عملی نسبی دارد. این منطق در بیرون از محتوی، معنی و مفهومی ندارد، اما این منطق تمام معنی و همه بُرد خود را وقتی به دست می آورد که اندیشه ما به عمد از بخش بزرگی از محتوی خویش غافل می شود و در حد شکل جولان می کند: دقیقاً در آن حد که محتوی محو می شود و تقریباً تنها شکل بر جا می ماند. ما به دفعات فرصت خواهیم یافت که نشان بدهیم اندیشه ما به ضرورت محتوی را حذف می کند (بطور جزئی و موقتی) اما اینکار، یک مرحله، یک جنبه، یک آن از فعالیت آنست، لحظه و زمان تجرید. منطق صوری، منطق صورت، بدینقرار منطق تجرید است، وقتی اندیشه ما، پس از این حذف موقتی محتوی، به محتوی باز می گردد تا او را از نو موضوع کار خویش قرار دهد، منطق صوری از یاری اندیشه ناتوان می گردد. باید یک منطق مشخص (کنکرت) یعنی منطق محتوی را جانشین آن ساخت. منطقی را باید جانشین ساخت که منطق صوری عنصری بیشتر از آن نیست. محتوی ساخته عمل و عمل متقابل عناصر متقابل و متخالف است - مثل فاعل و مفعول - و بنا به تعریف سنجش و مطالعه این عمل ها و عمل متقابل ها را دیالکتیک و منطقی را که موضوع سنجش محتوی است، منطق مشخص، یا منطق محتوی بنا بر این منطق دیالکتیک خوانند.^{۶۸}

اندیشه دارای این توانائی است که عناصری و یا جنبه هائی از واقعیت را مجرد و تنها سازد. می تواند بخش کم و بیش بزرگی از محتوی را حذف کند.

این حذف کردن را تنها وقتی می توان غفلت و یا حذفی تمام عیار بشمار آورد که اندیشه با بریدن از واقعیت و ماندن در تجرید و انتزاع، اندیشه ای ماوراءالطبیعه ای گردد. اندیشه وقتی بطور معمول وظیفه خویش را به انجام می برد، حذف محتوی کاری است موقتی. خرد از رهگذر علمی که بخش بسیار محدودی از محتوی را متعین می سازد، آگاهی تند و تیزتری به محتوی پیدا می کند. پس از دستیابی بدین آگاهی، در دم به سراغ محتوی می رود و آنرا در جامعیت و زندگی اش، در حیطه عمل خویش در می آورد. حذف موقتی، الغای محتوی نیست، بلکه یک نفی دیالکتیکی است که هنوز آنچه را نفی شده است در بر می گیرد. به نحوی که عمل گذار از صورت به محتوی که به باز جستن جامعیت مثبت (اینبار تحلیل و فهمیده شده) می انجامد، نه تنها ممکن می شود بلکه، تلخیص دیالکتیکی محتوی، آنرا ایجاب می کند.^{۶۹}

بنابر این حرکت شناخت دو حرکت را در بر می گیرد که در عین حال متخالف و سخت متکامل یکدیگرند.^{۷۰}

یکی تلخیص محتوی (تجرید و انتزاع) و دیگری بازگشت به محتوی.

این تلخیص محتوی، در اندیشه فعلی (در تاریخ اندیشه) نه به حسب یک جهت معین که بنا بر جهات متعدد، صورت می گیرد. مفهوم عدد، از راه حذف موقتی اشیاء شماره شده به دست می آید که عدد مجرد می تواند، هر نوع شیئی را تعیین کند. عدد که اندیشه آنرا به عمد انشاء کرده است تا با آن اشیاء را بشمرد، در حساب و ریاضی بطور مجرد و به عنوان خودش بکار می رود.

در زبان، هر کلمه معنائی دارد به سخن دیگر هر کلمه محتویئی دارد. در بیشتر موارد، کلمه بکار می رود بدون آنکه محتوی در ذهن به تمامه حاضر و صریح باشد. و محتوی پاره ای کلمات که دارای استعمال زیادند (دمکراسی، دولت، ملت، فرد، وجدان، انسانی و ...) آنقدر مبهم و در عین حال غنی است که روشن و صریح کردن آن اغلب خبرگان فن را عاجز ساخته است ... تا این زمان این کلمات را بدون احتیاط چندانی بکار می برند و خاصه مبهم معناهایشان در بسیاری اقدامات سیاسی و ایدئولوژیک و فلسفی سخت در خور اعتراض، بکار گرفته می شوند.^{۷۱}

منطق صوری نیز می تواند یکی از روشهای تلخیص و تبدیل محتوی (به صورت) بشمار می رود که بدان اندیشه به «صور» بدون محتوی، به صور خالص و تنها می انجامد که در آن، اندیشه تنها با خودش سروکار دارد. به سخن دیگر با «هیچ» جوهرمندی سروکار ندارد. دست آخر، این صور محو می شوند، خلاء می گردند، نیستی اندیشه و واقعیت می شوند، هیچ و پوچ می شوند. منشاء آن بیان متناقض که همواره منطقیون را دلسرد ساخته است این است: اندیشه متوقع آنست که شرایط موافقتش را با خودش و شرایط هماهنگی اش را تصریح کنند. و وقتی می خواهند این چنین اندیشه ای را، یعنی این موافقت اندیشه با خود بدون محتوی را در حیطه درک و ضبط آورند، دیگر اندیشه ای بر جا نیست، صورت نیز به هنگامی که می خواهند آنرا بمتابه صورت در ضبط و درک آورند، محو می گردد. و با وجود این صورت - آن مقدار که حذف محتوی بر جا می گذارد و آنچه این محتوی را در بر می گیرد - وجود دارد! این تناقض بدینسان حل می گردد: اندیشه «هیچ» است، بمتابه جوهر هیچ است، اندیشه، توانائی ضبط و درک و تمیز و تشخیص عناصر و ... و تحلیل محتوی است. اندیشه «هیچ» است اما این «هیچ» نه متافیزیکی که دیالکتیکی است.^{۷۲}

اندیشه در همان دم که بنظر می رسد در این «هیچ» محو می شود (که اگر مجرد از محتوی تلقی گردد به واقع محو می گردد) بمتابه امکان ضبط و فهم «کل»، تعیین می پذیرد. اندیشه به منزله اندیشه، به منزله وجدان به جهان، به کُرسی می نشیند. اندیشه با تجرید صورت از محتوی آغاز می کند، اما این حد، این پایان تحلیل، این نقطه ختم منطق صوری، نقطه آغاز منطق خرد، منطقی است که محتوی را در بر می گیرد.

خلاء و نیستی اندیشه در نهایت امر بمتابه عملی است که عمومی ترین اصل - و صوری ترین اصل - اندیشیدن را وضع می کند. این اصل شامل تصدیق «هستی» اندیشیده، یعنی شامل تصدیقی است که خود عام و تهی است اما در هر اندیشه ای ذیمدخل و مبنا است.

این اصل، اصل این همانی یا هوهویه است که به این بیان در می آید: «الف الف است». این اصل هماهنگی و موافقت تام و تمام اندیشه با خویشتن است. این اصل با حداقل عنایت به محتوی متعین، بمتابه صورت محض، برای هر اندیشیدنی و هر وجدان و آگاهی ای، بیان می گردد. وانگهی روشن است که حتی در یک معنی و در یک جهت، موافقت تام و تمام صوری تهی و پوچ است. اصل هوهویه، تکرار صاف و ساده را ایجاب می کند: تکرار معلوم.^{۷۳}

وقتی این اصل، مطلق انگاشته شود، تنها اجازه می دهد بگوئی: «درخت درخت است» (با زدن این حرف) از فرد به نوع گذر می کند) انسان است، زندگی زندگی است و ...

تکرار معلوم البته دقیق است اما حتماً عقیم و بکاربردنی است. در شکل خالص خود، بیرون از محتوی، اندیشه از اندیشه بودن باز می ایستد.

فلسفه ماوراءالطبیعه ایده آلیست، همواره خواسته است اندیشه را بمتابه «یک چیزی» بمتابه یک جوهر یا بمتابه فعالیتی که دارای طبیعتی درونی است، متعین سازد.

از اینرو مباحثه حول اصل هوهویه دنبال شده است. اگر اندیشه یک چیزی «است» عمومی ترین اصل آن نیز باید یک چیزی «باشد» و ناظر به چیزی باشد. ماوراءالطبیعه همواره اصل هوهویه را نه بمتابه حد دیالکتیکی اندیشه بلکه بمنزله پایان تفکر، پایانی تلقی کرده است که در آن محو اندیشه با عامترین تصدیق ها مقارن می شود. این فلسفه، اصل هوهویه را جوهری تلقی می کند، یک حقیقت جاودانی بلکه حقیقتی تلقی می کند که حقایق جاودانی بر گردان آنند. «هستی، هستی است» و چون هستی که انسان تعیین شده است، نمی تواند در محتوی یافت شود^{۷۴} (چرا که بنا بر اصل هوهویه، هر محتوی مطرود است) باید آنرا در «ماورای» محتوی و متعالی و ماوراءالطبعه ای فرض کرد. در اصل هوهویه، هستی، هستی ابدی است. هم از ابتدا، ارسطو آنرا جستجوی «هستی بمنزله هستی» تعریف کرده است. تجرید محض بدینسان به یک شبه مشخص متعالی تحویل می گردد. صورت تهی عینیت می یابد و جوهر پیدا می کند ... فیلسوف جانبدار ماوراءالطبیعه، در گمان از هویتی که در اندیشه ما موجود است به هویت عینی، به «جوهر» گذر می کند. یکی در انجام گرفتن دیگری «سهیم» می شود. در این هنگام هویت، دیگر شکل شمرده نمی شود، هویت، خاصیتی درونی و سازنده و ذاتی «هستی بمتابه هستی» است. هویت در عین حال هم صورت و هم محتوی انگاشته می شود. هویت، محتوی خاص خویش انگاشته می شود. هویت - در رابطه با نیستی ابدی - دارای خاصیت اسرارآمیز قائم بخود بودن در «هستی» می شود. هویت خدایگون می شود.

معلوم است که متافیزیک با چه مشکلاتی روبرو می شود و درگیر چه تناقضاتی می افتد. هگل با ریشخند می گوید: این نظریه های منطقی - ماوراءالطبیعه ای، آنقدر برای واقعیت^{۷۵} دلسوز بوده اند که خواسته اند با ریشه کن کردن تناقض ها در او جز هویت نبینند: خدا، با مثال ها و تصوره های جاودانی و تغییر ناپذیر و یا «ذات» ها و «جوهر» های بیحرکت. اما تناقض به خود خود پناه می برد. حرکت از کجا می آید؟ اگر خدا ثابت و تغییر ناپذیر است، طبیعت را چگونه آفریده است؟ اگر مثل (افلاطونی) ثابت و متعالی هستند، آن اشیاء تباہ شدنی و ناقص که اینها مثلشان هستند از کجا آمده اند؟ تمامی این مشکلات با توسل به مفهومی عقلانی - دیالکتیک - از اندیشه و صورت و هویت، از بین می روند.

وظیفه صورت

باید منطق صوری را بمثابة منطق اندیشه و تفکر، منطق جدا و سوا کردن (و پیش از همه جدا و سوا کردن موقتی میان صورت و محتوی)، با حقیقتی محدود، ناکافی، انزاعی و نسبی، اما دارای حقیقتی کم و بیش، در جایی که او راست، قرار داد. به هنگام یک خطابه یا یک بحث، معنای هر کلمه باید یکسان بماند. اگر چنین نباشد، مخاطبان دیگر نخواهند دانست از چه سخن به میان است و چه می گویند و چه می شنوند.^{۷۶}

باید تعریف کرد و تعریف را نگاهداشت تا زمان غنی کردنش برسد. این غنی کردن (در صورتی که روی دهد) باید آگاهانه انجام گیرد و کسی که بدینکار می پردازد باید مخاطب خویش را از آن خبر دهد. اندیشه، حتی در حرکت خویش، وقتی یک محتوی را که او نیز در حرکت است فرا می گیرد، باید دارای ضبط و ربط باشد. اندیشه نباید بنای خود را ویران سازد. به سخن دیگر نباید به یک رشته تصدیق های بدون ربط، به یک رشته علائق و یا تصویرها و یا احساس ها، به یک رشته تناقض های مشاهده نشده، تبدیل گردد. «هنر» اندیشیدن پیش از همه، هنر بیرون نرفتن از اندیشه است. چه بسیارند کسانی که تخیل را با تفکر یکی می گیرند. تخیل ظاهر «خرد» مندانه ای دارد و در وجدان انسانی «وظیفه» و جای خود را نیز دارد، اما تفکر نیست.

اگر من در یک داستان، داستانی از داستان های هزارویکشب بخوانم که: «اسب سیاه، جادوگری بود که به شکل اسب در آمده بود و با این عبارات شروع به سخن کرد ...» می دانم که سروکارم با یک داستان تخیلی است. اما از قرار هزاران سال است که این داستان ها جدی و یا «نیمه» جدی گرفته شده اند. زیرا نباید داستان خیالی و تخیل ابتدائی یا کودکانه را موافق دقت و تصریح منطقی ارزیابی و قضاوت کرد.^{۷۷} شاید کودک گمان کند (بدون آنکه کاملاً باور کند) چوبی که بر آن سوار می شود، اسب «است» شاید ...

استعاره ها، تصویرها و مبهم ترین تصویرها و داستان های خیالی، قرن ها و قرن ها اندیشه بشمار «بودند» و هنوز بن وجدان انبوه عظیم توده های انسانی را تشکیل می دهند. این تصدیق که «انسان، انسان است» تصدیقی که دیر دست داده است، پیروزی ای ارزیابی نکردنی است. عمل اندیشیدن (عملی که بیش از آن که گمان می رود کمیاب است) در این محتوی سرشار از استعاره ها و داستانهای خیالی و تأثرها و عشق ها و علائق و عواطف، مشکل می تواند خودش بماند و در این محتوی، در این ماده غنی خود را از یاد نبرد! اصل هوهویه (این همانی) با وجود خلاءاش، (بهرتر است بگوئیم بعلت این خلاء صوری) اندیشه را در رسم الخط خود نگاه می دارد. هر اندیشه و تفکری باید دارای ضبط و ربط و انجام باشد. حتی و بخصوص وقتی که در تناقض های محتوی حرکت می کند. تناقض نباید جز به این عنوان در تفکر پذیرفته گردد. به سخن دیگر باید آگاهانه و اندیشیده در اندیشه در آید. تناقض نا اندیشیده، اندیشه را از مقام خویش عزل می کند و آنرا به مرتبه محتوی بی شکل فرود می آورد.

کمی دورتر برویم، هستی همواره متعلق به هستی متعین است. هستی تناقض آمیز (این که هستی تناقض آمیز است، امری است که راست بخواهی در محدوده منطق صوری معلوم ما نمی شود چرا که این امر کار منطق مشخص (دیالکتیک) است) بمنزله تناقض، متعین است. و به منزله متناقض «هستی، همان است که هست».^{۷۸}

برای روشن کردن دو نکته بالا مثالی بیاوریم: اگر من گمان برم که درباره کسی به محبت می اندیشم و با رأفت با او حرف می زنم و در همان وقت در حرفهایم و اعمالم و یا حرکات دست و صورت، همانسان که اغلب واقع می شود) دل آزرده گی، خشم، یا حتی کینه اظهار کنم، بیان من دیگر بیان یک «اندیشه» روشن و با ضبط و ربط نیست. من با خودم غیرمنطقی

هستم. سخنانم بیانگر یک تشویش، یک وضعیت مبهم، یک تناقض مشاهده نشده (یا بقول روانشناسان: ناخودآگاه) اند. اما این تشویش، این آمیخته عشق و کین، یک حالت متعینی است. این حالت همانست که هست. و اگر من خودم را اندر نمی یابم، یک ناظر از «بیان» من، مرا اندر خواهد یافت. وانگهی، دیرتر، شاید من بتوانم حالت خود را به فهمم و احساس خویش را بشناسم.

بنابراین، اصل هوهویت دارای یک معنی مشخصی است.

وقتی اندیشه محتوی را در حیطة عمل خویش در می آورد و بدینسان از صورت تهی، به محتوی فرا می رود، این صورت را در بر می گیرد و آنرا با به او دادن یک محتوی حفظ می کند.

محتوی نباید با صورت منطقی (بمنابه امری خارجی و تلخیص ناپذیر) مقابل و متضاد قرار گیرد. این نظر متافیزیکی در نظر جامعه شناسانه لوی برول^{۷۹} از نو ظاهر می شود.^{۸۰}

وجدان خودجوش، وجدانی که هنوز اندیشیده و سنجیده نشده است (وجدان انسان ابتدائی و کودک) و داستان خیالی و هیجان و تأثر، طبیعتی غیر از طبیعت اندیشه منطقی ندارند. نه گسستگی و نه جدائی مطلق در میان ابتدائی در تجرید دائمی و در رویائی همیشگی بسر نمی برد. او عمل می کند. به شیوه خویش تجربه می کند. وجدان او، «اندیشه» او با واقعیت تماس دارند. با طبیعت و بویژه با طبیعت، بی واسطه تر از وجدان و اندیشه ما، تماس دارند. بنظر لوی برول، انسان ابتدائی بر اساس «مشارکت» می اندیشد: مثلاً در رابطه با طائفه و ایل می اندیشد و مکنونات خود را از راه شعارها و مظهرها، مظهرهایی که برای انسان ابتدائی بیشتر از مظهرند، اظهار و بیان می کند. انسان ابتدائی، خود اجتماعیش، حیوان توتیم خویش «است» و بدینسان با نشانیدن تناقض در بطن اندیشه اش بمنابه امری پوچ و باطل، آنرا می پذیرد.

اما انسان نو نیز به همان اندازه که فردی «خالص» و جدا از همه و همه چیز و مجرد نیست، در یک هیئت اجتماع «شرکت» می کند. او نیز خود را از ورای شعارها، شعارهایی اظهار می کند که هر کس آنها را به معنایی می گیرد و به هر صورت برایشان معنایی بیشتر از علائم انتزاعی و مجرد قائل است، آیا ما خود نیز (حتی در زمینه شناخت) در میان «تجرید» های آشکار و تناقض ها زندگانی نمی کنیم؟ ما خود ناگزیر نیستیم بجای پناه بردن به صورت تهی و خالصاً منطقی اندیشه، در و با این تناقض ها بیاندیشیم؟^{۸۱}

صورت از محتوی جدا نمی شود. با وجود این محتوی می تواند «بی شکل» بماند. پس صورت اندیشه، صورت محتوی در اندیشه است. بنابراین اهمیت شکل بدون آنکه «مطلق» باشد، اساسی است.

خرد بدون تفکر و بدون تحلیل نمی تواند پیش رود. منطق صوری و منطق عمومی در ابتدای جریان شناخت قرار دارند. نه از لحاظ مراحل زمانی واقعی بلکه از لحاظ مراحل روشن، آغاز اندیشه عقلی و استدلالی قرار دارند. وقتی منطق صوری به متافیزیک تغییر شکل می دهد و وقتی اندیشه (مرحله تحلیل) را از خرد (مرحله فرا چنگ گرفتن محتوی) جدا می کند و وقتی حقیقت «فی نفسه» را از کار فعلی و واقعی شناخت جدا می کند و به قیاس های دوگانه دست می زند که یکی شان و تنها یکیشان می تواند راست باشد، حقیقت نسبی اش، اشتباه و غلط می گردد.

۲- اصل این همانی

«الف الف است»، این صورت که تکرار معلوماست، یک حدی است.

اندیشه، حتی وقتی روشن و منطقی است - ظهور اندیشه فعلی و واقعی - همواره بصورت «الف ب است» انجام می گیرد. مثلاً «درخت سبز است و جوهر آبی است».^{۸۲}

اصل هوهویه (این همانی) «الف الف است» نیز به همان اندازه معنی و مفهوم دارد. یعنی در همان حد که تکرار پوچ و بی معنی نیست، معرف یک محتوی و یک حرکت درونی است.

به سخن دیگر، اصل هوهویه خود نیز به حرکت می آید. این حرکت بیان و معرفی خود در جنبه های مختلف است. بدینسان که به صورت اصل عدم تناقض در می آید: «الف عدم الف نیست». در این صورت در این همانی، اختلاف داخل می شود. رابطه و تناقض داخل می شوند. اختلاف و رابطه به مثابه تناقض داخل می شوند و نه بعکس. هاملن در اثر خود بر

آنست که تناقض بمثابه اختلاف و رابطه داخل می شود و با این دعوی از اندیشه هر آنچه صریح و دقیق و بدون ابهام است. یعنی تناقض را می گیرد تا بجای آن مفهوم مبهم «همبستگی» و «رابطه» را بگذارد.^{۸۳}

در اصل عدم تناقض که حالت سوم را خارج و طرد می کند یعنی «یک تصدیق نمی تواند در آن واحد راست و دروغ باشد»، حقیقت و درست بمثابه طرد اشتباه و غلط، عرض وجود می کند. حقیقت وقتی بدین صورت عرض وجود می کند، اشتباه و غلط را مفروض بلکه ایجاب می کند. اشتباه و غلط را بمثابه «آن و لحظه» ای از حقیقت وضع می کند. آنچه می ماند توضیح این غلط و اشتباه است.^{۸۴}

این اصل در شکل مثبت خود الف الف است، تکرار معلوم تهی بیش نیست. بدرستی خاطر نشان کردیم که این قانون منطقی بدون محتوی است و بردی ندارد. اصل این همانی میان تهی که کسانی در آن بمثابه یک حقیقت می نگرند و مدام تکرار می کنند که هوویت، این نه آنی نیست و این همانی و این نه آنی، مختلفند، همین است. اینان توجه نمی کنند که با این حرف در واقع می گویند که این همانی یک این نه آنی است.^{۸۵} زیرا می گویند که این همانی در مقایسه با این نه آنی، با آن مختلف است. خاصه که این مختلف بودن را در عین حال باید بمثابه طبع این همانی، پذیرفت، یعنی پذیرفت که نه در خارج از خود بلکه در درون خود، در طبع خود، این همانی در رابطه با این نه آنی، این نه آن است. بعلاوه وقتی اینان به این هووهویه ساکن و حرکت ناپذیر که متناقضش این نه آنی است سخت می چسبند، توجه نمی کنند که از این این همانی یک جانبه ای می سازند که به این عنوان، حقیقت ندارد. این سخن که قانده این همانی جز یک تعیین یک جانبه را بیان نمی کند و که حقیقت صوری، حقیقی انتزاعی و ناکامل است، صحیح است. اما این حکم صحیح بلافاصله متضمن آنست که حقیقت کامل نیست مگر در وحدت این همانی و این نه آنی و بنابراین حقیقت جز در این وحدت وجود ندارد. وقتی تصدیق می شود که این این همانی ناکامل است، کلیتی که در رابطه با آن این این همانی ناکامل است، خود را بمثابه کامل به اندیشه تحمیل می کند. اما وقتی محکم به این معنی چسبیده می شود که این همانی مطلق از این نه آنی جدا است و که در این جدائی، اصل این همانی بمثابه چیزی ذاتی و معتبر و حقیقی تلقی می شود، در این تصدیق های در جدال جز این نباید دید که کمبود، جمع بین اندیشه هاست:^{۸۶} نفی در بطن تصدیق و اثبات نهفته است. این نفی حقیقت و پویائی درونی آنست. یا به سخن دیگر این همانی متقدم بر تعیین خویش، در آن واحد «ذاتی» و «ناکامل» است. در حقیقت در فضائی که این «عدم کمال» رسم می کند است که این نه آنی بمثابه لحظه منفی این همانی عرض وجود می کند. این لحظه، لحظه ای است که در آن، این همانی در عمل تعیین منفی خاص خود، بخودش متجلی می شود.

اما درباره اصلت سنجی و توجیه معمولی حقیقت مطلق اصل این همانی^{۸۷} باید گفت که این امر را به تجربه مستند می کنند تا آنجا که می گویند هر وجدانی در لحظه ای که به او این قضیه اظهار می شود که الف الف است، یک درخت یک درخت است، بلافاصله می پذیرد. و وجدان از اینکه این قضیه خودبخود و بلاواسطه روشن است و محتاج هیچ توجیه و دلیلی نیست، راضی است.

از یک طرف، این استناد به تجربه که مبتنی است بر اینکه در همه جا و همه وقت وجدان این قضیه را صحیح می داند و می شناسد، شیوه ساده ای برای بیان است. زیرا از تمامی وجدان ها، پرسیده اند آیا قضیه انتزاعی الف مساوی الف است را صحیح می داند یا خیر. (به سخن دیگر از یک امر واقع ساده نمی توان به یک شمول و عمومیت مشخص رسید)^{۸۸} و بنابراین در این حد چون تجربه واقعی و انجام گرفته ای در کار نیست، آنرا نباید جدی تلقی کرد. بلکه استناد بدان تنها اخبار است بر اینکه اگر تجربه می شد، این نتیجه بدست می آمد که این قاعده عام است. با وجود این، اگر بجای قضیه مجرد، قضیه در کاربرد و اطلاق مشخص مطرح نظر قرار می گرفت یعنی قضیه ای مطرح نظر قرار می گرفت که رشد قضیه اول با آن آغاز می شود، مبنای عمومیت و کلیت و بلاواسطگی اش بر آن^{۸۹} می شد که هر وجدان و در هر یک از اظهارها و بیان های خود، آنرا بنیاد قرار می دهد و یا به تعبیر دیگر این اصل در هر یک از بیان های وجدان مستتر است. تنها تحقق و کاربرد است که در اندیشه، این همان بسیط را با چیزی متفاوت با آن ربط می دهد. (این همان و این نه آن هم نهادند)^{۹۰} مشخص و متحقق وقتی به صورت قضیه اظهار می شود، پیش از همه، هم نهاد و مرکب است. وقتی از متحقق خود و یا قضیه هم نهاد و مرکب ابتدا کنیم، می توانیم از راه تحلیل به قضیه و اصل این همانی برسیم. با اینهمه، در عمل، اینکار تجربه را همان که هست باقی نمی گذارد، بلکه آنرا تغییر می دهد. زیرا تجربه دربرگیرنده این همانی در وحدت با این نه آنی است و خود رد و انکار

بلاواسطه این تصدیق است که این همانی مجرد، بعنوان مجرد، امری حقیقی است. زیرا هر تجربه ای متضمن وحدت این همانی با این نه آتی است. توضیح آنکه شناخت اصیل نه از «تحلیل» و نه از «ترکیب» در معنای خاص و یکطرفه این اصطلاحات، حاصل نمی شود. بلکه از این دو رشته عمل در شرح «دیالکتیک» واقعیت، بدست می آید.^{۹۱}

اما از طرف دیگر، اغلب قاعده این همانی مورد تجربه قرار می گیرد و آنچه بنحو بارزی در این تجربه خود را نشان می دهد، چگونگی ملاحظه و معاینه حقیقتی است که در بر دارد. در حقیقت اگر مثلاً به سؤال^{۹۲} یک گیاه چیست؟ پاسخ داده شود که یک گیاه یک گیاه است، حقیقت این چنین قضیه ای در همه جامعه هائی که این معنی ثابت شده است، مورد قبول قرار می گیرد. اما در همان حال و همچنان به اتفاق خواهند گفت که با این تصدیق، هیچ چیز گفته نشده است. اگر کسی به این وعده که تعیین کند خدا کیست زبان به سخن بگشاید و بگوید خدا خدا است، انتظار را بر نیاورده است. چرا که ذهن در انتظار تعیین مخالفی است. و اگر گفته شود قضیه خدا خدا است، حقیقت مطلق است این سخن گشاده دستی در جمله پردازی و ستایشی مطلق است. هیچ چیز کسالت آورتر و خسته کننده تر از سخنی نیست که تکرار بیهوده همان سخن و همان چیز است. وقتی این کسالت که بر اثر تکرار دست می دهد، از نزدیک ملاحظه گردد، معلوم خاطر می گردد که ابتدای سخن با گفتن گیاه ... است محتاج خبری است، و ذهن آماده می گردد که چیزی بگوید و تعیین دیگری ایجاد کند. و وقتی تنها همان چیز است که بازگو می شود در واقع مخالف آنست که بازگو شده است. هیچ چیز بیرون نرفته است. بنابراین چنین بیان یکسانی، متضمن نقیض خویش است. در نتیجه این همانی بجای آنکه در خود حقیقت و حقیقت مطلق باشد، نقیض خویش را در بر خود دارد. بجای آنکه ساده ساکن باشد، در انحلال خویش از خود در گذشته است.

بدینقرار در صورت قضیه، صورتی که در آن، این همانی بیان شده است، بیشتر از هوهویه ساده مجرد، یافت می شود. آنچه در اینصورت یافت می شود^{۹۳} حرکت محض است. حرکت انعکاس، حرکتی که در آن دیگری (آنچه این همان نیست) جز بمثابه بروز و بمنزله محو بلاواسطه، وارد صحنه نمی شود. الف الف است، ابتدائی است که چیز دیگری، این نه آن را بعنوان دنباله واجب می کند، دنباله ای که بدان گذر می شود. اما این دنباله، این نه آن نیست، این نه آتی لحظه بروزش، لحظه تعیین این همانی است و در دم محو می شود. توضیح آنکه «حرکت» «خروج» از این همانی است، اما این همانی بلاواسطه در خودش باز می گردد:^{۹۴} این همانی ظاهر و محو شدن است و دو لحظه از گردیدن و سیوروت را تشکیل می دهد. بدینسان اضافه کردن یک الف و یا یک گیاه و بسوان محمول و صفت، بمثابه یک محتوی تهی، معنی ندارد. بلکه این صفت این نه آتی است که بنحو ممکن به این همانی ملحق می شود و می پیوندد. به بیان دیگر محتوی بدون هم نهادی این همانی و این نه آتی فایده و معنی پیدا نمی کند. اگر بجای الف و یا هر موضوع دیگری خود هوهویه بگیریم یعنی بگوئیم این همانی، این همانی است، ناچار می پذیریم که بجای این هوهویه می توان محمول دیگری گذاشت. در نتیجه اصطلاح این همانی بگونه ای آتی و بلاواسطه متضمن معنی این نه آتی می گردد. یا دقیقتر بخواهی - بنا بر آنچه گذشت - این این همانی، نیستی است. عدمیت است. در رابطه با خودش، این نه آتی و دیگرسانی مطلق است.

بیان دیگر اصل این همانی یعنی الف نمی تواند در آن واحد الف و عدم الف باشد، یک صورت سلبی و عدمی دارد. اینرا اصل تناقض گفته اند. بنا بر عادت، صورت سلبی و عدمی که بدان این اصل از اصل این همانی متمایز و دیگر می گردد، موضوع هیچگونه توضیح و توجیهی قرار نگرفته است. اما این صورت خود بمعنای آنست که این همانی ملحوظ بمثابه حرکت، انعکاس یک عدمیت ساده ای است که بگونه ای بسط یافته تر، بیان بالا یعنی اصل تناقض را در بر می گیرد آنچه بیان شده است الف و عدم الف است. خالصاً غیر الف و غیر الف محض است. اما این عدم الف خود را نشان نمی دهد مگر برای محو شدن. بنابراین، در این اصل، این همانی بمثابه نفی نفی بیان شده است. الف و عدم الف دیگرسانند. این دو حد^{۹۵} مختلف در تنها و همان الف ربط جسته و بیان شده اند. بنابراین، این همانی در این بیان در این اصل تناقض، بمثابه حالت تغایر در یک رابطه و یا بمثابه اختلاف ساده در حدهای مختلف، حضور دارد. در حقیقت هر یک از این حدها (در این مورد الف و عدم الف) در آن واحد خودش و غیر خودش است. به سخن دیگر هر یک نفی و عدم خودش است.^{۹۶}

از آنچه گذشت این نتیجه حاصل می شود که اصل این همانی و بیشتر از آن اصل تناقض تنها طبیعت تحلیلی ندارد، طبیعت ترکیبی هم دارد. زیرا اصل دوم در بیان و تعریف خود نه تنها متضمن برابری تهی و ساده با خود است، نه تنها بطور کلی متضمن هر غیر برابری است، بلکه متضمن حتی نابرابری مطلق یعنی تناقض فی نفسه است. اما اصل این همانی همانسان که دیدیم، متضمن حرکت انعکاس یعنی ظهور و افول این نه آن است.

بنابراین آنچه از این ملاحظات حاصل می‌گردد اینست که اولاً اصل هوهویه (این همانی) و یا اصل تناقض، در صورتی که تنها بمثابه این همانی مجرد تعریف و بیان شود و به این عنوان حقیقت شمرده گردد و مقابل و مخالف دیگرسانی انگاشته شود، قانون اندیشیدن نیست، بلکه عکس و مخالف آنست. ثانیاً این دو اصل در برگیرنده متناقض‌ها و متضمن اختلاف مطلق نیز هستند.^{۹۷}

به انتقاد لوفبور باز می‌گردیم:

از این بحث حاصل آنست که حقیقت (مشخص) وحدت این دو جنبه است: وحدت این همانی و دیگرسانی، برای آنکه با فهم و اندیشیدن به محتوی مشخص نفوذ کنیم باید اندیشیدن را با اصل این همانی آغاز کنیم و به دیگرسانی و تناقض گذر نمائیم. همینطور برای آنکه با تجربه در واقعیت نفوذ کنیم باید از بلاواسطه، از احساسها شروع کنیم و به دیگرسانی‌ها و جنبه‌های متناقض یعنی کنه و ذات واقعیت گذر کنیم تا در ورای هرگونه یکسویه نگری، وحدت حقیقت را باز جوئیم. بنابراین اصل این همانی در خودش حرکتی را ظاهر می‌گرداند که بدان از یکسویه گی و تجرید خویش در می‌گذرد. بعکس: با ماندن در این همانی بی حرکت که مقابل و مخالف دیگرسانی است، این همانی به تعین یکسویه و محروم از حقیقت تبدیل می‌گردد.^{۹۸}

برای مثال وقتی گفته می‌شود: «فرد فرد است» و جنبه اجتماعی، انسانی و کلی آن از قلم می‌افتد، این همانی تعینی یکسویه و محروم از حقیقت می‌گردد.

معنی اصل تناقض «یا الف راست است یا عدم الف» خود بمعنای آنست که هر چیز متناقض‌ها را در بر دارد. و وقتی از این اصل مراد آنست که از دو خبر متناقض باید یا این و یا نقیضش را راست شمرد، اصل هیچ و پوچ^{۹۹} می‌شود، روح شیرین یا تلخ است. سبز است و یا سبز نیست؟ بالاخره هگل می‌افزاید که اصل شق سوم بی محل است خود بمعنای وضع این شق بمثابه نفی هر نفی ای است: تصدیق الف (منهای) الف نیست، بمعنای وضع یک الف است که نه - الف و نه - الف است بلکه در آن واحد هر دوست.

مؤلف آنگاه تحت عناوین «حد، تصور و تعریف» و «ایستائی و پویائی تصور» و «حکم» و «احکام تحلیلی و احکام ترکیبی» و «تصور و حکم» و «کیفیت و کمیت احکام» و «استدلال» و «استنتاج‌های بلاواسطه» و «استبدال» و «بُرد استدلال‌هایی که از راه استنتاج‌های بلاواسطه صورت می‌گیرند» و «قیاس و تجدید اعتبار آن» و «لوژیستیک جبر تحلیلی (منطقی) و مطالعه انتقادی آن» و «صوری کردن و محتوی» و «تصور و خرد» و «هستی و خود»، انتقادهای خویش را پی می‌گیرد ...^{۱۰۰} و مقصود ما نقل انتقادهای جانبداران دیالکتیک به اصل هوهویه و اصل عدم تناقض بود و بهمین اندازه اکتفا می‌کنیم.

دیالکتیک در نظر ارسطو

«استدلال جدلی (دیالکتیک) استدلالی است که بر مبنای نظر انجام می‌گیرد» ارسطو پس از اینکه موضوع دیالکتیک را بطور کلی تعیین می‌کند، با مراجعه به نظر، به درجات، و به منشاء‌های آن، عناصر مختلف جدل را تعریف می‌کند، قضیه که مقبولیت عامه دارد و یا لااقل مورد اجماع همه عقلاء است. مسئله که بر اختلاف نظر عقلاء و عوام و یا اختلاف میان نظرهای زمینه خاص آنرا تشکیل می‌دهند.

اما از «کلی» دو معنی می‌توان منظور داشت، یک کلی آنست که نتایج یک اطلاع وسیع را که کم و بیش بطور خود جوش، از تعداد بزرگی بررسی و مطالعه جزئی، دست دهد و کلی دوم آنست که مقدم بر این اطلاع است و مظهر و خلاصه تجربه‌ها نیست، بلکه بعکس تنها بدان علت کلی است که از موارد جزئی غفلت می‌شود.^{۱۰۱}

گیر کار ارسطو اینست که فرق میان «کلیت صوری» و «کلیت تجربی» را بوضوح توضیح نمی‌دهد. و همین امر تعبیر او را مبهم می‌گرداند با وجود این روشن است که درباره دیالکتیک، وی هیچ در قید محتوی نیست تنها مراقب صورت استدلال است. در میان قیاسات آنها را رد می‌کند که «استدلال می‌نمایند، اما نیستند» و گاه همین انتقاد صورت استدلال را وظیفه خاص دیالکتیک قرار می‌دهد. که در این صورت ظاهراً دیالکتیک هنر کشف و استعمال استدلال خاص است.»

شکل دیالکتیک

ارسطو عناصر اصلی دیالکتیک را قضا، استدلال (که می توان مصالح دیالکتیک و وسایل بنا ساختن با آن مصالح یا انتقادشان خواند) «بزارها» و «مکان ها» می داند.

فرق فلسفه و دیالکتیک

«دیالکتیک برای اثبات دانستن و معرفت بکار می رود و حال آنکه فلسفه برای ایجاد دانستن بکار می رود.» هدف دیالکتیک به درجه ای هدایت به آشکار کردن طبیعت اشیاء است. از اینرو هنرش تخریب است.

دیالکتیک تحقیق تبیین و تعریف است.

دیالکتیک تنها روش مکالمه یا هنر استخراج عقاید دریافت شده نیست، بلکه عرضه اشیاء و در نتیجه متضمن رابطه با حقیقت است که آنرا به روشی بطور خاص علمی در تداوم می گذارد و از نظر ارسطو دستورالعمل تحقیق چهارند: انتخاب قضا، تشخیص معانی و مفاهیم، یافتن نایکسانی ها و بررسی و جستجوی یکسانی و مشابهت ها.

صورت دیالکتیک دو جنبه و دو گرایش دارد: بمنزله روش دیالکتیک، روش تحلیل، اسناد، انتقاد قضا و امتحان سخن است و البته بسیاری صوری و بسیار مستقل از اشیاء است. بدین اعتبار که دیالکتیک جای مهمی به روش استقراء و امتحان مشابهت ها و نایکسانی ها می دهد، بعکس بیانگر جستجویی بسیار واقعی است که از امتحان سخن فرا می رود تا به اشیاء برسد. این دو جنبه در تعریف موضوع دیالکتیک نمایان می شوند. موضوع دیالکتیک از طرفی مطلقاً عام و مستقل از هرگونه صلاحیت فنی است و از سوی دیگر خصیصه اش «محتمل» بودن عارضی یا ذاتی است.

هدف دیالکتیک

بنظر ارسطو دیالکتیک برای سه هدف مفید است: تمرین، مکالمات، علم فلسفه یک ورزش مغزی.

دیالکتیک تحقیق اصول همه روش هاست

فرق ها:

فرق جدل با ریپتوریستها اینست که اولی کشف استدلال می کند و دومی هنر متقاعد کردن است.

دیالکتیک و متافیزیک

روش متافیزیک حداقل چندین خاصه مشترک با روش دیالکتیک دارد در جمع، متافیزیک بیانگر یک سیستم جزئی نیست بلکه ماجراهای خرد در «جستجوی حقیقت است». ارسطو نتوانست متوجه نشود و بر او دست داد که بطور بین در متافیزیک « $\delta \xi a$ و $\acute{\alpha} Q x \eta$ » را نزدیک کند و نظرات را پایه برهان های متافیزیک قرار دهد. اما اگر پاره ای مشابهت میان روش فلسفه اولی و روش دیالکتیک نمایان است، اشتراک موضوعشان نمایان تر است. باید قبول کرد که درباره موضوع متافیزیک اندیشه فکر ارسطو خیلی محکم نیست. متافیزیک از لحاظ او علم هستی عام است یا علم هستی و یا علم هستی های غیرمادی است؟ «ایاژه» (IAGER) فکر می کند که ارسطو در آغاز تحول فکریش این آخری مورد نظرش بوده و بعدها این نظرگاه خدانشاسی را به نظرگاهی ذات شناسی (بحث وجود) تغییر داد. نحوه این تحول هرچه

باشد، دوگانگی این دو تمایل فکری غیر قابل تردید است. باری اگر خداشناسی به روشنی از دیالکتیک مشخص می شود، درباره فلسفه اولی به مثابه مطالعه هستی عام، چنین نمی توان گفت. خصوص که ارسطو تصریح می کند که صفات عام هستی که موضوع این فلسفه این فلسفه هستند، از جمله عبارتند از این همانی، تقابل، غیریت و نااین همانی، نوع. این مفاهیم شیوه های مختلف تصدیق و معانی مختلف فعل بودن (فعل هستی) هستند.

بنابراین ظاهراً متافیزیک هم مانند دیالکتیک بیش از آنکه محتوی تصدیق را مطالعه کند صورت آنرا مطالعه می کند. متافیزیک نیز یک اهمیت خاصی به مطالعه تقابل های تضاد و تناقض و به معانی مختلف نفی می گذارد: می دانیم که از نظر ارسطو، مطالعه نفی برای دیالکتیسین بسیار مفید است. اما اگر اغراق باشد بگوئیم «متافیزیک اصلاً خلاصه می شود در مطالعه تناقض» با وجود این که در متافیزیک ارسطو، اهمیت تضادها، همبستگی های هستی و نیستی، یک و چند، همان و دیگر، صورت و ماده، جوهر و عرض، باید پذیرفت.^{۱۰۲}

مبحث دوم

دیالکتیک جدید

تناقض از نظر

هگل
مارکس
انگلس
لنین
استالین
مائو
لوفبور
گودولیه
بالیبار

تناقض چیست

از هگل

از جلد اول کتاب:

Sciences de la Logique
Tra: La Barrière et Gwenedoline Garcizyk

۱- نایکسانی^{۱۰۳} بطور عام در برگیرنده دو طرف خود بمثابة «دقایق» است^{۱۰۴} در چندگونگی، این طرفها بمثابة تعیین خارجی، یکی در بیرون دیگری واقع می شوند^{۱۰۵} در تضاد طرفهای نایکسانی، هر یک تنها وسیله دیگری متعین می شوند^{۱۰۶} بنابراین طرف ها تنها دقیقه ها هستند، اما در عین حال هم این طرفها فی نفسه متعین هستند و هم یکی نسبت به دیگری خارجی هستند و متقابلاً یکدیگر را دفع می کنند: ذات یافتگی های مستقل هستند.^{۱۰۷} و^{۱۰۸}

یکی مثبت و دیگری منفی است. اما مثبت، مثبت فی نفسه^{۱۰۹} و منفی، منفی فی نفسه است. هر یک بدان خاطر استقلال خارجی لذاته^{۱۱۰} دارند که فی ذاته واجد رابطه با آن دقیقه دیگر خوبند. بدینسان هر یک، تضاد تامی گنجیده در خود، هستند. وقتی دقیقه را اینسان بفهمیم، در برگیرنده «دیگر» خویش است، این «دیگر» میان دقیقه با خودش واسطه است^{۱۱۱}. اما میان دقیقه با خودش «نبود دیگر خویش» نیز واسطه است. بدینسان دقیقه وحدتی است که هست و از خود، دیگر خویش را دفع می کند.

بمنابه ذات یافتگی مستقل، اما با وجود در برداشتن دیگر خویش، آنرا دفع می کند و بیرون می راند. این ذات یافتگی استقلال خاص خویش را در استقلال خویش دفع و خارج می کند. زیرا استقلال خاص مبتنی بر آنست که در خود حاوی تعینی است که در رابطه با او، دیگر است. و از اینجا رابطه با چیزی خارجی نیست بلکه در همان حال که بلاواسطه خود است، تعینی را که در رابطه با خودش منفی است، از خود می راند و دفع می کند: تناقض همین است. توضیح آنکه تناقض وحدت مثبت و منفی (وحدت ادخال و اخراج) در خود مستقل است. این خود مستقل در عین ثنویت و دوگانگی با خود مستقل دیگر، با آن یکی است و بوسیله آن و در آن، یک کلیت است.^{۱۱۲}

نایکسانی، خود بطور عموم، تناقضی فی نفسه است. چرا که نایکسانی، وحدت حدهائی است که بودشان در گرو و به اندازه یکی نبودشان است. و نیز نایکسانی، جدائی حدهائی است که تنها بمثابة حدهائی هستند که در همان نسبت و رابطه، جدا شده اند. اما مثبت و منفی، تناقض بر نهاده و وضع شده اند. زیرا بمثابة وحدت منفی، وحدتی که در آن مثبت و منفی از خود در می گذرند و به جامعیت و کلیت ره می برند، خود بر نهاد خوبند و در این شدن چیزی که نیستند، هر یک، عمل در خود از خود در گذشتن و به فراز رفتن خویش و عمل بر نهادن و وضع نقیض خود، می شوند. مثبت و منفی انعکاس متعین کننده^{۱۱۳} بمنزله دفع کننده را تشکیل می دهند. زیرا عمل دفع کردن خود یک عمل تمیز و فرق گذاری است و هر یک از متغایرها بمثابة دفع کننده، خود علم دفع، دفع کلی هستند. هر یک در خود دفع می شوند.

دو ذات یافتگی مستقل، وقتی لذاته در نظر گرفته شوند، مثبت، هستی بر نهاده (یعنی هستی که ذاتی شده که نبوده) بمثابة بازتاب خود در خود یا هستی در خود از خود در گذشته، هستی بر نهاده ای است که رابطه و اضافه به چیزی دیگر نیست. بنابراین، عمل، در حدی که هستی بر نهاده، در خود از خود در گذشته و در طریق جامعیت به فراز آمده و دفع شده، عمل وجود یافتن است. اما با این عمل، مثبت خود را اضافه و رابطه یک نیستی می کند. بدینسان مثبت، تناقض است، تناقض در اینکه مثبت وقتی بمثابة این همانی با خود از راه عمل دفع منفی، چیزی می شود که نبود، خود را نیز منفی یک چیزی می سازد. بنابراین خود را «دیگر» می سازد که از خود دفع می کند. بمثابة دفع شده، بر نهاده آزاد دفع کننده است. بدان منعکس در خود و خود دفع کننده است. بدینسان انعکاس دفع کننده^{۱۱۴} عمل وضع یا بر نهادن مثبت، بمثابة دفع کننده دیگر است. بنحویکه این عمل وضع بی واسطه عمل بر نهادن دیگر خویش، دیگری است که دفع می کند.^{۱۱۵}

توضیح آنکه هر یک از طرفهای مستقل تناقض، از نایکسانی (تناقض فی ذاته) به تناقض بمعنای خاص کلمه گذر می کنند (در این همانی لذاته و برای دیگری) استقلال مثبت مبتنی بر اینست که این مثبت منفی را از خود دفع می کند اما با اینکار خود، منفی چیزی می شود. در آن دفع کردن و این منفی چیزی شدن است که استقلال مثبت، تناقض، کلیت تناقض است.

این امر تناقض مطلق مثبت است. اما بلاواسطه تناقض مطلق منفی نیز هست. عمل وضع یا بر نهادن این دو، یک انعکاس است. منفی وقتی لذاته در رابطه با مثبت در نظر گرفته شود، هستی بر نهاده (هستی که آن شده که نبوده) بمثابة باز تابیده در نابرابری با خود، منفی بمثابة منفی است. اما منفی خود نیز نابرابر است. نیستی یک «دیگر» است. بدینسان انعکاس در

نابرابری خود، رابطه با خود است. نفی بطور عموم، منفی بمتابه کیفیت یا تعیین یافتگی بلاواسطه است. اما وقتی منفی را بمتابه منفی بگیریم به منفی خود به دیگر خود اضافه شده و رابطه جسته است. اگر منفی اخیر را تنها بمتابه هوهویه با منفی اولی بگیریم، در این صورت همانند منفی اولی، تنها بلاواسطه است. اگر این منفی هوهویه با اولی تلقی شود، در این صورت همانند اولی تنها بلاواسطه است. بدینسان این دو از آنجا که نه چون منفی حرکت می آغازند، یکی نسبت به دیگری، دیگر نیستند و منفی مطلقاً یک بلاواسطه نیست. اما بمنزله در برگیرنده، هر یک در عین حال همان چیز و دیگر است. این رابطه نابرابرها در عین حال رابطه هوهویه شان است.

توضیح آنکه منفی، کاملاً مانند مثبت، در شکل انعکاس یافته خویش، رابطه با خود، خود بمتابه دیگر است. بدینسان «دیگر» منفی بلاواسطه است. منفی که در تعیین یابی هائی که حاصل بر نهادها و برابر نهادها هستند، ته می کشد. و بمتابه استحاله، اندرونی شدن ذاتی استحاله اولی را تشکیل می دهد. این منفی انعکاس یافته، با خود بمتابه منفی بلاواسطه هوهویه است. این این همانی و این نایکسانی این همان، منفی را نیز بمتابه کلیت متناقض وضع می کند.^{۱۱۶}

بدینقرار منفی همان تناقضی است که مثبت بود: هستی بر نهاده (آن شده که نبوده) یا نفی بمتابه رابطه با خود. اما مثبت فی ذاته است و منفی در عوض تناقض^{۱۱۷} بر نهاده است. زیرا منفی در انعکاس در خویش، که مبتنی است بر فی ذاته و لذاته بودن چیزی منفی، یا بودن چیزی منفی، هوهویه با خویش، دارای تعیین بودن چیزی نه این همان، عمل دفع این همانی است. منفی در رابطه با این همانی، با خود هوهویه بودن و بدان خود را با انعکاس دفع کننده از خود دفع کردن است. بدینقرار منفی، بر نهادن کلی و جامع است. بر نهادنی که بر خود بمنزله بر نهادن استوار است. نایکسانی مطلق است که با چیز دیگر بمتابه بر نهادن، رابطه نمی جوید. منفی این همانی را دفع می کند اما با اینکار خود را دفع می کند زیرا بمنزله رابطه با خود، خود را بمتابه همان این همانی که دفع می کند، تعیین می بخشد.^{۱۱۸}

توضیح آنکه مثبت و منفی، بمتابه مستقل منعکس در خود، هوهویه هستند. اما چون هوهویت، این همانی انعکاس (یعنی این همانی که از اندرون ذاتی نشأت می گیرد) است، با علامت منفی وضع می شود. بدینقرار در منفی منعکس شده، تناقض در هستی بر نهاده اش، بمتابه فی ذاته و لذاته بیان می شود. بدینسان تناقض، حقیقت مثبت منعکس شده است، مثبتی که خود تناقض نیست مگر فی ذاته.^{۱۱۹}

حل تناقض

در انعکاس که خود دفع می شود، مثبت و منفی، هر یک در استقلال خود، بسوی جامعیت از خود در می گذرد. هر یک خالصاً مخلصاً گذار و یا بهتر بگوئیم، نقل به وضع نقیض خود هستند. توضیح آنکه میان مثبت و منفی رابطه خارجیت نیست. داخلیت است. هر یک وسیله دیگر بر نهاده یا وضع شده در واقع هر یک خود و دیگری است. باری، این محو شدن بدون انقطاع برابر نهاده ها در خودشان را وحدت اولی، وحدتی گوئیم که تناقض می سازد. این وحدت صفر است.^{۱۲۰}

با وجود این، تناقض تنها منفی را در بر نمی گیرد، بلکه مثبت را هم در بر می گیرد. به سخن دیگر انعکاسی که خود دفع می شود، در عین حال انعکاسی وضع کننده است. نتیجه تناقض فقط صفر نیست. مثبت و منفی هستی بر نهاده استقلال را تشکیل می دهند. نفی خود وسیله خود، از خود در گذشتن هستی بر نهاده استقلال (به استقلال جامع تری) است. معنی این حرف آنست که در هر تناقضی مثبت و منفی یکی در دیگری تباه می شود و در عین حال به بن و بنیاد «گذر» می کند. این تباه شدن، محو استقلال است، محو شدنی که در مقیاس کنونی تعیین درونی ذاتی، در عین حال هم عالیترین بیان کلیت و جامعیت (وجه اندرونی کردن) و هم ترجمان خطری است که از اصل متوجه این جامعیت و کلیت می شود (وجع دفع و بیرونی کردن) بدین خاطر تباه شدن در چیزی که در عین حال لجه و بن و بنیاد است، خود بمعنای آنست که عناصر در «استقلالی» که حالا دیگر واقعی تر است، از نو ترکیب می شوند.^{۱۲۱}

انعکاس در خود، انعکاسی که بدان طرفهای متقابل، خود را نسبت، یا رابطه و یا اضافه مستقل با خود می سازند، پیش از هر چیز استقلال این طرفها بمتابه استقلال دقایق نایکسان است. این طرفهای متقابل بدینسان تنها استقلال فی ذاته اند زیرا این طرف ها هنوز متقابل و برابر نهاده اند و همین امر که استقلال فی ذاته هستند، هستی بر نهاده شان را تشکیل می دهد. اما

انعکاس دفع کننده شان، این هستی های بر نهاده را در جامعیتی در می گذرانند و آنها را مستقل هائی می سازد که لذاته اند. آنها را طرفهائی می کند که نه تنها مستقل فی ذاته هستند، بلکه از راه نسبت و رابطه منفی با دیگر خود، استقلالشان نیز بر نهاده و وضع شده است. علاوه بر این، با عمل وضع و بر نهادن که وضع و بر نهادنشان است، خود را یک هستی بر نهاده می کنند. طرفهائی متقابل به لجه راه می برند. به دیگر سخن در عین روی نهادن به تباهی به بن و بنیاد روی می نهند. طرف ها با متعین کردن خویش بمثابه هوهویه با خود، بهتر بگوئیم بمثابه منفی، بمثابه هوهویه با خودی که رابطه و نسبت به چیز دیگری است، به تباهی و بنیاد می روند.

اما این انعکاس دفع کننده را که از نزدیک ملاحظه کنیم، می بینیم یک تعیین صوری نیست. این انعکاس، استقلالی است که فی ذاته است و در گذشتن از این هستی بر نهاده است. و تنها با عمل در گذشتن است که این انعکاس وحدتی لذاته است و آن (وحدت) را مستقل می کند.^{۱۲۲}

در از خود گذشتن به هستی دیگر و در این هستی دیگر، هستی بر نهاده حضور دارد. این هستی (هستی دیگر) از نو هستی بر نهاده، منفی هستی دیگری می شود. با اینهمه، هستی بر نهاده بمثابه بلاواسطگی از خود در گذشته نیست. بلکه هستی بر نهاده از خود در گذشته است. انعکاس دفع کننده استقلال، بمنزله دفع کننده، خود را هستی بر نهاده می کند. اما در همانحال از خود در گذشتن هستی بر نهاده خود نیز هست. این انعکاس نسبت و رابطه بخود از خود در گذر است. بدینکار، این انعکاس نخست از خود منفی اش در می گذرد و آنگاه خود را بمثابه منفی و عدمی بر می نهد و وضع می کند. و تنها همین است آن منفی ای که این انعکاس از آن در می گذرد. این انعکاس در درگذشتن از منفی، در آن واحد آنرا وضع می کند و از آن در می گذرد. تعیین دفع کننده خود، بدینسان با خود، دیگری است که تعیین خود، نفی آنست. در نتیجه، در گذشتن از این هستی بر نهاده، از نو هستی بر نهاده بمثابه منفی هستی دیگری نیست بلکه تلاقی با خود است، تلاقی که وحدت مثبت و وجودی با خود است. استقلال بدینسان، با نفی ویژه خویش، وحدتی است که بازگشت در خود می کند. استقلال وحدت ذات است، وحدتی که مبتنی بر هوهویه با خود بودن از راه نفی، نه نفی هستی دیگر که هستی خود است.^{۱۲۳}

بنابراین وجه مثبت (که بر این مبتنی است) که تضاد^{۱۲۴} مستقل بمثابه انعکاس دفع کننده، خود را هستی بر نهاده می کند و در عین حال از خود بمثابه هستی بر نهاده در می گذرد، تضاد نه تنها به لجه که به بن و بنیاد، بخود بازگشته است. انعکاس دفع کننده تضاد مستقل، از خود چیزی منفی، چیزی بر نهاده می سازد و بدینکار، تعیین های خود را که ابتدا مستقل اند مثبت و منفی، در حدها و طرف هائی که تنها تعیین هائی هستند، نازل و پست می کند. و وقتی هستی بر نهاده، بدینسان واقع می شود، مطلقاً در وحدت با خود بازگشته است. او ذات ساده اما ذات بمثابه بن و بنیاد است. با در گذشتن از تعیین های متناقض در خویش خویش ذات، این ذات از راه تعیین، تعیینی که وحدت انعکاس دفع کننده باشد، از راه وحدت ساه ای که خود را بمثابه منفی و عدمی متعین می کند، اما در هستی بر نهاده بلاواسطه با خود مساوی است و با خود تلاقی کرده است، از نو استقرار می جوید.^{۱۲۵}

توضیح آنکه در نظر هگل حل هر حرکت عقلانی (در مفاهیم فنی: گذار دیالکتیکی یا گذار از بطور منفی عقلانی به نظری یا بطور مثبت عقلانی) ابتدا به صورت یک «بازگشت» جویان می آغازد. از اینرو پاره ای اصطلاحات در دید اول نمایانگر یک قهقرا و واپس گرائی هستند نظیر: ابتدا ... وحدت بلاواسطه مساوی با خود ... تعیین هائی که بطور منفی تعیین هائی هستند ... اما در واقع این «پست شدن»، دقیقه و لحظه اساسی و بنیادی است، لحظه ای است که در آن دوئیت جدالی و دیالکتیکی، وحدت خود را «بیاد می آورد». وحدتی را بیاد می آورد که آن دوئیت را بر نهاده و وضع کرده (و لاینقطع وضع می کند) است. به جوریکه در گذشتن از هستی بطور منفی بر نهاده در اینجا بمعنی دستیابی به وضع واقعی است. وضع و بر نهادنی که تعیین خالص (یعنی تعیینی که جز تعیین نیست) را که در عین حال داخلی و خارجی است، ایجاد می کند.^{۱۲۶}

بنابراین، ابتدا تضاد مستقل از راه و وسیله تناقض در اساس و بنیاد باز می آید. این تضاد، ابتدا و بلاواسطه است، بلاواسطه ای که آغاز از آن می شود و تضاد از خود در گذشته، یا هستی بر نهاده از خود در گذشته، خود نیز یک هستی بر نهاده است. بدینسان ذات بمثابه اساس و بنیاد یک هستی بر نهاده، یک (هستی بر نهاده) شده است. اما بعکس ذات که تنها بر نهاده می شود، تضاد و یا هستی بر نهاده یک هستی بر نهاده از خود در گذشته است که بطور منفی بر نهاده و وضع می شود. بنابراین ذات بمثابه اساس و بنیاد بدان نحو انعکاس دفع کننده است که خود را هستی بر نهاده می کند و تضاد که از آن آغاز می شود و بلاواسطه است، استقلالی است که بطور منفی بر نهاده تعیین یافته ذات است. تضاد تنها همانست در خود از خود در می گذرد

حال آنکه ذات انعکاس یافته در خود در تعیین یافتگی خویش است. ذات بمثابة اساس و بنیاد از خود دفع می شود. ذات خود را وضع می کند. هستی بر نهاده اش که دفع شده است بطور منفی هستی بر نهاده، هوهویت و این همانی منفی و عدمی با خویش است. این مستقل، منفی، بر نهاده بمثابة منفی، چیزی است که با خود متناقض می شود و در نتیجه بطور بلاواسطه در ذات بمثابة اساس و بنیاد خود، باقی می ماند.^{۱۲۷}

توضیح آنکه در یک مرحله (مرحله انفصال دیالکتیکی)، استقلال ذات (این امر که ذات یک کلیت باشد) جز در استقلال یک جانبه و متضاد تعیین ها نمی تواند بیان گردد. اما این «استقلال» که در عین بیان و افشای ذات، آنرا بمثابة کلیت در خطر می انداخت، در سادگی ذات که (استقلال) بمثابة بیان منفی و عدمیست ظهور می کند، (از این نفی که تناقض است) از سر گرفته می شود. بدینسان در این بسط، آنچه بروز می کند اینست که در هر دقیقه، کلیتی که حاصل آنست، سرباز می کند و در آن خرق و شق واقع می شود. و که بعکس حرکت در مجموع خود، با این پویائی منفی ذات «برانگیخته» شده است که به آهنگ تعیین ها انجام می گیرد. ذات بمثابة اساس و بنیاد، این همانی شده، ظهور در خود و بروز در خارج خود است.^{۱۲۸}

بنابراین، تناقض حل شده، اساس و بنیاد، ذات بمثابة وحدت مثبت (یا وجودی) و منفی (یا عدمی) است. در تضاد، تعیین تا استقلال بسط یافته است. اما اساس و بنیاد این استقلال کمال خود را یافته است. در این اساس، منفی، ذات مستقل است، اما بمثابة منفی و عدمی. بدینسان اساس و بنیاد در عین حال مثبت است که در این نفی یافتگی با خود هوهویه می شود. در نتیجه تضاد و تناقض در اساس و بنیاد هم حذف و هم حفظ شده اند. اساس و بنیاد ذات بمثابة هوهویه مثبت با خود است. اما این همانی که در همانحال بمثابة نفی یافتگی با خود رابطه می جوید و بدان تعیین می شود و خود را هستی بر نهاده دفع شده می کند. اما این هستی بر نهاده، ذات مستقل جامع و تام است و ذات بنیاد بمثابة هوهویه با خود در این نفی خود بنیاد می بود. آنچه افزوده شد، تنها تعیین وحدت با خود بود، این تعیین وقتی بروز می کند که هر یک از برابر نهاده های مستقل از خود در می گذرد و خود را دیگر خویش می سازند. برابر نهاده های مستقل بدینکار پست می شوند، همبوط می کنند، اما در همبوط بطور منفی با خود تلاقی می کنند، بنابراین، در همبوط یعنی در هستی بر نهاده و یا در نفی خود، ذات منعکس در خود، با خود هوهویه می شود.^{۱۲۹}

ن. گوتراکن و ه. لوفبور

تناقض و دیالکتیک تناقض

در نظر مارکس و لنین و فرق آن با نظر هگل

مقدمه بر

Cahiers sur la dialectique de Hegel

تاریخ نگارش، سپتامبر ۱۹۳۵

تناقض از مطالعات اموری که خارجی یک ذات هستند، بدست نمی آید. تناقض از راه تحلیل حرکت یک هستی معلوم و مشخص می شود، حرکتی - در دل یک هستی - در جهان، جهانی که هستی مورد بحث را در سیورورتش، در بر می گیرد. هستی خود و دیگر خود و بیشتر از خود است. هستی نمی تواند حرکت نداشته باشد. بنابراین تخریب و پاره شدن و شقاق و تناقض در اویند. با وجود این هر هستی یک کلیت و یک وحدت، وحدت متناقضان است، یعنی عناصر و «دقایقش» پیوند درونی دارند. در سیورورت، شکل فعلی این وحدت در گذشته می شود و محتوییش رها می شود. وحدت به فراز می آیند و به سطحی بالاتر ارتقاء می یابد.

بنابراین، تناقض دیالکتیکی را نمی توان یک «بطلان متحقق» شمرد. این همانی در دیالکتیک نقشی مهمتر از آن پیدا می کند که در منطق صوری می داشت: در اینجا، این همانی، مجرد نیست، مشخص و عمومی و متحقق است. تناقض «غیر قابل

تحمّل» است اما هست. هگل نظریه ای که در آن اصطلاح ها و حدها مبهم اند، فراهم نکرده است. لنین تمامی قسمت هایی را که مخالفت دیالکتیک را با سوفسطائی گری مدلل می کند، ذکر و مورد تأکید قرار داده است. نمی توان گفت که فلان چیز در آن واحد گرد و چهار گوش است. اما باید گفت که بیشتر را جز با کمتر و قرض را^{۱۳۰} جز با طلب نمی توان توصیف کرد. اما باید گفت راهی که به شرق می رود همان راهی است که به غرب می رود. اما باید گفت که انسان، یک هستی از هستی های طبیعت و در مبارزه با طبیعت است. باید گفت که تولید مضاعف از مصرف ناقص نتیجه می شود. باید گفت پرولتاریا و بورژوازی یکدیگر را در جریان یک مبارزه طولانی در وجود می آورند. و غیره

در یک واقعیت، همواره می توان آنرا که بدان واقعیت درگیر صیوروت گشته است و با این صیوروت از خود در می گذرد، پیدا کرد. تحلیل دیالکتیکی همواره ممکن است. یک پرتقال و یک کلاه متناقضان نیستند و تشکیل یک وحدت نمی دهند. جز این همان متناقض نیست و جز متناقض این همان نیست. بازی جانبداران تکرر و تعدد^{۱۳۱} بر این مبتنی است که چیزهایی را با هم مقایسه و مقابله می کنند که از هم دورند: پرتقال و کلاه، هنر و علم و ... بنابراین مقایسه و مقابله ها می گویند بر این چیزها نمی توان حکم مقولات بیواسطه و مداوم را جاری ساخت. حق با آنهاست! روش کارشان این است که درباره حلقه های زنجیری که مثلاً هنر و علم را بواسطه حیات اجتماعی، فرهنگ و تولید بهم ربط می دهند، سکوت می کنند. موضوع تشخیص و تمیز تنها اشیاء و زمینه هائی هستند که بواسطه ارتباط جسته اند و تنها از این جنبه در آنها نظر می شود و بواسطه های متقابلشان توجه نمی شود. تحلیل بطور آبی و موقت واقعیت ها را منفرد و منزوی می کند و هم در این لحظه و آن لحظه است که^{۱۳۲} خطر اندیشیدن بگونه متافیزیکی، پیش می آید. تکرر و تعددگرا، در دام می افتد. او به همان سطح متافیزیک فهم که قدم اول در فراگرد اندیشه است باز می آید. به فهمی باز می آید که سرگذشت جهان را کلمه، کلمه می خواند بدون آنکه این کلمات را بهم پیوند دهد. به فهمی باز می آید که دانشی بود که هنوز کورمال راه می جست و بخصوص مکانیک بود. دانش (معاصر) آنچه را هگل می گوید، تصدیق و تأیید می کند. تصدیق می کند که عمل و فعل متقابل، علت غائی حقیقی اشیاء است.^{۱۳۳} ما نمی توانیم از این شناخت، معرفت به این فعل متقابل دورتر رویم، دقیقاً بخاطر اینکه در ورای آن هیچ چیز وجود ندارد ... به قول انگلس در دیالکتیک طبیعت^{۱۳۴}، «برای فهمیدن پدیده های منفرد، ما آنها را از وابستگی های متقابل عام جدا می کنیم و آنها را جداگانه و منفرداً تحت ملاحظه قرار می دهیم. در این هنگام شرایط متغیر نمایان می شوند، بعضاً بمتابه علت و بعضاً بمتابه معلول ...» تکررگرا، فریفته این ظاهر است. با وجود ادعایش که جانبدار «تجربه گرایی تمام و کمال» است و با وجود احترام عارفانه اش به افراد هستی ها و زمینه ها، در هر زمینه ارتباط مکانیک علیت را برقرار می کند و لغو منطقی و متافیزیکی را تکرار می کند کار یک تکررگرا در این تصدیق ها خلاصه می شود: «هنر فلسفه نیست ...»^{۱۳۵} «هنر، هنر است ... خوب مفید نیست ...» و غیره. حرکت کلی غیر قابل فهم می شود. کروی می گوید: «دیالکتیک هگل از وسیله شناخت استقلال اشکال متفاوت روح» محروم است و نمی تواند به آنها ارزش واقعیتشان را بگذارد». تکررگرائی این استقلال را (استقلالی که دیالکتیک در یک مفهوم نسبی انکار نمی کند) با حذف هر گونه ربط و پیوند روشنگری، مطلق می کند. سخن کروس^{۱۳۶} درباره یک فورمالیسم دیالکتیکی ایده آلیست، درباره فورمالیسمی که در نظرش تغییرات واقعی وجود ندارند، شاید بر حق بود. سخن وی درباره دیالکتیک ماتریالیسم ناهق است. چرا که دیالکتیک دقیقاً یک محتوی «مادی» دارد که با گذار از مرتبه ای به مرتبه دیگر (و بویژه از طبیعی به انسانی) تغییر می کند و محتوی در تمام مراحل تغییر و در هر مرتبه دیالکتیکی می ماند. دیالکتیک نایکسانی و عدم تداوم را از نظر دور نمی دارد اما وحدت و دوام و استمرار را هم از یاد نمی برد. برای اینکه این بحث را خلاصه کنیم، گوئیم نظریه دیالکتیک با گرایش های زیر مبارزه می کند:

- ۱- فورمالیسم منطقی - متافیزیکی در شکل تکرر بیهوده (منطق و سیستم های این همانی) و در شکلی که کانت عرضه می کند. یادداشت های لنین نشان می دهد که هگل چسان با فرارفتن از فورمالیسم کانت^{۱۳۷} داشت از فورمالیسم خاص خودش نیز در می گذشت تا به تمامی عینیت دیالکتیک دست یابد.
- ۲- تجربه گرایی که تناقض برایش نه یک قانون هستی، که یک امر واقع است و آنرا در نایکسانی خلاصه می کند که با مشاهده و تجربه قابل تصدیق است. یا متناقضان را قرینه و امور مشخص از هم در کنار و بی رابطه با هم می شمارد. تکررگرائی که شکل پرداخت شده و صیقل یافته تجربه گرایی است، بیواسطه و با واسطه را با یکدیگر اشتباه و خلط

می کند. به ربط های توضیحی، وقع نمی گذارد. با انکار تناقض، هر گونه نظریه توحیدی را انکار می کند و به عرفانی با کیفیت نازل می رسد.

۳- سوفسطائی گری، که تناقض را تنها در اندیشه صورت خارجی می دهد و از قوه به فعل می آورد. اندیشه هگلی شک را برای حل تعین های مطلق در فهم متافیزیک، بکار می گیرد اما این دقیقه و مرحله را که سوفسطائی و شکاکل در آن توقف می کنند، فرا می رود.

۴- با ماتریالیسم عامیانه که بنا بر آن تضاد یک مخاصمت و ستیز ساده قوا است که در آن این قوا نسبت به یکدیگر خارجی هستند. ذات هاشان غیر متغیرند و هر یک مثل یک علت تامه اند. مکانیسم از این امر غفلت دارد که متناقضان از راه یک ربط و پیوند درونی رابطه جسته اند که وحدتشان را تشکیل می دهد. این طرز فکر از پیوند زنجیری و وابستگی متقابل عام، یک مفهوم یک جانبه و ساده شده، بدست می دهد. این طرز فکر علت را همان علیت مکانیک (الف علت وجودی و ب علت وجودی ج است) می انگارد و نمی تواند این مفهوم را به مفهوم علیتی^{۱۳۸} ارتقاء دهد که در آن عمل متقابل است (به روی الف و الف روی ب متقابلاً عمل می کند و ج نتیجه این عمل و عمل متقابل است). به این «دشمنان»، التقاطی گری پیش پا افتاده و تطورگرایی عامیانه که عوارض صیوروت را ناچیز می شمارند و از آن کرده ای «نحیف و نازا» (لنین) بدست می دهند. و هم بسته آنها نظریه «توارث» که بقول هگل همه مشکلات را به شب آغازها و مبدأها حمل می کند را نیز باید افزود.

این آئین های فلسفی، در همان سطح فکر و فهم یک جانبه (یعنی بورژوا) در همان سطح محدودیت و در همان سطح غفلت از بعضی عناصر واقعیت، قرار دارند. یادداشت های لنین امکان می دهند از آنها در گذریم و قسمت هائی را که در اندیشه هگل مبهم مانده اند، روشن گردانیم.

این ملاحظات، مسئله «وارونه کردن» نظریه هگلی تناقض راحل نمی کنند.

نزد هگل، نفی یابندگی اصل و موتور حرکت دیالکتیک است. این نفی یابندگی، «نیستی» مطلق نیست. نیستی نسبی بمثابة پایان، حد، انتقال، وساطت، آغاز چیزهای دیگر است. اندیشه او مفهوم اصلی، بطور کلی است و عدم کفایتش در دم مشاهده می شود. بنابراین نفی، مقتضی تصدیق اولی و بلاواسطه است، تصدیقی که در ابتداء و بلاواسطه وضع شده است. نفی آغاز تعین های جدید است.^{۱۳۹}

نفی، خلاق است «ریشه حرکت» و ضربان نبض زندگی است ... اما نفی، در فلسفه هگل دو معنی می باید: نفی، منشاء حرکت فریادی است که هستی می کند تا از خلال رشته مقولات به خرد سرمدی برسد. از سوی دیگر منشاء حرکت فریادی است که خرد متعالی را از خود بیگانه می کند و می پراکند. نفی بسیار مبهم و دوپهلوی می نماید. حتی اگر تنها بمعنای اولش بگیریم، این نفی نزد هگل ارزشی عرفانی دارد. تعین های بعدی و برتر (هستی و اندیشه) دارای زور و قوتی شگرف اند. زور و قوتی که به آن تعین ها امکان می دهد شرایط خاص خویش را برانگیزند. به نظر می رسد، نظریه هگل، تکمیل مفهوم کلاسیک «قوه» است. این نفی یک قوه فعالی است. نتیجه «بالقوه» در شرایط ما قبل و مرجعش حضور دارد. و در واقع عمق وجودش که خود از شرایط بیشتر است، در آن شرایط و با نفی شان، هستی سرمدی خویش را آماده می کند. مطلق، این لجه عامل، بدینسان هم از آغاز در ابتدائی ترین تعین ها حضور دارد. و حتی بر آنها مقدم است و پیش از آنها هست.

مارکس در اثر خود، Saint Famille نتایج مخالف رأی عموم این نظریه را به باد استهزاء گرفته بود: پایان و غایت

علت است. نتیجه اصل است. پسر پدر خویش را فراهم می کند، پدر پدر خویش است!^{۱۴۰}

این «ایده»، یک فراتابی شگرف در مطلق وجدان، شخص و فرد منفرد که بر شرایط خاص خویش جاهل است، گمان می برد که وجدان «عقلانی» خودش مرکز علت و غایت تمامت جهان، است و در تقلائی آنست که از این «خاصه» معجز آسا، تا آنجا که ممکن است سود جوید تا بدانجا که بر دوروبر خود جیوه کشد و جهان را آئینه اله و عذاب خویش سازد. دیالکتیک ماده گرا، جز این نمی تواند که نظریه نفی فریاد از لجه و پرتگاه را رد کند، پرتگاهی که ایده، خود را نیز در آن با شتاب رها می کند، تا خود را باز جوید. در این دیالکتیک تنها نفی فریاد، مقبول است. اما در همین مفهوم نیز باید با کمال دقت تجدید نظر شود و از مفهوم متافیزیکی «قوه» جدا و پاک گردد.

۱- دیالکتیک را نباید و نمی توان در ساختمان نظری (نظری بمعنای خارج از تجربه و غیرقابل تجربه) انعکاس و ذهنیت و «هستی لذاته» بکار برد. وجدان در عمل و در تاریخ ساخته می شود و بدست می آید. وقتی «فیلسوف شکل مجرد

انسانی است که با خود نیز بیگانه است»^{۱۴۱} این هستی لذاته جز همان وجدان و شعور فلسفی نیست^{۱۴۲} بنابراین وجدانی است که از صفات حیاتی خویش محروم است. شکل بندی وجدان در علم ایدئولوژی ها مطالعه می شود. وجدان خود را نمی سازد. علقه و پیوند شناخت و هستی یک قدرت اسرار آمیز، نفی نیست. این پیوند تاریخی و عملی است.

۲- همانسان که انگلس خاطر نشان می کند، نفی دیالکتیکی در هر زمینه ای شکلی و صورتی بخود می گیرد. این برداشت، مفهوم یک نفی متوالی و کلی را بی اعتبار می سازد. نفی ای که هگل بدان قائل است، بیانگر دخول روش نظری (غیر مبتنی بر تجربه) در زمینه های خاص: زیست شناسی، روانشناسی و غیره، است قلمرو منطق باید به تعیین بداعت خاص حرکت در هر یک زمینه های خود، محدود گردد و در رابطه با روش کلی و عمومی دیالکتیک روشهای خاص هر نوع را روشن گرداند.

۳- طبیعت بمثابه یک کلیت، کلیتی مشتمل بر عمل و عمل متقابل به ما داده شده است. نفی پذیری دانه یک نیروی اسرار آمیز گیاه که جوانه را با فشار رشد بدهد نیست. نفی رابطه است. عمل و عمل متقابل دانه و محیطی است که در آن جوانه می زند. قوه و توان تابع عمل است، عمل تابع قوه و توان نیست.^{۱۴۳}

بدون فعلیت، امکان وجود ندارد. قوه تعینی از فعل است این برداشت با تحلیل هگل از فعلیت کاملاً سازگار است. نفی بدین معنی است که هر چیز در حرکت کلی کشانده می شود و این حرکت حذف مجرد شیئی نیست: شیئی در حرکت و با حرکت وجود خود را به کرسی تصدیق می نشاند و در این حرکت خود دست بکار و دستیار است. حرکت نمی تواند شیئی را در کام کشد مگر آنکه از آن ذاتی و اساسی را نگاهدارد. نفی، بیان مجرد این حرکت است. حرکت بدون انقطاع تعیین های نوی می بخشد که در وحدت و در «وابستگی های متقابل» عام، با تعیین هایی که این تعیین ها را بوجود آورده است، در رابطه می مانند. چنین سیوروتی از خود گذشتن است. وابستگی های متقابل آن، در هم برهمی بدون شکل و هیولای بدون ساخت نیست. وحدت در نایکسانی و نایکسانی در وحدت است. قوانین حرکت با خود هوهویه و این همانند. ساخت و نظم از «نیروهای تغییر» از عمل و عمل متقابل نیروهای درهم و برهم طبیعت، ناشی می شود: از مجموع ایجادها و تخریب ها حذف ها و از خود درگذشتن ها، ناشی می شود.

اگر داده (نه در معنایی که کانت قائل است بلکه در معنی متداول کلمه) فعلیت جهان است، می توان از مفهوم هستی آغاز کرد؟^{۱۴۴}

بنا بر مفهوم هستی گذاشتن، برای هگل ارزشی مطلق دارد. این کار امکان می دهد خود تکوینی خرد سرمدی را بازیافت و بر پایه مفهومی که در ورای آن دیگر نمی توان به فراز رفت، همه تعیین های هستی را بازساخت. تاریخ واقعی هستی ها چیزی جز تجلی کدر و تاریک این تاریخ ایده آلی نیست. منطق، ذات و هستی شناسی است. اندیشه هستی خود هستی است. زیرا هگل (که عمل اندیشه ساز را مورد غفلت قرار می دهد و یا حداقل آنرا مورد تأکید قرار نمی دهد) فکر می کند غیر از این رابطه هستی با اندیشه و وجود اندیشه در جهان غیر معقول است. این حجت مبتنی بر تقدم هستی است. هگل از آغاز و مبدأ محض و پاک از هستی به راه می افتد بعد به واقعیت و دست آخر به خرد سرمدی می رسد.

از نظر ما، هستی محض، چیزی جز یک تجرید محض نیست که بجای واقعیت گرفته اند؛ نقطه اعلائی تجرید است. مسئله آغاز و مبدأ بدینسان جا و موضوع پیدا می کند. نمی توان یک مبدأ مطلق و خالصاً منطقی داشت.

هستی مجرد را طرف و حد اول گرفتن به معنای میل به ساختمان متافیزیک تمامیت جهان بر آن پایه است. اینکار با بی حرکت کردن جهان، با انکار تجربه و حرکت و خصوصیت زمینه ها و بداعت و ویژگی هستی ها، ملازم است. مثل اینکه این هستی های واقعی، بطور سحر آمیز، مسخر عقل هستی است. این همان و هم دیرین جانبداران متافیزیک است، از نظر مادی گرا جهان در فعالیت های عملی «مفروش و متحقق» است. قوانین و مقولاتش درونی و کشفشان نتیجه تجزیه و تحلیل و نه یک ساختمان و بنای ترکیبی است^{۱۴۵} آغاز و مبدأ تنها از لحاظ روش می تواند ارزش داشته باشد. اندیشه انسانی از عمل بر روی موجود واقعی براه می افتد و پس از کوشش های طولانی به مفاهیم عام می رسد. مفاهیمی که ساده ترین، عاری از محتوی گشته ترین روشن شده ترین و بنا بر این مجرد ترین، مفهوم هستی است. تنها در این مشی دوم است که منطق هگلی معنایی بهم می رساند. مشی اولی، بر این مبتنی است که به یاری فهم و عقل سر و راز جهان را در جریان تاریخ کشف کند^{۱۴۶} تجزیه و تحلیل طولانی که مجموعه را به اجزاء تجزیه می کند، هر جزء را منفرد می کند و بتدریج زمینه خاص اندیشه و خرد را نیز

فراهم می آورد. پس از اینکار، وحدت حرکت دنیا، رشته وحدتی را که در مرحله به فهم در آوردن بریده شده بود، باید بهم تافت. هگل این نقش خرد دیالکتیک را خوب دیده است. اما شرایط آنرا به دیده است.

۱- تاریخ این خالی و تهی کردن تدریجی که خرد و اندیشه را (در شکل متافیزیکی اش) به مفهوم، به عام ترین مفهوم ره برده است، را باید از سر ساخت. و هر آنچه در جریان تجرید، دور افکنده شده است را باید باز یافت و به سطح وضوحی رساند که تنها با تهی ترین خرد و اندیشه بدان می توان رسید. اینکار، یکی از جنبه های «وارونه کردن» فلسفه ایده آلیستی است. یکی از هدفهای پدیدارشناسی انضمامی و مشخص است.^{۱۴۷}

۲- وحدت هستی و نیستی را که هگل بدان قائل است باید در این معنی، تفسیر کرد که هستی مجرد هیچ است و اندیشیدنش تنها بدان می ارزد که از آن در گذریم که آنرا به حرکت در آوریم و با هستی های مشخص و واقعی در تماس بگذاریم تا که آن هستی ها را در حرکت بدون انقطاع از تجزیه و تحلیل به ترکیب (سنتز) و از کلیت مجرد (هستی، شکل منطقی و عقلانی حکم) به عامیت انضمامی و مشخص (ایده) به فراز رویم.

در جریان این حرکت، مقولاتی باز جسته می شوند که در واقع از عمل اندیشه ساز و تحلیل حاصل می گردند. از نظر نحله مادیت، آنچه هگل بدون آنکه بقدر کافی توضیح و توجیه کند، «تعیین پذیری» می نامد، از عمل نشأت می گیرد.

۳- نمی توان یک مبدأ متواطی و مشترک فیه داشت. هر زمینه (هر علم) باید یک مبدأ خاصی داشته باشد که از خلال کورمال کورمال ها و اشتباه ها (کیمیا، ستاره شناسی و نجوم، فیزیوکراتها) باید بدان راه جست. روش شناسی عمومی می تواند برای هر زمینه، در مقام تعیین مبدأ مطلوب بر آید. در اینکار باید با حداقل فرض های پیشکی براه افتاد. حرکت را از ساده تا بغرنج پی گرفت. از معلوم به مجهول راه جست. چنانکه این مبدأ آخرین حلقه زنجیر یک زمینه و حلقه اول زنجیر زمینه ای است که می خواهیم مطالعه کنیم. اما در عمل و در تاریخ، مبدأ های واقعی پر از فرضهای پیشکی بغرنج بوده اند و هستند. این فرضها به عصرها^{۱۴۸} و محققان و سطح و وضعیت عمومی اندیشه مربوطند. جستجوی مبدأ ایده آل در تغییر شکل نظریه ها و در تحلیل اصول آنها (تحلیل که از حال به گذشته می رود، انتقاد مفاهیم و ایدئولوژی ها) تجلی می کند.

۴- در منطق عمومی، مفهوم هستی به کار واضح گردانیدن قوانین دیالکتیک یا قوانین عام حرکت می آید. بر اساس این مفهوم، می توان به مقولاتی نظیر کمیت و کیفیت و غیره که بر اثر عمل و تحلیلی که فهم و عقل می کند، نظام بخشید. بدینسان حرکت اندیشه ممیزه های عمومی حرکت ها را از راه تفکر یا «منعکس کردن» عملی که لنین آنرا «قوانین عام» می خواند، ایجاد می کند. این قوانین همان ها هستند که هگل کشف کرده است: وحدت متناقضان، نفی نفی، جهش، تغییر کمیت به کیفیت. اما لنین بر منشاء عملی قوانین و مقولات اصرار می ورزد. این قوانین مفاهیم مربوط به ذات و هستی شناسی، جوهر جهان نیستند. این قوانین تنها «علائم اختصاری انبوه بی پایان خاصه های وجودند». دیالکتیک که نزد هگل روش لمی و مقدم بر تجربه است، نزد جانبدار مادیت، روشی برای^{۱۴۹} در حیطه شناخت آوردن حرکتی کلی است که ما آنرا به اجزا تجزیه می کنیم و آنگاه وحدت آنرا باز می یابیم. اگر قوانین و مقولات را جدا جدا و بطور منفرد بگیریم غلط هستند. این قوانین و مقولات در حرکت اندیشه، حرکتی که از آنها عبور می کند، صحیح می شوند. روش شناسی، تحلیلی عمومی که بدینسان بعمل آمده باشد، را به هنر اندیشیدن به شیوه دیالکتیکی بدل می کند. اما خرد نباید به این هنر و این مفاهیم قانع گردد و آنها را به یک شیئی بی حرکت عرصه تأمل و سیر و سیاحت، به شیئی تبدیل کند که پنداری به دو تصویر کاملی از جهان می دهد. در نظر هگل، منطق و طبیعت در مطلق (خرد سرمدی) ربط می جویند. در نظر جانبدار مادیت، این علقه و ربط در هر چیز، در هر رابطه در هر عمل یافت می شود. هستی محض، تنها نقطه آغاز و بازگشت حرکت (که خود به تحمل آن توانا نیست)، فعالیت نفوذ کردن است. هر مقوله ای، تنها یک مرحله، یک «نقطه تلاقی» است.

اشتباه اغلب نظریه سازان دیالکتیک در اینست که مقوله را ساکن و بی حرکت می کنند. در اینست که نشان نمی دهند که مفهوم (مقوله) جز در حرکت و با حرکت کلی، در خرد بمعنای قابل قبول، (در معنای ماتریالیست کلمه) حقیقت ندارد. اینسان واقعیت خاص همه اشیاء و همه حرکت ها را در یک دیالکتیک مجرد خلاصه می کنند چنانکه پنداری اشیاء و تاریخ، یک نقش و تطبیق و صورت خارجی این دیالکتیک مجرد است. اینان با این کار^{۱۵۰} به دامن بدترین متافیزیک می افتند و از هگل نیز واپس تر می روند. این نظریه سازان غنای پایان ناپذیر واقعیت را از یاد می برند. از یاد می برند که چگونه هر شیئی کلیتی دارای دقایق و حرکاتی که در

عمق آن قرار دارند و هر یک از آنها دقیق و جنبه های دیگر و عناصر دیگری را متضمن هستند که از تاریخ و روابط آن آمده اند. و ماتریالیسم تنها به یمن وجدان به غنای پایان ناپذیر تعین های طبیعت زنده است. ماتریالیستی که تقدم واقعیت را بر اندیشه و هستی را بر شناخت تصدیق می کند. که تصدیق می کند اندیشه انسانی متکی بر عمل اندیشه ساز باید بیش از پیش با نرمش و نفوذ کننده و به قول لنین «چند سوبه نگر» بگردد تا که روی به جانب یک حد و مقصد، بسوی شناخت و معرفت مطلق یا ایده گذارد.

وقتی به این قانع می شوند که «قوانین دیالکتیک» رایکی در کنار دیگری بگذارند، تصویری که بدست می آورند سخت بی چیز و مختصر است. البته این تصویر با وجود بی چیزی و اختصارش هنوز اصل قدیمی «EVXAI» یا اسطوره خود باروری خرد متعالی، غنی تر است. اما تعابیر خشکی نظیر: «وحدت متناقضان ... هر چیز تغییر می کند، هر چیز بسط می یابد و رشد می کند. هر چیز از مرحله ای به مرحله ای گذر می کند» هنوز چیز کمی هستند. ماتریالیست ها این تعبیر^{۱۵۱} را از لغزش های پیشین وحدت وجود گرایانه، پرداخته اند. مهمترین معنای این تعابیر، همان علائمی است که خرد بوسیله آنها می کوشد به واقعیت راه برد. هر چند که لنین دیالکتیک را قطعاً بیشتر از تحلیل قاعده دار مفاهیمی می داند که اندیشه برای تبیین جهان بکار می برد،^{۱۵۲} مارکسیست ها عموماً نظریه دیالکتیک را مجموعه ای از قواعد تحقیق و تجزیه و تحلیل و ترکیب (سنتز) می دانند. «وحدت متناقضان» یعنی: «وقتی مفهومی را می یابید که «خود را با میز و خصیصه وحدت مطلق می نمایاند. مثلاً مفهوم اجتماع بدین «متافیزیک غره نشوید. به تحقیق تضادهائی که در بر دارد، بپردازید».

این مارکسیست ها خطا نمی کنند. شناخت قواعد معرفت ضرور است. اما این نظر که بر تحلیل مفاهیم و قواعد مبتنی است، هنوز نارسا است. مسئله اینجاست که بدانیم آیا این مجموعه قوانین را نمی توان در یک مفهوم «معرفت وجود و ذات شناسی» یا در کیهان شناسی که در عین باز بودن کلی و جامع نیز باشد، در یک تمایل و رفتار خردمندانه نو و آگاه بر تقدم هستی و غنایش، ادغام کرد؟^{۱۵۳} ...

پاسخ ما به این سؤال اینست که: چرا. محدود کردن دامنه دیالکتیک به معرفت شناسی محروم کردن آن از محتوی زنده است. با اینکار نظریه از محتوی خالی می شود و به حد اعلی تجرید و عمومیت می یابد. بدان محیط زنده اش را باز دهیم. بدون شک بنا بر آن نیست که متافیزیک و یا به نحله وحدت وجود از نو جان به بخشیم. احساس شوق انگیزی که نسبت به همانند انگاشتن انسان با روح و عالم وجود داشت، امروزه دورانش سپری شده است. دینا دوستانه نیست. خداشناسی متافیزیکی باطل است. با وجود این دنیا بی تفاوت و یا خصم نیست. این نظریه از آن ماتریالیسم عامیانه و فورمالیسم ایده آلیست است. این نظریه دلسردکننده است و جستجوی هرگونه ارتباط با جهان و هرگونه مفهوم زیبایی زنده و جاندار را ممنوع می کند. این نظریه غلط است روح در طبیعت «دمیده» نشده است. حیات یک مرتبه کیفی متعالی تر طبیعت است. اما ماده مرده نیست. اگر طبیعت را در کلیش بگیریم، حیات و روح نیست. بلکه امکان حیات روح و خرد است. طبیعت کارمایه و انتشار و بسط قوا است. طبیعت از ابتدا نمایشی از سازگاری و ناسازگاری است. بعد حیات و انسان بر می خیزند^{۱۵۴} انسان بخاطر شباهت با یک نوع خدائی که پیش از وی می زیسته، گرانقدر نیست. او بخاطر این اقبال معجزه گونی که عبارت است از شکل بندی اش در این طبیعت، بخاطر یاری شاید استثنائی، شاید منحصر به فرد نظام فلکی در تدارک احوال لازم ظهورش، گرانقدر است. جوشش در هم و برهم ماده، پیدایش حیات، حماسه منقطع فاجعه های تحول و درام، تمامیت کیهان در قوانین دیالکتیک منعکس می شوند. محتوی احساساتی و «زیبای» نگرش در جهان و نیز تأثراتی که در شکل مذهبی «از خودیگانه» (بوژه نزد هگل) شده اند، باید در روح نو شده، ادغام گردند. عمل انسان در و بر دنیا واقع می شود. کار و ابزارش قهری نیست که علیه طبیعت بکار می رود. انسان و ابزارش پاره ای از طبیعت اند و طبیعت وسیله انسان از نو خلق شده و شکلی انسانی بخود می گیرد بدون آنکه از طبیعت بودن، باز ایستد. شعر در معنی کیهان، باید به دیالکتیک بازپس داده شود. بی تفاوت شمردن طبیعت، برابر ذیروح شمردنش، شبیه سازی (طبیعت را دارای صفات انسان دانستن) اینکار، روح را چیزی به روی خود بسته می کند و به یک احساس تنهائی کیهانی غیرقابل تحمل می انجامد.^{۱۵۵}

قواعد معرفت شناسی که کرده و طرح ماند است باید در تجربه و اساس تر انسانی ادغام گردد. باید آنرا از وجدان نظری و عقلانی که در شخص منفرد عصر بورژوا خانه کرده است، بیرون کشید. این امر محتاج یک انتقاد تازه ای - انتقاد اجتماعی - از همه مقوله ها است. ما هنوز در بند بقایای خردگرایی بورژوا هستیم. باید بندها را پاره کرد و موانعی را که میان تجربیها و محتوی متصور، دراماتیک و زنده وجدان و تجربه، قرار گرفته اند، از پیش پا برداشت. شاید هنر این جهت را خواهد داشت.

هنر در تشدید و تشدد برای درگذشتن و به فراز رفتن مستقیم در خود اشیاء مفاهیمی را فراچنگ خواهد آورد که در مرحله کنونی جامعه و وجدان و شعور، جدا از اشیاء، واقع در خارج آنها، عادی و پوک و حامل بقایای گذشته اند. لنین به درست و به حکم ضرورت های عملی، لزوم تحصیل قواعد شناخت و معرفت را مورد تأکید قرار داد. اما هیچگاه از یاد نبرد که بر خصیصه زنده و غیر جزمی و غیر فضل فروشانه دیالکتیک اصرار ورزد. ترقی اندیشه اش در فاصله نگارش:

Materialisme et Empirio-criticisme و نوشتن Chaiers sur la dialectique دقیقاً در این بود که قواعد معرفت شناسی را در یک مفهوم واسع تری از هستی و کلیت ادغام کرد: در قوای تغییر دهنده ای ادغام کرد که در معنائی متافیزیک را فرامی رود و کامل می گرداند.

لنین بر بعضی قوانین که هگل در ابهام گذاشته بود، اصرار می ورزد.^{۱۵۶}

- قانون رشد حلزونی (در هستی و اندیشه)
- وجود روابط و عمل و عمل متقابل میان شکل و محتوی
- وحدت نظریه و عمل
- وحدت نسبی و مطلق و پایان پذیر و پایان ناپذیر

لنین با عینی کردن دیالکتیک، با قائل شدن به اینکه وحدت متقاضان عمل است، گرده هگل، طرح قوانین دیالکتیک و حرکت را و تا عمق تغییر داد. در نظر هگل حد سوم (ستز) سخت به دو حد پیشین (تز و آنتی تز) تکیه دارد و این سه، سه پهلو و سه بر یک مثلث هستند. مجموعه سلسله مراتبی و فضائی است. در وحدت مثال و خرد متعالی و نظام دقیقه های زیرین با دقیقه های زبرین هم زیستند زمان، تاریخ، آزادی غیرواقعی می شوند. عناصر کلیت در یک تصویر بی جان که در آن بویژه جامعه و دولت بورژوا منقوش اند، بکار می روند. از نظر ماتریالیسم دیالکتیک، حد سوم، حل تناقض است. حل با عمل و در عمل. عملی که ایجاد و ویران می کند. خصیصه پویای درگذشتن و فرارفتن با عمق بیشتری درک شده و نفی یابندگی از فریفتاری پرداخته شده و عمق بیشتری یافته است. حد سوم محتوی تناقض را باز می گیرد و به فراز می برد. اما این کار را با تغییر شکل دادن عمیق محتوی می کند. بدینسان تنها تاریخ دراماتیک یعنی عمل، وحدت و رشد^{۱۵۷} وجود دارد. نمایش ایستا و تصویر بی جان، جای خود را به مفهوم جاندار توالی می سپارد. اشکال زیرین وجود با تغییر شکل عمیق حذف و یا جذب می شوند. بدینسان تنها انسان زنده می تواند یک هدف که همان درگذشتن از خود و فرارفتن تا وصول به انسان جامعه است را از آن خود سازد.

نزد هگل، حد آخری، خرد سرمدی و مطلق، تنها بدین خاطر که اصل است، تعیین می پذیرد. پیروزی از پیش بدست آمده است. تاریخ یک شوخی بزرگ و به حد کفایت تلخ مزه، یک آزمون فلسفی و بهانه ای برای ظهور وجدان نظری است. از نظر ماتریالیسم دیالکتیک، انسان در یک مبارزه واقعی تعیین می پذیرد. انسان طبیعت، طبیعتی را که از آن برون آمده تغییر می دهد. انسان در خود از طبیعت در می گذرد و در طبیعت از خود در می گذرد. انسان جوامع از پیش و بطور متافیزیکی وجود ندارد. انسان بر خود پیروز می شود. عمل، طبیعت را با نیازهای انسان جور می کند و از راه عمل متقابل و بدون انقطاع نیازهای جدیدی بوجود می آورد که به طبیعت انسانی غنی می بخشند. انسان با یافتن راه حل مسائلی که فعالیت زنده و عملی اش پیش می آورد و با خلق آثار نو و با^{۱۵۸} در نور دیدن حوادث و عوارض یک سیوروت بخرنج غیر خطی^{۱۵۹} سیوروتی آمیخته از انقلابها و واپس گرائی های جزئی یا نمایان، توقف ها و مکث ها، جهش ها به پیش، انحراف ها، خود را رشد می دهد.

هگل

مارکس و لنین

- سیوروت حادثه آمیز. گرده باز
- عمل، مبارزه، روابط زور و قوا^{۱۶۰}
- در هر مرحله و درجه بازآفرینی

- طرح و گرده سه گوش بسته
- وضع مجامع یا برابرنهادی
- (ستز) که متناقضان را تمام و کمال در بر می گیرد.
- ساختمان و بنای نظری

- ماسبق ها
- ایده آغاز است
 - نفی یابندگی صوری
 - سلب مراتب بی حرکت
 - کلیت بسته
 - دایره بسته (نظام - سیستم)
- تحلیل ترکیبی (سنتیک)
 - لازم و ملزوم یکدیگر شدنهای
 - ژرف تعین های طبیعت
 - درگذشتن واقعی، ویران کردن و ایجاد کردن واقعی
 - حرکت، جهان هستی، ماده، کلیت باز
 - تاریخ، خرد و هوش آفریده و آفریننده، راه حل ها
 - رشد نامبتنی بر پیش بینی و اراده و جبری، حرکت حلزونی به فراز

این همانی متناقضان

از نظر
انگلس

این همانی مجرد

اصل این همانی: الف الف است و در شکل منفی و عدمیش: الف نمی تواند در آن واحد با الف یکسان نایکسان باشد، در طبیعت آلی (ارگانیك) نیز قابل اجرا نیست. گیاه، حیوان، هر یاخته در هر لحظه از حیات خویش، با خودشان هوهویه اند و با وجود این با خودشان متفاوتند. و این بخاطر و از راه جذب و تحلیل و دفع مواد و تنفس و تشکیل و اضمحلال یاخته ها، و جریان گردش خون، در یک کلام از راه یک رشته تغییرات بدون انقطاع مولکولی که زندگی را تشکیل می دهند و نتایج کلیشان در مراحل زیر بگونه ای تردیدناپذیر ظهور و بروز می کنند: زندگی جنینی، جوانی، بلوغ جنسی، فراگرد تولید مثل، پیری، مرگ. هر اندازه فیزیولوژی پیشرفت می کند، این تغییرات بی انقطاع، بی نهایت کوچک، اهمیت بیشتر سهم می رسانند و برای این علم نیز در نظر گرفتن نایکسانی در درون یکسانی و این همانی، اهمیت بیشتری کسب می کند. و آن نظر، نظر این همانی که مطلقاً صوری است و بر آنست که یک هستی آلی هوهویه با خودش، تلقی شود، بی اعتبار می گردد. با وجود این شیوه تفکر مبتنی بر این نظر^{۱۶۱} با مقولاتش بر جا مانده است. اما حتی در طبیعت غیر آلی، این همانی بمنزله این همانی، در واقع وجود ندارد. هر جسمی دائم تحت اعمال مکانیک، فیزیکی و شیمیائی قرار دارد که بطور مداوم در آن تغییرات بوجود می آورند^{۱۶۲} و هویت او را تغییر می دهند. تنها در ریاضیات - دانش تجربیدی که در آن عملیات با علائم غیرعادی (هر چند که بر گردان واقعیتند) - است که این همانی مجرد و برابر نهاد و وضع مقابلش با نایکسانی، در جای خود هستند. و در این زمینه هم، این همانی بطور مداوم در معرض رفع است. این امر که این همانی فی نفسه متضمن نایکسانی است درهر قضیه ای که در

آن خبر و مبتدا لزوماً نایکسانند، مذکور است: زنبق یک گیاه است. گل سرخ سرخ است. در اینجا چه در مبدأ و چه در خبر، چیزی هست که چه در مبتدا و چه در خبر، ملحوظ نیست (نقل قول از هگل) ... گفتن ندارد که این همانی با خود با نایکسانی با هر آنچه غیر و دیگر است، ملازمه دارد.

تغییرات دائمی، یعنی حذف این همانی مجرد با خود، در طبیعت غیر آلی نیز ملاحظه می شوند. زمین شناسی تاریخ این تغییر دائمی است. در سطح زمین، تغییرات مکانیک (فرسایش خاک، یخبندان) شیمیایی (پوک شدن خاک) در درون زمین، تغییرات مکانیک (فشار)، حرارت (آتشفشانی) تغییرات شیمیایی (آب، اسیدها، ثابت کننده ها) به مقیاس بزرگ: ایجاد برجستگی ها در قشر زمین، زمین لرزه و غیره^{۱۶۳} امروز تخته سنگ از لحاظ ترکیب با گل که آنرا ساخته است، متفاوت است. گچ با صدف های بسیار ریزی که بدون پیوستگی میان خود، ترکیب آنرا می سازند. و سنگ آهک که از قرار منشاء اش به تمامه مواد آلی هستند؟ سنگ سیاه غیر از گرد شن دریائی است، شنی که بنوبه خود از پوک شدن سنگ خارا بوجود آمده است و ... از زغال سنگ دیگر حرفی نزنیم.^{۱۶۴}

تناقض

«اولین و مهمترین قضیه های راجع به خاصه های منطقی بنیادی هستی، قضیه دفع و تناقض است. تناقض مقوله ای است که تنها خاص اندیشه است و در جور کردن ها که می کند، بکار می آید و در واقعیت وجود ندارد. در اشیاء، تناقض وجود ندارد یا به بیان دیگر تناقض وضع شده یا بر نهاده بمثابه فعلی بکلی پوچ و بی معنی است ... تنازع قوا که در آن نیروها در جهت متضاد، یکی در دیگری، اندازه گیری می شوند، شکل و صورت بنیادی همه عمل ها در موجودیت جهان و هستی هائی است که آنرا ترکیب می کنند. اما این تنازع میان جهت های نیروهای عناصر و افراد، هیچ وجه شبهی با مفهوم پوچ تناقض ندارد ... در اینجا، ما می توانیم، از اینکه ابهامی را رفع می کنیم که اسرار ادعائی منطق بوجود آورده اند، راضی باشیم. از اینکه این ابهام را با تصویر روشنی از بین می بریم که از پوچی واقعی تناقض فعلی بدست می دهیم، راضی باشیم. از مسلم کردن بی فایدهی ستایش های خارج از اندازه ای که از دیالکتیک تناقض می شود، راضی باشیم. از این راضی باشیم که غیرواقعی بودن این عروسک خیمه شب بازی را نشان می دهیم که بسیار بدقواره هم از کار در آورده اند، و گمان کرده اند کرده خصومت^{۱۶۵} آمیز جهان را بدست آورده اند.»

این تقریباً همه آنچه است که درباره دیالکتیک در «درس فلسفه» می خوانیم و در «تاریخ انتقادی» دیالکتیک تناقض و بخصوص هگل بگونه ای دیگر مورد حمله قرار گرفته است:

«بنابر منطق و تعلیم هگل، تناقض تنها خاص اندیشه که به حکم طبیعتش ذهنی و مدرک است، نیست. بلکه بطور عینی، یعنی در پوست و گوشت و استخوان همه چیزها و همه فراگردها هم هست. بطوریکه بی معنی دیگر یک آمیزش و ترکیب ناممکن نیست که اندیشه نتواند بدان دست زند. بلکه یک توانائی و قوه واقعی و فعلی می شود. واقعیت محال و گزاره، نخستین بند اعتقاد هگل به وحدت منطقی و غیرمنطقی است ... هر چه متناقض تر، راست تر یا به بیان دیگر، هر چه پوچ تر و گزاره تر، قابل اعتمادتر، این قاعده، که ابداع جدیدی هم نیست و از خدانشناسی وحی و عرفان به قرض اخذ شده است، بیان پوست کنده اصل دیالکتیک است.»

فکری که در دو متن فوق اظهار شده است، در این قضیه خلاصه می شود که تناقض بی معنی است و در نتیجه در عالم واقع تحقق ندارد. برای کسانی که به اندازه کافی عقل سلیم دارند این قضیه می تواند به اندازه قضیه خط راست نمی تواند منحنی باشد و خط منحنی نمی تواند، راست باشد، مسلم بنماید.

اما حساب فاصله بدون آنکه تسلیم^{۱۶۶} اعتراض های عقل سلیم شود، در بعضی شرایط خط راست و خط منحنی را هم ارز می خواند و با این عمل، نتایجی بدست می آورد که عقل سلیم بدون ترک سرسختی درباره پوچی این همانی راست و منحنی، هرگز نمی تواند بدانها دست یابد. پس از آنکه دیالکتیک تناقض، از دوره یونان قدیم تا امروز، این نقش مهم را در فلسفه ایفا کرده است، حتی بر خصمی قوی تر از دورینگ بود که برای رد آن بدلائل دیگر متوسل شود و به یک حکمو بسیاری ناسزا بسنده نکند.

تا وقتی ما چیزها را در حالت راحت باش و بدون حیات و هر یک بنفسه و برای خود، یکی در کنار دیگری و یکی بعد از دیگری، در نظر می گیریم، البته در آنها با هیچگونه تناقضی مواجه نمی شویم. ما در آنها، پاره ای خاصه ها می یابیم که در همه هست یا در بعضی هست و در بعضی نیست و یا حتی با یکدیگر ضد و نقیضند. اما دو خاصه ضد و نقیض در یک چیز جمع نمی شوند، در دو چیز ممکن است وجود داشته باشند. یعنی یک خاصه خود و نقیض خود نیست. در این حد از مشاهده ماندن، ماندن در قید شیوه متافیزیکی است. اما بمحض اینکه اشیاء را در حرکتشان، در تغییراتشان، در حیاتشان، در عمل متقابلشان بر یکدیگر، در نظر بگیریم، وضع عوض می شود. در این مشاهده، ما بلافاصله سر کارمان با تناقض ها می افتد حرکت خود نیز یک تناقض است. یک تغییر محل ساده مکانیکی خود نیز نمی تواند انجام بگیرد مگر به علت آنکه در آن واحد، یک جسم هم در این محل و هم در محل دیگر باشد. در این و تنها در این محل هست و در این و همان محل نیست. و حرکت دقیقاً در شیوه ای است که تناقض برای برنهادن و وضع کردن دائمی و در همانحال حل شدن خویش، دارد.

بنابر این در اینجا ما با تناقضی روبروئیم که «بطور عینی، تقریباً یعنی در گوشت و استخوان همه اشیاء و حتی همه فراگردها وجود دارد». حرف آقای دورینگ در این باره چیست؟ در جمع ادعای او اینست که تا به امروز «هیچ پلی میان ایستا و پویا در «مکانیک عقلانی» وجود نداشته است. خواننده به آنچه در پس این جمله مورد علاقه دورینگ نهفته است، پی می برد، پی می برد که آن معنای پوشیده جز این نیست که: فهم، که بطور ماوراءالطبیعه ای می اندیشد، نمی تواند از فکر سکون به فکر حرکت بیاید. چرا که تناقض فوق، راه را بر او می بندد. در نظر او، حرکت اگر تناقض فرض شود، هیچ به عقل راست نخواهد آمد. و با قبول غیر قابل فهم بودن حرکت «بمنابه تناقض» او برغم خودش، وجود تناقض را می پذیرد. می پذیرد که در چیزها و فراگردها هم، بطور عینی، تناقضی حضور دارد. تناقضی که توان و قوه ای واقعی و فعلی است.

اگر یک تغییر مکانیکی محل در خود متضمن یک تناقض باشد، به دلیل اقوی ما اشکال متعالی تر حرکت ماده و مخصوصاً در حیات آلی^{۱۶۷} در بسط و رشدشان آنرا در بر دارند. پیش از این دیدیم که حیات دقیقاً بر این مبتنی است که موجودی در هر لحظه همان و دیگر است. بنابراین حیات نیز یک تناقض است. تناقضی که در اشیاء و فراگردها هم حاضر و بطور مداوم وضع و حل می شود. و به محض اینکه تناقض باز ایستد، حیات نیز متوقف می شود و مرگ سر می رسد. همینطور دیدیم که در زمینه اندیشه نیز، ما نمی توانیم از تناقض ها بگریزیم و مثلاً تناقض میان استعداد انسانی معرفت و شناخت که از لحاظ درونی پایان ناپذیر است و موجودیت واقعیت اش نزد انسانها که همه از لحاظ بیرونی محدودند و بنابراین معرفت و شناختشان محدود است، در این رشته نسل ها حل می شود. رشته ای که برای ما عملاً پایان ناپذیر است. لاقلاً ترقی او را پایانی نیست.^{۱۶۸}

ما بالاتر به این امر اشاره کردیم که یکی از مبانی اصلی ریاضیات عالی این امر است که در پاره ای اوضاع و احوال، مستقیم و منحنی باید یک چیز باشند. این ریاضیات این تناقض دیگر را به تحقیق می رسانند که خطوطی که در برابر چشم ما یکدیگر را قطع می کنند، تنها در فاصله ۵ تا ۶ سانتیمتر از نقطه تقاطع، موازی یکدیگر بشوند. یعنی خطوطی بشمار روند که اگر آنها را تا بی نهایت ادامه دهند نیز یکدیگر را قطع نخواهند کرد. این ریاضیات با وجود این و تناقض تناقض های حادث دیگر، نتایجی بدست می آورند^{۱۶۹} که نه تنها درستند، بلکه از دسترس ریاضیات دانی کاملاً بدور بودند.

اما همین ریاضیات سرشار از تناقضاتند. مثلاً اینکه ریشه A باید یک قوه ای از A باشد، $A \frac{1}{2} = \sqrt{A}$ یک تناقض است. اینکه یک عدد منفی باید مجذور چیزی باشد یک تناقض است، زیرا هر عدد منفی که در خودش ضرب شود، یک مجذور مثبت می گردد. پس ریشه دوم -۱ نه تنها یک تناقض نیست بلکه تناقض پوچی است، یک حرف بی معنی واقعی است. و با اینهمه در بسیاری از موارد، $\sqrt{-1}$ نتیجه ضرر عملیات ریاضی دقیق است. بسیار بیشتر از این، ریاضیات عالی و دانی اگر از استفاده از $\sqrt{-1}$ ممنوع می شدند، چه می شدند؟

قوانین دیالکتیک

قوانین دیالکتیک را می توان در سه قانون اساسی زیر خلاصه کرد:

- قانون گذار از کمیت به کیفیت و بعکس
- قانون نفوذ متقابل اضداد در یکدیگر
- قانون نفی نفی^{۱۷۰}

قانون نفی نفی

قانون نفی نفی چیست؟ قانون بسط و رشد طبیعت، تاریخ و اندیشه، قانونی بغایت عام و دقیقاً بدین خاطر، بُرد و معنائی بغایت وسیع دارد. این قانون بر گیاه و حیوان و زمین شناسی و ریاضی و تاریخ و فلسفه حکمرواست. آقای دورینگ را هم، گرچه (در برابر حقیقت) سر فرود نمی آورد و سرکشی می کند نیز بدون اطلاع خودش وامی دارد، که به شیوه خود از آن پیروی کند. بدیهی است که وقتی سخن از نفی نفی می رود^{۱۷۱}، از فراگرد رشد ویژه ای که مثلاً دانه جو از جوانه زدن تا اضمحلال ساقه بردار، در پیش می گیرد، هیچ نمی گویم، در حقیقت چون حساب فاصله نیز نفی نفی است، وقتی صحبت از نفی نفی می شود، مقصود آن نیست که فراگرد زیست شناسی یک دانه گندم همان فراگرد حساب فاصله و همان فراگرد عقیده من، سوسیالیسم، است. این همان باری است که اصحاب متافیزیک بطور مداوم بر دوش دیالکتیک می گذارند. اگر من می گویم همه این فراگردها، همان نفی نفی هستند، همه آنها را مشمول این قانون منحصر حرکت می شمارم. ویژگی های هر یک از فراگردها را از نظر دور نمی دارم. به سخن دیگر این حرف که هر فراگرادی نفی نفی است بدان معنی نیست که هر فراگرد ویژگی های خود را ندارد؟ در حقیقت دیالکتیک چیزی جز علم قوانین عام حرکت و بسط و رشد طبیعت و رشد جامعه انسانی و رشد اندیشه نیست.

می توان این اشکال را نیز گرفت که نفی ای که در اینجا انجام می گیرد، یک نفی واقعی نیست: من یک دانه جو را وقتی آسیاب می کنم، یک حشره را وقتی روی آن راه می رود، یک رقم مثبت را وقتی قلم می زنم و ... آن را نفی می کنم. یا من این قضیه را: گل سرخ گل سخر است، وقتی می گویم گل سرخ، گل سرخ نیست، را نفی می کنم. و از این نفی چه حاصل می شود اگر از نو این نفی را نفی می کنم و بگویم: با اینهمه گل سرخ، گل سرخ است؟ در حقیقت این اشکال ها، مهمترین دلایل اصحاب متافیزیک علیه دیالکتیک است و کاملاً شایسته این شیوه کوتاه اندیشی است. در دیالکتیک، نفی تنها^{۱۷۲} به معنای نه گفتن نیست. تنها آن نیست که چیزی را بنحوی خراب کنیم و یا بگویم وجود ندارد. اسپینوزا پیش از این گفته است که: هر تحدیدی و یا تعینی در عین حال یک نفی است. و بعلاوه، نوع نفی نخست وسیله طبیعت عمومی و آنگاه وسیله طبیعت خاص فراگرد، تعیین می گردد. من باید نه تنها نفی کنم بلکه از نو نفی را رفع کنم. بنابراین باید نفی اول را چنان اساس نهاد که نفی دوم ممکن بماند و یا ممکن بشود. و این کار را چگونه باید کرد؟ اینکار را بر حسب طبیعت خاص هر مورد باید کرد. اگر من یک دانه جو را آسیاب می کنم، یک حشره را زیر پا له می کنم، من عمل او را انجام داده ام، اما عمل دوم را غیر قابل وقوع ساخته ام. بنابراین هر نوع از اشیاء، نوع بدیع و بکر نفی خود را دارد بنحویکه از آن یک بسط و رشدی حاصل گردد. هر نوع فکر و مفهومی نیز از همین قاعده پیروی می کند. در حساب فاصله، نفی بگونه ای غیر از آن می شود که در حاصل کردن قوای مثبت از ریشه های منفی. این کار را مثل امور دیگر باید آموخت. اگر من تنها این را بدانم که جوانه اول جو و حساب فاصله از نفی نفی حاصل می گردد نه می توانیم با موفقیت جو بکارم و نه می توانم مشتق عددی را بگیرم و نه می توانم فاضل عددی را محاسبه کنم. همینطور به صرف علم به قوانینی که بر تعیین صدا بوسیله بُد و اندازه تارها حاکم است، من نمی توانم، ویولن بنوازم. اما روشن است که اگر نفی نفی عبارت باشد از این وقت گذرانی کودکانه یعنی وضع کردن و قلم زدن و حذف کردن

متناوب رقم^{۱۷۳} مثبت یا گفتن متناوب این حرف که گل سرخ، گل سرخ هست و گل سرخ نیست، از آن چیزی حاصل نمی شود مگر ساده لوحی کسی که با دلباختگی تمام حواس خود را بدین تمرین پرمشقت داده است.^{۱۷۴}

و اما، مشره^{۱۷۵} فرانسوی، استاد فلسفه که خود را اصحاب دیالکتیک است، در درس فلسفه خود در سال تحصیلی ۲۷- ۱۹۲۶ که به دیالکتیک طبیعت اختصاص داده بود، درباره دیالکتیک طبیعت انگلس اینطور اظهار نظر کرده است:^{۱۷۶}

«... اگر ما متون انگلس را با یکدیگر مقابل و مناظر کنیم، این سؤال برایمان مطرح می شود که آیا انگلس در دام همان شیوه های قیاسی که خود آنها نزد فلاسفه دیگر انتقاد می کرد، نیفتاده است؟ آیا درست بخاطر اینکه وی در طی طریق متوجه شد که دارد در این دام میافتد، نبود که رشته اینکار را رها کرد؟ آیا دنباله کار خود را بدینخاطر رها نکرد که به بطلان تضاد درونی، پی بُرد؟»

استالین

قوانین دیالکتیک

روش دیالکتیک مارکسیستی دارای خطوط اساسی خاصی است که عبارتند از:

الف- به خلاف متافیزیک، دیالکتیک، طبیعت را انباشت حادثی اشیاء و پدیده های جدا از یکدیگر و منفرد و مستقل از هم، نمی داند بلکه آنها را یک کل متحد و هماهنگ و همساز می شمارد که در آن اشیاء و پدیده ها بطور آلی با یکدیگر پیوند دارند، به یکدیگر وابسته اند و متقابلاً به یکدیگر مشروط می شوند و لازم و ملزوم یکدیگر می گردند.

ب- بخلاف متافیزیک، دیالکتیک در طبیعت بمتابه یک حالت اطاعت و بی حرکتی نمی نگرد. در طبیعت بمتابه یک حالت سکون و مکث نگاه نمی کند بلکه در آن بمتابه یک حالت حرکت و تغییر دائمی و تجدید و بسط و رشد بدون انتقطاع می نگرد، حالتی که در آن همواره چیزی صادر می شود و رشد می کند و چیزی گسیخته و متلاشی و ناپذیر می گردد. بدین خاطر است که روش دیالکتیک می خواهد که پدیده ها را نه هم تنها از لحاظ روابط و از جهت مشروطیت متقابل مورد ملاحظه قرار دهد، بلکه از لحاظ حرکتشان و تغییرشان و بسط و رشدشان و از جهت ظهور و ناپدید شدنشان نیز مورد نظر قرار دهد.^{۱۷۷}

از لحاظ روش دیالکتیک آنچه پیش از همه مهم است، آن چیزی نیست که در یک دقیقه معین ثابت و پایدار به نظر می رسد، بلکه چیزی است که روی به اضمحلال می نهد. آنچه بیش از همه مهم است، آن چیزی است که زاده می شود و رشد می کند. حتی اگر آن چیز در یک دقیقه معین ناپایدار بنظر می رسد. زیرا از نظر روش دیالکتیک، شکست ناپذیر تنها آن چیزی است که زاده می شود و رشد می کند.

ج- بخلاف متافیزیک، دیالکتیک، فراگرد رشد را یک فراگرد ساده نمود و که در آن تغییرات کمی به تغییرات کیفی نمی انجامد، نمی شمارد بلکه آنها را رشدی می داند که از تغییرات کمی ناقابل و از نظر پنهان به تغییرات نمایان و ریشه ای و

بنیادی یعنی به تغییرات کیفی گذر می کند. در این گذار، تغییرات کیفی، تدریجی نیستند بلکه سریع و ناگهانی هستند و از حالتی به حالت دیگر با جهش ها، عملی می گردند. این تغییرات ممکن و محتمل نیستند بلکه لازم و ضروراند. این تغییرات نتیجه تراکم تغییرات کمی، نامحسوس و تدریجی هستند.^{۱۷۸} بدین خاطر است که روش دیالکتیک بر آنست که فراگرد رشد را نباید بمثابة یک حرکت دورانی، یا تکرار ساده یک راه طی شده در نظر گرفت، بلکه باید آنرا حرکتی تصادعی و فرایاز دانست. باید آنرا گذار از حالت کیفی پیشین به یک حالت کیفی جدید شمرد. باید آنرا رشدی دانست که از ساده به بفرنج، از فرود به فراز می رود.^{۱۷۹}

تناقض

بخلاف متافیزیک، دیالکتیک از این مبدأ به راه می افتد که تناقضهای درونی لازمه اشیاء و پدیده های طبیعت هستند. زیرا اشیاء و پدیده ها همه دارای یک جنبه منفی و یک جنبه مثبت، یک گذشته و یک آینده هستند. همه دارای عناصری هستند که محو می شوند و عناصر که رشد می کنند. مبارزه این ضد و نقیض ها، مبارزه میان کهنه و نو، میان آنکه می میرد و آنکه زاده می شود، میان آنکه تلف می شود و آنکه رشد می کند، محتوی درونی فراگرد رشد و تحویل تغییرات کمی به تغییرات کیفی است.

بدین خاطر است که روش بر آن است که فراگرد رشد از فرود به فراز بر مدار یک تحول هماهنگ پدیده ها انجام نمی گیرد بلکه بر زمینه رو شدن تناقضات ذاتی^{۱۸۰} اشیاء و پدیده ها و بر عرصه یک «مبارزه» مبارزه گرایش های ضد و نقیض وقوع می یابد که بر پایه این تناقض ها عمل می کنند.^{۱۸۱}

لنین می گوید:

«دیالکتیک بمعنای خاص کلمه، مطالعه تناقض در خود، ذات اشیاء است»

و همو دورتر می گوید:

«رشد»، «مبارزه» ضد و نقیض هاست.»

خطوط اصلی روش دیالکتیک مارکسیستی بطور خلاصه، اینها هستند.^{۱۸۲}

مائو تسه تونگ

این همانی و مبارزه جنبه های متناقض

ترجمه از متن فرانسه

این همانی، وحدت، تلاقی، نفوذ متقابل، تلقیح و بارورسازی متقابل، وابستگی (یا لازم و ملزوم بودن) متقابل، پیوند متقابل و یا تعاون متقابل، اینها همه به یک معنی هستند و راجعند به دو نکته زیر:

۱- در فراگرد رشد یک شیئی یا یک پدیده، در وجود هر یک از دو طرف یک تناقض، وجود طرف دیگر که متناقض با او

است، از پیش مفروض است. هر دو طرف و جنبه در یک وحدت همزیستی می کنند.

۲- هر یک از دو جنبه و طرف متناقض، در شرایط معین روی به تبدیل، تبدیل به نقیض خویش می نهد. این همانست که

این همانی اش می خوانند.

لنین می گوید:

دیالکتیک نظریه ای است که نشان می دهد چنان متناقضان می توانند، این همان باشند و معمولاً هوهویه هستند (و چگونه هوهویه می شوند) در چه شرایطی با تبدیل به یکدیگر هوهویه هستند - چرا فهم بشری نباید این متناقضان را مرده، متحجر، پندارد و چرا باید زنده، مشروط، متحرک در تبدیل به یکدیگر بشمارد.

معنی این بیان لنین چیست؟^{۱۸۳}

در هر فراگرد، جنبه های متناقض یکدیگر را دفع می کنند، با یکدیگر در مبارزه اند و یکی با دیگری در تضاد قرار می گیرند. در فراگرد رشد هر شیء - همانسان که در اندیشه انسانی - بدون استثناء این جنبه های متناقض وجود دارد. یک فراگرد ساده تنها شامل یک جفت متناقض است حال آنکه یک فراگرد زوج های متناقض بیشتری را در بر می گیرد. و این زوج های متناقض بنوبه خود، میان خویش تناقض دارند. تمامی اشیاء دنیای عینی و همه اندیشه های بشری بدینسان تشکیل و به حرکت در آمده اند.

چون چنین است، متناقضان از بودن در حالت این همانی و وحدت بدورند. در اینصورت چرا از این همانی و وحدتشان سخن می گوئیم؟

بدین خاطر که جنبه های متناقض نمی توانند به افراد از یکدیگر وجود داشته باشند با فقدان یکی از دو جنبه متناقض، شرط وجود جنبه دیگر نیز ناپدید می شود. تأمل کنید: آیا یکی از دو جنبه های متناقض یک شیء یا یک مفهوم که در خرد انسانی زاده شده، می تواند مستقل از جنبه دیگر وجود داشته باشد؟ بدون حیات مرگ نیست، بدون مرگ حیات نیست. بدون بالا پائین نیست، بدون پائین، بالا نیست.^{۱۸۴}

بدون بدبختی خوشبختی نیست، بدون خوشبختی بدبختی نیست.^{۱۸۵} بدون آسان، مشکل نیست و بدون مشکل آسان نیست. بدون مالک ارضی، زارع نیست، بدون زارع مالک نیست. بدون بورژوازی، پرولتاریا نیست و بدون پرولتاریا، بورژوازی نیست. بدون ستمگری امپریالیسم بر ملتی مستعمره ها و نیمه مستعمره نیستند و بدون مستعمره ها و نیمه مستعمره ها، ستمگری امپریالیستی بر ملتی نیست.^{۱۸۶} درباره همه متناقضها، وضع به همین منوال است. متناقض ها در شرایط معین، از سوئی با یکدیگر متضاد می شوند و برخورد می کنند و از سوی دیگر متبادلاً با هم پیوسته اند، از یکدیگر متقابلاً باردار می شوند، در یک دیگر نفوذ می کنند و وابسته به یکدیگرند. این خصیصه است که آنرا این همانی می نامند. همه جنبه های متناقض در شرایط معین، واجد خصیصه نه این همانی هستند و از اینرو آنها را متناقض می نامند. اما میانشان این همانی نیز هست. و بدین خاطر است که متبادلاً به یکدیگر پیوسته اند. لنین وقتی می گوید دیالکتیک مطالعه می کند که «چگونه متناقضان می توانند ... با هم هوهویه باشند» منظورش همین است. چگونه متناقضان می توانند با هم هوهویه باشند؟ بدینگونه که هر یک از آنها شرط وجود دیگری است. معنی اول این همانی، این است.

اما آیا کافی است گفته شود که یکی از دو جنبه تناقض، شرط وجود^{۱۸۷} دیگری است، که میانشان این همانی است و که در نتیجه در وحدتی همزیستی می کنند؟ خیر، این حرف کافی نیست. مسئله به این امر محدود نمی شود که دو جنبه تناقض متبادلاً و به تعاون شرط وجود یکدیگرند، مهمتر اینکه متناقضان به یکدیگر تحویل می شوند و استبدال می جویند. به دیگر سخن، هر یک از دو جنبه یک پدیده، در شرایط معین، به ضد خود استبدال می جویند. روی به گرفتن موقعیت و موضعی می نهد که متناقضش اشغال کرده است. معنی دوم این همانی متناقضان این است.

چرا در اینجا نیز این همانی وجود دارد؟ ببینید: از راه انقلاب، پرولتاریا که طبقه زیر سلطه بود، به طبقه حاکم تبدیل می جوید و بورژوازی که تا زمان انقلاب مسلط بود، به طبقه زیر سلطه بدل می شود. هر یک جای دیگری را می گیرد^{۱۸۸} این امر پیش از این در اتحاد شوروی سرانجام یافته است و در تمامی دنیا نیز سرانجام خواهد گرفت. اگر در شرایط میان متناقضان نه پیوند و نه این همانی وجود نمی داشت، چگونه ممکن بود این تغییرات ببار آیند؟

کومینتانگ، که در یک مرحله معین تاریخ معاصر چین، نقش^{۱۸۹} تا حدودی مثبت ایفا کرد، از سال ۱۹۲۷ ببعد در پی طبیعت طبقاتی و وعده های فریبنده امپریالیسم (اینها شرایط اند) به یک حزب ضد انقلابی تغییر شکل داد. اما به علت ژرف شدن تناقضات چین و ژاپن و سیاست جبهه واحد که حزب کمونیست اعمال می کرد، (اینها شرایط دیگرند) ناگزیر شد با مقاومت در برابر ژاپن اظهار موافقت کند. بنابراین میان متناقضاتی که یکی در دیگری تغییر شکل می دهند، این همانی معینی وجود دارد.

انقلاب ارضی ما فراگرد زیر را پیموده است و خواهد پیمود. طبقه مالکان ارضی که صاحب زمین بودند به یک طبقه ای که از او خلع ید شده است، تبدیل می شود و دهقانانی که از آنها سلب مالکیت شده بود، با دریافت زمین، خُرده مالک می شوند. وضع ید و خلع ید، بدست آوردن و از دست دادن، با هم در شرایط معین متبادلاً و متعارفاً پیوسته اند و میانشان این همانی وجود دارد.^{۱۹۰} در شرایط سوسیالیسم مالکیت خصوصی دهقانان بنوبه خود به مالکیت اجتماعی در کشاورزی سوسیالیستی تبدیل خواهد شد.^{۱۹۱} این امر هم اکنون در اتحاد شوروی به انجام رسیده است و در تمامی دنیا نیز به انجام خواهد رسید. از مالکیت فردی به مالکیت اجتماعی، پلی وجود دارد. آنرا در فلسفه، این همانی^{۱۹۲} یا تبدیل متقابل، نفوذ متقابل می نامند.

تقویت دیکتاتوری پرولتاریا یا دیکتاتوری خلق، بمعنای تدارک شرایط پایان بخشیدن به این دیکتاتوری و گذار به مرحله بالاتری است که در آن دولت بمنزله دولت ناپدید خواهد شد. بنیادگذاران و رشد دادن حزب کمونیست، بمعنای فراهم آوردن شرایط حذف حزب کمونیست و همه احزاب سیاسی است. ایجاد یک قشون انقلابی تحت رهبری حزب کمونیست، اقدام به یک جنگ انقلابی، بمنزله فراهم آوردن شرایط پایان بخشیدن برای همیشه به جنگ است. اینها یک رشته متناقضان هستند که معذالک یکی دیگری را تکمیل می کنند.

همانطور که همه می دانند، جنگ و صلح به یکدیگر تحویل می شوند. صلح جایگزین جنگ می شود. برای مثال، جنگ اول جهانی به صلح بعد از جنگ تبدیل شد. در حال حاضر، جنگ داخلی در چین قطع شده و صلح در کشور برقرار گشته جنگ جایگزین صلح می شود. برای مثال در سال ۱۹۲۷ همکاری میان کومیتانک و حزب کمونیست جای خود را به جنگ فی مابین داد. ممکن است که صلح کنونی در جهان به یک منازعه جهانی تبدیل گردد. علت چیست؟ علت آنست که در جامعه طبقاتی، میان جنبه های متناقض، مثل جنگ و صلح، در شرایط معین، یک این همانی وجود دارد.

تمام متناقض ها میان خود پیوند دارند، نه تنها در شرایط معین، در یک وحدت^{۱۹۳} همزیستی می کنند، بلکه در شرایط معین دیگر، به یکدیگر تحویل می شوند. معنی کامل این همانی متناقضان، چنین است. و این درست همان است که لنین می گوید: «... چگونه متناقضان ... معمولاً هوهویه اند (و می شوند - در چه شرایطی در عین تحویل به یکدیگر، با یکدیگر هوهویه اند، ...» «... عقل بشری نباید این متناقض ها را مرده و متحجر بداند چرا؟ زیرا پدیده ها و اشیاء در واقعیت عینی براستی چنین هستند.^{۱۹۴} وحدت یا این همانی جنبه های متناقض یک شیء یا یک پدیده که بطور عینی وجود دارد هیچگاه مرده و متحجر نیست، زنده، مشروط، متحرک و گذرا و نسبی است. هر جنبه متناقض در شرایط معین در نقیض خود تحویل می شود. و بازتاب آن در اندیشه انسانی همان برداشت مارکسیستی، ماتریالیست دیالکتیکی از جهان است. تنها طبقات مسلط مرتجع دیروز و امروز و نیز جانبداران متافیزیک که در خدمت آنهایند، متناقضان را نه زنده، مشروط، متحرک، تحویل شونده به یکدیگر که مرده، متحجر می دانند. اینها در مقام گمراه و سرگردان کردن توده ای مردم برای دائمی کردن سلطه خویش، همه جا این برداشت غلط را نشر می دهند.^{۱۹۵} وظیفه کمونیست ها اینست که این نظرهای خدعه آمیز مرتجعین و جانبداران متافیزیک را افشاء کنند و دیالکتیک ذاتی اشیاء و پدیده ها را تبلیغ کنند^{۱۹۶} و به امر تبدیل اشیاء و پدیده ها کمک رسانند تا که به هدفهای انقلاب دست یابند.

وقتی ما می گوئیم که در شرایط معین، متناقضان این همانی دارند، ما این متناقضان ها را واقعی و مشخص می شماریم و تبدیل یکی به دیگری نیز واقعی و مشخص است. اگر تغییر شکل های متعددی که در اسطوره ها واقع شده اند را بگیریم، مثلاً ارسطو تعقیب خورشید بوسیله «کر آفر» (در کتاب Chan Hai King)، اسطوره ویرانی ۹ خورشید با تیرهایی که «ای» از کمان خود رها می کرد (در کتاب Houai Nan Tse) اسطوره ۷۲، تناسخ سوآن اوکون (در کتاب Si Yeou Ki) یا تناسخ ارواح و روباهان به انسان (در کتاب Liaotchaitcheyi)، می بینیم که تحویل متناقضان یکی در دیگری، تبدیلهای مشخص و منعکس کننده تناقضات مشخص نیستند. اینها تبدیلهای ساده لوحانه، خیالی و اندر یافت انسانها بطور ذهنی هستند. این تبدیل ها بوسیله بيشمار تحویل های بغرنج و واقعی متناقضان به آنها القاء شده اند. مارکس می گفت:

«هر اسطوره ای (بیانگر آنست که در آدمی) در زمینه تخیل و بوسیله تخیل، قوای طبیعت را مهار می

کند، بر آنها مسلط می شود و بدانها شکل می دهد. بنابراین وقتی این نیروها براستی مهار می شوند،

اسطوره ها از بین می روند.»

حکایات تناسخ‌های بیشمار که در اسطوره‌ها (و در داستانهای کودکان) بیان می‌شوند، از جمله با نشان دادن تحت سلطه انسان در آمدن نیروهای طبیعت، ما را به وجود می‌آورند^{۱۹۷} به قول مارکس، بهترین اسطوره‌ها «جاذبه و دلربائی جاودانه» دارند. اما اسطوره‌ها بر اساس وضعیت معین، و از راه تناقضات مشخص، شکل نگرفته‌اند و بنابراین بازتاب علمی واقعیت نیستند. به سخن دیگر، در اسطوره‌ها یا داستانهای کودکان، جنبه‌هایی که تشکیل تناقض می‌دهند، یک این‌همانی واقعی ندارند، بلکه این‌همانی تصویری دارند. حال آنکه دیالکتیک مارکسیستی بطور علمی این‌همانی را در تبدیل‌های واقعی منعکس می‌کند.

چرا تخم مرغ می‌تواند به جوجه تبدیل شود و چرا سنگ نمی‌تواند به جوجه تبدیل شود؟ چرا جنگ با صلح این‌همانی دارند و جنگ و سنگ ندارند؟ چرا انسان می‌تواند انسان بزاید و نه چیز دیگر؟ یگانه دلیل آن اینست که این‌همانی متناقضان تنها در شرایط معین و ضرور، موجود است. بدون این شرایط معین و ضرور، هیچگونه این‌همانی نمی‌توان داشت. چرا انقلاب دمکراتیک بورژوازی فوریه ۱۹۱۷ روسیه مستقیماً به انقلاب سوسیالیست پروتاریائی اکتبر همان سال پیوند جست حال آنکه انقلاب بورژوازی فرانسه مستقیماً به انقلاب سوسیالیستی پیوند نجست و کار کمون پاریس در ۱۸۷۱ به شکست انجامید؟ باز چرا رژیم ایلی در مغولستان و آسیای مرکزی مستقیماً به سوسیالیسم گذر کرد؟ و بالاخره چرا انقلاب چین می‌تواند^{۱۹۸} از راه سرمایه‌داری احتراز کند و بلافاصله به سوسیالیسم گذر کند بدون آنکه راه قدیمی و تاریخی کشورهای غرب را پی‌گیرد و از مرحله دیکتاتوری بورژوازی عبور نکند؟ این پرسشها را نمی‌توان جز به شرایط مشخص هر یک از دوره‌های مورد ملاحظه، توضیح و پاسخ گفت. وقتی شرایط معین و ضرور جمع شده‌اند، متقاضیان متعین در فراگرد رشد یک شیء یا یک پدیده ظاهر می‌شوند^{۱۹۹} و این متناقضان (به تعداد دو یا بیشتر) به تبادل و تعاون، یکدیگر را می‌سازند و به یکدیگر تحویل می‌شوند. اگر چنین نشود، اینها همه غیرممکن می‌بودند.

مسئله این‌همانی این بود. اینک ببینیم مبارزه چیست و میان این‌همانی و مبارزه چه رابطه‌ای است؟

لنین می‌گوید:

«وحدت (تلاقی، این‌همانی، هم‌قوه‌گی) متناقضان مشروط، موقتی گذرا و نسبی است. مبارزه متناقضان که متبادلاً و به تعاون یکدیگر را دفع می‌کنند مطلق است. همینطور تحول و حرکت مطلق است.»

معنی این بیان لنین چیست؟

همه فراگردها یک آغاز و یک پایانی دارند، همه فراگردها به متناقض خود تبدیل می‌شوند. استمرار و دوام همه فراگردها نسبی است حال آنکه تغییرپذیری^{۲۰۰} که در تبدیل یک فراگرد به یک فراگرد دیگر، اظهار می‌شود، مطلق است. هر پدیده‌ای در حرکت خود دو حالت بخود می‌گیرد: یک حالت راحت باش و یک حالت تغییر مسلم. این دو حالت را مبارزه مشترک دو عنصر متناقض بر می‌انگیزند که پدیده خود متضمن آنهاست. وقتی پدیده در حرکت خود، در حالت اول واقع می‌شود، تنها تغییرات کمی و نه کیفی بخود می‌بیند که هم در حالت راحت باش ظاهری، نمایان است. وقتی پدیده در حرکت خود در حالت دوم قرار می‌گیرد، تغییرات کمی که در حالت اول تحمل کرده بود، هم اکنون به نقطه حداکثر خود رسیده‌اند و همین امر در درون پدیده، وحدت می‌گسند و بدنبال این گسست، یک تغییر کیفی پدید می‌آید و بدان یک تغییر مسلم بروز می‌کند. وحدت، بهم پیوستگی، هم‌آهنگی، هم‌قوه‌گی، ثبات، رکود، راحت باش، دوام و استمرار، تعادل، انقباض، جذب و ... که ما، در زندگانی روزمره مشاهده می‌کنیم، تجلیات اشیاء و پدیده‌هایی هستند که در حالت تغییرات کمی قرار دارند. حال آنکه تخریب بنای این حالت‌های وحدت، بهم پیوستگی، اتحاد، هم‌آهنگی، هم‌قوه‌گی، ثبات، رکود، راحت باش، استمرار، تعادل، انقباض، جذب و غیره و گذرشان به حالت‌های متضاد، تجلیات اشیاء و پدیده‌هایی هستند که در حالت تغییرات کیفی قرار گرفته‌اند، یعنی با عبور از یک فراگرد به فراگرد دیگر، تغییر می‌کنند. اشیاء و پدیده‌ها بطور دائم^{۲۰۱} با عبور از حالت اول به حالت دوم تغییر می‌کنند. و مبارزه متناقضان که در هر دو حالت ادامه می‌یابد، در حالت دوم به حل تناقض میانجامد. بدین خاطر است که وحدت متناقضان، مشروط، گذرا، نسبی است حال آنکه مبارزه متناقضان که به تعاون یکدیگر را دفع می‌کنند، مطلق است.

در بالا گفتیم که متناقضان با هم، این‌همانی دارند و بدین دلیل، می‌توانند در وحدتی با یکدیگر همزیستی کنند و به یکدیگر تحویل گردند. این همه تابع شرایط است یعنی متناقضان در شرایط معین می‌توانند به وحدت برسند و به هم‌دیگر

تحویل شوند و بدین شرایط برای آنها غیرممکن است بتوانند تناقض تشکیل بدهند و یا در وحدتی، همزیستی کنند. همینطور نمی توانند به یکدیگر تبدیل شوند. وحدت متناقضان تنها در شرایط معین، شکل می گیرد، بدین خاطر است که این همانی مشروط، نسبی است. اضافه کنیم که مبارزه متناقضان از ابتدا تا انتهای فراگرد را فرو می گیرد و منجر به تبدیل آن به فراگرد دیگر می شود. این مبارزه همه جا حضور دارد بنابراین، غیر مشروط، مطلق است.^{۲۰۲}

این همانی مشروط و نسبی متحد با مبارزه غیر مشروط و مطلق حرکت متناقض را در همه اشیاء و همه پدیده تشکیل می دهد.

ما چینی ها اغلب می گوئیم: «اشیاء با یکدیگر به تضاد مقابل می شوند و یکدیگر را کامل می کنند» این امر بدان معنی است که اشیاء متضاد با هم این همانی دارند^{۲۰۳} اینگونه سخنان متضمن دیالکتیک و ناقص^{۲۰۴} متافیزیک هستند. «اشیاء به تضاد با یکدیگر می شوند»^{۲۰۵} معنی این سخن آنست که جنبه های متناقض یکدیگر را دفع می کنند یا علیه یکدیگر مبارزه می کنند. «متناقضان یکدیگر را کامل می کنند» این سخن بدان معنی است که در شرایط معین، دو جنبه متناقض وحدت می کنند و این همانی را متحقق می گردانند. و مبارزه در این همانی است بدون مبارزه این همانی نیست.^{۲۰۶}

در این همانی، مبارزه است. در خاص، عام است و در جزئی، کلی است یا بقول لنین: «در نسبی مطلق است».^{۲۰۷}

این همانی متناقضان

لوفبور

۱- در تعریف دیالکتیک نو:

نواقص منطق صوری را یکبار دیگر به اختصار بازگو کنیم تا جای بایسته آنرا باز یابیم:

- این منطق نه بی نیاز است و نه کفایت می کند.
 - این منطق خود یک محتوی دارد که نمی تواند از آن جدائی بجوید. این منطق از راه حرکتی لازم و درونی روی به محتوی می آورد. با وجود این بمنزله «صورت» منطقی محتوی را به حداقل ناچیز می کند.
- اگر به اینصورت قناعت کنیم، محتوی، واقعیت، خارج، خارجی می ماند. صورت، بمنزله صورت، صورت این همانی، صورتی که منطقاً با خود هوهویه است، موضوع اندیشه، واقعیت و محتوی را فراری می دهد. در آن حد که این منطق به محتوی می پردازد، آنرا بی حرکت و ساکن می کند. در «ذاتی» بی حرکت می کند که از لحاظ کلامی، جدا شده، مشخص، مجرد است: سنگ بودگی سنگ، زنگ بودگی زنگ.

حال آنکه واقعیت، حرکت دار، گونه گون، نایکسان و متناقض است.

اگر بصورت قناعت شود و اگر بدان خرد توصیف گردد، (در نتیجه فهم با خرد خلط گردد) این امر، بمعنای واقعیت را غیرعقلانی شمردن است. از سوئی اندیشه در صورت گرائی ماوراءالطبیعه ای سرگردان می گردد و از سوی دیگر درگیر^{۲۰۸} مسائل و برخوردهای لاینحل - مثل برخورد و منازعه میان صلابت و باروری - می گردد.

در برهه ای از رشد اندیشه انسانی، بایسته بود که خرد، خردی که وسیله این منازعه‌ها، پاره پاره، تکه پاره، پخش و پلا شده بود نجات یابد. برای اینکار می باید از تضاد میان شکل و محتوی و میان عقلانی و واقعی در گذشته می شد و یک حرکت جدید اندیشه کشف می شد که واقعیت واگذاشته را در ژرفا می رفت و در آن ریشه می جیت و از آن تغذیه می کرد. حرکتی کشف می شد که واقعیت را با همه خاصه هایش را در بر نمی گرفت و جز این محتوی اما اندیشیده «مطلع» روشن و واضح شده و آگاه نمی شد.^{۲۰۹}

اینکار را هگل آغاز کرد. و خواننده اینک می تواند به اهمیت اینکار وجدان بیاورد. اینکار، اندیشه انسانی را وارد عصر جدیدی ساخت، وارد مرحله جدیدی از رشد گرداند و چشم انداز امکانات نوی را به رویش گشود.

هگل حرکت طبیعی اندیشه را در تحقیق و بحث، موضوع تحقیق قرار داد. باری محقق یا محققان عقاید و نظرگاه‌ها را با یکدیگر برخورد می دهند، وجوه گونه گونه مسئله، تضادها و تناقض‌ها را با یکدیگر مواجه می دهند و می کوشند به نظریه‌های وسیع^{۲۱۰} و مقبول تر برسند.

فن محاوره و بحث را سوفسطائیان بکار می برند، اما برای آن بکار می بردند که نظرهای یکدیگر را خراب کنند. بدینسان کار، سوفسطائی با همه ارجمندی کارش، (...) جز «تجزیه و متلاشی و تباه» کردن حقیقت نبود. میان حقیقت و باطل در نوسان بود، چرا که ایندو را هر یک جدا و نسبت به یکدیگر بیگانه و خارجی می گرفت. پس از سوفسطائی هنر مباحثه را اخذ کنیم و ببینیم یک مباحثه آزاد و جاندار چه می تواند باشد. مباحثه ای که در آن اندیشه مطمئن و صادق از میان نظریه‌های متناقض راه به حقیقت می برد، چگونه مباحثه ای است؟ اگر به نظرهایی که رویاروی می شوند از این زاویه نگاه کنیم، می بینیم، ناقص، سطحی، نمودهای آبی، پاره‌ها و اجزای حقیقت اند.

ما حرکت بالاتر خرد، حرکتی را که در آن این نمودهای جدا جدا شده، یکی در دیگری گذر می کنند ... و از خود در می گذرند، را دبالکتیک می نامیم.^{۲۱۱}

۲- حرکت شکل و محتوی:

رشته سخن را از همانجا که رها کردیم، بازگیریم: از نو عمومی ترین مفهوم را که همان مفهوم هستی است، در همان بیان «الف الف است» مورد ملاحظه قرار بدهیم. ما به تحقیق رساندیم که این «هستی» عام که مشخصه شکل اندیشه «خالص» است، جز هستی مجرد نیست. این هستی نه بمعنای یک هستی متعین است و نه چنین هستی را تعیین می کند. این هستی هنوز هیچ محتوی ندارد. این مفهوم هستی بطور مسلم، خلاصه کردن محتوی در حداقل حداقل یعنی صفر است.

بنابراین، این هستی میان تهی و مجرد، جز «هیچ» نیست. درباره این بیان بیانندیشیم: آیا با گفتن از روی عمد که هستی (مجرد) هیچ است تعریف هستی را ویران می سازیم؟ نه. ما با گفتن از روی عمد این حرف، همچنین می گوئیم که این تعریف هستی در خور هر چیزی است که هست. هر چیزی که هست می تواند مصداق اصل این همانی مجرد بگردد: «درخت، درخت است»، «دایره، دایره است»، «انسان، انسان است». با وجود این تعریف، میان تهی است، دقیقاً به آن جهت که عام است. این بیان نمی گوید اینکه هست «بطور مشخص درخت، دایره، یا انسان است». «هستی» مجرد و عام دقیقاً بخاطر آنکه در خور هر هست «است»، در خور هیچ چیز نیست.

الف- ما به واقع با صورت بدون محتوی سر و کار داریم: یک عدم اندیشه و یک عدم وجود و اندیشه «هستی» بطور عام، همین است. محتوی لغو و حذف شده است، پس چه باقی مانده است؟^{۲۱۲} اندیشه، اندیشه ای می ماند که در محل خود قرار داده شده و جای خود را یافته است! و محتوی - لغو و حذف شده - نه خراب و نه فراموش شده است. محتوی وجود دارد و ما از وجودش آگاهیم و می دانیم باید بدو باز آئیم و بگوئیم انسان، دایره و درخت و ... چیست.

پس این اندیشه هستی، هستی که با عدم هوهویه است، نه تمام که آغاز منطقی اندیشه مشخص و واقعی است. اندیشه یک آغاز تاریخی داشته است. اندیشه، با و از راه منطقی آغاز صحیحی داشته است، آغاز صوری و لازمی داشته است. آغاز حرکت خاص و درونی اش. هم از آن زمان هر عمل اندیشیدن، این حرکت را ایجاب می کرده است. همانسان که وجود صفر را که آغاز رشته اعداد است، همین رشته اعداد ایجاب کرده است. «صفر» که «هیچ» و عدم است خود عددی دارای اهمیتی اساسی است.

ب- این آغاز منطقی اندیشه، «هیچ» فرض قبلی نمی طلبد: این آغاز هیچ فرض قبلی نمی طلبد. مگر «عدم». بنابراین آغازی «خالص» صورت «خالص»، منطق «خالص» است. پس این آغاز، آغازی بدون ناشناخته، بدون سر، بدون «جوهریت» متافیزیکی است. وجدان در اوائلش، در جریان صیوروت تاریخی اش در ناشناخته غرقه می بود. در ناشناخته ای غرقه می بود که برای وجدان ابتدائی یک سر، بمعنای خاص، یعنی سر جادوگونه، سری مذهبی بود. وجدان و اندیشه^{۲۱۳} با دستورمند کردن خویش، با جریان آهسته و پیوسته از ظرفی به ظرفی، خود را بدون راز درونی بازجستند و به مسند تصدیق نشانند. ناشناخته در برابر اندیشه، موضوعی شده است که اندیشه باید آنرا بشناسد. ناشناخته «در او» نیست. در درون اندیشه نیست. اندیشه وران ندارد. اندیشه بمنزله اندیشه می تواند از مبدأ منطقی خویش به جولان در آید و میدان بگیرد. مبدائی که نه محتوی و نه جوهر، نه «هیچی» جز «هیچ» و عدم دارد. وقتی اندیشه به یک محتوی صورتی می بخشد، چه چیز به آن اضافه می کند؟ «هیچ»! آیا ما به گوش ماهی که از صخره جدا می کنیم و یا به سنگی که تراش می دهیم، چیزی می افزائیم؟ نه. ما آنها را جدا می کنیم و یا ما به سنگ قواره ای دلخواه می دهیم، ما از آنها چیزی را می زدائیم. نیاز انسانی، عمل، در ابتدای خود دارای این جنبه منفی و خراب کننده اند. این جنبه، جنبه فهم، جنبه صورت است. و با وجود این، این صورت، این «هیچ» و عدم که جدا می کند، که حذف می کند از لحاظ انسانی کاری و امری اساسی است. معنی و توانائی کار انسانی در همین است که از طبیعت اشیاء را جدا می کند و بدانها شکل و صورت انسانی می بخشد. اما صورت بمثابة «چیزی» نیست. صورت یک هستی و موجودی از طبیعت، یک هستی متعین نیست. صورت بعکس شکل فهم، شکلی است^{۲۱۴} که بدان چیزی از طبیعت جدا و مشخص می شود. صورت، بمثابة صورت، روشنگر و بروز دهنده هیچ ناشناخته ای نیست. ناشناخته تنها در محتوی این صورت قرار دارد (محتوی طبیعی یا انسانی، محتوی عینی یا تاریخی). یا باز، اگر بخواهی می توان آنرا بدین صورت بیان کرد که اندیشه صوری، صورت عام، صورت همه صورتها و بدین عنوان، جز یک «عدم» نیست، عدمی که به نحو شگرفی عامل و متصرف است: منفی، قدرت مخرب نیاز، تحلیل و عمل.

ج- بدینسان اندیشه هستی، اندیشه نیستی نیز «هست». بدینسان و تنها بدینسان، اندیشه خالص، وجدان به تهی بودن خویش است. اما بدینسان دقیقاً بدینسان، این اندیشه غنی می جوید. این اندیشه بمثابة توقع و خواست یک محتوی، یک برخورد و مواجهه با واقعیت، ظاهر می شود. اندیشه هستی با فکر نیستی در یک اختلاط بی شکل در نمی آمیزد، بلکه اندیشه نیستی، عدم خودش، اندیشه مجرد، اندیشه ای را که هنوز اندیشه چیزی نیست، بی شکل می کند. بدین ترتیب است که نیستی- این عدم و نیستی در وجدان، که آنرا نقض می کند و آنرا از لحاظ آنکه می خواهد متوقف شود و خود را در خویش نگاه دارد، بر دوام لغو و حذف می کند^{۲۱۵} اندیشه را به حرکت می اندازد.

در این و با این تناقض، این اندیشه به تکان و جنبش می آید. و خوب خاطر نشان کنیم که هر بار یک اندیشه زنده پی می برد که هنوز واقعیت را در حیطه خویش نیاورده است، که واقعیت مشخص را در کل و تماش، در بر نگرفته است، این لحظه، لحظه ای است که تکان و جنبش در او ایجاد می شود. ملتفت می شود که هنوز اندیشه واقعیت نیست و اگر متوقف بشود خود را نفی و خراب می کند.

در و با تناقض اولی، یعنی در تناقض هستی خالص و نیستی خالص (یا مجرد)، اندیشه به حرکت در می آید و نخستین وجدان حرکت (البته، حرکتی هنوز مجرد) یعنی وجدان حرکت در اندیشه، یا وجدان حرکت اندیشه می گردد. در این مرتبه یا دقیقه، اندیشه هنوز یک چیز متعینی را نمی اندیشد. اما خود را از لحاظ منطقی بمثابة توقع و خواست یک محتوی، یک واقعیت، یک چیزی، متعین می کند. بدین کار، اندیشه، خود چیزی غیر از آن شده است که در ابتدا بود (در ابتدا تناقض میان هستی و نیستی مجرد بود). اندیشه ترقی کرده است. یک مرتبه یا دقیقه اولی ناپدید شده است. یک مرتبه و دقیقه دومی ظاهر شده است. این دقیقه دوم که در دقیقه اول خواسته و توقع شده بود، فرا خوانده شده است. این دقیقه با تمام جبر و ناگزیری می آید. این دقیقه،^{۲۱۶} آنچه را که در موقعیت اولی، مورد تناقض بود، در اندیشه ای که اینک در این حد است، تحلیل می کند و بسط می دهد. با وجود این، این دقیقه، تکرار حدهای اولی نیست. با در گذشتن از تناقض ابتدائی، بنابراین بگونه ای ترکیبی / سنتیک نو را وارد می کند.

بدینسان، اندیشه متعین می شود. دارای خواص متعین می شود: حرکت درونی، اثبات، نفی، درگذشتن از تناقضات، توقع و خواست محتوی. مفهوم کیفیت- مجرد، عام، کیفیت در اندیشه و اندیشه مجرد کیفیت- در افق اندیشه نقش می گیرد و بطور مشروع در آن وارد می شود.

اندیشه، بمنزله وجدان یا اندیشه کیفیت، به مرتبه جدیدی می رسد. روی به بیرون رفتن از تجرد می نهد. به یک درجه از عینیت می رسد که هنوز بی چیز و ناکافی، اما واقعی است. حالا می تواند به تجزیه و تحلیل محتوی بپردازد. اندیشه با متعین کردن، متعین می شود و متقابلاً با متعین شدن متعین می کند. در این متعین کردن و شدن، کیفیت را کشف می کند. اما کیفیت نمی تواند، مجزا و منفرد شود. اندیشه نمی تواند در کیفیت متوقف شود. هم اکنون حرکت خاص خودش در او آشکار کرد که از مراتبی گذشته است، آشکار کرد که بیش از آنچه در آغاز بود. عینی است، بیش از آنچه بود مشخص است. اندیشه با نفوذ در محتوی^{۲۱۷} از پیش حس می کند، کشف می کند که می تواند در آن کم و بیش نفوذ کند. بعلاوه برای اندیشه، در عمل و در طرز کارش یعنی در تجزیه و تحلیل امر مشخص، محقق می گردد، که کیفیت تکرار می شود (یک عمل اندیشه چندین بار تجدید تولید می شود) - یک کیفیت متحقق در چندین نمونه و مثال، ظاهر می شود به نحوی که یک کیفیتی متحقق که از راه تجرید، جدا و منفرد شده، در عین حال هم بمنزله عام ظاهر می شود چرا که یک نسبت و رابطه است و هم بمثابة ممیزه و اختصاص مشترک چند فرد، نمایان می گردد). بدینسان، کیفیت از درون (در و بوسیله حرکت درونی اش) و از بیرون، اگر بتوان گفت (در محتوی، در امرهای واقع) بنوبه خود، داخل می شود. در اینجا کیفیت همانسان که در سیستم ایده آلیست استنتاج و ساخته می شود، استنتاج شده و ساخته نیست. کیفیت جای خود را می یابد. جایی که توقع و خواست محتوی و نیز کیفیت آنرا طلب کرده و انتظار برده است. و جنبه های جدائی ناپذیر واقعیت بمثابة اندیشه اینها هستند: این دقایق یا جنبه ها به این عنوان بطور نسبی راست و حقیقی هستند، اما این دقایق و یا جنبه ها با متوقف کردن حرکت اندیشه در این مرتبه که تحلیل می کند و تحلیل می شود، که خود را و کلیت و تمامت محتوی را باز می جوید، بطور نسبی غلط و غیر حقیقی هستند.^{۲۱۸}

کلمه «هستی» اینک با روشنی در دو معنی خود که در عین حال متناقض و جدائی ناپذیرند، ظاهر می شود: هستی مجرد، تهی، نامتعین و هستی غنی از تعین ها، هستی بسط یافته. اندیشه میان این دو قطب حرکت می کند: یکی هستی مجرد، غیر واقعی که اندیشه از مبدأ آن برای شناختن به راه می افتد، دیگری، هستی مشخص و در آغاز ناشناخته. هستی ای که اندیشه نمی تواند آنرا از هستی مجرد بیرون کشد و یا استنتاج کند. هستی که اندیشه در آن واحد «از درون» با توقع و خواست خاصش و از «بیرون» (برای اینکه این اصطلاح مرسوم را که کاملاً هم صحیح نیست زیرا بمعنای درست کلمه «خارج» وجود ندارد) و از راه تماس با محتوی و با واقعیت در آن نفوذ می کند، آنرا می شناسد و با متعین کردن خودش، آنرا متعین می کند. بنابراین خواست ها و توقعات درونی اندیشه اینها هستند:

- اولاً ربط حدهائی که متافیزیک آنها را در خارج یکدیگر می گذاشت: آن حدها که متافیزیک در خارج یکدیگر می گذاشت، اینها بند: هستی و نیستی، هستی تهی و هستی پر، سیوروت هستی، کیفیت و کمیت. در این معنی، اندیشه «هست» و جز انتقال، جز حرکت، جز گذار از مرتبه ای به مرتبه ای، جز گذار از تعینی به^{۲۱۹} تعینی دیگر نیست. اندیشه جز رابطه با واقعیت و جز رابطه با مراحل طی شده ویژه اش، نیست و نمی تواند باشد: اندیشه رابطه و نسبت رابطه های کشف شده، بعد اندیشه ها.

ثانیاً، اندیشه بمثابة حرکت اندیشه و در همانحال بمنزله اندیشه حرکت، یعنی شناخت حرکت معینی، به گرسی تصدیق می نشیند. اندیشه اگر بی حرکت گردد و اندیشه بی حرکتی و جمود شود، اندیشه جدا کردن دقایق شود، خود را خراب می کند. تجزیه و تحلیل و جدا کردن دقایق، نمی تواند جز بعنوان تجزیه و تحلیل و جدا کردن دقایق اندیشه زنده، انجام بگیرد.

ثالثاً، این ترقی از راه تناقض ها انجام می گیرد. و این تناقضها، تناقض های متعین و بنابراین «قابل تفکر» هستند. و اندیشه این تناقضها را از میان می گذرد. بنابراین آنها را بهم ربط می دهد، رابطه آنها وحدتشان و حرکتی که آنها را از میان می گذرد را کشف می کند.

در این باره تأکید کنیم: «تناقض بمعنای پوچی نیست. «هستی» و «نیستی» بدون پایان و سرانجام با هم در نیامیخته یا خراب نشده اند. کشف یک طرف یا یک حد متناقض با یک طرف یا حد دیگر بمعنای تخریب طرف اول و یا فراموش کردن آن و یا کنار گذاردن آن، نیست. کاملاً بعکس، بمعنای کشف یک مکمل تعین است. رابطه دو حد و دو طرف متناقض، در وضوح خود^{۲۲۰} پیدا می شود: هر یک نفی طرف دیگر است و این نفی کردن جزو او است. عمل و واقعیت مشخصش در این است. بدینسان وظیفه اندیشه نیستی و نیستی در اندیشه «نفی کردن» است، نفی رضایت مندی اندیشه، نفی وسوسه اندیشه به در بر روی خود بستن، به

راضی شدن بدانچه دستگیرش شده و نفی آنچه اندیشه هست. بدینسان، طرفهای متناقض اندیشه را زنده می کنند و نه تنها آنرا خراب نمی کنند که آنرا یک اندیشه واقعی می کنند.

پس نفی در این دیالکتیک، نفی صوری نیست، نفی بمعنائی که در منطق صوری دارد، نیست. نفی در معنائی که در متافیزیک دارد، نیست. یک «نه» ساده نیست مثل وقتی که می گویند: «یا این، یا نه این...». این نفی، یک نفی متعین، مشخص، فعال است. این نفی با محتوی و وجدان (اندیشه) محتوی متداخل می شود. بنابراین تناقض کاملاً غیر از آن تناقض، یا تضاد، یا تخالفی است که در منطق صوری مورد بحث است. هر چند که این تناقض آن تناقض منطق صوری را هم در بر می گیرد.

رباعاً هر مشی مهم اندیشه با خود نو می آورد. اما این نو، در حرکت اندیشه در جای خود قرار می گیرد، بنابراین ملحوظ می گردد. و هر درجه و مرتبه جدید از راه یک «جهش» اندیشه زنده که پیش می رود، بروز و تجلی می کند.^{۲۲۱}

نامعلوم و ناشناخته نه بمثابه «اثیری و متعالی و ناشناختی» و مطلق خارجی بلکه در عین حال بمثابه داخلی و خارجی، بر نهاده و وضع می شود: در عین آنکه از درون بوسیله حرکت اندیشه که بسوی محتوی و ناشناخته پیش می رود، توقع و طلب می شود، از خارج در معنائی نسبی، یعنی بمثابه نیاز به اثبات، به آزمون، به کشف، برای شناخته شدن، نیز توقع و طلب می شود. اندیشه درباره این ناشناخته جز این نمی تواند حکم کند که ناشناخته متعین و بنابراین شناختنی است. اگر جز این فرض کند، خراب می شود: اگر اندیشه، ناشناخته را پیش از آنکه آنرا بشناسد، توصیف کند یا اگر آنرا «اسرار آمیز» یعنی نامتعین یا تعین ناپذیر بنا بر این نه بالقوه شناخته و معلوم که ناشناختی انگار داف بعنوان اندیشه خراب می شود. اینکارها دقیقاً همان اعمالی هستند که جانبداران متافیزیک می کنند. اندیشه بمحض اینکه از محتوی جدا و سوا می شود، بمحض اینکه ناشناخته بمعنای محتوی (طبیعی و اجتماعی) اندیشه، محتوی که هنوز در حیطه شناخت نیامده یا تنها بطور اجمالی دستگیر اندیشه شده و یا تجزیه و تحلیل نشده، فرض نمی شود، بمنزله اندیشه خراب می شود. عمل متافیزیکی با انفصال اندیشه از خودش، توقعاتش، حرکتش، آغاز می گردد. و همینطور است که نه تنها این تجربدها را «متعالی و اثیری» و «سر» مضمون می گرداند بلکه آنها را غلط می سازد. این تجربدها در عین خراب کردن اندیشه، مدعی اند که اندیشه اند.^{۲۲۲}

بدینسان، حرکت اندیشه در تمامیت و کلیت دقایقش شروع به ظهور می کند و بر ما هویدا می شود: هر یک تجزیه و تحلیل شده، و متعین جای خود را در مجموعه بدست می آورد. این حرکت یک تاریخ است. تاریخ «معقول و قابل فهم» یک کل عقلانی است.

اصل این همانی، معنی دیالکتیکی اش:

پس از آنکه لزوم یک منطق مشخص در برگیرنده منطق صوری و در گذرنده از آنرا به اثبات رساندیم، باید قضا و احکامی را که در صفحات گذشته مطالعه کردیم بویژه اصل این همانی و نظریه منطقی تناقض ها را، در سطحی بالاتر از نو مورد بحث قرار دهیم.

منطق صوری حکم می کند که هستی (هر هستی) همان است که هست و متافیزیک مدعی بود که از این حکم به یک تعریف مطلق از هستی (و حقایق جاودانی درباره هستی) برسد.

منطق مشخص از زبان هگل در مقام رد این دعوی اینطور می گوید:

.... نه در آسمان و نه روی زمین چیزی وجود ندارد که در خود این دو معنی هستی و نیستی را در بر نداشته باشد.

جمله ستایش آمیزی که از آن تنها دو کلمه کوچک «آسمان» در خورد سوء ظن است.^{۲۲۳} سوءظن به اینکه دو کلمه فوق، بیانگر بازمانده هائی از ایده آلیسم باشد. توضیح آنکه اگر مراد از آسمان، آسمان نجومی است، هیچ سخن راست تر از این سخن نمی شود. ستارگان همانند همه آنهاست که زاده می شوند، می میرند و سرعت حرکاتشان (چندین ده کیلومتر در ثانیه) از سرعت و ملوکولهای که بر اثر انفجار و عکس العمل های شیمیائی در جهتی به حرکت در می آیند، بیشتر است. اما اگر مقصود از آسمان، سمای الهی است، همان بقایای ایده آلیسم است. شاید در اندیشه هگل، خدائی که متضمن نیستی استف دیگر خدا نیست: مطلقاً که متضمن نفی خویش است دیگر مطلق نیست: هگل در این باره همانسان که در بسیاری از موارد دیگر خود بنای نظر خویش را ویران می کند.

هر صیورونی، آغازی است: آنچه نبود و آنچه هنوز نیست، می رود بشود: گذار از نیستی به هستی. و هر صیورونی پایان و فرجام است. آنچه پایان می پذیرد، دیگر نیست از هستی به نیستی می رود. بقول هگل: «هستی در نیستی گذر نمی کند

بلکه در آن و آن در هستی گذر کرده اند.» معنی این سخن (همانطور که پاره ای انتقادها به دیالکتیک خواسته اند بیاوراند) اختلاط هستی و نیستی و از آن «همان چیز» را ساختن، نیست. بلکه کاملاً بعکس، آنها را در رابطه شان، در نظر گرفتن است.^{۲۲۴} این رابطه، رابطه دفع فعال یکی در دیگری است (نه دفع صوری چرا که در صورت، اضداد و مخالفان، همزمان و با هم و بطور ایستا در «روح» وجود دارند) بنحوی که هر یک از آن دو، یعنی هستی و نیستی، بلافاصله در نقیض خود محو می شوند.

عقل سلیم بر می آشوبد؟ این حرف ک یک هستی واقعی (مشخص و ملموس) جدا و سوا شده از حد خود در فضا و در زمان و از پایان و فرجامش و از انتقالش در چیز دیگر، به چه معنی است و چه چیز را به ما نشان می دهد؟ آیا به ما فعالیت بریده و جدا شده ای را نشان می دهد، فعالیتی که حتی از «سرانجام و پایش» بریده و جدا شده که تولید چیز دیگری غیر از خودش است؟ و البته درباره یک هستی متعین، نمی توان گفت که در آن واحد هم هست و هم نیست. اما از سوئی ما هنوز در کار مطالعه ذات و مفهوم هستی مشخص نیستیم. و از سوی دیگر، متعین ترین هستی ها بمثابة هستی در رابطه با چیز دیگر، بمثابة محتوی در رابطه با محتوی دیگر و در رابطه با تمام جهان، ظاهر و نمایان می گردد. بنابراین دعوی این نیست که این خانه می تواند در آن واحد هم باشد و هم نباشد و یا که بودن من با نبودن من یکی است. مسئله و دعوی این است که تصدیق گردد این خانه نمی تواند نه از روابط با تعبیر دنیا و نه از سیوروت این دنیا منفرد گردد. این خانه هست و دیگر نخواهد بود.^{۲۲۵} خانه «پایان و فرجام» خود را خواهد جست. این خانه هم اکنون در روابطش با بقیه، آن فرجام را در بر دارد.^{۲۲۶} درباره وجود خود، نیز همین سخن صادق است. متأسفانه وجود محدود از هر جهت محدود به حدود ما نیز در رابطه با بقیه فرجام دارد ... در این جهان هیچ چیز نیست که حالتی بینابینی میان هستی و نیستی نباشد. (حساب تفاضل که دقیقاً هر کمیتی را در حالت محو شونده گی بیان می کند، یعنی نه پیش از محو شدن چرا که در اینصورت تمام است و نه بعد از محو شدن زیرا در اینصورت دیگر هیچ چیز نیست، بهترین تجسم این واقعیت است).

کسی که به تأکید می گوید نمی تواند رابطه دیالکتیکی هستی و نیستی را در «اندیشه» آورد، کافی است به دور و بر خود نگاه کند که به تعداد بیشمار نمایش ها و تصویرهای این رابطه اند، نمایان ترینشان رابطه زندگی و مرگ است.^{۲۲۷} وقتی موضوع به هستی مجرد و گذارش در نیستی راجع می شود وحدتش با نیستی جا برای کمترین تردید نمی گذارد و هیچ مشکلی را بر نمی انگیزد. هستی مجرد «هیچ چیز» نیست و وحدت دو حد یا دو طرف از راه استنتاج و تحلیل کشف می شود. کافی است آنچه را که هستی مجرد متضمن است، نشان بدهیم^{۲۲۸} و، با وجود این، این عمل که نایکسانی را وضع می کند، با اینکار معرف یک غنائی است، یک «سنتز» یا دقیق تر یک «نفی نفی» است. صورت (در اندیشه مجرد) در آن واحد بیان نفی هستی و نیستی است. هستی و «هیچ چیز» یا نیستی صورت می یابند. صورت - حد سوم - هر دو را در بر می گیرد، از آنها در می گذرد و از آنها آنچه را متعین است نگه میدارد: دقیق و واضح بخواهی، گذار بر دوام یکی در دیگری را نگه میدارد.

تعین های ملموس تر و مشخص تر در عین در گذشتن از تعین های مجردتر، آنها را در بر می گیرند و متضمن می شوند. هر صورت واقعی، بر مفهوم مجرد صورت یک چیزی می افزاید. اما آنرا در بر می گیرد. یک چیز متعین (این خانه، این انسان، این دولت، این رژیم اجتماعی) تغییر شکل می دهد یا نابود می شود. چیزی که هنوز نیست روی به هستی می آورد و زاده می شود و عمل می کند و آنچه بود از هستی روی به نیستی می نهد. صورت گرایش به چیزی است (به «پایانی» که آغازی خواهد شد). گرایش در تعین خود، این گذار بلاانقطاع هستی در نیستی و نیستی در هستی، این انتقال را در بر می گیرد، انتقالی که تجرید، تجزیه و تحلیل آنرا ممکن می گرداند. تجرید (هستی، نیستی بطور عام، صورت مجرد، بالقوه) چیزی جز یک تعین بسیار فقیر نیست. اما زندگانی، حیات از لحاظ زیست شناسی و حیات اجتماعی، بطور قابل دیدتر و نمایشی تری ترجمان این «دقایق» صورت^{۲۲۹} این هستی زنده واقعی بنظر می رسد. در معنائی واقعی است و با وجود این در معنای دیگری، هنوز چیزی بیشتر از یک نمود و ظهور نیست. هنوز بیشتر از یک نمود و ظهور نیست، زیرا آنچه واقعاً هست، جوانه هائی هستند که حاملشان است - جوانه هائی که اویند و او نیستند. نوع او، عام و کلی اویند - و پس از تکوین ناپدید خواهند شد. در تاریخ نیز، همینطور است. یک رژیم، مثلاً امپراطوری روم در قرن ۱۱ و یا پادشاهی لوئی ۱۴ یا اقتصاد سرمایه داری در پایان قرن ۱۹، وجود داشته اند، و تحلیل تاریخی نشان می دهد که هم در وقت وجود، بیشتر از یک نمود و ظهور در حال از خود در گذشتن نبوده اند، زیرا در خود، حامل «جوانه» تخریب خویش بوده اند. حامل همه نیروهائی بوده اند که با وجود اینکه بوده اند و می خواسته اند باشند، آنها را بکام مرگ می کشیده اند.

در اینجا نیز، تناقض بهیچ رو، تناقض صوری نیست. اگر بخواهیم اصطلاح قدیمی را ارسطویی را بکار ببریم، بایدمان گفت که این تناقض، تناقضی «بالفعل» است. این تناقض دیالکتیکی ریشه عمیق خود را در محتوی دارد، در هستی مشخص، در مبارزه در برخوردها، در نیروهای در رابطه و در برخوردهای موجود در طبیعت، در حیات، در جامعه، در روح انسانی دارد. تنها الف، الف است، این، این همانی بی حرکت، کافی نیست بلکه در واقعیت و در اندیشه، الف در عین حال الف (پریم) و عدم الف (پریم)، بعد الف (سکوند) و ... می شود.^{۲۲۰}

تناقض دیالکتیکی (بشرطی که دیالکتیکی و نه یک تضاد صوری و یا در هم برهمی ساده باشد) را باید علامت و نشانه ای که بیانگر واقعیت است، شمرد. تنها آن چیز واقعی است که تناقضهای خود را عرضه دید می کند. تنها آن چیز واقعی است که خود را بمثابة وحدت تناقض ها عرضه می کند.

مرد واقعی بهمان نسبت که با طبیعت مبارزه می کند، مرد و شجاع است. یک مرد بهمان اندازه که دارای جنبه های چندگانه و متناقض است، از لحاظ روحی و معنوی، پُر و غنی است. و مردانگی در زمام تناقض ها را نگاهداشتن و آنها را تحمل کردن - با وجود مبارزه و درد و رنج - و چیزی از آن را از دست ندادن است.

پس ما رسیدیم به انکار عمدی اصل هوویت. زیرا ما ملاک منطقی واقعیت، را تناقض درونی آن قرار دادیم و زیرا ما از آن یک قاعده ای بیرون کشیدیم که روش کارمان می شود. «برای متعین کردن امر مشخص، میزان مشخص بودنش هر اندازه هم کم باشد، تناقض هایش را کشف کنید».

اما اینکار جز برای این نیست که این اصل را به سطحی برتر ارتقاء دهیم و در عین حفظ آن، از آن در گذریم:^{۲۲۱}

الف - تناقض، هستی متناقض و دقایقش، متعین هستند. این دقایق همانند که هستند.

ب - تناقض دیالکتیکی تنها تناقض خارجی نیست (خارجیت طرفهای متناقض) بلکه وحدت تناقض ها، این همانی تناقض ها است. و می توان گفت که دیالکتیک دانشی است که نشان می دهد تناقض ها چنان می توانند بطور مشخص (یعنی در صورت) با هم هوهویه باشند. چگونه یکی در دیگری گذر می کنند و چرا خرد نباید این تناقض ها را، مانند چیزهای مرده، متحجر، بشمارد بلکه آنها را باید اشیاء زنده و متحرک بیندازد که یکی علیه دیگری مبارزه می کند و در و با مبارزه خود، یکی در دیگری گذر می کند (مثل جوانه که آنرا هستی جاندار ایجاد کرده است، که او است و با وجود این دیگر او نیست و می خواهد به حساب خودش، باشد و هستی را که ایجادش کرده است، بسوی «فرجام» ش می راند. یا مثل ایده آل که چیزی غیر از واقعیت است، که علیه اش مبارزه می کند و با وجود این اگر در صورت واقعی، ریشه های خود را تا ژرفا ندواند و اگر بخود واقعیت نبخشد - که بدان دیگر ایده آل نیست - هیچ چیز نیست)

«می توان به اتفاق هگل گفت که این قضیه: «همه چیزها در خودشان متناقضان هستند» بیانگر حقیقت مشخص است و باید بنای این پیش داوری منطقی قدیم را که بنا بر آن تناقض تعیینی بهمان اندازه ذاتی و اساسی نیست که اگر بنا بر این بود که دو تعین (این همانی و تناقض) جدا از هم، فرض شوند، باید تناقض تعیینی عمیق تر شمرده می شد. این همانی، در برابر خودش، جز تعین یک هستی مرده نیست. حال آنکه تناقض ریشه هر حرکت و حیاتی است. تنها وقتی موجودی زنده است که تناقضی در خود دارد و بدان تناقض است که می تواند حرکت کند، می تواند نشاط و انگیزه ای داشته باشد، می تواند فعالیت داشته باشد، تناقض اصل هر حرکت درونی است».

در اغلب موارد، بساطت تعین ها این تناقض را از عقل ساده مخفی می کند. اما بمحض اینکه از نزدیک تر روابط تعیین گردند، این تناقض خود را بروز می دهد. این تناقض خود را در هر رابطه از ساده ترین رابطه ها (مثلاً رابطه پدر و فرزند - و یا «راهی که بسوی شرق می رود در عین حال راهی است که بسوی غرب می رود») تا پیچیده ترینشان، نشان می دهد. بنحوی که، نمایش معمولی (عقل ساده) در همه موارد زیر ظاهر وحدت (این همانی) متضمن تناقض است اما بدان شعور و وجدان ندارد. و به قول هگل، تنها دیالکتیک است که با تحریک وجدان^{۲۲۲} با تحریک نایکسانی هایی که عقل ساده «سترده و پاک» کرده بود، می توان به ذاتی، به تناقض دست یافت و از گیر یک وحدت مبهم و یا یک این همانی مجرد بدر آمد.

بنابراین، نمایش معمولی یا عقل ساده از سوئی وحدت یا این همانی هر چیز (پدر پدر است و پسر پسر او است) و از طرف دیگر، نایکسانی (تناقض) را دیک می کند. اما انتقال، رابطه، رابطه جاندار، تناقض دیالکتیکی را در نمی یابد. اشخاص

«خردمند» (در شوخی‌ها و طعنه‌های شوخی آمیزشان و در بازیهای کلمات) اغلب تناقض‌ها را درک می‌کنند اما به مرز دقت دیالکتیکی نمی‌رسند. تنها خرد دیگرسانی محو شده‌ها، نایکسانی‌ها، تفاوت ساده تأثیرها و اندیشه‌ها را قابل درک می‌سازد و راه را برای دستیابی به ذات، به تناقض باز می‌کند. و تنها در این دقیقه در این وهله که وجدانم حادت و توان درک دست یافته است، تفاوت‌ها و دیگرسانی‌ها به حرکت در می‌آیند، روابطشان با هم کشف می‌شوند و خاصه دیالکتیکی‌شان که بقول هگل «نبض درونی حرکت خودجوش و زندگی» است، بر اندیشه ما آشکار می‌شود.^{۲۳۳}

ج- با وجود این، دیالکتیک نوعی تناقض ستائی نیست. تناقض درونی یک قانون طبیعت و زندگی است. یک قانون دردناکی است. مادری که فرزندش را در رحم خویش، حمل می‌کند و بدان موجودیتش را می‌دهد و خطر مرگ را برای خود بجان می‌خرد تا او بدنیا آید، بدون اینکه این قانون را بشناسد بر وفق آن زندگی می‌کند. اما تناقض بالقوه تحمل نکردنی است. صیوروت که تناقض ریشه عمیق آنرا تشکیل می‌دهد، و که ذاتاً و اساساً «گرایش» است، گرایشی به خروج از تناقض و به استقرار وحدت است. در تناقض، نیروهای حاضر بر خورد می‌کنند و یکدیگر را تباه می‌سازند.^{۲۳۴} اما این نیروها در عین حال مبارزه با یکدیگر، از خلال وحدتشان، بسوی چیزی دیگر و مشخص‌تر و متعین‌تر روی می‌نهد زیرا این «حد سوم» با نفی تنها جنبه منفی و محدود و تخریبی، واجد همه آن مثبتی می‌شود که در هر یک از نیروهای ضد و نقیض وجود دارد.

و شاید (شاید، زیرا باید محطاط بود چرا که در این زمینه‌ها تا این زمان بسیار کم کار شده است) بدین ترتیب است که از طبیعت بی‌جان در ظاهر، در تضاد و تشدید و تشدهای متقابل عناصر مادی، برخی مجموعه‌هایی که دارای وحدتی هستند، تشکیل می‌شوند (سیستم‌های الکترونیکی ظاهراً دارند، وحدت خود را بعد از هر انقطاع، هر حادثه‌ای که نتیجه عمل نیروهای متناقض منفی و مثبت است، باز می‌جویند).

هستی زنده درگیر نیروهای متناقض متعدد، «بالعقل» در هر دقیقه، تناقض‌های خویش را حل می‌کند. بمحض اینکه تناقض باز ایستد، حیات نیز باز می‌ایستد. و نیز بمحض اینکه تناقض از حل شدن می‌ماند - بمحض اینکه جسم جاندار دیگر قادر نیست - «تناقض را در خود نگاهدارد» و نمی‌تواند از خلال حرکت درونی اش تراوشات و مبادلاتش، شکل و زوال یافته‌هایش، خود را باز یابد، خود نیز ناپدید می‌شود. اندیشه، تنها به تناقض‌ها زنده است. اما به حل و غلبه بر تناقض‌ها - با حل مسائلی که این تناقض‌ها پیش می‌آورند - و به درگذشتن از آنها زنده است.

بنحویکه اصل این همانی معنای تازه‌ای پیدا می‌کند، معنای مشخصی پیدا می‌کند. اگر چه تناقض از این همانی اساسی‌تر و ذاتی‌تر است، (تذکر مهم: زیرا تناقض‌ها از لحاظ اساسی بودن در یک مرتبه قرار ندارند. اگر چنین نباشد همه در یک سطح قرار می‌گیرند و هیچ چیز ذاتی و اساسی پیدا نخواهد شد!) این همانی ذاتی می‌ماند. بدون تناقض، این همانی ایستا^{۲۳۵} و راکد می‌شود. بایسته این همانی است که از درون خود را بدرد تا باشد. زندگی کند و صیوروت نماید. اما از خلال تناقض، در سطح بالاتری قرار و استقرار می‌گیرد. بدون ارتقائی اینگونه، هستی (یا اندیشه) زیانکار می‌شود. بدینسان خرد، مفهوم و یا هستی زنده، بر تناقضهای حل شده متکی هستند.

این همانی، بدینسان در جای خود نهاده می‌شود. در حرکت جای خود را می‌یابد (در مجموعه رابطه‌ها و نسبت‌ها، نایکسانی‌ها، عملها و عمل متقابلها و تناقضهایی که (واقعیت مشخص و ملموس را می‌سازند، جای خود را می‌یابد). پس بطور خلاصه، تناقض دیالکتیکی واقعی است، متناقضان، نیروها، مبارزه‌ها و ضربه‌ها هستند (هر چند این تصویر از مکانیسم بعاریت گرفته شده و تنها از راه استعاره مورد استفاده عقل سلیم قرار می‌گیرند).

و تناقض نیز، تناقض هم که علت (علت وجودی) حرکت است، خود متحرک است. در جریان زندگانی، در جریان تحول جامعه، در فراگرد اندیشه، ما می‌توانیم عناصری را که تناقضشان پنهان و پوشیده می‌ماند، و چیزی جز یک نایکسانی «تحریک و تیز شده» نیست (راهی که به شرق می‌رود همان راهی است که به غرب می‌رود)، متناقض بخوانیم. می‌توانیم به نیروهائی که مبارزه بی‌سر و صدائی هستند و تناقض‌شان می‌رسد (مثلاً تناقض میان طبقه سوم و فئودالیت در جریان قرن ۱۸) «متناقضان» بگوئیم.^{۲۳۶}

و بالاخره می‌توانیم آن دقیقه بحران، وقتی که حرکت بعلت نزدیک شدن اجتناب ناپذیر حل تناقض، شتاب می‌گیرد را تناقض بمعنای خاص کلمه بخوانیم.^{۲۳۷} تناقض به معنای خود کلمه بخوانیم چرا که حل (جهش) تناقض در تنش یا تشدید و تشددی در انتهای خویش، نزدیک می‌شود. دقیقه‌ای نزدیک می‌شود که در آن هستی و نیستی بطور فعال، مقابله می‌کنند

زندگی و مرگ) که در آن هستی مورد بحث (جاندار یا اجتماعی یا «روحی» وقتی صحبت از ایده می شود) باید از خود در بگذرد و یا ناپدید شود.^{۲۳۸}

مواضع
بالیبار
در
انتقاد قوانین دیالکتیک
خصوص
دیالکتیک طبیعت

صورت بزرگتر عینیت گرائی، فکر و نظر «دیالکتیک طبیعت» است انسان که انگلس خود، پدید آورده و بخصوص پس از وی و بر اساس متون وی پرورانده اند (زیرا انگلس بغایت محتاط بود و باور نکردنی اینکه متون ناتمام و منتشر نشده مارکس و انگلس توانسته باشند ویروس فلسفی مارکسیست ها را تغذیه کنند ... آنها هم با چنین نتایج خوبی!) جنبه اساسی این گرایش ادعای ایجاد دیالکتیک مادی بصورت علمی که «قوانین» عام اش هم گزارشگر ماتریالیست تاریخ، مبارزات طبقاتی و هم بر زمینه های دیگر قابل انطباق است ... در این نظرگاه، مقولات ماده یا طبیعت چه چیز را تعیین می کنند؟ این مقولات تنها «موضوع» یک چنین علم کلی هستند، موضوع، علمی که مثل موضوع و شیء عام است و قوانین دیالکتیک ساخت آنرا به ما می شناسانند (یا همانطور که می گفتم ذات و هستی شناسی، هستی - ماده - حرکت، یا فرگرد، یا تحول).

بر این اساس، زمینه های خاص علمی و از آن میان ماتریالیسم تاریخی، هر یک بنوبه خود، بمنزله زمینه های تحقق این قوانین تلقی می شوند. یعنی زمینه های تجلی، تطبیق و بسط در حدود معین (حدودی که همواره حدود موضع فلسفی کلاسیک هستند: طبیعت، تاریخ اندیشه یا طبیعت، حیات، تاریخ و غیره)^{۲۳۹}

«قوانین» عام تغییر از کمیت به کیفیت، از این همانی نقایص یا نفی نفی است. بدین جهت است که این برداشت از دیالکتیک در عمل قالب ایدئولوژیک فلسفه و یا متافیزیک طبیعت است. بدین اعتبار، این برداشت بطور اجتناب ناپذیری، دیر یا زود، با نتایج نظری و عملی (به لینسکو بیاندیشیم) تلاش، برای یافتن مبانی معیارگونه، مواجه خواهد شد. با تناقض میان اعمال این «قوانین» دیالکتیک در علوم و از سوی دیگر بسط و رشد واقعی، پیش بینی نشده و پیش بینی نکردنی، عملیات علمی، مواجه می شود. همین امر موجب شده است که عده ای از فیلسوفان و دانشمندان، بطور ادواری، بعلت نداشتن برداشت دیگری از دیالکتیک مادی، در صدد تصحیح تعریف و عناوین قوانین و تغییر زمینه های اعمال و انطباق آن، برآیند تا با اوضاع و احوال علمی و ایدئولوژیک سازگارش گردانند: این گوشش، بحکم طبیعتش، گوشش پایان ناپذیر است.

اما از لحاظ تاریخی معمولاً این نوع مشکلات نبوده اند که تعیین کننده بوده اند: مشکل اصلی همانطور که بالاتر گفتم تناقض میان این مفهوم (این جهت یابی) دیالکتیک ماتریالیست و رشد ماتریالیسم تاریخی است.

درست آنکه تناقض میان این مفهوم و رشد ماتریالیسم تاریخی بمنزله رشدی است که به شیوه ای تضییق آمیز وسیله تغییر شرایط سیاسی جنبش کارگری، بدست آمده است. و زمانی که برای اولین دفعه این تناقض بطرزی روشن و واضح در^{۲۴۰} تاریخ مارکسیسم ظاهر شده است را می توان با دقت تعیین کرد: آن زمان، زمان «شکست انترناسیونال دوم» و بوجود آمدن جنگ اول جهانی امپریالیستی و ساخته شدن تئوری لنینی امپریالیسم در ۱۹۱۶-۱۹۱۴ بود. همانطور که می دانید میان دو جنبه کار نظری لنین یک پیوند بیواسطه وجود دارد که از سوئی تحلیل های تاریخی و سیاسی که در آنها با نشان دادن تشکیل یک مرحله تاریخی جدید سرمایه داری، مرحله ای که تناقض های خاصش تنها توضیح گر امکانات انقلاب کارگری است و شرایط آنرا تعیین می کند، مفهوم «گرایش» را مورد تصحیح عمیق قرار داد. مفهومی از «گرایش» را تصحیح کرد که مارکسیسم کلاسیک بر مبنای کتاب سرمایه، بسط داده بود و بنا بر آن «قانون گرایش» به یک قانون ساده بدون تناقض دروین دیگری غیر از تناقض نیروهای محرکه و موانع تحقق آن، تبدیل می کرد. از سوی دیگر، متون دفترهای فلسفی هستند که در آنها، مفهوم

«قوانین دیالکتیک» ضمن انتقاد پارهی متون انگلس و پلی نف، را بدون ابهام و بی پرده رد می کند و مفهوم دیالکتیک را بمتابه مطالعه تناقض، مطالعه مبارزه و وحدت متناقضان «حتی در ذات اشیاء» بجای آن می نشاند.^{۲۴۱}

با توجه به آنچه گفتیم، بر ما نیست که تعریفی از دیالکتیک ماتریالیست، تعریفی که یکبار برای همیشه معتبر باشد بدست دهیم. بر ما نیست که حدود آنرا بمتابه تئوری مبارزه طبقاتی معین کنیم یعنی از سوئی آنرا بمتابه یک نظریه ساده و از سوی دیگر بمنزله نظریه ای درباره یک موضوع خاص در کنار موضوعات دیگر، ارائه دهیم. بعکس می خواهیم از برهان ذوالحدینی^{۲۴۲} بگریزیم که با آن مواجه ایم، برهانی که یک طرف آن دیالکتیک را به بنیاد لمی ماتریالیسم تاریخی تبدیل می کند و یکطرف دیگرش، باز مقدم بر تجربه، دیالکتیک را با تاریخ مندی^{۲۴۳} ماتریالیسم تاریخی هوهویه می کند. بنابراین موضوع عبارت است از فهم این معنی که دیالکتیک ماتریالیست انسان که تا این زمان بطور واقعی بکار رفته است، غیر از شناخت ماتریالیسم تاریخی و مبارزه طبقات موضوع دیگری نداشته است و در عین حال در شناخت این موضوع خلاصه نگشته و با آن یک رابطه خالصاً نظری نداشته است.

مارکسیسم هرگز بطور جدی تناقض را (بدین معنی که مطالعه تناقض که مورد درخواست لنین بود، غیر از بیان تجربی و نظری تناقض مزین به مثالهای تجربی یا مشخص است که از این جا و آنجا گردآوری شده اند) جز در زمینه مبارزه طبقات و تاریخ شکل بندیهای اجتماعی یعنی زمینه ای که در تمامی یک دوران تاریخی شناخته^{۲۴۴} زمینه مخاصمتی بنیادی بوده است، مطالعه نکرده است. به بیان دیگر، مارکسیسم هرگز تناقض را جز به صورت خاص تخصیص طبقات و اثرات آن در مجموع پراتیک اجتماعی، مطالعه نکرده است. و دقیقاً در خصوص این مطالعه و این اثرات است که تشخیص و هم بند در بند کردن این تخصیص و تناقض بنظر اساسی می رسد. نه برای اینکه حدود تخصیص در زمینه یک نظریه «عمومی» تناقض معلوم گردد بلکه برای بسط تحلیل همین تخصیص.

مقوله «عام» تناقض که در تحت آن مخاصمت بمتابه یک مورد خاص تلقی شود چه خواهد بود؟ اینک می بینیم، این مقوله هرگز جز یک الگو نباید باشد، یعنی یک تصویر ساخته خاص از تناقض، نیست: خواه تصویر نفی و نفی نفی - تصویر «منطقی» - خواه تصویر قطبی شدن رابطه نیروها بطور کلی - تصویر «مکانیک».

اما با اینهمه، این را خوب می بینیم، دوباره سؤال از من خواهند کرد: اگر باید همه این تصویرهای تناقض (جز بعنوان تدارک فلسفی - شاید) را مرخص کرد، تصویرهایی را باید مرخص کرد که ظاهر در همه سنت های فلسفی، با مفهوم خود عجین شده اند، چرا هنوز باید از «تناقض» حرف زد؟ چرا دیالکتیک بدینسان به مقوله و حتی به اصطلاح تناقض پیوند بسته است؟

در واقع، از نظر متافیزیک، تناقض تنها یک مقوله منفی است. حد مطلق است که عبور از آنرا بر خود منع می کند (و می خواهد بر ما نیز منع کند): «دیگر بس است، اگر یک قدم دیگر بردارید در مهلکه تناقض می افتید!» نباید درگیر تناقض افتاد! و از همین جا تناقض در آخرین تحلیل، با همه مقولات مثبت، همه «موضوعات» متافیزیک، سروکار پیدا می کند: چه از لحاظ «معنی» (تناقض پوچ، بعقل در نیامدنی است) چه از لحاظ «حقیقت» (تناقض غلط و اشتباه است)، چه از لحاظ «خرد» (تناقض اسطوره و علامت مرضی است). بدین بها، متافیزیک دو نتیجه (تقریباً حقوقی) بدست می آورد که برایش مهم است: می تواند قرار بدهد که اندیشه (یا نظریه)، خود، عنصر مستقل است. عنصری که مطابق «طبیعت» ویژه اش در داخل حدود «حقوقی» عدم تناقض، می تواند رشد کند. می تواند قرار بدهد که اشیاء موافق امکان از پیش برقرار شده ای، در اندیشه تصویر و بیان شوند. معنی این حرف آنست که «هستی» بوسیله «اندیشه» محدود گردد:^{۲۴۵}

در اشیاء تناقض وجود ندارد، در هستی تناقض وجود ندارد، در طبیعت تناقض وجود ندارد، در نتیجه «از لحاظ حقوقی» اشیاء همواره از پیش یک معنی، یک حقیقتی، و دلیلی دارند. اشیاء از پیش متعلق اندیشه، خدائی یا انسانی، و در هماهنگی از پیش برقرار شده ای با معرفت و شناخت هستند.

بدین خاطر است که ماتریالیسم (هگل را هم در زمره اهل این مکتب منظور می کنیم) تصدیق می کند که هستی و عمل پایان ناپذیرند، یعنی همواره از ظرف اندیشه و نظریه، سر می روند و اندیشه و نظریت را متعین می سازند و همین امر موجب تصدیق خصیصه متناقض آنهاست. قرار دادن تناقض در مرکز یک نظریه و یک فلسفه (بجای قرار دادنش در حاشیه بمتابه حد و مرز، و علامت عبور ممنوع) در عین حال به معانی زیر است:

- باز کردن باب انتقاد ریشه ای تمامی مطلق های خیالی اعم از مطلق هائی که خداشناسی، می تراشد و یا مطلق هائی که نحله تحقیقی می ساز (خدا و حقایق جاودانی اش، یا علم (مطلق) و حالت اجتماعی عقلانی اش که راه «قطعیت» انسانیت و خوشبختی او است).
- و نیز رد کردن نسبت گرائی چه در شکل جامعه شناسانه اش، چه در شکل روانشناسانه اش است. عدم پذیرش نسبت گرائی است که برایش «هر حقیقتی نسبی است» زیرا نسبت گرائی، که بیش از همه وحشت ایده آلیستی از تناقض را از خود ظاهر می سازد^{۲۴۶}، بر تضاد مجرد (تضادی که اصلی مطلق است) میان نسبی و مطلق (یا تاریخ و مادیت و غیره) مبتنی است. همانطور که لنین بروشنی تمام نشان می دهد، این تضاد تنها «مطلق» است که نسبت گرائی ابداً حرفش را نمی زند، زیر اصلی است که بر آن مبتنی است.
- اما رشد دیالکتیک مادی جز بدین شرط ممکن نمی شود که تناقض بتدریج از هر تصویر (و هر «الگوی» فلسفی) پرداخته گردد. از هر تصویر یا الگویی رها شود که از پیش حدود مفهوم آنرا معین سازد و به رشد نظری آن قاعده ببخشد. انسان که در آخرین مرحله یک تحول، تناقض «غیر قابل تصور» گردد یا از بین برود. با حاصل شدن این شرط، اهمیت مطالعه تناقض و مطالعه آن در «عصر ماتریالیسم تاریخی» آشکار می گردد: هر اندازه در این مطالعه پیشرفت بدست آید، بیشتر نمایان می شود که تناقض ماتریالیسم تاریخی جدید است و بخودی خود، الگوی خاص خویش است.
- من سه نظریه کرده گونه زیر را پیشنهاد می کنم:
- الف- دیالکتیک ماتریالیست، گذار از یک «منطق عدم تناقض» به یک «منطق تناقض» نیست. بلکه انتقاد شبه تناقض هائی است که جز تناقضهای افکار نیستند، گذار به تحلیل تناقضهای واقعی، یعنی تناقضهای مشخص شده است.
- ب- مقوله تناقض، در دیالکتیک ماتریالیست، یک اصل استدلالی نیست و در نتیجه این دیالکتیک یک سیستم نظری تناقض نیست، بلکه پراتیک رشد تناقض ها و متضمن تحلیل نظری شان بمثابة یک مرحله ضرور است.
- ج- گذار از دیالکتیک ایده آلیست به دیالکتیک ماتریالیست (یعنی یک قدم تعیین کننده در گذار از ایده آلیسم به ماتریالیسم غیرممکن می شود) اگر استعمال دیگری از تناقض و خصوصاً بیان و تعریف دیگری از تناقض و می خواهیم بگوییم تعریف های دیگری از تناقض، تعریف هائی که در آن الگوهای فلسفی کلاسیک تنها یک نقش موقت داشته باشند، پیدا نشوند.^{۲۴۷}

گودولیه

نایکسانی ریشه ای میان دیالکتیک هگل

و دیالکتیک مارکس

اصطلاحات و عباراتی که هنوز نیز مسئله ابهام بیان مارکس را دوباره نظر هگل حل نشده باقی گذاشته اند، را می شناسیم.

از سوئی مارکس اظهار می دارد که دیالکتیکش «متناقض مستقیم» دیالکتیک هگل است و انگلس بر آنست که روش دیالکتیک «در شکلی که هگل ارائه می کرد، غیر قابل استفاده بود» و تنها دیالکتیک مارکس «عقلانی» است. و از سوی دیگر مارکس می افزاید: «کافی است (دیالکتیک هگل) را که (وارو است) روی دو پا قرار دهیم تا که قیافه ای کاملاً خردپسند بیابد» و آنرا روی دو پا قرار دادن بمعنای رها کردنش، از «وجوه فریب آمیزی» است که ایده آلیسم مطلق هگل بدان داده است.

شایستگی بزرگ لوئی آلتوسر در اینست که همگان را وادار کرد مشکلاتی که فرض «وارونه کردن و بر سر پا قراردادن دیالکتیک هگل بار می آورد را ببیند»: ^{۲۴۸}

«اینکه ایدئولوژی هگلی، ذات و جوهر دیالکتیک هگل را نیالوده باشد، قابل درک و باور نیست ... که دیالکتیک هگلی با معجزه ساده یک «استخراج»، دیالکتیک مارکسیستی گردد، سخنی نیست که به عقل راست بیاید».

از لحاظ آلتوسر، نایکسانی خاص دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل در اینست که تناقض نزد مارکس بنا بر اصل «متعین مضاعف»^{۲۴۹} است. این جواب هر چند از جهات دیگر، عناصر مثبت و معتبری را در بر دارد، بنظر ما گره از اساس مشکل نمی‌گشاید. مسئله را از سر طرح کنیم: مارکس دو نوع تناقض شرح می‌کند. یکی درونی ساخت روابط تولید که پیش از دیگری ظاهر می‌شود و دومی تناقضی که میان دو ساخت شیوه تولید سرمایه داری، یکی ساخت روابط تولید و دیگری ساخت نیروهای مولد، کم‌کم بوجود می‌آید. تناقض اول با پیدایش نظام سرمایه داری پدیدار می‌شود و با از میان رفتن این نظام ناپدید می‌گردد. دومی با رشد نظام سرمایه داری، و در نتیجه عملکرد تناقض اول، ظاهر می‌شود. با وجود این، تناقض دومی است که بنیادی است زیرا که شرایط مادی امکان از میان رفتن نظام را فراهم می‌آورد.^{۲۵۰}

بنابراین رابطه میان این دو تناقض نشان می‌دهد که تناقض اول، تناقضی که درونی روابط تولید است در درون خود مجموع شرایط حل خود را متضمن نیست. شرایط مادی حل این تناقض جز در خارج آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا نیروهای مولد واقعی بطور کامل مشخص از روابط تولید و غیرقابل تلخیص و تحویل به این روابط اند. واقعیتهای هستند که شرایط درونی رشد خاص خود را دارند.

شرایط دیگر حل تناقض روابط تولید، در سطح رویناها، سیاست‌ها، فرهنگ‌ها و غیره، واقع می‌شوند و این ساخت‌ها را هم نمی‌توان به روابط تولید تحویل کرد. ساخت‌های روینائی نیز چگونگی رشد خاص خود را دارند. بنابراین، نزد مارکس، حل یک تناقض درونی ساخت روابط تولید، در گرو تنها رشد درونی این تناقض نیست. بزرگترین قسمت شرایط حل این تضاد در خارج آن قرار دارد و این قسمت قابل تلخیص و تحویل به محتوی آن نیست.

بعکس، امکان حل تناقض دوم، تناقضی که میان ساختهای نظام اقتصادی بوجود می‌آید، زاده رشد درونی این نظام (همانسان که خواهیم دید زاده حرکت همه ساختهای جامعه) است. حل این تناقض دوم مبتنی بر تغییر ساخت روابط تولید است تا که این روابط با ساخت نیروهای مولد، انطباق جویند. و این تغییر در بند دفع و رفع مالکیت خصوصی وسایل تولید و بنابراین منوط به حذف^{۲۵۱} اساس تناقض درونی روابط تولید سرمایه داری است. اما این حذف جز در مرحله ای از رشد نیروهای مولد، ممکن نیست. بنابراین ممکن است، تناقضات طبقات در بطن روابط تولید در حال جوشش بمانند. اگر نیروهای مولد رشد نکنند، از این جوشش لزوماً راه حل بیرون نخواهد زد. بعکس ممکن است، منازعات و تضادهای اجتماعی بطور ادواری تجدید شوند. توقف و مکث^{۲۵۲} و غیره.

در نتیجه تحلیل ما این فرض را که مارکس قائل به این همانی متناقضان بوده است، رد می‌کند. در واقع فرض این همانی متناقضان را هگل در آورد تا ثابت کند که یک حل درونی برای تناقض درونی وجود دارد. برای اینکه چنین حلی وجود داشته باشد، باید هر یک از عناصری که در بطن ساخت، ناقص یکدیگر می‌گردند، در عین حال هم خود و هم ناقص خود، باشند. باید که وضع و نهاد، خود و ناقص خود، یعنی وضع مقابل و بر نهاد باشد تا برابر نهاد و وضع مجامع در تناقض هایشان ملحوظ باشد. حال آنکه در تناقضی که مارکس بدان قائل است،^{۲۵۳} متناقضان با یکدیگر هوهویه نیستند. زیرا نه عناصری که در درون یک ساخت با یکدیگر متناقض می‌شوند و نه ساخت‌هایی که در درون یک نظام با یکدیگر متناقض می‌شوند، قابل تلخیص و تحویل به یکدیگر، نیستند و یکی با دیگری این همانی ندارند.

این امر ثابت می‌کند که این همانی متناقضان که ساخت بنیادی دیالکتیک هگلی است، جز این که برای پایه و اساس دادن به نظریه هگل بمناب علم مطلق روح مطلق، کلیتی که در خود، در خاصه خارجی بودن طبیعت و (ظاهر و نمود عینی داشتن) و ظاهر و نمود عینی نداشتن خدای آفریننده، متناقض است و از خلال همه این تناقضها، با خود هوهویه می‌ماند، ایجاد دلیل کند. این همانی متناقضان در واقع یک ابزار سحرآمیز است که هگل باید بخود می‌داد تا با آن «قصر ایده‌ها» ی علم مطلق را می‌ساخت و برای ایده آلیسم مطابق مبنای ایدئولوژیکی با ظاهر عقلانی، بوجود می‌آورد. بنابراین ایده آلیسم فلسفی هگلی تعیین کننده ساخت درونی خاص مفهوم تناقض نزد هگل است و این ساخت که بر اصل این همانی متناقضان بنیاد گرفته است، درست ضد ساخت تناقضی است که مارکس بدان قائل است. این ساخت تناقض، یعنی این همانی متناقضان، دیالکتیک را برای علوم قابل استفاده می‌سازد.^{۲۵۴}

این است که می‌توان فهمید چرا مارکس در Contribution اظهار می‌کند:^{۲۵۵}

«برای یک جانبدار نظر هگل ساد تر از این هیچ نیست که «تولید و مصرف را این همان و هوهویه قرار دهد»

و می افزاید^{۲۵۶}

«نتیجه ای که بدان می رسیم، این نیست که تولید، توزیع مبادله، مصرف با همدیگر هوهویه هستند، بلکه این است که آنها عناصر یک کلیت اند، تغایرهای در درون یک وحدت اند.»

و انگلس در Anti Duhring از روش دیالکتیکی مارکس با این استدلال دفاع می کند که این روش بر «التقاط دیالکتیک و اختلاط و کاریکاتور ایده ها^{۲۵۷} که از آن دست آخر این نتیجه عاید گردد که همه یک اند»^{۲۵۸} مبتنی نیست. این روش، روشی نیست که در آن نفی نفی «کار قابله را بکند و در بطن گذشته، آینده را بدینا بیاورد». بنای این روش بر آن نیست که «وقت بچگانه صرف بتناوب گفتن این سخن شود که گل سرخ گل سرخ است و گل سرخ نیست»^{۲۵۹}. در اینجاست که تحلیل های لوئی آلتوسر بُرد واقعی خود را می یابند. اصل این همانی متناقضان، در هر لحظه وجود یک راه حل درونی و خیالی برای تناقضهای درونی که هگل تحلیل می کند را تضمین می کند. و این راه حل اغلب جز یک عمل سحر و جادو نیست، یک عمل ایدئولوژی در بطن یک دیالکتیک «ساده» است.

در اینصورت ناتوانی مفسران نظریه مارکس را از تعیین محل اختلاف ریشه ای میان نظر مارکس و نظر هگل را چگونه توضیح باید داد؟ پاسخ هیچ پیچیده و غامض نیست. تشخیص نظری دو نوع تناقض، تناقض در درون یک ساخت و تناقض میان ساخت ها و چگونگی مفصل بندی متقابل این دو نوع تناقض نزد مارکس و انگلس هرگز بطور صریح انجام نگرفته و موضوع شرح و بسط واقع نشده است. در این شرایط، تناقضی که^{۲۶۰} «چشم را می زد و خیره می ساخت» تناقض میان سرمایه دار و کارگر بود و تناقض دوم با این تناقض خلط شده یعنی با تناقض درونی یک ساخت، اشتباه و یکی تلقی شده است. با این اشتباه کاری، همگان در مدار افسون دیالکتیک فریب آمیز و فریفتار هگل، دیالکتیک افسون کننده این همانی متناقضان و راه حل درونی و غیره جذب شده است. نه فرمولهای دوپهلوی و مبهم مارکس و انگلس و نه بیان و رفتار علمی مارکسیسم جزمی، هیچ کمکی به خلاصی از این افسون نکرده اند.

از لحاظ مارکس:

«مالک شدن و استیلای سرمایه دار مآبانه که با شیوه تولید سرمایه داری منطبق است، نخستین نفی این مالکیت خصوصی را تشکیل می دهد که فرع بر کار مستقل و فردی است. اما تولید سرمایه داری خود نیز تحت همان تقدیر حاکم بر دگرسانی ها و استحاله های طبیعت، نفی خاص خویش را ایجاد می کند. نفی نفی این است^{۲۶۱} اما دومی که نزد مارکس استحاله، نحوه بیانی از حرکت سرمایه داری است، نزد انگلس می شود:^{۲۶۲}

قانون بسط و رشد طبیعت، تاریخ و اندیشه، عام ترین قانون و درست به دلیل همین بغایت عام بودنش، کار بُرد و معنائی بغایت وسیع دارد»^{۲۶۳}.

در واقع، تا وقتی که طبع خاص مفهوم تناقض نزد مارکس، تحلیل نشده مانده بود، مفهوم «نفی نفی» پس از معلوم کردن بطلان این همانی متناقضان و خلاصی از این فریفتاری، تنها مفهوم هگلی بود که عقلانی بنظر می رسید.^{۲۶۴} پس باید و لزوماً باید چندین مفهوم از مفاهیم بنیادی دیالکتیک هگلی را رها کرد و بجایشان مفاهیم دیگر نشانند تا مفاهیم هگلی را که هنوز تا حدودی معتبرند، از قبیل مفهوم کمیت و مفهوم کیفیت و «تغییر کمیت به کیفیت»^{۲۶۵} و غیره را اصلاح و قابل استفاده ساخت. تا توانست تفاوت هائی که مائو میان تناقض اصلی و تناقض فرعی، وجه اصلی و وجه فرعی تناقض و رشد نابرابر تناقض ها و غیره تشخیص داده است را نقد کرد، پروراند و بسط داد.

در این شرایط، تحلیل مارکس از مفهوم بنیادی تناقض میان ساختها ملحق به نوترین کارهای علمی است. این مفهوم پاره ای خاصه های عینی ساخت ها را روشن^{۲۶۶} می سازد. حدود عینی امکان استمرار تولیدشان و غیرمتغیر ماندن جنبه های اساسی شان با توجه به تغییرات شرایط درونی و بیرونی طرز کار و ژرف تر، استمرار تولید روابطشان و اتصالات و پیوستگی هاشان با ساختهای دیگر را روشن و واضح می گرداند. بروز و ظهور یک تناقض در واقع زاده ظهور یک حد و یک آستانه در شرایط غیر متغیرهای یک ساخت، است از این حد و آستانه ببعد، تغییر ساخت ناگزیر می شود. در این نظرگاه

مفهومی که ما از تناقض بیان می کنیم را شاید بتوان به آسانی در قلمرو سبیرتیک^{۲۶۷} قرار داد. سبیرتیک، در امکانات حدود و نظم و قاعده دادنه‌های درونی و بیرونی تفحص می کند که به هر نظام فیزیولوژیک، اقتصادی و غیر اینها امکان می دهد با وجود تطورات متعین شرایط درونی و بیرونی طرز کارش بر جای ماند. و این تحلیل، دانشهای طبیعت را با دانشهای انسان نزدیک می کند. بعنوان شوخی می توان گفت که اگر یخبندان خزننده بزرگ دوران دوم را از بین برده است این تباه شدن بخاطر رشد خودجوش تناقضهای درونی اش نبوده است، بلکه^{۲۶۸} بخاطر تناقض میان ساخت فیزیولوژی درونی و ساخت شرایط خارجی موجود در زندگی اش بوده است.

بنابراین، نظریه ای که ما درباره تناقض ارائه می کنیم به دیالکتیک ممیزه علمی اش را بازپس می دهد و بهمین دلیل این دیالکتیک مادی گراست. زیرا اگر خاصه های عینی ساخت ها علت طرز کارشان و تحولشان و تغییر شکلشان هستند، اگر تناقض هایی که از عمل و طرز علم یک ساخت زاده می شوند، قسمتی از شرایط ظهور و پیدایش و حلشان در خارج ساخت قرار دارد، هیچگونه هدف مندی درونی، به تحول طبیعت و تاریخ نظم و قاعده نمی بخشد.

تحلیلی که ما از تناقض میان روابط تولید و نیروهای مولد به عمل آوردیم تنها راجع بود به شیوه تولید سرمایه داری. مارکس آنرا به همه شیوه های تولید، تعمیم می دهد:

«هر شکل تاریخی معین فراگرد تولید، به بسط و رشد پایه های مادی و اشکال اجتماعی ناظر بدان، ادامه می دهد. وقتی این شکل تاریخی به درجه ای از بلوغ رسید از آن بدر می آید و شکل متعالی تری می پذیرد»^{۲۶۹}
و در همان حال مارکس خاطر نشان می کند که:^{۲۷۰}

«یک و همان پایه و اساس اقتصادی - منظور دارای یک و همان شرایط بنیادی - تحت تأثیر بشمار شرایط تجربی مختلف، شرایط طبیعی، روابط اجتماعی، تأثیرات تاریخی خارجی و غیره، ممکن است تفاوت ها و بیش و کمی های بی پایانی بپذیرد که تنها تحلیلی از این شرایط تجربی می تواند آنرا روشن کند».^{۲۷۱}

و بالاخره مارکس به تأکید می نویسد که در بطن یک جامعه، شیوه های تولیدی که در دوره های مختلف بوجود آمده اند، کم و بیش می تواند همزیستی کنند و با یکدیگر پیوند داشته باشند. و بطور عموم یکی از این شیوه ها بر شیوه های دیگر مسلط می شود. مثلاً در یک جامعه سرمایه داری، مالکیت های کوچک شخصی و رد پاهای مالکیت فئودالی، در کشاورزی مدتهای دراز بر جا می ماند. بر این اساس و پایه نظری، تحلیلی مشتمل بر مقایسه، تحول چند خطی نظام های اقتصادی ممکن می گردد. اما گزارش تحول نظام های اقتصادی بمعنای گزارش تحول جامعه ها نیست چرا که باید گذشته از ساخت های اقتصادی ساخت های سیاسی، مذهبی و خانوادگی و غیره را نیز تحلیل و گزارش کرد. مارکس فرض ارتباط ضرور و لازم ساخت ها را تعمیم می دهد. این تعمیم بر این فرض مبتنی است که با زیربنای اقتصادی یک جامعه، روبناهای سیاسی و مذهبی و خانوادگی متعین، مطابق می شوند:^{۲۷۲}

«روابط تولید با درجه ای از رشد متعین نیروهای مولد مادی، منطبق می شوند. مجموع این روابط تولید، ساخت اقتصادی جامعه را می دهند. این ساخت، پایه مشخص است که بر آن یک روبنای حقوقی و سیاسی، بالا می رود. و با آن اشکال اجتماعی متعین وجدان، منطبق می شوند».^{۲۷۳}

با آنکه روابط تولید از نیروهای مولد مشخص می شوند، اما بر «این نیروها عمل می کنند و متقابلاً این نیروها بر آن روابط عمل می کنند. زیربنا بر روبناها عمل می کنند و روبناها نیز متقابلاً بر زیربناها عمل می کنند. اما مارکس بر آن است که در بطن این علیت متقابل، ساخت اقتصادی «در آخرین مرحله»^{۲۷۴} یک نقش تعیین بازی می کند.

رابطه اضداد و حل تضادها

در این مبحث دیگر به ارزیابی اندریافت جانبداران منطق ارسطویی از مفهوم تناقض نزد طراحان معاصر دیالکتیک و انتقادهایشان بر این نظریه و به چگونگی برخورد اصحاب دیالکتیک با «منطق قدیم» نمی پردازیم. کوشش را موقوف به انتقاد علمی هر دو نظریه، یعنی جدا کردن درست ها از نادرست ها و افزودن افزودنی هایی می کنیم که مطلق گرایی مانع از دیدنشان شده است. بدینقرار نظر میانه را گرفتن و آشتی دادن دو نظریه و احتمالاً افتادن در مرداب نظریه التقاطی نیست، بلکه حذف جنبه های مطلق گرایانه و نادرست نظریه ها و ارائه نظری است که نه آن و نه این و در عین حال در برگیرنده همه جنبه های صحیح و منعکس کننده دست آوردهای دانش این دوران باشد.

در انتقاد نظریه تناقض آسان که طراحان دیالکتیک در دوران معاصر عرضه کرده اند، توجه را عمده معطوف به انواع رابطه ای می کنیم که میان «متناقضین» قائل شده اند. ابهام در مفهوم تناقض و «متناقضین» و ضابطه های معرفت علمی بدانها، بناگزیر موجب ابهام در رابطه «متناقضین» شده است. طوریکه نه تنها هیچکدام از رابطه هائی که جانبداران این نظریه میان متناقضین قائل شده اند از وضوح کامل برخوردار نیستند، بلکه هر صاحب نظری نوعی رابطه برقرار کرده است. به اعتبار آغاز و انتها و به اعتبار سیرجدالی، نظرهای زیر را می توان نزد صاحب نظران تشخیص داد:

- ۱- «تز» ناقص است و در صورت خویش به کمال، «آنتی تز» را می آفریند و این دو در «سنتر» متحد می شوند.
- ۲- تز، آنتی تز را می زاید و آنتی تز، تز را در خود جذب می کند ...
- ۳- تز، آنتی تز همراهند، آنتی تز در درون تز رشد می کند و از طریق جذب و دفع تز، تز و آنتی تز در سنتر منحل می شوند.
- ۴- هر واحد، هر مجموعه به اجزاء دافع یکدیگر «متناقضین» تقسیم می شود و حرکت همان عمل متناقضین بر یکدیگر است.
- ۵- تناقض هرگز از میان نمی رود اما جهت های حل آنها گوناگون هستند و در نتیجه سرنوشت ها گوناگون می شوند. تناقض ها داخلی هستند اما می توانند به تناقض های خارجی تبدیل گردند. تناقض ها هم داخلی و هم خارجی هستند و می توانند به یکدیگر تبدیل گردند.
- ۶- بطوریکه دیالکتیک تناقض به روش تحلیل ساخت گرا سبب این افتراق ها آنست که صاحبان نظرهای فوق می خواهند برای نظریه هایی که پیدا کرده اند، وسیله بیانی بیابند. در این امر، اصحاب منطق ارسطویی نیز شریکند، و بدین اعتبار هر دو منطق «ایده آلیستی» هستند چرا که حامل یک فکر مطلق شده اند و در خدمت احکام مطلقی هستند که اذهان اصحاب فلسفه ارسطویی و جانبداران فلسفه مادی درباره آغاز و انتهای حرکت این جهان صادر کرده اند.^{۲۷۵} از اینرو انتقاد دیالکتیک تناقض، با انتقاد دو وجه مطلق گرایانه آن یعنی:

- ۱- فرایاز بودن «فراگرد» و
- ۲- حصر دیالکتیک به دیالکتیک تناقض، سرانجام نمی گیرد. باید این دیالکتیک را از «بار ایدئولوژیک» که بر دوش دارد رها ساخت. گوروویچ می خواسته است چنین کند،^{۲۷۶} (انتقاد وابستن دیالکتیک تناقض به طبیعت و ماتریالیسم) اما بزعم ما این کار موقوف به ویران کردن بنای ذهنی این دیالکتیک و جستجوی بیان جدیدی بر وفق سازوکارهای تکون امرهای واقع و روابطشان با یکدیگر است. کوشش بر اینست که با انتقاد نظرهای فوق، بیان علمی تناقض ممکن شود:

- ۱- «تز»، ناقص است و در صورت خویش به کمال، «آنتی تز» را می آفریند و این دو در «سنتر» متحد می شوند
طراح معاصر این نظر، هگل است. دیالکتیک هگل یک سویه و از نقص به کمال است. حرکت از یک وحدت، یک وحدت بدون تناقض «در درون» آغاز می شود: خدا، طبیعت را می آفریند و در او از خود بیگانه می شود و این دو در یک وحدت سرمدی یا ایده متحد می شوند. وحدانیت ناقص در صورت به کمال خویش، طبیعت را می آفریند. اما وحدت این دو چگونه انجام می گیرد؟ آیا آنتی تز، تز را در خود جذب می کند؟ آیا تز با از خود بیگانه شدن در آنتی تز، از راه عمل متقابل با طبیعت سنتر «ایده» می شود؟ اگر هگل نقص خدا را نه از بابت خلاقیت بلکه از جهت وجود و هستی (معلق در بود و نبود) بداند، جذب

خدا (تز) در طبیعت کار وحدت این دو را به ایده ای می کشاند که نه کم و نه بیش همان ماده است که اینک شعور و اراده و جاودانگی نیز یافته است. و بر فرض که نقص را متوجه خلاقیت بشمارد^{۲۷۷} خدا در طبیعت از خود بیگانه می شود، و از راه عقل متقابلاً، خدا و طبیعت، هر دو از خود در می گذرند و به وحدتی سرمدی به ایده در کمال شکفتگی اش می رسند.

اما هنوز برای روشن تر کردن نظریه، سئوالهای دیگری باید طرح کرد:

آیا تز (خدا) فعال و آنتی تز (طبیعت) فعل پذیراند؟ آیا تز و آنتی تز هر دو فعالند؟ اگر از قول هگل به سئوال اول پاسخ مثبت بدهیم، طبیعت یا آنتی تز، وسیله ای است ه با آن خدا که اینک بالفعل خلاق است، بکمال خویش صیوروت می کند. و اگر باز از قول هگل به سئوال دوم پاسخ مثبت بدهیم، خدا و طبیعت هر دو هویت های خویش را در سنتز از دست می دهند و ایده را بوجود می آورند.

بهر تقدیر، نه در خدا (تز) و نه در ایده (سنتز)، تناقض وجود ندارد. بدیگر سخن خدا مجموعه ای از متناقضین نیست و طبیعت سنتز، تز و آنتی تزی بشمار نمی رود. و نیز ایده سرانجام فراگرد است و با رسیدن بدان، متناقضین پی کار خود می روند و چون نقصی برجای نمی ماند، ایده دیگر تزی که آفریننده آنتی تز باشد، نمی شود. در واقع هویت یگانه ای بلحاظ نقصی که دارد در دو هویت متضاد از خود بیگانه می شود تا سرانجام به هویت بی نقصی برسد. بدینسان فیلسوف آلمانی می کوشد ساز و کار پیدایش تناقض و رفع آن را شرح کند: **تناقض حادثی و ایجاد و رفعش جبری است.**

از رهگذر این تناقض حادثی، بشری که گذشت سه گونه رابطه می توان میان تز و آنتی تز بوجود آمده باشد:

۱- اگر خدا در آنتی تز جذب شود و سنتز حاصل این جذب شدن باشد، این دو باید در یک مجموعه ای وحدت جویند تا جذب تز در آنتی تز ممکن گردد. پر واضح است که وحدتی از اینگونه بدون جنسیت مشترک ممکن نیست: خدا باید به ماده بدل گردد تا بتواند در آنتی تز جذب شود.

ممکن است گفته شود هگل جانبدار ماتریالیسم دیالکتیک نبود و بنابراین جذب خدا را در طبیعت باید بمثابه جذب روح در بدن تلقی کرد. بنا بر این فرض، گذشته از آنکه طبیعت فعال و خدا فعل پذیر می گردد (و این غیر از حلول روح در بدن است) و گذشته از آنکه خدای فعل پذیر دیگر نمی تواند همان نقش فعال روح را داشته باشد، ناگزیر است، دائم در طبیعت محدود، مجذوب بماند. در سنتزی که بدینسان بوجود می آید، البته دیگر خدا همانکه در آغاز آفرینش طبیعت بود و طبیعت همانکه در روزهای نخستین پیدایش خویش بود، نیستند اما سنتز مادی است. بنظر نمی رسد هگل خواسته باشد خدا را در ماده به تحلیل برد.

۲- اگر خدا فعال و طبیعت فعل پذیر فرض شوند، گذشته از آنکه باید روشن کرد که:

آیا طبیعت در خدا جذب می شود، اگر بله، طبیعت چرا و چگونه تعین خود را از دست می دهد؟

آیا خلق این طبیعت صرف تمرین و ورزش برای وصول به کمال است. اگر خدا طبیعت را در خود جذب می کند، باز خدا لباس مادیت می پوشد، و اگر طبیعت مادیت خود را از دست می دهد، خدا با چه چیز طبیعت در وحدت سرمدی متحد می شود؟ و اگر خلق طبیعت تنها به قصد تمرین خلاقیت و برای رسیدن به «ایده در شگفتی خویش» انجام گرفته است، بنابراین تناقضی در کار نبوده و محلی برای دیالکتیک «سیر جدالی» و «تضاد دیالکتیکی» باقی نمی ماند. علاوه بر اینها تناقض یا «تضاد دیالکتیکی» باقی نمی ماند. علاوه بر اینها تناقضی معنی پیدا نمی کند بدینقرا قبول هر یک از دو رابطه فوق نفی دیالکتیک نیست اما نفی تضاد دیالکتیکی هست. بنظر نمی رسد هگل خدا و طبیعت را به یکی از دو صورت فوق در رابطه گذاشته باشد. بدینسان حتی وقتی هم «هرم را از قاعده بر زمین بگذارند» یعنی بجای خدا و طبیعت، یک مجموعه مادی را بنشانند، دیالکتیکی که در آن یکی از دو طرف فعال و دیگری فعل پذیر است، دیالکتیک تناقض نمی توان شمرد. وقتی به انتقاد نظرهای دیگر پرداختیم فایده طرح این فرض ها و انتقادشان دانسته می گردد.

۳- اگر خدا و طبیعت هر دو فعال هستند و بر یکدیگر عمل می کنند تا از خود در گذرند و در وحدت سرمدی به هویت

واحد و بدون تناقض برسند، به اقتضای تضاد دیالکتیکی باید در مجموعه ای وحدت جویند تا بتوانند بر یکدیگر عمل کنند. گفتن ندارد خدائی که طبیعت را می آفریند و با او در مجموعه ای جمع می شود و با آفریده خویش به جدال می پردازد تا در سیر جدالی به کمال رسد، خدا نیست بازچه دست هگل است. خواننده حق دارد از خود پرسد از لحاظ فلسفه شرک، فلسفه مبارزه نور و ظلمت، مبارزه خدای نیکی ها و خدای زشتی ها، در مرتبه عالی تری قرار ندارند؟ و اگر مجموعه مورد نظر، مجموعه مادی نباشد بلکه طبیعت متعین در هستی محض قرار دارد و محدود و غیر

محدود بدینسان بر یکدیگر عمل می کنند، باز گوئیم عمل کردن بر یکدیگر برای منحل شدن در سنتز، مقتضی حذف و جذب است. چه چیزهای خدا و طبیعت در هویت جدید جذب می شوند و کدامین اجزا حذف می شوند؟ و اگر حذف در رابطه طبیعت و خدا که بی نهایت است معنی نمی دهد و فقط جذب متصور است. آیا طبیعت مادی در آن وحدت سرمدی جذب می شود؟ در این صورت بهمان شکل مادی کردن خدا بر خورد نمی کنیم؟ و اگر هم جذب و هم حذف مصداق دارد، اجزا خدا که حذف می شوند کدام اند؟ آیا خدائی که اجزا دارد می تواند غیرمادی باشد؟ چنین خدائی ساخته ذهن فیلسوف نیست؟ آیا دیالکتیک برای خداست یا خدا برای دیالکتیک؟ بنظر می رسد که هگل نخست به مفهوم دیالکتیک (که از باستان تا زمان وی وجود داشته است) سر و صورتی بخشیده و آنگاه خدا و طبیعت را وسیله اثبات آن ساخته است!

و بالاخره ممکن است گفته شود، نفی در نفی دارای معنائی دیگر است: خدا با خلق طبیعت خود را در طبیعت نفی می کند و اینک ایندو در سیر جدالی نفی در نفی سرانجام در یک وحدت متعالی سرمدی، به اثبات می رسند. به سخن دیگر عمل تز بر آنتی تز و عمل آنتی تز بر تز، جذب کردن و حذف کردن یکدیگر و بدینسان در گذشتن از یکدیگر نیست، بلکه همانسان که خدا با خلق طبیعت و از خودبیگانه شدن در آن، خود (ناقص) خویش را نفی می کند، خدا و طبیعت با نفی خویش در سنتز، و با «ایده» شدن، تا این «اثبات» سرمدی به فراز می رود. بدینسان دیگر محلی برای اشکال مادی کردن خدا باقی نمی ماند. در اینصورت رابطه تز و آنتی تز چنین می شود، تز در سیر به کمال، خود را بصورت آنتی تز نفی می کند و این دو از نو خود را در کمال مطلق نفی می کنند. اگر از اشکالات موجود در مرحله نخستین بگذریم، اشکال اساسی در مرحله دوم بر جا می ماند.

آیا خدا با از خود بیگانه شدن در طبیعت تعین می پذیرد و اینک تز و آنتی تز همان طبیعت متعین هستند؟ یا که خدا تعین نمی پذیرد، خدا همان که بود می ماند تنها فعالیتی پیدا می کند که نداشت؟ آیا در آنتی تز، خدا و طبیعت در یکدیگر منحل می شوند و بدینسان خدا متعین می شود و این تعین با نفی خود، در پایان سیر جدالی به سرمنزل «اثبات» می رسد؟ اگر پاسخ دو پرسش بالا مثبت باشد، اجتماع متناقضین در هیچکدام از مراحل ضرورت تحقق ندارد. همواره اصل عدم تناقض یا هوهویه جاری است و حداکثر هر هویتی با نفی خود متناقض خود را می سازد. و سنتز دیگر مفهوم خود را از دست می دهد. آیا به این جهت نبوده است که پرودن مرحله سنتز را اختراعی هگل شمرده و آنرا حذف کرده است؟ و اگر خدا با خلق طبیعت و نفی «خود ناقص» عدم تعین خویش را از دست نمی دهد و این دو نامتعین و متعین از راه گلاویز یا هم آغوش شدن، عدم تعین و تعین خویش را نفی می کنند، همان ایراداتی که بر شمرده شدند از نو قد علم می کنند و رؤیاهای فیلسوف را آشفته می سازند.

و اگر «خدا هستی مجرد و غیر متعین» است و گفته شود نیستی بلحاظ آنکه «خلاء» است با هستی یکسان است و با وجود این نیستی ضد هستی است و تناقض میان ایندو، در ضرورت به هستی متعین حل می گردد و طبیعت یا هستی متعین با از دست دادن تعین خود در «ایده» با خدا یکی و هوهویه می شود،^{۲۷۸} می توان گفت که این تعریف ها ساخته دهندند^{۲۷۹} توضیح آنکه تعریف کردن «نیستی» بدان واقعیت نمی بخشد و عدم را نمی توان متناقض وجود قرار داد.

سارتر برداشت خود را از نظر هگل و انتقاد خویش را از آن بدین عبارات بدست می دهد:

«در نظر هگل، هستی و عدم هستی دو وجه یک واقعیت اند و همزمان یکدیگرند. این دو در تولید و

ایجاد موجودات متحد می شوند. هیچیک را به تنهایی نمی توان در نظر آورد. هستی محض و عدم

هستی محض، دو تجربیدی هستند که تنها اجتماعشان مبنی و اساس واقعیت مشخص و ملموس قرار

می گیرند».^{۲۸۰}

بدینقرار، همزمانی و وحدت ایندو همان تعین هستی است. اما این تعین ازلی فرض ضرورت را بی وجه می سازد و دیالکتیک هگلی را بی پایه می کند. چرا که خدا خالی از تعین است و در طبیعت تعین می پذیرد. گذشته از این ایراد اساسی (به نظر ما) سارتر ایراد دیگری بر آن وارد می بیند: هگل هستی را در معنی موجود خلاصه می کند، هستی را ذات که اساس و منشاء آنرا تشکیل می دهد، در بر می گیرد همه نظریه هگل بر این معنی بنا شده است که یک طی طریق فلسفی باید تا از با واسطه به بلاواسطه و از مشخص به مجرد که بنیاد آنست، رسید.

اما رابطه هستی با پدیده مثل رابطه مجرد با مشخص نیست. هستی «ساختن» در میان ساخت های دیگر نیست «دقیقه ای از شیء» نیست. هستی شرط هر ساختن و در هر دقیقه ای است. بنیادی است که بر آن، خاصه های پدیده نمایان می گردد.

و همینطور قابل قبول نیست که هستی اشیاء «مبتنی بر بروز ذاتشان است». زیرا در اینصورت، این هستی را نیز هستی ای بایسته است. وانگهی اگر، هستی اشیاء «مبتنی بر» تجلی و بروز ذاتشان باشد، معلوم نیست هگل چگونه می تواند دقیقه^{۲۸۱} خالص برای هستی محض تعیین کند که در آن ما حتی اثری از این ساخت اولی نیز نیابیم؟ راست است که هستی محض منفرد و منجمد در تعین هایش، بوسیله فهم معین گشته است.

اما اگر از خود در گذشتن بسوی ذات، خاصه اولی هستی را تشکیل می دهد و اگر عمل خدا یعنی درگذشتن از خود در طبیعت، به «تعیین جستن و خود ماندن در تعینات» خلاصه گردد، معلوم نیست چگونه این عمل هستی را بمثابة مبتنی بر بروز و تجلی، متعین نمی کند؟ ممکن است پاسخ آن باشد که برای هگل هر تعینی، نفی است. اما فهم در این معنی، خلاصه می شود به اینکه موضوع فهم دیگری باشد که نیست و بنابراین، دیالکتیک یعنی سیوروت از هستی مجرد به هستی متعین بی وجه می گردد.^{۲۸۲}

گذشته از این، عدم هستی، متضاد هستی نیست، متناقض آنست. و بدان لحاظ که متناقض هستی است، منطقیاً از هستی متأخر است. چرا که نخست باید هستی وضع شود و آنگاه نفی گردد. بنابراین هستی و نیستی نباید مفاهیمی تصور گردند که دارای یک محتوی هستند ... عدم تعین و مجرد ابتدائی هستی از هر گونه تشخیص، هر چه تصور شود، نیستی، نفی همین عدم تعین و همین عدم تشخیص است. امری که به هگل امکان می دهد هستی را در نیستی «عبور دهد» اینست که وی بطور ضمنی عدم هستی را در تبیین خود هستی دخالت می دهد. بمحض اینکه هستی از چیز دیگری مشخص شد، دیگر ممکن نیست. محض و خالی از هر تعینی شمرده شود. هستی عدم تعین محض است و خالی است.^{۲۸۳}

بدینسان، این هگل است که عدم هستی را از خارج در هستی وارد می کند تا آنکه وقتی هستی را در عدم هستی عبور می دهد، آنرا باز یابد.

مهمتر آنکه: معنائی که هگل از نفی هستی بدست می دهد، بازی با کلمات است. زیرا نمی توان انکار کرد که هستی دارای هر گونه تعین و محتوی باشد، مگر آنکه گفته شود: هستی هست وقتی هگل می گوید: (هستی و نیستی) تجربه های تهی هستند و به اندازه یکدیگر از هر تعینی خالی و تهی هستند» فراموش می کند که خالی، بمعنای خالی بودن از چیزی است. حال آنکه هستی از هر تعینی تهی است جز اینکه با خودش هوهویه است. اما نیستی از هستی خالی است. آنچه هگل از عنایت بدان غافل مانده است این است که هستی هست و نیستی نیست.^{۲۸۴}

بدینسان یکی از دو طرف این دیالکتیک ساخته ای ذهنی و از هر واقعیتی عاری است. فیلسوف در یک محدوده ذهنی، واقعیت و غیرواقعیت را در هم می آمیزد و عجب تر آنکه با گلاویز کردن، دو تجرید محض یعنی هستی که هست و نیستی که نیست، طبیعت مادی را حاصل می کند^{۲۸۵} به شرحی که گذشت هگل با وضع هستی و فرض نیستی بر اساس هستی، تعریف خود را از هستی نقض می کند چرا که نفوذ دادن نیستی در هستی متعین کردن هستی است و بنابراین جایی برای دیالکتیک باقی نمی ماند.^{۲۸۶}

در این دیالکتیک کار آنتی تز (وجود فرض صرف) آنست که هستی را از خود عبور دهد. در این سر جدالی، هستی از «فی ذاته» به ایده که «لذاته» است، گذر می کند. پنداری همین «حقیقت» یا همین هستی است که می خواهد خود را از شر بیرون (تعینات)^{۲۸۷} بیآساید و سرانجام نیز می آساید. این هستی خود را گم می کند و در سطحی بالاتر خویش را از نو می یابد^{۲۸۸} و در جریان سیوروت ها، در خود خویش باقی می ماند و در عین خود ماندن، به کمال مطلق ارتقاء می جوید. بدینسان هگل اصل هوهویه ارسطویی را از صفت استمرار در زمان و مکان نیز برخوردار می کند.^{۲۸۹} در حقیقت، ارسطو مدعی بود الف در زمان و مکان واحد الف است و ب نیست. اما نمی گفت الف، ب نمی شود و هگل می گوید «الف در سیوروت الف باقی می ماند» - هگل بر بنیاد سه پایه منطق ارسطویی بنیانی می سازد و مدعی می شود که این سه پایه نادرست است. توضیح آنکه، نه تنها تناقض را محال می داند^{۲۹۰} بدینجهت، حل تناقض را در گرو سیوروت قرار می دهد، بلکه در این سیوروت، هویتی که در متناقضین مشترک است همان است که هست، می ماند و این برغم «سیوروتها»! و چون تناقض را محال می شود بناگزی

تعریفی که از هستی و نیستی می کند، بر اساس منطق ارسطویی و سه اصل پایه این منطق یعنی ۱- اصل هوهویه ۲- اصل محال بودن تناقض و ۳- منع ارتفاع نقیضین (اگر یکی باشد دیگری حتماً نیست اما ممکن نیست هر دو متناقضین نباشند) است.^{۲۹۱} و از آنجا که در زمان و مکان واحد اجتماع متناقضان را محال می شمارد بناگزی به صیورت پناه می برد. و چون صیورت، اختلاف زمان و مکان را ایجاب می کند، هگل ناگزیر می شود «بود و نبود» در یک و همان مکان و در یک و همان زمان را حرکت شمرد.^{۲۹۲} اما حتی اگر در «مجردات» هم باقی بمانیم، بر این «حرکت» اثری مترتب نمی شود. در حقیقت هگل نیز ناگزیر است به «هستی تعیین ببخشد» یعنی اختلاف زمان و مکان را بپذیرد:

اگر تزی قوه و آنتی تزی «فعل» باشد، تناقض آیندو و وحدت زمانی را ایجاب می کند یعنی تزی در آن واحد باید خودش و آنتی تزی باشد^{۲۹۳} در اینصورت صیورت آیندو یعنی تبدیلیشان در یک فراگرد به «ستتر» غیر ممکن می گردد. چرا که اگر زمان یکی و همان باشد، در آن، قوه یا تبدیل به فعل شده است که دیگر قوه نیست و یا هنوز قوه است و فعلیت نیافته است. فیلسوف برای آنکه میان آیندو رابطه دیالکتیکی برقرار کند، ناگزیر محتاج «فراگرد» می شود و ناچار می گردد «خارج» را فرض کند تا بتواند خدا را از خود خارج سازد.

و اگر تزی و آنتی تزی هر دو فعل باشند، یعنی وجود فعلی داشته باشند، تناقضشان وحدت مکانی را ایجاب می کند و این امر نفی و انکار فرض است چرا که قبول یکی و همان بودن مکان، بمعنای انکار وجود یکی از دو فعل است. بدینسان پای در بند منطق ارسطویی داشتن مانع از توجه هگل به این واقعیت شده است که اگر خدا دارای قوه «صیورت به کمال» فرض شود، حرکت جدالی یا دیالکتیک معنی خود را از دست می دهد. و اگر هستی و عدم هستی از ازل خدا را متعین می کنند باز بقول سارتر محلی برای دیالکتیک باقی نمی ماند. و باز اگر خدا هستی محض شمرده شود اما هستی ای که قوه و استعداد دست یابی به کمال را ندارد، خدا فاصله تا «ایده» را چگونه طی تواند کرد؟

حاصل آنکه بنا بر اصل این همانی یا هوهویه گذاشتن، و قائل شدن به در خود ماندن یک هویت در فراگرد صیورت از «فی ذاته» به «لذاته»، یا کار را به توالی هوهویه ها و بنابراین به نفی و انکار «تضاد» حادثی می کشاند یا اگر خدا (یا جامعه بدون «تضاد» اولیه) برای دیالکتیک باشد، باید او را در معرض رد و انکار قرار داد. از اینرو کسانی که خواسته اند «هسته عقلانی» نظریه هگلی را نگاه دارد «به کمک مفاهیم» «اکمال متقابل» و «منتجه» به انتقاد نظر وی پرداخته اند. از جمله به نظر هایدگر «می توان شیوه دیگری از اکمال متقابل میان عدم هستی و هستی در نظر گرفت و گفت «این دو نیروهای متخاصمی هستند که در یک واقعیت، بر یکدیگر عمل می کنند بنحوی که تنشی که منتجه این نیروهای متخاصم است، حاصل گردد»^{۲۹۴}

در حقیقت در برداشت سارتر و هایدگر، یک «هسته عقلانی» وجود دارد و آن مفهوم مجموعه و نحوه تألیف اجزاء در یک مجموعه است. و اگر هگل پی می برد که صیورت از هویتی به هویتی دیگر بدون ارتباط داخل و خارج شدنی نیست، خوشتن را از دو روش نادرست ارسطویی و افلاطونی می رهند و در راست راه روش توحیدی قرار می گرفت ... اما بنائی که هگل بر بنیادی غلط پی افکند، با همه درستکاریها که در آن شد، درستی نپذیرفت.

۲- تزی، آنتی تزی را می زاید و آنتی تزی در فراگرد رشد خود، تزی را در خود جذب می کند

مارکس در مقام انتقاد نظریه پرودن بر آنست که پرودن مامائی می کند و تزی را آنتی تزی می زایاند^{۲۹۵} و می گوید «پرودن از دیالکتیک به تزی و آنتی تزی بسنده کرده است»^{۲۹۶} هر چند گوروویچ و ژاک لاکلوآ بر آنند که مارکس اغلب از پیش خود اقوالی جعل^{۲۹۷} می کند و به پرودن نسبت می دهد، بحث از صحت انتساب نظریه به پرودن، در اینجا مورد ندارد. موضوع بحث رابطه تزی و آنتی تزی و روشن کردن نظر بنیان دیالکتیک است تا مفهوم تناقض و تضاد از نظر آنها روشن گردد و جریان مقلوب شدن این مفهوم در حیطه شناسائی قرار گیرد.

باری اگر قلمرو دیالکتیک فقط جامعه بشری فرض شود، این نظریه از بسیاری اشکالات وارد بر نظریه هگلی در مراحل آغاز و پایان سیر جدالی، رها و بری می گردد: نیازی به از خود بیگانه کردن خدا در طبیعت و خدا و طبیعت را به فراز بردن نمی ماند. گذشته از این تزی و آنتی تزی هم جنس اند و بنابراین زائیده شدن تزی وسیله آنتی تزی و جذب شدنش در آن اشکالی از گونه جذب خدا در طبیعت را بر نمی انگیزد. در عوض پاره ای اشکالات در زمینه های آغاز و فرجام و نیز ساز و کار جذب

شدن تز در آنتی تز، بیار می آیند. در حقیقت در این «دیالکتیک» فرض می شود: تز که در خود تناقضی ندارد، آنتی تز را می زاید و آنتی تز که آن نیز در خویش تناقضی ندارد، تز را در خود جذب می کند. و درباره نحوه جذب تز در آنتی تز دو فرض زیر منظور است:

تز آنتی تز خود را می زاید. ۱- آنتی تز یا نوزادی است که در راه جذب تو رشد می کند تا که خود تز می شود و آستن آنتی تز دیگری می گردد، ۲- و یا همآوردی است که تز را در خود به تحلیل می برد و بدینسان خود تزی باردار آنتی تز دیگری می شود؟

درباره هر دو فرض، این دو سؤال قابل طرح اند ۱- آیا آنتی تز با جذب تز هویت خود را نگاه می دارد و یا از آن در می گذرد؟ ۲- آیا جذب تز در آنتی تز عامل تبدیل آنتی تز به تزی باردار آنتی تز دیگری است و بدینسان است که هر مرحله، مرحله بعدی خویش را می سازد؟

هنوز اصل هوهویه مقبول است: هر وحدت بدون تناقضی، متناقض خویش را که باز وحدت بدون تناقض است، می زاید و این هویت های بدون تناقض جانشین یکدیگر می گردند. اما درباره سازوکارهای زائیده شدن آنتی تز هیچ توضیحی داده نشده است. در تز چه هم آغوشی و میان چه عناصری صورت می گیرد که به زاده شدن آنتی تز می انجامد؟ اگر زاده شدن آنتی تز جبری است باید سازوکارهای آن قابل تشخیص و تعیین باشند حال آنکه تا این زمان سازوکارهای این زایمان بیان نشده اند. اگر بتوان گفت که آنتی تز با جذب تز در خود تبدیل به تز و آستن آنتی تز بعدی می شود، تز نخستین چه چیز را در خود جذب کرده و بدان آستن آنتی تز شده است؟ و اگر بدون جذب چیزی از خارج خود آستن شده است، به سخن دیگر اگر بطور خودجوش آستن می شود، سازوکارها کدامند و فراگرد آن چگونه است؟

آیا این زاد و ولد زمانی بی پایان می رسد یا خیر؟ برای توجه به اهمیت این سؤال «سیر جدالی» یک جامعه را در نظر می گیریم: جامعه بدون تضاد طبقاتی اولیه، آنتی تز خود را که جامعه طبقاتی است می زاید و جامعه های طبقاتی بهمان گونه هر یک آنتی تز خود را می زایند تا مثلاً به مرحله جامعه سرمایه داری می رسند و این جامعه نیز آنتی تز خود را که جامعه بدون «تضاد» طبقاتی است می زاید. آیا همین جریان از نو تکرار می گردد؟ اگر آری فایده «کشف» این دیالکتیک چیست؟ تازه این سیر جدالی، همان سیر جدالی مفروض نیست، چرا که آنتی تزهای در فاصله جامعه بدون «تضاد» اولی و جامعه بدون «تضاد» آخری، پیایی زاده می شوند. مجموعه های دارای عناصر «متضاد» ند چرا که طبقات وجود دارند و با یکدیگر برخورد می کنند. ممکن است که تصور کرد جامعه طبقاتی، دارای «تضاد» نیست بلکه طبقات مکمل یکدیگرند و در این جامعه یک هویت بیشتر نمی سازند، بنابراین در این مثال توالی هویت های بدون «تضاد» از اعتبار نیفتاده است. این تصور علاوه بر آن که با واقعیت سازگار نیست، مورد موافقت هیچکدام از اصحاب معاصر دیالکتیک نیز نمی باشد. بدینسان حتی در عالم خیال نیز مشکل می توان هویت های بدون «تضاد» را از یکدیگر زایاند و اینکار را تا قیامت ادامه داد.^{۲۹۸}

بر این دو ابهام، ابهام های موجود در رابطه میان تز و آنتی تز افزوده می گردد. در حقیقت اگر تز، آنتی تز را نوزاد دنیا آورد و جریان جذب تز در آنتی تز همان جریان رشد آنتی تز باشد، بناچار باید این دو در در یک مجموعه جمع آیند. بدینسان بطور جبری مجموعه ای از تز و آنتی تز بوجود می آید. اگر آنتی تز با جذب کردن تز و رشد خویش هویت جدیدی پیدا کند، این هویت جدید همان سنتز است چرا که تز و آنتی تز در هم عمل کرده اند و هر دو در هویت جدیدی جذب شده اند. حذف سنتز خالی از وجه می گردد. و اگر آنتی تز همان هویت را که در آغاز زاده شدن داشت حفظ می کند و با جذب کردن تز همان هویت را رشد می دهد و بدین ترتیب در خود قابلیت زادن آنتی تز خویش را بدست می آورد، دو مشکل رخ می نماید که باید آنها را حل کرد: آیا فراگرد جذب شدن تز در آنتی تز همانند جریان جذب مواد غذایی در بدن است و تز به کلی هویت خویش را از دست می دهد؟ یا جریان جذب تز در آنتی تز همان تولید آنتی تز بعدی است و این در او است که تز و آنتی تز در یک هویت جذب می شوند؟ در صورت اخیر تنها اصطلاح سنتز حذف شده است و خود آن برجاست. و در صورتیکه تز هویت خویش را در آنتی تز بکلی از دست می دهد و از جنس وی می شود، علاوه بر اینکه تغذیه از چنین قانونی پیروی نمی کند و هیچ مثالی از طبیعت یا جامعه بشری شاهد این مدعی نمی توان آورد، فرض جذب تز در آنتی تز لاجرم با تبدیل آنتی تز به تز زاینده آنتی تز بعدی رابطه دارد وگرنه بر این جذب چه سودی متصور است؟ اگر هم گفته شود آنتی تز جز تز خویش را نمی تواند تغذیه کند و فایده فرض جذب تز در آنتی تز همین است، پاسخ آنست ه جریان جذب تز در آنتی تز با تغذیه این فرق اساسی را دارد که آنتی تز با جذب تز باردار می شود. همانند برخی پروانه ها که نر و ماده جفت گیری

می کنند و ماده در حین جفت گیری بتدریج نر را می خورد. با این فرق که پروانه، پروانه می آورد و در مثال ما آنتی تزی که تزی را در خود جذب کرده است، آنتی تزی خویش را می زاید. تا اینجا کار ای دیالکتیک بدون سنتز سراسر نمی شود. اما می توان تصور کرد که تزی همآورد خود را می زاید و ایندو همانند پروانه ها جفت گیری می کنند و آنتی تزی، بتدریج که تزی را در خود جذب می کند، باردار آنتی تزی خاص خویش می گردد. باز آنتی تزی دوم متوجه عمل متقابل تزی و آنتی تزی بر یکدیگر است، نه هویت تزی را دارد و نه هویت آنتی تزی را. این همان سنتز است. بدینقرار ولو گفته شود واقعیت یک امر واقع «وحدتی» است از نقیضین در یک تعادل ناپایدار^{۲۹۹} مشکل حل نمی شود، زیرا اگر این تعادل ناپایدار با زاده شدن آنتی تزی جای خود را به یک تعادل دیگری سپارد، از قبول سنتز چاره ای باقی نمی ماند، حذف سنتز نیازمند حذف تزی و آنتی تزی هر دو و تغییر بنا از پایه است.

باری مارکس در فقر فلسفه برداشت خویش را از دیالکتیک هگل و پرودن بیان و انتقاد می کند. این برداشت را به شرحی که خواهد آمد، آلتوسر دلیل بر «تقدم ساخت» در نظر مارکس خوانده است. اگر درباره نسبت دادن نظریه «تقدم ساخت بر تغییر» جای چند و چون باشد، در این باره که مارکس در فقر فلسفه مطلق و قالب تلقی کردن روش را انتقاد می کند و از برداشت هگل و پرودن از تزی و آنتی تزی و سنتز دور می شود،^{۳۰۰} جای تردید نیست.

«اگر ما گستاخی سرسختانه پرودن را درباره هگلیانیسم داشتیم می گفتیم: خرد محض در خود، خود را از خویش مشخص می کند. معنی این حرف چیست؟ خرد غیر مجرد مشخصی که در بیرون از خود نه جایی دارد که بتواند خود را بر آن بنهد و نه موضوعی که بتواند خود را با آن بر بنهد و نه فاعل و عاملی که بتواند با آن ترکیب شود، ناگزیر است با بر نهادن خود، با برابر نهادن خود، و با ترکیب کردن خود، در عین حال که بدور خود می چرخد، جست زند. بر نهاد (وضع) برابر نهاد (وضع مقابل)، ترکیب (هم نهاد - وضع مجامع) به زبان یونانی «تزی» «آنتی تزی» سنتز. اما به کسانی که با زبان هگلی آشنائی ندارند، می گوئیم که فرمول دینی و مقدس وی اینست که: اثبات، نفی و نفی نفی ...»

هر آنچه که هست، هر آنچه بر روی زمین و زیر آب می زید، جز یک حرکتی زنده نیست، بدینسان حرکت تاریخ روابط اجتماعی را حاصل می گرداند، حرکت صنعتی به ما محصولات صنعتی می دهد و ... و ... همانسان که به زور مجردسازی ما هر چیز را به مقوله ای منطقی بدل ساخته ایم، همانطور هم هرگونه خاصه ممیزه حرکتیهای مختلف را باید بزدا کنیم تا به حرکت در حالت مجرد، به حرکت خالصاً صوری به فرمول خالصاً منطقی حرکت برسیم. اگر در مقولات منطقی جوهر هر چیز را می توان یافت، خیال می کنند بتوان در فرمول منطقی حرکت روش مطلق را یافت. روشی که نه تنها از عهده توضیح هر چیز بر می آید، بلکه حرکت هر چیز را ایجاب می کند.

از این روش مطلق است که هگل در عبارات زیر سخن می راند: روش، شکل مطلق، فرید، اعلی، ابدی است که هیچ شیئی و عینی نمی تواند بدان گردن نهد. روش گرایان و تمایل خرد به بازشناختن در هر چیز است.

وقتی هر چیز در یک مقوله منطقی و هر حرکتی، هر عمل تولید در روش خلاصه شد، بدیهی است که هر مجموعه تولیدات و تولید و تعینات و حرکت در یک متافیزیک قابل اعمال خلاصه می شود. این همان کاری است که هگل درباره مذهب، حقوق و ... کرده است و آقای پرودن در صدد است که درباره اقتصاد معمول دارد.

این روش مطلق چیست؟ تجرید حرکت. تجرید حرکت چیست؟ حرکت در حالت مجرد. حرکت در حالت مجرد چیست؟ فرمول خالصاً منطقی حرکت یا حرکت خرد محض چگونه انجام می گیرد؟ با بر نهادن، برابر نهاد و ترکیب (یا هم نهادن) ... یا با اثبات و نفی و نفی نفی.

خرد اثبات خویش، و وضع خویش را در یک مقوله متعین چگونه انجام می دهد؟ این امر به خود خرد و ستایشگرانش مربوط است. اما بمحض اینکه خرد خود را به صورت تزی وضع می کند، این تزی، این اندیشه، که خود را بر خویشتن بر نهاده است، در دو اندیشه ضد و نقیض دو می شود: مثبت و منفی، بله و نه. مبارزه این دو عنصر متخاصم که در آنتی تزی محصورند، حرکت دیالکتیکی را تشکیل می دهد.

با بله، نه شدن، با نه، بلی شدن، با بلی در عین حال بلی و نه شدن و با نه در عین حال نه و بلی شدن، متناقضین با یکدیگر توازن برقرار می کنند، یکدیگر را خنثی می کنند، یکدیگر را فلج می کنند. از عبور این دو اندیشه متناقض، در یکدیگر، اندیشه ای پدید می آید که سنتز آندو است. این اندیشه جدید باز در دو اندیشه متناقض جریان می یابد که بنوبه خود در یکدیگر گداخته می شوند و سنتز جدیدی می سازند. از زایمان، یکی گروه اندیشه زاده می شوند. این گروه اندیشه همان حرکت دیالکتیکی را پی می گیرد که یک مقوله ساده دارد و آنتی تزش یک گروه متناقض است. از این دو گروه اندیشه یک گروه اندیشه ای ایجاد می شود که سنتز است. همانطور که از حرکت دیالکتیکی مقوله های ساده، گروه زاده می شود، از حرکت دیالکتیکی گروه ها، سری تولد می یابد و از حرکت دیالکتیکی سری ها، سیستم به تمامه زاده می شود «این روش را در باره مقوله های اقتصاد سیاسی بکار برید، شما منطق و متافیزیک اقتصاد سیاسی را خواهید داشت. یا به عبارت دیگر، شما مقوله های اقتصادی را خواهید داشت که بر همه معلوم اند و در زبانی که چندان شناخته نیست، بیان شده اند. این بیان به آن مقوله ها هنجاری می دهند که پنداری در یک سر، سری که خرد محض است، به تازگی شکفته اند. این مقوله ها چنان می نماید که به صرف کار حرکت دیالکتیکی یکدیگر را زاد و ولد می کنند، و با یکدیگر چون حلقه های زنجیر اتصال می یابند و با هم فراق و وصل می جویند. چه عجب اگر خواننده از این متافیزیک با همه این چوبست مقوله ها، گروه ها، سری ها و سیستم هایش، وحشت کند. آقای پرودن با وجود زحمت بسیار زیادی که بخود داده است تا بلندی سیستم تناقض ها را با نردبان بالا برود، هرگز نتوانسته است از دو پله اول تزی و آنتی تزی ساده بالاتر رود و حتی دو بار بیشتر از این دو پله، پا را بلند نکرده و یکبارش را نیز دمر به زمین افتاده است.

بدینسان تا اینجا ما تنها دیالکتیک هگل را توضیح داده ایم. دورتر خواهیم دید که پرودن موفق شده است این دیالکتیک را تا مبتذل ترین حرفها ناچیز کند ... بدینسان هگل خیال می کند دنیا را با حرکت اندیشه می سازد. حال آنکه وی کاری جز این نمی کند که از روی قرار و قاعده اندیشه هائی را که در سر همه مردم هست، باز می سازد و تحت روش مطلق به نظم می کشد.»

«آقای پرودن اقتصاددان، خوب می داند که انسانها، ملحفه، متقال و پارچه های ابریشمی را در روابط تولیدی متعینی می سازند. اما آنچه اندر نیافته است این است که این روابط اجتماعی متعین، خود نیز همانند متقال و کتان و ... محصول انسان ها هستند. روابط اجتماعی تنگاتنگ به نیروهای تولیدی بسته و پیوسته اند. انسان ها با تحصیل نیروهای تولیدی جدید، شیوه تولید خویش را تغییر می دهند و با تغییر شیوه تولید، یا چگونگی تحصیل معیشت، تمامی روابط اجتماعی خویش را تغییر می دهند. با آسیاب دستی، جامعه ای بود با شاه و شاهزاده ها با آسیاب، نجاری، جامعه ای هست با سرمایه داری صنعتی...»

«روابط تولیدی هر جامعه ای یک کُل را تشکیل می دهند. آقای پرودن می پندارد که روابط اقتصادی و نیز مراحل اجتماعی، یکدیگر را به دنیا می آورند و همانند آنتی تزی که از تزی پدید می آید از یکدیگر حاصل می شوند و با از پی یکدیگر آمدن منطقی خویش، خرد غیر شخصی انسانیت را متحقق می گردانند.

تنها ناراحتی که آقای پرودن از این روش دارد اینست که آقای پرودن از عهده مطالعه تنها یکی از این مراحل بر نخواهد آمد مگر اینکه تمام روابط اجتماعی را بکار گیرد، ناچار است روابطی را بکار بگیرد که هنوز وسیله حرکت دیالکتیکی اش به دنیا نیامده اند. بعد وقتی آقای پرودن بوسیله خرد محض، به

زایاندن مراحل بعدی می پردازد، چنان عمل می کند که پنداری این مراحل، فرزنداندن نوزادند. وی فراموش می کند، اینها همان سن را دارند که قبلی ها»^{۲۰۱}

ساختن بنای یک سیستم ایدئولوژیک با مقوله های اقتصاد سیاسی، به معنای متلاشی کردن اعضای نظام اجتماعی است. تبدیل اعضای مختلف جامعه به تعداد خویش به جامعه های جداگانه ای است که یکی پس از دیگری فرا می رسند. در حقیقت، چگونه فرمول منطقی حرکت، جانشینی، زمان، به تنهایی می تواند هیئت اجتماع را توضیح و تبیین کند. هیئت اجتماعی که در آن همه روابط همزمان همزیستی می کنند و یکدیگر را تحمل می نمایند.

جنبه خوب و جنبه بد، حس و عیب، را که با هم بگیرد، برای آقای پرودن تناقضی را تشکیل می دهد، که در هر مقوله اقتصادی وجود دارد.

مسئله ای که باید حل کرد: جنبه خوب را نگاهداشتن و جنبه بد را از بین بردن است ... آنچه حرکت دیالکتیکی را تشکیل می دهد، همزیستی دو طرف و دو جنبه متضاد و مبارزه شان و گذارشان در یک مقوله جدید است. اگر موضوع در حذف جنبه بد خلاصه شود، این امر بمعنای قطع حرکت دیالکتیکی است ...»

بدینقرار مارکس دیالکتیک هگلی و نیز دیالکتیکی را که به پرودن نسبت می دهد، انتقاد می کند و دست می اندازد. اما صاحب نظری که نظریه های پرودن را به تازگی شرح کرده است، دیالکتیکی را که مارکس به پرودن نسبت می دهد از جعلیات خود مارکس می شمارد^{۲۰۲} و دیالکتیک وی را به این شرح بدست می دهد:

دیالکتیک پرودنی روش تحلیل رابطه و قوانین ترکیب و جفت و جوری عناصر و یا عوامل متشکله یک واقعیت اند ... از نظر پرودن دیالکتیک اعداد، روشی است برای توضیح و تفسیر برخوردهای متعارض ها. اما متعارض ها بر یکدیگر عمل می کنند. در مجموعه ای که ساختنی دارد با یکدیگر در رابطه اند. در مجموعه روابط بسیار گوناگون، یک کلیت را تشکیل می دهد ... این متعارض ها با یکدیگر پیوند و اتصال جسته اند. شیوه اتصالشان می تواند، توازی، تعین، نفوذ، علیت، تعیین و تعین متقابل و ... باشد.

این روش است که در عین حال استقراء و استنتاج و دیالکتیک و تعیین تابع و متغیر را برای تحلیل واقعیت در هم می آمیزد ...

مارکس این روش ها را بسیار ستوده است.^{۲۰۳} میان این ستایش و آن ناسزاها که در فقر فلسفه نثار پرودن کرده است چند ماه بیشتر فاصله نیست. میان نظری که مارکس به پرودن نسبت می دهد و نظر پرودن وجه شبهی وجود ندارد ...

پرودن در مقام انتقاد هگل می گوید: تصور سنتز برای متناقضین بنفسه سیر و جریان در زمان را ایجاد می کند، حال آنکه متناقضین با یکدیگر همزیستی می کنند. متناقضین یکدیگر را ویران نمی کنند بلکه یکدیگر را متعادل و متوازن می سازند. ایندو، تعادل را به صورت یک حالت تشدید و تشدد که بنا بر اوضاع و احوال واقعی تغییر می کند، برقرار می سازند. تناقض حل نمی شود، عیب بنیادی فلسفه هگلی در همین است. دو جزء که متخالف و متضادند، در نتیجه ترکیب با یکدیگر و با عناصر متخالف و متضاد دیگر، موازنه های جدید برقرار می کنند. عناصر متضاد و متخالف همانطور که قطب های یک پیل الکتریکی یکدیگر را از بین نمی برند، منحل نمی شوند ...

با این برداشت از سندیت دیالکتیکی، میان نظر پرودن با ثنویت فلسفی که در آن «ضدین» بطور ابدی همان و یک جا و همان و یک نقش را دارند وجه اشتراکی وجود ندارد. نزد پرودن، متناقضان در یک تشدید و تشدد پویا بر یکدیگر عمل می کنند و موازنه های ناپایداری برقرار می کنند با وجود این همانطور که تحلیل گورویچ مدلل می کند، پرودن در پی برقرار کردن موازنه میان متعارض ها و «متضاد» ها خود از موازنه و تعادل بیرون می رود.

بنابر این دیالکتیک پرودنی خود واقعیت اجتماعی است و روش تحلیل وی روشی تألیفی است. در این روش جائی برای مبنای از پیش موجود، مطلق و مشیت باقی نیست. بنظر می رسد آشنائی وی با فلسفه شرقی در ایجاد این دیالکتیک موازنه، نقشی داشته است. در دیالکتیک پرودنی ثنویتی وجود دارد که در آن «ضدین» بدون آنکه یکدیگر را تباه کنند، در موازنه ای

ناپایدار با یکدیگر همزیستی می کنند. آیا بلحاظ آشنائی پرودن با فلسفه شرق و اطلاع مائو از این فلسفه نیست، که دیالکتیک این دو به یکدیگر نزدیکی می جویند؟^{۳۰۴}

جای گفتگو ندارد که این برداشت با برداشتی که مارکس به پرودن نسبت می دهد، شباهتی ندارد. در این برداشت، یک هسته عقلانی وجود دارد و آن ترکیب عناصر گوناگون و ناهمگونی است که برای همیشه یک جا و یک نقش را ندارند، به تناسب شرایط و اوضاع و احوال با یکدیگر تألیف می گردند و ترکیب می جویند و در یک ساخت هویتی بر پایه موازنه ناپایدار برقرار می کنند.

و مقایسه این متن با متنی که از مارکس نقل شد، بوضوح نشان می دهد که در رابطه تألیف و ترکیب ناهمگون ها و بخصوص همزیستی متناقضان^{۳۰۵} مشابهاً وجود دارد.

۳- تز و آنتی تز با یکدیگر همراهند، آنتی تز در درون تز رشد می کند و از طریق جذب و دفع، تز و آنتی تز در سنتز منحل می شوند. مارکس با انتقاد دیالکتیک هگلی و نیز انتقاد دیالکتیک پرودنی، بجای رابطه خدا ← طبیعت ← ایده، رابطه جامعه بدون طبقه اولیه ← جامعه های طبقاتی ← جامعه بدون طبقه کمونیستی را نشان داد و متناقضین را با یکدیگر همراه کرد. بدینسان انتقاد دیالکتیک هگلی به ایجاد تغییر بنیادی در نظریه هگلی انجامید. اما هنوز اصل هوهویه در آغاز و فرجام سیر جدالی بر جا ماند: جامعه بدون طبقه اولیه به جامعه طبقاتی از خودبیگانه می شود. و این جامعه پس از گذار از چند مرحله، دیکتاتوری پرولتاریا را به فراز می رود و از اینجا به بعد در یک تحول خطی^{۳۰۶} به جامعه بدون تناقض کمونیستی روی می نهد. بدینسان نه در درون جامعه اولیه و نه در درون جامعه کمونیستی تناقض وجود ندارد^{۳۰۷} و اصل هوهویه نسبت به این دو جامعه جاری است. ممکن است ادعا شود که «در نظریه مارکس یا مارکسیسم تناقض همیشه وجود دارد هم در جامعه بی طبقه اولیه و هم در جامعه کمونیستی. بدین فرض نیز در جای خود خواهیم پرداخت.

بدینقرار اگر فرض را بر این بگذاریم که در دو جامعه اولیه و کمونیستی تناقض وجود ندارد، بناچار تضاد دیالکتیکی حادثی می شود و همراهی تز و آنتی تز تنها در فاصله این دو جامعه (اولیه و کمونیستی) متصور است. در این صورت سئوالات زیر قابلیت طرح و بررسی شدن را پیدا می کنند:

الف- تغییراتی که در جامعه های اولیه بوجود می آیند نتیجه برخورد های درونی است اگر تغییرات درونی و جبری هستند چرا در تمامی جامعه ها رخ نداده اند و در جامعه هائی هم که تغییرات رخ داده اند یکسان نبوده اند؟ و چه دلیل دارد که رد جامعه کمونیستی این تغییرات جبری از بین بروند. و اگر فرض شود لازم نیست رشد جامعه های اولیه هماهنگ بوده باشد و این تغییرات درونی هستند و گذار از جامعه بدون طبقه اولیه به جامعه طبقاتی، بدون ترکیب (و نه تأثیر) عوامل خارجی و خارجی شدنی است:

ب- آیا تز و آنتی تز هر یک بنوبه خود مجموعه ای هستند از متناقضین یا در مورد آنها اصل هوهویه جاری است یعنی در خود تز و در خود آنتی تز دیگر تناقض وجود ندارد؟

- اگر اصل هوهویه جاری نیست و در درون تز و در درون آنتی تز نیز تناقض وجود دارد، ساز و کارهای روابط این تناقضها کدامند؟

- اگر هر یک از تز و آنتی تز تناقض های درونی خاص خویش را دارند، این تناقضها، تناقضهای عارضی هستند یا ذاتی و اگر عارضی هستند سازکارهای پیدایش شان کدامند و اگر ذاتی هستند چرا و چگونه از بین می روند؟

ج - روابط یک مجموعه، مثلاً یک جامعه با جامعه های دیگر و با پدیده های طبیعی کدامها هستند؟ آیا تأثیرات این جامعه ها و طبیعت بر یکدیگر از طریق تناقضهای درونی بعمل می آیند و تنها نقش شرایط را دارند و یا با یکدیگر رابطه ترکیب و تجزیه برقرار می کنند؟ و این تأثیرات متقابل می توانند سازوکارهای (مکانیسم های) روابط تز و آنتی تز را قطعاً مختل سازند یا خیر؟

د - آیا تز و آنتی تز همراهند و یا همراه می شوند؟

ه - و بالاخره آیا تناقض تنها در جامعه صدق می کند و یا درباره تمامی پدیده ها صادق است؟ (رابطه دیالکتیک با ماتریالیسم).

پیش از پرداختن به مطالعه سئوالات فوق، روشن کردن این امر مهم است که در این برداشت از روابط متناقضان، در مرحله اول (جامعه بدون طبقه) و در مرحله آخر هر چند برخورد وجود دارد اما تز کارپذیر و آنتی تز فعال است، اما در این فاصله این دو مرحله هر دو فعالند. توضیح آنکه در مرحله گذار از «کمون اولیه» به جامعه طبقاتی و نیز در مرحله دیکتاتوری پرولتاریا، هر چند مقاومت وجود دارد و انجام می گیرد، اما از آنجا که تغییرات شکلی نیستند بلکه ماهری هستند، فعال شمردن تز و آنتی تز، ضرورت از جامعه کمون اولیه به جامعه طبقاتی و نیز از جامعه سرمایه داری بجای کمونیستی را غیرممکن می سازد. چرا که گذار از کمون اولیه به جامعه طبقاتی و نیز از جامعه سرمایه داری به دیکتاتوری پرولتاریا، گذار از عدم تناقض و از تناقض «به تناقض» غیر تخصصی در حال انحلال^{۳۰۸} است و حال آنکه در جامعه طبقاتی، گذار از یک مرحله به مرحله دیگر، گذار از تناقض به تناقض دیگر است. از اینرو در گذار از عدم تناقض به تناقض و از تناقض به عدم تناقض مقاومت «تز» کارپذیرانه است. بدین ترتیب همان انتقادات وارد بر نظریه هگل بر ای نظریه واردند تضاد به عدم تضاد، علاوه بر اینکه در اینجا جامعه بدون طبقه به جامعه طبقاتی ضرورت می کند و از اینجا به بعد تز و آنتی تز همراهند (بودن) تا دیکتاتوری پرولتاریا سنتز که تناقضها را از بین می روند (شدن). این اشکال مهم و اساسی را در جای خود توضیح داده اینکه به توضیح و بررسی سئوالات می پردازیم:

درباره سؤال اول: در صورتیکه جامعه اولیه بدون طبقات و در نتیجه بدون تناقض فرض شود، در مقایسه با نظریه هگلی، این مشکل اضافه می شود که هگل خدا را قبول دارد و خدا می تواند اراده کند و بنابراین می تواند در طبیعت تعیین پذیرد. در اینجا از این اراده و قدرت خبری نیست، بنابراین باید توضیحی برای تغییراتی که در جامعه بوجود آمده و کار را به پیدایش جامعه طبقاتی کشانده است پیدا کرد. **رشد روابط تولیدی عامل این ضرورت از «کمون اولیه» «به» «جامعه طبقاتی» است؟** در رابطه با طبیعت یا بدون این رابطه؟ در رابطه با مناسبات میان جامعه های اولیه یا بدون این مناسبات؟

انگلس در *مشاء مالکیت و خانواده و دولت*، کوشیده است این مشکل را حل کند: پیدایش کشاورزی و لزوم بوم نشینی از اینجا پیدایش خانواده و مالکیت، و در نتیجه لزوم تنظیم روابط زور عامل پیدایش دولت گشته است اگر وارد به چون و چرا نشویم و این الگو را بپذیریم، رابطه با طبیعت از جمله عوامل تحول از جامعه بدون طبقه به جامعه طبقاتی شمرده می شود.

انگلس با اینکه نابرابری جامعه های اولیه را در ضرورت، و تحول، تصدیق می کند در مقام علت جوئی برای این نابرابری به رشد روابط تولیدی نزد پاره ای از این جوامع و عدم رشد آن نزد پاره ای دیگر بسنده می کند **حال آنکه مسئله اصلی، یافتن علت یا بهتر عاقل این نابرابری است.** همان سان که آمد انگلس درباره پاره ای جوامع، مناسبات مجموعه های انسانی با یکدیگر را بعنوان عامل تحول می پذیرد. اما این نظریه را پی نمی گیرد و نظر او در دوران استالینی بکلی مردود می گردد. در نتیجه:

رشد روابط تولیدی در رابطه با طبیعت صورت گرفته است اما تأثیر روابط جامعه ها با هم بر رشد جامعه ها و نابرابری این رشد نزد جوامع مختلف معلوم نیست، انتقاد این برداشت را به وقت خود بگذاریم و مطالعه سؤال اول را ادامه دهیم:

اصحاب دیالکت تناقض متوجه این امر بوده اند که باز کردن مفهوم بسته «رشد روابط تولیدی» یعنی دخالت دادن طبیعت نه بعنوان شرط بلکه بعنوان **عامل ایجاد تضاد طبقاتی**، کار دیالکتیک را یکسره می کند، از این رو مفهوم «رشد روابط تولیدی» نه تنها درباره جامعه اولیه مبهم مانده است بلکه درباره دوره های تاریخی حتی درباره جامعه سرمایه داری نیز به روشنی بیان نشده است. توضیح آنکه اگر در جامعه **اولیه تضاد طبقاتی** وجود داشت، تغییرات مناسبات با طبیعت را می شد (هر چند به غلط) تغییرات شرایط خواند و مدعی شد که این تغییرات از طریق تضادهای طبقاتی اثر می بخشند. **و اگر پذیرفته می شد که برای ایجاد حرکت یعنی تضاد لاقدر در آغاز حضور و عمل یک عامل خارجی لازم است.** در مورد ماده نیز همین عامل لازم می آید و پای ماتریالیسم و دیالکتیک لنگ می گشت. چرا که در نظریه حرکت ماده مستند به اصل نفی در نفی است. ساده سخن آنکه اگر در جامعه اولیه وجود تضاد طبقاتی فرض شده بود، می شد گفت تغییر روابط انسان و طبیعت شرایط رشد آنرا فراهم آورده است، اما وقتی فرض اینست که در آن جامعه تضاد طبقاتی نبوده است «تولید کشاورزی (و البته پیدایش انرژی و...) باید نقش ایجادکننده تضاد را نیز بازی کند» تا بعد ضدین، بطور خودجوش عامل تحول جامعه بگردند آیا علت مبهم گذاشتن چگونگی تحول این نیست که آنچه را در عمل ناچار پذیرفتند نمی خواهند بر زبان آورند؟

اما چرا این تغییر اساسی با وجود دخالت طبیعت و پیدایش کشاورزی در همه جامعه‌ها بعمل نیامده و در جامعه‌هایی هم که این تغییر در آنها بعمل آمده است سطح تحول یکسان نیست؟ این دیالکتیک از پاسخ درست به این سؤال نیز تا این زمان عاجز مانده است ...

اینک در پرتو روشن شدن این امر که حتی در این نظریه بدون دخالت لاقل یک عامل خارجی، جامعه بدون طبقه به جامعه طبقاتی مبدل نمی‌شود، به بررسی سئوالات بعدی می‌پردازیم:

درباره سؤال دوم: که آیا در تز و آنتی تز تناقض وجود دارد یا نه. باید گفت که اگر بگوئیم در تز و آنتی تز، تناقض وجود ندارد، اصل هوهویه را پذیرفته ایم. فرق این تعریف از «دیالکتیک» با تعریف تناقض در منطق ارسطویی تنها این است که در اینجا ضدین مجبورند در یک وحدتی جمع شوند و علیه یکدیگر عمل کنند. که البته فرقی اساسی نیست چرا که در آن منطق نیز، ضدین بر یکدیگر عمل می‌کنند و البته در صورتی دو ضد می‌توانند بر یکدیگر عمل کنند که با یکدیگر در رابطه قرار گیرند.

و اگر گفته شود که در درون هر یک از تز و آنتی تز نیز تناقض وجود دارد، این سؤال مطرح می‌شود که این تناقض عارضی و یا ذاتی است؟ یعنی این تناقض نتیجه تناقض تز و آنتی تز «اصلی» است و با از بین رفتن آن از بین می‌رود یا مستقل از آن وجود دارد؟ اگر جواب داده شود که تناقض میان تز و آنتی تز ذاتی ولی تناقض درونی خود تز و تناقض درونی خود آنتی تز حادثی هستند، این پاسخ ما را از دایره دیالکتیک تناقض بیرون می‌برد، چرا که معنای این سخن آن است که خود تز و خود آنتی تز فی نفسه مرکب از متناقضین نیستند و در آنها اصل جاری همان اصل تناقض است و این از رهگذر رابطه با یکدیگر است که در درون خود دچار تناقض می‌شوند راستی آنست که پدیده‌ها در رابطه با یکدیگر می‌توانند دچار تعدد هویت بگردند و این هویت‌ها احتمالاً می‌توانند با یکدیگر ناسازگار باشند. اما این سخن، سخن دیگر است و ربطی به دیالکتیک مورد بحث ما ندارد.

پس چاره جز این نمی‌ماند که گفته شود تناقض درونی هر کدام از تز و آنتی تز ذاتی آنهاست، در اینصورت این سئوالها پیش می‌آید که اگر هر کدام از تز و آنتی تز درونی دارند و برونی کدام تناقض اصلی و کدام تناقض فرعی و رابطه این تناقضها با هم چیست؟ و اگر با پیدایش دیکتاتور پرولتاریا، طبقه سرمایه دار روی به نابودی می‌نهد و خود و تناقضهای داخلی اش از بین می‌روند، بر سر تناقض درونی و ذاتی پرولتاریا چه می‌آید؟ چون از پیش فرض شد این تناقض ذاتی است نمی‌توان گفت از میان می‌رود چرا که از میان رفتنش موقوف به از میان رفتن جامعه کمونیستی است. حال که از بین نمی‌رود این تناقضهای پرولتاریا کدامند و چگونه رشد می‌کنند؟ اگر با ایجاد دیکتاتور پرولتاریا از نو جامعه به طبقات تقسیم شود، چه محلی از اعراب برای سنتز یا جامعه کمونیستی می‌ماند؟ و اگر به آن سنتز و بی‌نهایت خواهیم رسید، سخن آن دسته از ساخت‌گرایان می‌شود که ساخت طبقاتی جامعه را همیشگی می‌شمارند.

بدین قرار وقتی مجموعه را به اجزاء تجزیه می‌کنیم، می‌بینیم اگر درباره اجزا اصل عدم تناقض را جاری بداریم، از دیالکتیک تناقض، خارج می‌شویم و اگر در خود تز و آنتی تز قائل به تناقض ذاتی گردیم، ناگزیر باید هم از سنتز چشم‌پوشیم و هم در دام ساخت‌گرایی بیافتیم (آنان که آلتوسر افتاد و در جای خود به برداشت وی از نظریه مارکس و انگلس و الفت دادن نظر اینان با ساخت‌گرایی خواهیم پرداخت بعلاوه بسیاری سئوالات درباره این تناقضها که نوبت پرداختن بدانها نیز خواهد رسید).

درباره سؤال سوم: روابط یک مجموعه، مثلاً یک جامعه با جامعه‌های دیگر و با پدیده‌های طبیعی کدام‌ها هستند؟ آیا تأثیرات این جامعه‌ها و طبیعت بر یکدیگر، از طریق تناقضهای درونی بعمل می‌آیند و تنها نقش شرایط را دارند و یا با یکدیگر روابط آلی برقرار می‌کنند؟ و آیا این تأثیرات متقابل می‌توانند ساز و کارهای روابط تز و آنتی تز را قطعاً مختل سازند یا خیر؟ باید گفت: همان سان که گذشت در نوبتی که انگلس عامل خارجی را علت و اسباب ایجاد تضاد طبقاتی دانسته است نحوه اثرگذاری عامل خارجی را روشن نکرده است. بعدها استالین نظریه ساختمان سوسیالیسم در یک کشور را پیش کشید^{۳۰۹} و بر آن شد که یک قدرت جهانی مسلط را پی‌ریزی کند، اصل نفی در نفی انگلس و انگلس را حذف کرد و اجزاء مجموعه را که در زبان فلسفه ممکن بود بنا بر مورد متفاوت یا مخالف و یا متضاد^{۳۱۰} یکدیگر باشند، یعنی لازم نبود حتماً و بطور مطلق ضد یکدیگر باشد، بطور مطلق ضدین شمرد^{۳۱۱} و عوامل خارجی مورد بی‌اعتنائی قرار گرفتند. بعدها مائو عوامل خارجی را مؤثر شمرد اما بعنوان شرط تحول که بوسیله علل داخلی مؤثر می‌شوند^{۳۱۲} بدینحساب، عوامل خارجی، ثانوی هستند و تنها از طریق تناقضهای داخلی است که می‌توانند عمل کنند: «تخم مرغ تحت حرارت مناسب به جوجه بدل می‌شود، ولی هیچ حرارتی

قادر به آفرینش جوجه از سنگ نیست زیرا اساس تحول این دو متفاوت است.^{۳۱۳} وی بر آنست که «علل خارجی بوسیله علل داخلی مؤثر واقع می شوند. اینک این سؤال پیش می آید که آیا تأثیر علل خارجی بوسیله علل داخلی می تواند چنان باشد که جهت حرکت دیالکتیکی پدیده را تغییر دهد؟ آیا می تواند «پروسه تکامل» پدیده را به «پروسه انحطاط» تغییر جهت دهد؟ برای پاسخ گفتن به این سؤال باید پرسید که مکانیسم های تأثیر عوامل خارجی از طریق عوامل داخلی کدامند؟ به این سؤال های مهم و اساسی، هیچ پاسخی در متون مختلف داده نمی شود. بدینسان چگونگی ارتباط داخل و خارج و در نتیجه چند و چون و جهت تأثیرات است، مجمل و مبهم می ماند. این ابهام با ذاتی و «عام و مطلق» کردن تضاد دیالکتیکی می تواند بی رابطه نباشد. در حقیقت اگر فرض شود عوامل خارجی شرایط رشد تضادهای داخلی را بوجود می آورند این سؤال پیش می آید که چرا این عوامل شرایط رشد یکسان برای همه بوجود نمی آورند؟ مثلاً چرا یک تخم مرغ جوجه می شود و تخم مرغ دیگری می گندد؟ آیا همین گوناگونی سرانجام ها بیانگر این معنی نیست که عوامل خارجی محرک های خشک و خالی نیستند و میان درون و برون پدیده دیوار چین فاصله نیست؟ اگر فرض شود که ساز و کارهای روابط عوامل داخلی و عوامل خارجی، ساز کارهای ترکیب و تجزیه اند، یعنی عوامل خارجی با عوامل داخلی وارد عملیات ترکیب و تجزیه می شوند، چرائی گنبدن این تخم مرغ و جوجه شدن آن تخم مرغ قابل توضیح می گردد اما در این صورت «تناقض ذاتی و عام و مطلق» بی کار خود می رود. چرا که تخم مرغ تحت تأثیر ترکیب ها و تجزیه ها متحول می شود و به همین لحاظ دیگر یک سرنوشت معین و محتوم یعنی جوجه شدن در انتظار او نیست بلکه بنا بر انواع ترکیب ها و تجزیه ها سرنوشت های بیشمار در انتظار اوست.^{۳۱۴}

ممکن است گفته شود که عوامل خارجی شرایط رشد یکسان را برای همه تخم مرغها فراهم می آورند، اما ممکن است آمادگی رشد «تضاد درونی» در همه تخم مرغها یکسان نباشد، در این صورت باید سرانجام تخم مرغها یکی بماند و همه جوجه بشوند بعضی زودتر و بعضی دیرتر. مگر اینکه ادعا شود تناقض های همه تخم مرغها مشابه نیستند. در این صورت گذشته از اینکه اثبات این ادعای تصویری بر عهده مدعی است، ما دیگر با تخم مرغ سروکار نداریم، با پدیده هائی سر و کار داریم که هر کدامشان تناقض خود و «پروسه تکاملی» ویژه خویش را دارند. در این صورت چه دلیلی برای عمومیت قوانین دیالکتیکی بر جا می ماند؟ و چرا نباید در عام بودن تناقض تردید کرد؟ زیرا حکم بر عدم مشابهت قطعی تخم مرغها، یک حکم ذهنی است در واقع امروزه این امور در قلمرو علم قرار دارند یعنی آزمایشگاه می گوید که تخم مرغها ترکیب مشابهی دارند یا نه. اما حکم به عام و مطلق بودن تناقض، یک حکم فلسفی است و در قلمرو علم قرار نمی گیرد.

و بالاخره می توان در یکسان بودن شرایط تردید کرد و گفت علت آنکه مثلاً همه تخم مرغهایی که زیر مرغ می گذارند، جوجه نمی شوند آنست که در واقع عوامل خارجی شرایط یکسان را برای همه تخم مرغها فراهم نیاورده اند. اگر انواع ترکیب ها که اجزاء تخم مرغ با موجودات «خارجی» بوجود می آورند نیز «شرایط» تلقی گردند، سخن راست در می آید اما باز تناقض مطلق و ذاتی دنبال کار خود می رود. و اگر عوامل خارجی به «نقش برانگیزنده» اکتفا می کنند، دعوی فوق با واقعیت سازگاری ندارد چرا که تجربه روزمره آنها طی قرنها، این امر را به اثبات رسانده است که اگر تخم مرغها همه سالم باشند یعنی پاره ای از آنها پیش از گذارده شدن در زیر مرغ یا ماشین جوجه کشی با «عوامل خارجی» وارد در رابطه تجزیه و ترکیب نشده باشند، به احتمال نزدیک به یقین جوجه می شوند. بدینقرار، با مطلق ذاتی کردن تناقض، نه تنها نمی توان ترکیب اجزاء این پدیده با اجزاء آن پدیده و اثرات این ترکیب ها را که به صورت تجزیه در پدیده اهی در رابطه بروز می کنند توضیح داد، بلکه رابطه داخل و خارج پدیده نیز محکوم به ماندن در اجمال و ابهام می گردد. بیشتر و مهمتر آنکه از عهده توضیح این مهم بر نمی آید که اگر تز و آنتی تز همراهند، تخم مرغ چه حق دارد بگندد؟ مگر نه تخم مرغ مرکب از تز و آنتی تز است و مگر نه سیروورت آن به جوجه (سنتز) جبری است، پس چرا تخم مرغ می گندد؟ و اگر سبب گنبدن آنرا عوامل خارجی تشکیل می دهد، این سخن بمعنای عدول از «برداشت دیالکتیک» به «برداشت متافیزیکی» (به تعبیر مائو) نیست؟

درباره سؤال چهارم: آیا تز و آنتی تز همراهند و یا همراه می شوند؟ همانطور که گذشت مارکس در انتقاد پرودن، بر آن بود که متناقضین با یکدیگر همراهند. معنی این سخن آنست که پدیده ای مرکب از متناقضین است و با از بین رفتن یکی از دو متناقض، پدیده بر جا نمی ماند. اگر بر مبنای این برداشت در سیروورت جامعه از ابتدا تا انتها نظر کنیم، ناگزیر چه در جامعه اشتراکی ابتدائی و چه در جامعه کمونیستی انتهائی، تناقض یا تضاد دیالکتیکی در این صورت برداشت های زیر را می توان کرد:

در جامعه ابتدائی آنتی تز بحال جنینی وجود داشته و بر اثر تأثیر عوامل خارجی در دل تیز رشد کرده و جامعه طبقاتی را پدید آورده است. این جامعه دورانهای تحول را پشت سر گذاشته و به دوران سرمایه داری رسیده است. با استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، طبقه پرولتاریا خود و طبقه سرمایه دار را از غیریت ها می رهد و به سوی جامعه کمونیستی رهبری می کند. در آغاز این دوران یعنی در عصر سوسیالیسم تناقض بر جا می ماند اما خاصه تخصیص را به تعبیر لنین از دست می دهد. این تناقض بتدریج حل می شود اما نه آنکه بکلی از بین برود، عیناً مثل مرد که در او از جنسیت زن نیز وجود دارد اما هیچگاه مجال رشد پیدا نمی کند. این برداشت که ما خود نواقض آنرا کامل کردیم، بی نقص ترین چیزی است که بر پایه همراه شمردن متناقضین، ممکن است بعمل آورد.

با این برداشت مشکل بودن و شدن رفع می شود، و مسئله آغاز و فرجام حرکت دیالکتیکی نیز حل می گردد یعنی دیگر لازم نیست در آغاز به اصل هوهویه (جامعه اشتراکی بدون تناقض اولیه) توسل جست و در پایان نیز به این اصل (جامعه کمونیستی) بازگشت. با اینحال اشکالات بنیادی بر جا می ماند:

وقتی در آغاز تناقض وجود دارد و در جامعه اولیه متناقضین همراهند و در جامعه کمونیستی متکامل نیز متناقضین همراهند، ناگزیر از فرض اصلی مسئله یعنی نبودن تناقض در ابتدا و از بین رفتن آن در انتهای دوران های تحول باید صرف نظر کرد. با صرف نظر کردن از این فرض این سؤال پیش می آید که آیا این ساز و کارهای روابط متناقضین (از ابتدا تا انتهای فراگرد) هستند که جهت تحول را تعیین می کنند و یا فیلسوف از پیش خود این آغاز و آن فرجام و دورانهای میان آغاز و فرجام را می سازد؟ اگر روابط متناقضین در ساز و کارهای متعینی از آن آغاز به این فرجام می رسند، در آغاز و فرجام چه عواملی دخالت می کنند و چرا این عوامل جامعه متکامل دست از دخالت بر می دارند؟ و در جامعه متکامل کمونیستی که در آن یکی از دو متناقض از هر عملی معاف شده است، حرکت که عبارت از تناقض شمرده می شد آیا به سکون بدل می شود؟ و اگر آری، جامعه چگونه بر جا می ماند؟ مگر نه «زندگی موجود عبارت از آنستکه در هر لحظه خود و چیز دیگری است؟ بنابراین زندگی تناقض است که در خود اشیاء و پروسه ها موجود است و دائماً در حال وضع شدن و حل شدن می باشد، بمحض اینکه این تناقض قطع شود، زندگی نیز پایان می یابد و مرگ پای در میان می گذارد»^{۳۱۵} آیا وقتی یکی از دو متناقض (طبقه سرمایه دار) در جامعه کمونیستی جذب می شود و تنها به صورت یک جز بدون اثر و بدون عمل در می آید، تناقض قطع نمی شود؟ و این جامعه ای که در آن تناقض قطع شده است، جامعه مرده ای است؟ و اگر یکی از دو متناقض که کارپذیر است نقش اش آنست که متناقض دیگر خود بماند و در خود استمرار پیدا کند، آیا این بمعنی استمراری شمردن اصل هوهویه ارسطویی نیست؟

اما این تنها اشکال لاینحل نیست، اشکال دیگر آنست که در جامعه اولیه متناقضین کدامینند؟ تز کدام گروه و آنتی تز جنینی کدام گروه است؟ آیا تز و آنتی تز، نیز بنوبه خود، مجموعه ای از تز و آنتی تز هستند؟^{۳۱۶} اگر نه، که اصل هوهویه بر کسی قبول می نشیند و اگر آری متناقضین تز جامعه اشتراکی اولیه و متناقضین آنتی تز این جامعه کدامینند و نحوه ارتباطشان با تناقض «اصلی» چیست؟ و مهمتر از این، آیا روابط تز و آنتی تز جامعه اولیه و تز آنتی تزهایی که هر کدام از تز و آنتی تز جامعه اشتراکی، رابطه داخل و خارج است؟ چه دلیل دارد که تناقض جامعه بی طبقه نسبت به تناقض های درونی گروههای متناقض اصلی تلقی شود؟ و اگر بدون دلیل باید پذیرفت که این «تضاد» اصلی است، این برداشت در چه چیز از برداشت ارسطویی متفاوت است وی نیز تضاد خارجی را قبول داشت و نیز می پذیرفت که دو گروه برای آنکه بر ضد یکدیگر عمل کنند (مثل دو قشون) ناگزیر باید با یکدیگر رابطه بگیرند.

و بالاخره در جامعه کمونیستی متکامل، کدام گروه با کدام گروه تضاد دارند و بر سر «تضادهای داخلی پرولتاریا چه می آید و ...؟ و اگر «تضاد» ها (ولو جابجا و تبدیل شوند) بر جا خواهند ماند و عمل خواهند کرد، این آینده پردازی چه معنی دارد؟ و چگونه می توان فراگرد معینی را از پیش ساخت و پرداخت و بدان سرنوشت معینی را پیشاپیش برای جامعه معین کرد؟ آیا اینکار ریختن واقعیت در قالب ذهنی نیست؟ برای رهائی از چنگ این اشکالات، برداشت دیگری باید کرد:

برداشت دیگر اینست که متناقضین همراهند با این تفاوت که در آغاز «تضاد» با خارج است («تضاد» جامعه های اشتراکی ابتدائی با طبیعت و با یکدیگر) و در پایان نیز («تضاد» جامعه کمونیستی باز با طبیعت) خارجی می شود اما در فاصله یعنی در مراحل تحول «تضاد» داخلی می گردد. در این باره در جای خود به تفصیل بحث خواهیم کرد. عجالتاً می گوئیم که با این قول که در آغاز «تضاد» خارجی بوده است و در پایان نیز «تضاد» خارجی می شود، چاره جز بازگشت به اصول هوهویه

نمی ماند. چرا که اصل بر این می شود که جامعه ابتدائی در درون خود «تضاد» نداشته است و جامعه متکامل کمونیستی نیز در درون خود «تضاد» نخواهد داشت. بدینسان این «تضاد» خارجی است که موجب پیدایش «تضاد» داخلی گشته است و پس از داخلی شدن «تضاد»، «ضدین» همراه می شوند تا در مرحله قطعیت یافتن جامعه کمونیستی «تضاد» از نو خارجی گردد. قبول این معنی علاوه بر قبول اصل هوهویه، قبول تقدم عامل خارجی بر عوامل داخلی در نتیجه بازگشت به «متافیزیک» (به تعبیر مائو) است^{۳۱۷} این بحث را در قسمت چهارم گسترده تر دنبال خواهیم کرد.

درباره این سؤال که آیا اصل تناقض تنها در جامعه صدق می کند و یا درباره تمامی پدیده ها صادق است، باید گفت که گروهی از مارکسیست ها تناقض را عام و مطلق، می دانند. در حقیقت بتدریج که تأسیس «قدرت دینی جدید» بر پایه «ماتریالیسم» در نظر کسانی ضرور آمد که روش دیالکتیک را به «ماده» و ماتریالیسم چسباندند و این دو را یکی ساختند، اصل تناقض، کلید حل معمای خلقت کائنات گردید. هر چند بسیاری کسان که در جانبداری از دیالکتیک سر باز زده اند، مخالف آن بوده اند که «اصول دیالکتیک» به طبیعت و تاریخ تحمیل گردد^{۳۱۸} اما قدرت در تمرکز و تکاثر خود، به چنین تعمیمی نیاز دارد و از اینروست که «ایدئولوژی رسمی» جانبدار حکومت مطلق این اصول بر ماده است داستان غم انگیز «زیست شناسی سوسیالیستی» و «زیست شناسی سرمایه داری» دوران استالینی نمونه بارز این مطلق گرایی ضد علمی است.

باری پدیده های طبیعی در قلمرو علم قرار دارند و نتایج تجربیات علمی بر این احکام جزئی صحه نگذاشته اند هیچ پدیده مادی بدون مبادله یعنی از دست دادن جزئی و یا گرفتن جز یا اجزائی به پدیده دیگر تبدیل نشده است. حتی تغییرات در ساخت صوری پدیده نیز، بدون از دست دادن کارمایه (انرژی) یا گرفتن آن و امکان انبساط یا انقباض در فضا، ممکن نگشته است. اتم هر عنصر مرکب از «زوجین» است و حرکت پدیده (در زمان و مکان واحد) در خود بودن و دیگر شدن (به تعبیر هگل) نیست بلکه در خود ماندن است^{۳۱۹} جهت علم (و نه مطلق گرایی) آزاد کردن اندیشه و روش کار علمی از مطلق «درون» و از مطلق «بیرون» هر دو است.

و اگر قرار باشد روش شناخت، جای خود شناخت را بگیرد و از پیش معلوم باشد که بر ترکیب و حرکت ماده احکام جزئی حکمرواست، کار علمی مفهوم خویش را از دست نمی دهد؟ اگر اتم اکسیژن مرکب از تز و آنتی تز بود ایندو بر هم عمل می کردند تا به سنتز «صیوروت کنند تکلیف حیات موجودات زنده چه می شد؟ اگر آب خود می ماند و دیگر می شد»،^{۳۲۰} آیا جانبداران اصل تضاد، بر جا می ماندند تا نظریه بسازند؟ مسئله ای که مطرح است، مسئله سکون و یا حرکت نیست، مسئله تغییر نکردن و تغییر کردن نیست، بلکه مسئله عوامل تغییر و نیروهای تغییر دهنده است، مسئله اینست که آیا باید تمام عوامل تغییر را در درون پدیده و یا در درون و بیرون و سازکارهای روابط ترکیب و تجزیه اجزاء پدیده ها با یکدیگر باید جست؟ اگر بیان اندیشه را از چنگ مفهوم «انواع آلی ترکیب بی تحرک»^{۳۲۱} رها ساختیم آیا باید آنرا گرفتار حکم مطلق ذهنی بسازیم؟^{۳۲۲} آیا تمامی حرکات و تمامی ترکیبها و تجزیه ها، ساخت گرفتن مجموعه و از ساخت افتادن مجموعه ها را به دیالکتیک تناقض تحویل کردن، روش علمی است؟

تعمیم این دیالکتیک به طبیعت متضمن تناقضی لاینحل است چرا که از سوئی، اصحاب دیالکتیک تناقض دعوی نوبنو شدن علم را می کنند و از سوی دیگر «علم» خویش را ثابت و لایتغیر می شمارند. و اگر دیالکتیک بعنوان روش برای شناخت پدیده انسان که هست بکار نرود و هر پدیده ای بر آن منطبق فرض شود، برای عالم و تجربه علمی و آزمایشگاه ها و ... چه کاری باقی می ماند؟ ممکن است پاسخ داده شود که یافتن تناقض درونی پدیده ها و چگونگی حل آنها و فراگرد صیوروت پدیده ها، اینها هستند موضوع علم و بنابراین چون تناقض ها نوبنو می شوند، تجربه های علمی نیز نوبنو می شوند و بدینسان برای دانش همه کار باقی می ماند. اما این سخن تنها ظاهری آراسته دارد و در حقیقت تناقض مذکور را برطرف نمی کند، زیرا همان سان که درباره «جامعه» که امر واقعی به مراتب پیچیده تر و بغرنج تر از پدیده های طبیعی است، با مدد دیالکتیک تناقض از ابتدا تا انتها شناخته شمرده شد و از پیش «سرانجام» آن معین گشت و برای جامعه شناسی چیزی جز آموزش و شرح «تقریرات و یا انطباق بر امور فرعی (که بنیانگذاران مکتب فرصت مطالعه نیافته بودند و ...) باقی نماند، درباره طبیعت و پدیده های طبیعی نیز کاربرد آن دیالکتیک منجر به همین قالب زنی می شود. اگر به اینکار دست زده اند^{۳۲۳} از آن باب است که «پدیده های طبیعی را بزور نمی توان در این قالب ریخت و به اطاعت حکم مطلق واداشت».

حاصل سخن آنکه دیالکتیک هگلی چه به شکلی که هگل بکار برده است و چه بصورتی که مارکس و انگلس پذیرفته اند، بمعنی استمرار، هویت یگانه (خدا یا جامعه اولیه) از ورای از خودیگانگی ها و دست یابی این هویت به کمال خویش است. در حقیقت آنتی تزاها به تز تعیین می بخشند و وی سرانجام از این تعیین ها رها می گردد. این سخن اگر در لفظ انکار اصل هوهویه ارسطو باشد در واقع قبول این اصل و خاصه دوام و استمرار بخشیدن بدان است: هر چیز خود و دیگری است اما هر چیز در دیگری خود می ماند و از طریق از خود یگانه شدن، به کمال خود می رسد. به زبان ساده از خودیگانگی دایه ای است که هویت یگانه در دامن او رشد می کند و بزرگ می شود. استعدادهایش را از قوه به فعل می آورد و در حد کمال فعلیت می یابد.

شارحان معاصر کوشیده اند، نظر انگس را غیر از نظر مارکس قلمداد کنند. آنرا رد نمایند و نظر مارکس را توجیه و با برداشت های خود موافق سازند. از اینرو هم پیروان نظر لنین - استالین - مائو و هم آلتوسر و همفکرانش، انگلس را موافق اصل تضاد بمثابه اصلی مطلق و مقدم شمرده اند. اما از آنجا که خواسته اند بنام مارکس و مارکسیسم نظر خویش را به کرسی بنشانند، ناگزیر برداشتهای خویش را به قول مارکس مستند کرده اند:

آلن باديو که خود را پیرو مائو می شمارد، در «نظریه تضاد» نظر انگلس را دارای خاصه های زیر می شمارد:

۱- نزد انگلس، نظریه «تضاد»ها بمثابه مرکز ثقل دیالکتیک وجود ندارد.^{۲۲۴}

در توضیح این ادعا می نویسد:

«تعارض که انگلس از دیالکتیک می کند، روشنگر این خاصه اند:

«انگلس برای آنکه دیالکتیک را مخالف متافیزیک گرداند آنرا «علم وصل و اتصال ها» می گرداند.

وی در لودویک فوئرباخ از دیالکتیک به «علم قوانین عمومی حرکت» تعبیر می کند. چنان است که

پنداری انگلس نظریه وصل و اتصال ها و وابستگی های متقابل و بینابینی را بر نظریه «تضادها»

برتری و رجحان می دهد....»

۲- هیچ مطلق وجود ندارد، همه چیز نسبی است^{۲۲۵} و در مقام توضیح، متن زیر را از انگلس نقل می کند:

«آنچه همه این آقایان (جبرگرایان غیرمعتقد به دیالکتیک) کم دارند دیالکتیک است. این آقایان، علت را اینجا و معلول را آنجا می بینند. اینها نمی بینند که جدائی علت از معلول یک انتزاع و مجرد خنکی است. نمی بینند که اینگونه تقابل ها و **تخالفهای قطبی و متافیزیک در دنیای واقع جز در دوران بحرانیها وجود ندارند نمی بینند که رشد و سیوروت گسترده و در شکل عمل متقابل** ادامه می یابد (باز نمی دانند که نیروها نابرابرند، حرکت اقتصادی قوی ترین آنها، ریشه ای ترین آنها و تعیین کننده ترین آنهاست) نمی بینند که در این میان هیچ چیز مطلق نیست، همه چیز نسبی است. برای این آقایان هگل در این دنیا نزیسته است و در انتقاد از نظر انگلس می گوید «ذکر نام هگل و دیالکتیک وقتی پای تجدد نظرطلبی در مقام «علم گرا» به میان است همواره لازم است.

اما، حصر «تخالف» و «تضادهای قطبی» تنها به لحاظ بحران برای نظریه تضاد، تنها یک میدان عمل باقی می گذارد.»

این تعریف دیالکتیک این خطر را در بر دارد که وحدت «مخالفها و ضدها» که در آن هر یک با دیگری مقابل

می شوند و بر یکدیگر عمل می کنند، متضمن رجحان این نظر که «اضداد» در یک وحدت بر اثر عمل متقابل با یکدیگر سازش

می کنند بر نظری است که سازش «اضداد» را غیرممکن می داند صاحب کتاب ادامه می دهد که: بخلاف نظر انگلس، مطلق

وجود دارد لنین و مائو تسه دونگ می گویند که مطلق وجود دارد: «وحدت اضداد» نسبی است و مبارزه میان اضدادی که

متقابلاً یکدیگر را دفع می کنند، مطلق است.»^{۲۲۶} - انگلس از آنرو دم دیالکتیک را به دم ماتریالیسم گره زده که میدان عمل

تضاد را به شرحی که آمد تنگ کند: می نویسد^{۲۲۷}

«دست آخر، سه قانون انگلس (قانون گذار از کمی به کیفی و بعکس، قانون نفوذ متقابل متناقضان در

یکدیگر و قانون نفی در نفی) تضعیف اصل تضاد است و به قیمت این تضعیف است که انگلس بطور

عمه بر علوم طبیعی برای توفیق در مبارزه قلمی خود تکیه می کند.»

نویسنده کتاب هگل تا مارکس نیز بر آنست که مارکس و انگلس میان دیالکتیک طبیعت و دیالکتیک تاریخ و دیالکتیک

آزادی فرق می گذاشتند، انگلس دیالکتیک طبیعت را دور و تکرار می دانسته است.^{۲۲۸}

اما چون مارکس نیز در سرمایه از «قانون نفی در نفی» صحبت کرده است، و روش مبتلایان به کیش شخصیت اینست که شخصیتی را مطلق می کنند و وقتی هم می خواهند نظر او را رد کنند، آن نظر را به دیگری نسبت می دهند، نویسنده کتاب به توجیه نظر وی می پردازد تا آنرا با نظر خویش یکی گرداند. می گوید مراد مارکس از اینکه می گوید:

مالکیت سرمایه داری، که با شیوه تولید سرمایه داری سازگار و جور است نخستین نفی این مالکیت خصوصی را تشکیل می دهد که چیزی جز نتیجه بی واسطه کار مستقل و فردی نیست. اما تولید سرمایه داری نفی ویژه خویش را بنا بر تقدیری که بر استحاله های طبیعت فرمان می راند، به دنیا می آورد.^{۳۲۹}

نفی در نفی همین است. این نفی در نفی، مالکیت خصوصی کارگر را از نو برقرار نمی کند «بلکه مالکیت شخصی وی را بر بنیاد دست آوردها سرمایه داری، بر بنیاد تعاون و مالکیت اشتراکی تمامی وسایل تولید، از جمله زمین از نو برقرار می کند»^{۳۳۰}

تضاد و توحید

و در تفسیر گفته مارکس می نویسد: «مقصود مارکس از «نفی در نفی» تنها آنست که بورژوازی با تمرکز سرمایه، مالکیت کارگر مستقل را نابود می کند و بدینکار حذف هرگونه مالکیت خصوصی را وسیله پرولتاریا، ضرور و بطور عینی ممکن می سازد ...»

حال آنکه بشری که خواهد آمد اولاً سازش «اضداد» را ممکن می شمرد و ثانیاً در اینجا از استقرار «مجدد» مالکیت شخصی بر بنیاد مالکیت اشتراکی بر وسایل تولید که در جامعه اولیه وجود می داشت سخن بمیان است. بنابراین سخن از انسان است که پس از طی مراحل از خودبیگانگی با استقرار این مالکیت خویشتن را باز می یابد^{۳۳۱} دست آوردهای دوران سرمایه داری نابود نمی شوند، تعین خود را (مالکیت خصوصی) از دست می دهند. بدینسان در اینجا میان نظر وی و انگلس در این امر که وحدت مطلق و مقدم و تناقض نسبی است فرقی باقی نمی ماند و نمی توان تناقض را که بمعنای از خود بیگانگی است مالکیت شخصی بر بنیاد مالکیت اشتراکی اولیه در مالکیت خصوصی از خود بیگانه می شود و این مالکیت مجدداً به مالکیت شخصی بر بنیاد مالکیت اشتراکی باز می گردد. به نظریه استالین و صاحب این کتاب تحویل کرد. اما آلتوسر نامه ای را از انگلس نقل می کند که بنا بر آن، انگلس جانب «سازش پذیری اراده های فردی» را می گیرد:^{۳۳۲}

تاریخ بگونه ای ساخته می شود که نتیجه نهائی همواره از برخوردها و تضاد های تعداد بسیاری از اراده های فردی، حاصل می گردد. هر یک از این اراده های شخصی باز بنوبه خود انسان که هست ساخته انبوه شرایط ویژه وجود خود هستند. بنابراین نیروهای بی شماری وجود دارند که با یکدیگر همراهند و متقابلاً راه بر یکدیگر می گیرند. نیروها با یکدیگر بی پایانی متوازی الاضلاع تشکیل می دهند که تلاقی هاشان، به یک نتیجه می انجامد - حادثه تاریخی که آنرا بنوبه خود می توان بمثابة محصول نیروئی که همچون یک کل، بنحوی ناخودآگاه و کور عمل می کند، در نظر گرفت. زیرا هر فرد در وصول بخواست خود با مزاحمت فرد دیگری مواجه می شود و آنچه از این خواست ها و مانع شدن ها حاصل می گردد، چیزی است که آنرا نخواستنه است. تاریخ تا زمان ما بسان یک فراگرد طبیعی جریان یافته است و تابع همان قوانین حرکت بوده است که بر طبیعت فرمان می رانند. اراده های مختلف (که هر یک چیزی را می خواهند که ساختمان فیزیکی آنها و مقتضیات خارجی و دست آخر مقتضیات اقتصادی یا مقتضیات ویژه شخصی شان و یا مقتضیات اجتماعی عمومی اقتضا می کند) بدانچه می خواهند دست نمی یابند. اما در یک متوسط و میانگین عمومی، در یک نتیجه مشترک ذوب می شوند. حق نداریم از آنچه گذشت نتیجه بگیریم که این اراده ها مساوی صفرند. بعکس هر یک در نتیجه سهم دارند و بدین عنوان در نتیجه مندرج و ملحوظ هستند.»

بدون آنکه محتاج تفسیر آلتوسر باشیم بیان انگلس واضح و روشن است: وی در این بیان تناقض هگلی را بکنار می گذارد. سارتر بر آنست که استفاده ای که انگلس گاه بیگاه از نتیجه و میانگین می کند بخاطر آنست که دیالکتیک را از خاصه یک نیروی ازلی و آزاد از قید و بند بیالاید، اما با این نتیجه دیالکتیک ناپدید می شود. سارتر این نتیجه را پویا می داند

یعنی اینکه دم به دم از خود در می گذرد^{۳۳۳} این فرض جایی برای تناقض ذاتی و درونی در مفهوم استالینی باقی نمی گذارد. در حقیقت سارتر نیز تناقض را همان از خود یگانگی می داند^{۳۳۴}.

بقول آلتوسر نیز این نتیجه ممکن است از نیروی ترکیب کننده بیشتر باشد، اگر بر هم افزوده گردند و کمتر باشد اگر با یکدیگر برخورد کنند. به سخن دیگر نه تنها سرنوشت ها بسته به کم و کیف و نتیجه است بلکه توحید مایه حیات «بر هم افزوده شدن قوا و تضاد سبب مرگ است (تخریب نیروها و وسیله یکدیگر)».

باری، آراء ضد و نقیض بانیان مارکسیسم، بهر کس مجال می دهد فراخور زمان و بقول صاحب کتاب، نظریه تضاد، موافق «نیاز سیاسی»^{۳۳۵} به قولی بچسبد و نظر خود را به مارکس نسبت دهد و بنام مارکس تحمیل کند.

اما آنچه از مجموع نظریه های مارکس و انگلس بر می آید آنست که ایندو وحدت را مطلق و مقدم و تناقض را از خودیگانگی و در نتیجه نسبی میسرند نظریه هائی که از مارکس و انگلس نقل شدند، در صورت انتقاد یعنی حذف جنبه های نادرست و افزودن کاستی ها می توانند از درستی و صحت بیشتری برخوردار گردند.

این دو نظر و آنچه از دیالکتیک تناقض (بمثابه حکم مطلق و جزئی) متبادر به ذهن می شود نه در طبیعت نه در جامعه کاربردی ندارد و جز بکار ایجاد قدرت خودکامه و استمرار ساخت های طبقاتی در اشکال نوبنوشونده، نیامده است از اینرو کوشیده اند آنرا از راه تعبیر و تفسیرها و کم و زیاد کردنها با واقعیت دمسازتر گردانند.

۴- هر واحد، هر مجموعه به متناقضان دافع یکدیگر تقسیم می شود و حرکت همان عمل متناقضان بر یکدیگر است

در مقام رفع نواقص نظریه، مجموعه را نه مرکب از دو تناقض بلکه مرکب از متناقضان شمرند منتهی به دوتای آنها عنوان «عمده» بخشیدند. مائو به نقل از لنین می نویسد:

دو برداشت بنیادی (یا دو برداشت ممکن؟ یا دو برداشتی که تاریخ بدست می دهد؟ از بسط و رشد^{۳۳۶} تحول و تطور^{۳۳۷}) وجود دارند که عبارتند از: ۱- بسط و رشد بمتابه کاهش و افزایش، بمتابه تکرار و ۲- بسط و رشد بمتابه وحدت اضداد (دو شدن^{۳۳۸} امر یا شیئی ای که یک است در متناقضانی که دافع یکدیگرند و روابط میان آنها)^{۳۳۹}

این برداشت از رابطه متناقضان که مائو از قول لنین نقل و خود آنرا شرح کرده است، روشن نیست. شرح مائو بر قول لنین نیز آنرا از ابهام نپرداخته است. در حقیقت «وحدت متناقضان بمعنای دو شدن امر (یا شیئی) که یک است در متناقضان که دافع یکدیگرند» را می توان بمعنای زیر گرفت:

- مقصود از این سخن آنست که هر امر یا شیئی ای در عین خود بودن دیگر می شود.
- منظور آنست که هر امر یا شیئی ای مرکب از متناقضان است تطور و رشد آن حاصل دافع متناقضان یکدیگر را است.
- مراد آنست که هر امر شیئی ای واحد است اما در متناقضان دو می شود و از راه تخریب یکدیگر را حذف و نابود می کند و در همین جریان خود در متناقضان نو دومی می شود.

دو تعبیر اول همان نظرهای هستند که پیش از این ضمن انتقاد نظرهای هگل و مارکس، مورد بحث قرار گرفتند. از اینرو در اینجا به تعبیر سوم که از این نیز باختصار از آن بحث شده است، می پردازیم.

درباره این فرض هر امر و یا شیئی که واحد است در اضداد دو می شود، هنوز جای این پرسشها هست که آن واحد خود مجموعه ای از متناقضان هست و یا نیست؟ آیا باید یک لحظه ای را در نظر آورد که حرکت نبوده است و عاملی (تصادف) در پدیده مادی ایجاد حرکت یعنی تناقض کرده است و از آن پس تناقض درونی و خودجوش شده است و یا از ازل ماده با تناقض و در نتیجه با شدن و سیوروت همسرشت شده است یعنی شدن ازلی است و نمی توان لحظه ای را در نظر آورد که پدیده بدون تناقض بوده باشد و بعد به متناقضان تقسیم شود.

اگر فرض گردد هر شیئی ای که واحد است در فراگرد تطور و رشد در اضداد دو می شود، مبدأ «عدم تناقض» و اصل هوهویه بکرسی قبول نشسته است اما اگر تنها یک بار و در یک زمان در پدیده نه تناقض و نه تضاد درونی نبوده و ایجاد شده و از آن پس اساس و بنیاد پدیده گشته باشد، چه ایرادی ببار می آورد؟ زیرا که از آن بار و آن زمان بعد همواره اصل تناقض حکومت میراند! بظاهر ایرادی وجود ندارد اما در واقع ایراد بسیار مهمی پیش می آید زیرا بحث بر سر بود و نبود تناقض نیست. نه اصحاب منطق ارسطویی و نه جانبداران دیالکتیک هگلی و نه کسانی که شرح و بسط اندیشه توحیدی را وجه همت خود ساخته اند شک ندارند که در این جهان اضداد وجود دارند، بنابراین بحث بر سر چگونگی ایجاد تضاد است. اگر «تضاد درونی و ذاتی» و در نتیجه مطلق

و وحدت نسبی فرض شود و با این برداشت واقعیت مطالعه کرده، همان نتیجه بدست نمی آید که در صورت خارجی شمردن تضاد بدست می آید. روش علمی حتی المقدور باید از احکام جزئی بری باشد تا شناخت عینی امور را ممکن گرداند از اینرو اگر از ازل اصل هوهویه جاری بوده باشد و در آنی از آن ازل بر اثر عاملی که لزوماً باید خارجی بوده باشد (چون فرض شد که امر یا شیئی، خالی از تضاد بوده است) امر یا شیئی ای در اضداد دافع یکدیگر دو شده باشد، اندیشه عملی در درستی این حکم تردید می کند یعنی بجای آنکه با یک چشم تنها در درون بنگرد، با چشمی در درون و با چشمی دیگر در بیرون می نگرد و بدینسان روابط ارگانیکی را مطالعه می کند که میان اجزاء مجموعه و «عوامل خارجی» بوجود آمده و تناقض را بوجود آورده اند. در حقیقت اگر در صبح ازل عام Sartre; Question de Méthode ملی خارجی وجود داشته از بین نمی رود و دلیل ندارد که دست از عمل بکشد. بنابراین هر زمان که پدیده ای به اجزاء دافع یکدیگر تصور جوید، باید از درون رشته تحقیق را به بیرون برد و پیوندها را بازجست و اسباب پیدایش تضادها را به حیثه شناخت در آورد^{۳۴۰} بدینسان بنا بر احکام ذهنی هیچ امر یا شیئی ای از هویت خویش بیگانه نمی شود و بر حرکت در مسیر خود ماندن ادامه می دهد مگر آنکه روابط آلی میان اجزاء این امر یا شیئی و اجزاء یا اشیاء دیگر برقرار گردد.

دانش امروز با تجزیه نور، ماده را مرکب از زوجین یافته است. برای تجزیه فوتون (در اطاق ابر) به الکترون و پوزیترون کارمایه عظیمی لازم است اما این دو تا یکدیگر را در دسترس می یابند تنگ در آغوش یکدیگر می روند و هویت یکدانه ای می سازند و در آن می مانند. در این تجزیه که در اطاق ابر و بر اثر بکار بردن کارمایه (انرژی) بزرگ صورت می گیرد الکترون و پوزیترون هر کدام هویت ویژه خویش را باز می یابند. نه تنها دافع یکدیگر نیستند سخت جاذب یکدیگرند. به سخن دیگر از آنجا که بکار بردن کارمایه میان اجزاء فوتون و عناصر خارجی روابط آلی ایجاد نمی کند، الکترون و پوزیترون، نه تنها بدون یکدیگر وجود هویت خویش را نگاه می دارد بلکه میل ترکیبی یکدیگر را نیز حفظ می کنند و تا مجال می یابند در هم می آمیزند. در جوامع بشری نیز تا میان گروه هایی از مردم یک جامعه با گروه هائی از جامعه های دیگر روابط الی (سیاسی و اقتصادی و اجتماعی فرهنگی) برقرار نگردند، جامعه به هویت های متضاد (گروه ها و لایه ها و طبقات) تقسیم نخواهد شد.

اما نظام پدیده های طبیعی کامل نیست یعنی میل ترکیبی اجزاء هر پدیده با یکدیگر مطلق نیست و بنابراین پدیده ها می توانند با یکدیگر وارد رابطه تجزیه و ترکیب بشوند. آیا این روابط آنها همانها هستند که لنین و شارح وی مائو از آن به دو شدن امر یا شیئی ای که یک است به اضداد دافع یکدیگر «تعبیر می کنند از ازل با تناقض و در نتیجه ضرورت و شدن سرشته شده است؟ نه پیش از این، نظر مائو را درباره «عوامل خارجی» مورد بحث قرار دادیم. با وجود این ممکن است گفته شود که این روابط نیز نتیجه رشد تضادهای درونی پدیده ها هستند، بنابراین به بررسی این فرض پردازیم که تناقض همسرشت پدیده ها است و ضرورت خود روابط متناقضان است.

اگر فرض شود که تضاد سرشت هر پدیده ای است و از ابتدا تا انتهای فراگرد رشد پدیده وجود دارد، دیگر فرض جامعه بدون تناقض اولیه و جامعه کمونیستی بدون تناقض، بی وجه می گردد. با این فرض مشکل بودن متناقضان و بعد شدن متناقضان از بین می رود: از ابتدا، از ازل هر امر و شیئی ای که یک ساعت در متناقضان دومی می شود.

مائو در توضیح نظر لنین اینطور می نویسد:^{۳۴۱}

«چنانچه از مقالات فلاسفه شوروی در انتقاد از مکتب دبورین بر می آید، این مکتب معتقد است که تناقض در آغاز هر پروسه ظاهر نمی شود^{۳۴۲} بلکه زمانی پدید می آید که آن پروسه به مرحله تکاملی معینی رسیده باشد. اگر چنین باشد، پس ناگزیر علت تکامل پروسه را قبل از رسیدن به آن مرحله معین باید خارجی دانست نه داخلی^{۳۴۳} از اینجا مشاهده می شود که دبورین به تئوری متافیزیک علل خارجی و مکانیسم، انحراف یافته است. مکتب دبورین با تحلیل مسائل مشخص از این دیدگاه، نتیجه می گیرد که در شرایط موجود اتحاد شوروی میان کولاکها و توده دهقانی تناقض موجود نیست، بلکه بین آنها تفاوت هست، از اینرو ملاحظه می شود که مکتب دبورین با نظرات بوخارین انطباق کامل دارد. این مکتب در تحلیل انقلاب فرانسه بر این نظر است که قبل از انقلاب در میان صنف سوم که از کارگران، دهقانان و بورژوازی تشکیل می شد، تفاوت موجود بود ولی بهیچوجه تناقضی دیده نمی شده است. این نظرات مکتب دبورین ضد مارکسیستی است این مکتب درک

نمی کند که در هر تفاوتی که در جهان یافت شود، تناقضی نهفته است و تفاوت همان «تناقض» است ... در اینجا صحبت بر سر گوناگونی تناقض هاست نه بر سر بودن و یا نبودن تناقض. تناقض عام و مطلق است و در کلیه پروسه های تکامل اشیاء و پدیده ها وجود دارد و در هر پروسه از ابتدا تا انتها نفوذ می کند.

بدینقرار مائو در عین آنکه دنبال همان خط فکری می رود که هر تفاوت و هر رابطه بنیادی را به تناقض تحویل می کند، از نظر مارکس درباره انحلال تناقض با استقرار دیکتاتوری پرولتاریا دور می شود. نظر مارکس در این باره عیناً چنین است:^{۳۴۴} «روابط تولید بورژوائی آخرین شکل متناقض فراگرد تولید اجتماعی است» بدینقرار مائو هر گونه ارتباطی را با منطق ارسطویی قطع می کند و تحول دیالکتیک را (که در نظر مارکس با استقرار دیکتاتوری پرولتاریا به تحول خطی تبدیل می شد)^{۳۴۵} و با ایجاد جامعه کمونیستی اصل هوهویه بطور قطع از نو برقرار می گشت) امری ازلی و ابدی می شمرد. در عین حال بر آنست که تضادها گوناگون می شوند اما همچنان داخلی باقی می مانند. در نتیجه سرانجام فراگرد یکی بیشتر نیست.

بدینقرار دوران ترکیب دو منطق ارسطویی و دیالکتیک تناقض بسر می رسد. دیگر در آغاز و انتهای فراگرد اصل هوهویه ارسطویی و در فاصله، دیالکتیک تناقض حکومت نمی رانند، بلکه از ابتدا تا انتها حکمروائی با دیالکتیک تناقض است. و نیز دوران تز و آنتی تز و سنتز در وجهی پایان می رسد و در وجهی دیگر ادامه می یابد: متناقضان جای متناقضین را می گیرند اما در عین حال در میان این متناقضان، متناقض وجود دارند که بعنوان عمده و اصلی از بقیه ممتاز می شوند تا با یکدیگر گلاویز شوند و «پروسه» جدید را بوجد آورند. متناقضان در یک «پروسه مرکب» تشکیل زوجهایی را می دهند:^{۳۴۶}

«یک پروسه ساده فقط حاوی یک زوج متناقض است حال آنکه در یک پروسه مرکب زوجهای بیشتری یافت می شوند. این زوجها بنوبه خود با هم متناقضند بدینسان است که کلیه اشیاء و پدیده های جهان عینی و همچنین تفکر بشر تشکیل می شوند و بحرکت در می آیند.»

بدینقرار مائو بظاهر اشکالات و ایرادات بسیاری را رفع کرده است. الا اینکه در بحث از «مقام تخصیص در تناقض» وی رشته ها را پنبه می کند:^{۳۴۷} ولی این تناقض در یک کشور سوسیالیستی و در مناطق پایگاه انقلابی ما به تناقض های غیر تخصیصی بدل گشته اند و در جامعه کمونیستی از بین خواهند رفت.»

مگر اینکه بگوئیم در جامعه کمونیستی «این تناقض ها» یعنی تناقض های دوران ماقبل جامعه کمونیستی از بین می روند اما در جامعه کمونیستی تناقضهای دیگری سر بر می آورند. مائو سخنی در این باره نمی گوید. شارحان لنین و مائو بر آنند که لنین جامعیت «انسان جامع» را «باز» می شمرد است.^{۳۴۸} و مائو را حل متناقض در جهان کمونیسم را انتقاد و انتقاد از خود می شمرد^{۳۴۹} ولو بپذیریم که نظر لنین و مائو بر آن بوده است که تناقض هیچگاه از میان نخواهد رفت، هنوز اشکالات بنیادی بر جای می مانند:

هنوز مشکل بودن و شدن لاینحل می ماند چرا که شدن محتاج کننده است و اگر فاعل خود پدیده فرض شود بناگزیب یا خود را از نیستی به هستی آورده است که ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش. نیستی نمی تواند هستی بشود و یا ناچار باید باشد تا بتواند بشود. علت ابهام موجود در بیان لنین که با وجود توضیح و تفسیر مائو و مفسران آراء این دو هنوز از آن رفع ابهام نشده است، همین گیر و مشکل بنیادی است. در حقیقت اگر میان بود و نبود، و بودن و شدن همان رابطه ای پذیرفته گردد که هگل ساخته و پرداخته است، «ایده آلیسم» وی را نیز باید پذیرفت. گذشته از این، مبدأ اولی بازار تناقض خالی است. شاید مارکس با توجه به این اشکال مهم فلسفی، فرض جامعه بدون تناقض اولیه و جامعه کمونیستی، بدون تناقض را لازم یافته است. و شاید علت ابهام در بیان لنین و مائو نیز همین امر باشد.

توضیح آنکه اگر تناقض عام و مطلق، ماده طبقه تعریف «یک است که در متناقض ها دو می شود» و خارج از ماده هم چیزی وجود ندارد تا وظیفه «شرایط» تحول را ایفا کند، کدامین عامل یا عوامل «شرایط» رشد متناقض را فراهم آورده است و یا آورده اند، یک را متناقض ها دو کرده است و یا کرده اند؟ درباره یک جامعه می توان به وجود خارج یعنی طبیعت و جامعه های دیگر بعنوان شرایط توسل جست تطور و رشد آنرا توجیه کرد، اما وقتی ماده اصیل و قدیم و ازلی و ابدی تلقی می گردد و در ورای آن چیزی نیست بناچار باید علل اولی و ثانوی رشد در خودش باشد و اگر این علل جمع بوده اند،

تحول و سیر به کمال دیگر چه معنی می دهد؟ زیرا با وجود این عوامل ماده یک است و برای اینکه دو بشود باید یا تغییری در آن عوامل رخ بدهد و یا عامل دیگری وارد معرکه شود. و دیگر فرض داخل و خارج چه معنی پیدا می کند؟

و اگر فرض شود که یک عامل تصادفی ماده را روی غلطک شدن انداخته است، این عامل خارج از ماده قرار داشته است و یا در خود ماده؟ اگر در خارج از ماده قرار داشته است، دیگر نمی توانسته است از میان برود و انکار خدا و ماده گرائی بی وجه می شود. اگر گفته شود آن عامل یا آن مجموعه عوامل از ازل در ماده بوده اند و ماده زیر تأثیر آنها روی غلطک شدن افتاده است، تنها کاری که شده است آوردن خدا از خارج ماده بدرون آنست و تازه تمامی رشته ها را درباره «عوامل خارجی» پنبه می کند. توجه به این امر که عوامل خارجی نیز در تحول پدیده نقش دارند موجب گردید که بعنوان «شرط تحول» پذیرفته گردند. پیشرفت دانش و معلوم شدن این امر که خارج نقشی بیشتر از «شرط تحول» بازی می کند، شارحان نظر لنین را بر آن داشت، که تا قبول عمل و عمل متقابل داخل و خارج پیش بروند.^{۲۵۰}

اینکه چگونه می توان مدعی شد که درباره ماده همه چیز داخلی بوده است. چرا که در نظر هگل تنها در پایان فراگرد و پیدایش «ایده» است که همه چیز داخلی می شود، و در نظر مارکس نیز در مرحله جامعه کمونیستی است که همه چیز داخلی می شود و تناقض از میان بر می خیزد. اگر از ابتدا چنین بوده است دیگر فراگرد غیر شدن و از نو خود شدن، چه معنی می دهد؟

از این اشکال بنیادی که بگذریم و فرض کنیم در آغاز هر چه بوده، ماده در جریان شدن افتاده است، دو اشکال عمده زیر برجا می ماند:

همانسان که آمد بنظر مائو «در یک پروسه مرکب زوجهای بیشتری یافت می شوند» در این صورت تعیین کننده اینکه کدامیک از زوجهای متناقض، اصلی هستند کیست؟ آیا می توان نقش ذهن را در عمده کردن یک زوج بکلی حذف کرد؟ اگر فرض شود تناقض عمده را جهت یابی تصور و رشد پدیده تعیین می کند و بنابراین دخالتی ندارد و نمی تواند داشته باشد، با فرض اینکه تحول یک مسیر و یک سرانجام بیشتر ندارد، تناقضهای فرعی چه نقشی بازی می کنند؟ و اگر خود این تناقضها هم ذاتی هستند بنابراین باید هر زوج بر اساس تناقض خودش رشد کند و بقیه تناقضها برایش جنبه خارجی یعنی «شرایط تحول» داشته باشند. اگر فرض شود چنین نیز هست و زوجها در یک پروسه مرکب در رابطه با رشد تناقض اصلی، متحول می شوند، در این صورت باید با رشد تناقض در جامعه سرمایه داری و استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، تناقض درونی پرولتاریا اصلی گردد. این تناقض کدام است و فراگرد رشد آن چیست؟ اگر تناقض هست^{۲۵۱} و اما نوع آن قابل پیش بینی نیست پس مارکسیسم چگونه توانسته است از ابتدا تا انتها پروسه تحول اجتماعی را پیش بینی کند؟ از کجا تناقض درونی پرولتاریا لزوماً در جهت ایجاد جامعه کمونیستی حل خواهد شد؟ و بر فرض که در این جهت حل خواهد شد آن جامعه پایان پروسه است و یا به یک پروسه ساده تبدیل می شود و یا باز پروسه مرکب جدیدی است؟ اگر پایان پروسه است و پروسه دیالکتیکی بدان ختم می شود، تکلیف عام و مطلق و ذاتی و درونی بودن تناقض چه می شود؟ و اگر به پروسه مرکب جدیدی تبدیل می شود، تناقضهای اصلی و غیراصولی آن جامعه کدامها هستند؟ و اگر این فرض پذیرفته گردد با توجه به نابرابری که ذاتی تناقضها خوانده می شود بدان معنی نیست که داشتن طبقات ذاتی جامعه های بشری هستند و هرگز از میان نخواهند رفت؟ و بالاخره اگر به یک پروسه ساده تبدیل می گردد یعنی تنها یک زوج یعنی متناقضین باقی می ماند، این زوج کدام است و تناقض چگونه حل می گردد؟ و تازه بقول آلتوسر^{۲۵۲} قول به تبدیل پروسه بغرنج به پروسه ساده، بازگشت به همان قالب دیالکتیکی هگلی است^{۲۵۳} اشکال دیگر اینکه بنظر مائو «تخم مرغ در تحت حرارت مناسب به جوجه بدل می شود. ولی هیچ حرارتی قادر به آفرینش جوجه از سنگ نیست. زیرا اساس تحول این دو متفاوت است». در انتقاد باید گفت:

الف- ترکیب تخم مرغ با ترکیب سنگ یکی نیست و بنابراین ترکیباتی که با پدیده های دیگر می دهند یکی نمی توانند باشند و باستناد این امر نمی توان حکم بوجود تناقض درونی و ذاتی و اختلافان در تخم مرغ و سنگ کرد. ب- حرارت آفریننده جوجه نیست، ج- تازه سخن مائو جای این پرسش را باقی می گذارد که چرا همه تخم مرغها جوجه نمی شوند و بعضی از تخم مرغها می گندند؟ چرا جوجه ها یکسان نمی شوند؟ و چرا و چرا؟ ...

اگر گفته شود این امر ناشی از آنست که هر تناقض یک جهت عمده و یک جهت غیر عمده دارد^{۲۵۴} و در نتیجه تبدیل جهت غیر عمده به جهت عمده تخم مرغ می‌گردد جواب آنست که این دو جهت عمده یکی جهت کهنه و دیگری جهت نو است^{۲۵۵}

«ما اغلب می‌گوئیم «نو بر جای کهنه می‌نشیند». این قانون عام و الی‌الابد تخطی‌ناپذیر عالم است. گذار یک پدیده به پدیده دیگر بوسیله جهشی انجام می‌یابد که طبق خصلت خود آن پدیده و شرایط خارجی آن اشکال مختلفی بخود می‌گیرد. اینست پروسه نشستن نو بر جای کهنه. در درون هر شیئی یا پدیده بین جهات نو و کهنه تناقض موجود است که منجر به یک سلسله مبارزات پرفراز و نشیب می‌شود. جهت نو در نتیجه این مبارزات از خرد به کلان رشد می‌کند و بالاخره موضع مسلط می‌یابد...»

بنابراین، نظر پدیده یک مسیر و یک سرنوشت بیشتر نمی‌تواند پیدا کند. حال آنکه در عالم واقع مسیرها و سرنوشت‌ها بی‌نهایت اند. تخم مرغ می‌تواند بگردد و یا جوجه بشود. حرارت نقش آفریننده را ندارد بلکه به نطفه تخم مرغ امکان می‌دهد مواد خارجی (زرده تخم مرغ و اکسیژن هوا و ...) را جذب و با آنها ترکیبات متناسب جوجه شدن را بدهد. و نیز ممکن است این ترکیبات با پدیده‌های خارجی (در همان درجه حرارت) چنان انجام گیرند که تخم مرغ را در جهت گندیدن سیر دهند. این دو جهت یکی نخواهند شد. تخم مرغی که در مسیر گندیدن افتاد بر «اثر مبارزات پرفراز و نشیب» تغییر مسیر نخواهد داد و جهت جوجه شدن را در پیش نخواهد گرفت.

شگفت آنکه جسد لنین را مومیائی کرده اند تا حجتی باشد بر نادرستی ذاتی و درونی بودن تناقض!^{۲۵۶} چرا که اگر گفته شود در بدن مومیائی شده، بر اثر مومیائی، شرط تحول یعنی عوامل خارجی ملغی از اثر شده اند، و بنابراین تناقضها، بدن را در جهت تجزیه نبرده اند، ناچار باید پذیرفت که به همین دلیل در ازل نیز بدون این «عامل خارجی» تناقضهای ماده نمی‌توانسته اند رشد کنند. بنابراین خارج از ماده عاملی بایسته بوده است که آنرا در فراگرد شدن قرار دهد. و نیز باید پذیرفت که «عامل خارجی» می‌تواند هم جهت و هم سرانجام را تغییر دهد. چرا که پس از مرگ بدن بتدریج تجزیه می‌شود و با خاک هم هویت می‌گردد. عاملی که سبب گشته است بدن بر جای بماند همان عایق نمودن آن از راه مومیائی کردن است. و اگر دانش آدمی بکمال رسد یعنی بتواند عایق را کامل سازد، بدن حتی آب خود را نیز از دست نخواهد داد. شاهد مدعی اجساد ماموتها که پس از گذشت میلیونها سال آنها را سالم از دل یخ بدر آورده اند. برای حل این اشکالات، راهی جز این باقی نمی‌ماند که تناقض را ذاتی و درونی پدیده نپنداریم. و کسانی که خواسته اند «تضاد» را بر کرسی مطلق بودن و عام بودن نگاهدارند، در ردیف اشکالات باز هم کوشیده اند:

۵- تناقض‌ها هرگز از میان نمی‌روند، اما جهت‌ها حل آنها گوناگونند و در نتیجه سرنوشت‌ها مختلف می‌شوند، تناقض‌ها داخلی هستند اما ممکن است به تناقض خارجی تبدیل گردند

اصحاب دیالکتیک تناقض در مقام رفع اشکالات دو راه در پیش گرفتند:

الف- برداشتی دیگر از رابطه درون و بیرون، تعدد جهت یابی‌های پدیده‌ها و در فراگرد خود و قابلیت تبدیل «تضاد»‌های داخلی و خارجی «یکدیگر». ب- در آمیختن این روش با ساخت گرائی. در این قسمت راه اول را مطالعه می‌کنیم و در قسمت ۶ به آمیز دیالکتیک «تضاد» و ساخت گرائی می‌پردازیم.

در مقام مبارزه با تبدیل دیالکتیک به احکام جزمی، لوفبور، در عین حال که پائی در بند دارد پائی دیگر را آزاد می‌کند گرچه بیان وی بغایت مبهم است اما اینقدر هست که بتوان احتمال داد وی سرنوشت مقدر و فرید و یکدانه‌ای را برای فراگرد تناقض نمی‌شناسد و یحتمل که بنظر از پدیده می‌تواند سرنوشت‌های گوناگون پیدا کند و این بر اثر روابط زور که میان اجزاء یک مجموعه برقرار می‌شود. کرده است این برداشت در ایدئولوژی آلمانی آنجا که مارکس برابری طبقات را در نیر متحمل می‌شمرد، دیده می‌شود^{۲۵۷} لوفبور قدم فراتر می‌گذارد: دیالکتیک را نه احکام جزمی بلکه روش، نه قالب بلکه ابزار تحقیق و عمل تلقی می‌کند^{۲۵۸} وی درباره رابطه تضاد و سرانجام آن چنین می‌گوید:

«وحدت «اضداد»، نه تنها تعبیری عقلانی (ساخته اندیشه) نیست، «برش درونی» مبارزه رابطه دردآلود و غم بار کارمایه هائی است که جز در رابطه با یکدیگر وجود ندارد: نمی‌توانند وجود داشته باشند مگر علیه یکدیگر. همانند ارباب و برده ... مبارزه یک رابطه پر غم و شادی است که در آن

متناقضان یکدیگر را تولید می کنند و متقابلاً یکدیگر را تا پیروزی یکی از آنها و در گذشتن - و یا تخریب متقابل یکدیگر - بر پا نگاه می دارند. تناقض را اگر در کمال عینیتش بگیریم، متحرک است. خرد منطقی جز بیان مجرد آن نیست. در گذشتن، عمل و حیات، پیروزی یکی از نیروهایی است که بر دیگری با تغییر شکل دادن آن و با تغییر شکل دادن خودش، و با بر کشیدن محتوی به طراز بالاتری، غلبه می جوید.»

وی در مقدمه طولانی بر نوشته لنین درباره دیالکتیک هگل، ضمن آنکه همه تضادها را فعال می داند (و نه بعضی کارپذیر و برخی فعال) و می گوید بر یکدیگر عمل می کنند^{۳۵۹} و میان پدیده و محیط عمل و عمل متقابل را می پذیرد^{۳۶۰}، بار دیگر نظر فوق را اظهار می دارد.^{۳۶۱}

اما دو متن مجمل و گنگ اند: در قسمت آخر متن فوق به یکی از نیروها نقش تغییر دهنده می دهد و این سخن با سخنی که در مقدمه بر کار لنین گفته است نمی خواند. چون بحث این امور را به انجام برده ایم، در اینجا از تناقض های این چنانی در می گذریم و قسمت اول بیان وی را بررسی می کنیم. مراد لوفبور درباره در گذشتن یکی از متناقضان و یا تخریب متقابل در یک هویت جدید و با تناقض های جدید با محتوی دارای طراز و سطح بالاتری است و بنابراین جهت و سرانجام یک و یکدانه است و یا آنکه مقصود وی آنست که متناقضان ممکن است یکدیگر را خراب کنند آنسان که سرنوشت و جهت تغییر کنند. مثلاً در مثال داستان تخم مرغ اگر نیروهای درونی به تخریب یکدیگر نائل گردند، تخم مرغ می گندد و اگر یکی از نیروها غلبه کند و در گذرد، تخم مرغ جوجه می شود.

در صورتی که بنا را بر این بگذاریم که مقصود نویسنده آنست که بسته به نوع مبارزه متناقضان جهت ها و سرنوشت ها تغییر می کنند، باید گفت، البته این نظر گام بزرگی به پیش است و کوششی است برای نزدیک کردن برداشت ذهنی با واقعیت ها، اما مشکل بنیادی را بر طرف نمی کند. در حقیقت باید چرایی تغییر جهت و سرانجام را توضیح داد. اگر همه عوامل درونی تلقی شوند دلیلی برای تغییر جهت و سرانجام باقی نمی ماند و اگر به خارج در این تغییر نقشی سپرده گردد، از دو صورت خارج نیست: یا «عوامل خارجی» شرط تحول تلقی می شوند و یا عواملی شمرده می گردند که با اجزاء پدیده وارد رابطه ترکیب و تجزیه می گردند. در صورت دوم به شرحی که گذشت جائی برای متناقض ذاتی و درونی و عام و مطلق^{۳۶۲} باقی نمی ماند. اما در صورت اول یعنی در صورتی که «عوامل خارجی» را شرط تحول بدانیم، باید گفت این سخن در صورتی که منظور از شرایط فقط درجه حرارت باشد که مثلاً اگر بسیار کم باشد تخم مرغ یخ می زند و اگر بسیار زیاد باشد می پزد و اگر در حد معین و مناسب جوجه شدن باشد، پس از دوره ای تخم مرغ جوجه می شود، سخن نه بواقع که بظاهر راست می نماید. چرا که در همین شرایط متغیر نیز دخالت عوامل خارجی دیگر ممکن است تخم مرغ را از هویت خویش بگردانند. در آنصورت در عین آنکه یخ می زند و یا می پزد ترکیب دیگر غیر از ترکیب تخم مرغ معمولی را پیدا می کند.

اما مقصود از اینگونه تغییر نباید تغییر، «شرایط» باشد چرا که عقول اندیشمندانی نظیر هگل و مارکس و ... نیز به این واقعیت ساده پی می بردند و آنرا می پذیرفتند. بلکه مقصود باید تغییر خود عوامل باشد. در مثال تخم مرغ کم و زیاد شد اکسیژن، کم و زیاد شدن درجه حرارت، حضور و عمل جانداران ذره بینی و ... در این صورت اگر گفته شود که این عوامل شرط تحولند چون از طریق تناقضهای درونی عمل می کنند و مراد از چگونگی عمل کردن ورود در رابطه با ترکیب و تجزیه با تخم مرغ باشد، محل نزاعی جز این باقی نمی ماند که:

الف: از دو جز یکی داخلی و یکی خارجی که در فراگرد ترکیب شرکت می کنند، به کدامین دلیل اولی را اساس تحول و دومی را شرط تحول بخوانیم؟ و این «نامگذاری» از واقعیت چه چیز کم و بر آن چه چیز می افزاید؟

ب: و اگر براساس تناقضهای درونی درکارند و نحوه دخالت عامل خارجی از طریق این تناقضها جهت تحول و در نتیجه سرنوشت پدیده را تغییر می دهد بناگزر این همان خدا است که از «رگ گردن به آدمی نزدیکتر است» و چه جا برای انکار آن می ماند؟ در این صورت اساس تحول خارجی شرط تحول داخلی می گردد.

و آن بادیو درباره چگونگی حل یک تناقض پس از آنکه نظر می دهد که «حل یک تناقض» هرگز با تبدیل به سنتز حل نمی شود قول مارکس و انگلس را در مانیفست^{۳۶۳} به این شرح می آورد:

«... ستمگر و ستم‌دیده، در «تضاد» دائمی، در جنگی لاینقطع گلاویزند. گاهی علنی و گاهی در پرده، در جنگی گلاویزند که همواره یا به تغییر شکل انقلابی تمام جامعه میانجامد و یا به تخریب دو طبقه ای که با یکدیگر مبارزه می‌کنند.»

درباره «تخریب دو طبقه ای که با یکدیگر مبارزه می‌کنند» چه می‌توان گفت؟ آیا هر دو طبقه یکدیگر را نابود می‌کنند که ستمگر و ستم‌دیده هیچیک بر جا نمی‌مانند؟ آیا هر دو در جامعه جدیدی تعیین‌های خود را از دست می‌دهند؟ اما صاحب کتاب که سستز را قبول ندارد، در توضیح قول فوق می‌نویسد:

«اگر یکی از طرفها بطور برگشت‌ناپذیری جا و موقع مسلط را در روابط «تضاد» بدست آورد، شکل جامعه در کلیت خویش تغییر می‌کند. و اگر هموزنی قوا امکان تغییر مکان را به یکی از طرفها ندهد و هیچکدام نتوانند جا و موقع مسلط را بیابند، در حذف متقابل هر دو طرف «تضاد» فراگرد خود پایان می‌پذیرد، حل یک «تضاد» ایجاب می‌کند چیزی ناپدید گردد. دیالکتیک ماتریالیستی همانند دیالکتیک هگلی، بر آن نیست که یکی از طرفها در مرگ نیز خود را حفظ می‌کند.^{۳۶۴} یا به تعبیری بهتر، دیالکتیک مرگ را تقسیم می‌کند! در حقیقت، در شرایط برخورد آمیز از قماش جدید، طرف مغلوب خود را نگاه می‌دارد: بدین‌قرار بورژوازی در دیکتاتوری پرولتاریا در شکل یعنی استمرار حقوق و در شکل ذهنی نفوذ در حزب خود نگاه می‌دارد. طرفی هم هست که به تمام و کمال می‌میرد و هیچ اثری از خود بجا نمی‌گذارد: برآستی و آن طرف بورژوازی است چرا که از بورژوازی بمثابه واپسین وارث تاریخ بهره‌کشان، چیزی باقی نخواهد ماند... باید در دیالکتیک اندیشید، نه تنها مرگ سرنوشت این طرف است بلکه خاکستر وی نیز ناپدید خواهد شد...»^{۳۶۵}

تا به این قول، حل تناقض ایجاب می‌کرد که متناقض در سستزی تعیین‌های خود را از دست بدهند و در این نظر صحبت از ناپدید شدن حتی خاکستر یکی از طرفین «تضاد» است. با اینحال باز سخن گنگ است زیرا معلوم نیست که مثلاً طبقه بورژوا به تن حذف می‌شود و این بخش جامعه را باید نابود کرد و خاکسترش را نیز بیاد داد (همانسان که در تصفیه‌های استالینی معمول بود) و یا باید تعیین‌هایش حذف و نابود شوند یعنی افراد آن انسانهایی می‌گردند آزاد از تعیین‌های خویش بعنوان ستمگر و بهره‌کش؟ ظاهر آنست که مراد نویسنده حذف طبقه بورژوا به تن نباشد!

باری اگر مراد از تخریب متقابل همین باشد که آن بادیو شرح می‌کند، لاجرم هر فراگردی یا با از بین رفتن طرفین «تضاد» پایان می‌رسد (که معلوم نیست چسان و چگونه و از آن جامعه چه بر جا می‌ماند و...) یا با مسلط شدن یکی در دیگری تا از بین رفتن کامل طرف دیگر ادامه می‌یابد. در اینجا سؤال پیش می‌آید که آیا ممکن نیست غلبه قطعی با بورژوازی باشد؟^{۳۶۶} اگر ممکن نیست چرا و اگر ممکن است نحوه از بین رفتن پرولتاریا چگونه است؟ اگر تا وقتی که «تضاد» پرولتاریا با بورژوازی به تمامت رشد خود نرسیده باشد، شکست‌های پرولتاریا گذرا هستند و سرانجام پیروزی از آن پرولتاریاست (غلبه محتوم نو بر کهنه) تخریب هر دو طرف چه معنی پیدا می‌کند؟ و برای این فرض «اگر یکی از طرفها بطور برگشت‌ناپذیری جا و موقع مسلط را بدست آورد»، چه جایی می‌ماند؟ و... بدین‌قرار توضیحات آن بادیو ابهامهای موجود در نظریه لوفبور را برطرف نمی‌کند و بنوبه خود سؤالهای بلاجواب و مشکل‌های حل‌نکردنی تازه ای نیز بر آن می‌افزاید. با وجود این بیم و نگرانی آن بادیو از برداشت‌هایی که به سازش طبقاتی می‌انجامد بجاست. اما به شرحی که خواهد آمد برداشت وی نیز چیزی از این خطر نمی‌کاهد، سهل است به ابدی کردن نظام طبقاتی می‌انجامد.

باری علت ابهام در بیان لوفبور و در نظر بادیو نیز همین گیره‌است علت ناکامی سارتر در آشتی دادن گرایش‌های مختلف اصحاب دیالکتیک تناقض نیز همین است^{۳۶۷} از اینرو اندیشمندان متاخر، دست به نوآوری‌های تازه ای زده‌اند. بدینسان که دست از «وهم شمردن خارج»^{۳۶۸} برداشتنند و نوعی رابطه میان «تضادهای داخلی و خارجی را پذیرفتند». تا آنجا که برای هر مجموعه دو پویایی داخلی و خارجی شناختند:

مأثر در بحث از تناقض عمده و جهت عمده تناقض، سخنی دارد که هر چند با نظر وی درباره «عوامل خارجی» ناسازگار است، اما در سیر اندیشه دیالکتیک تناقض جایی مهم دارد. در نظریه‌های پیشینان وی نیز، به اشاره و صراحت همین معانی آمده‌اند، الا اینکه در نزد مأثر صراحت ویژه ای یافته است. وی می‌نویسد:^{۳۶۹}

«موقعیکه امپریالیسم علیه چین کشوری به جنگ تجاوزکارانه دست می زند طبقات مختلف آن کشور با استثنای مشت ناچیزی خائنین به ملت، می توانند مقوتاً برای جنگ ملی علیه امپریالیسم با یکدیگر متحد شوند. در «چین صورتی، تضاد بین امپریالیسم و این کشور به تضاد عمده بدل می شود تمام «تضادهای» موجود در میان طبقات مختلف کشور منجمله تضاد عمده یعنی تضاد نظام فئودالی و توده های عظیم مردم موقتاً به ردیف دوم می روند و جنبه تبعی بخود می گیرند ...»

ولی در حالت دیگر «تضاد»ها جای خود را عوض می کنند. چنانچه امپریالیسم برای سرکوب کشورهای نیمه مستعمره به جنگ متوسل نشود، بلکه به وسایل نرم تر - سیاسی، اقتصادی و فرهنگی - دست اندازد، طبقات حاکمه این کشورها در برابر امپریالیسم تسلیم می شوند و سپس جهت سرکوب مشترک توده های عظیم مردم بین آنان اتحادی برقرار می گردد. در چنین حالتی، توده های عظیم مردم برای مقاومت در مقابل اتحاد امپریالیسم و طبقه فئودال اکثراً به جنگ داخلی بمتابسه شکل مبارزات روی می آورند. حال آنکه امپریالیسم برای کمک به ارتجاع کشورهای نیمه مستعمره در جهت سرکوب توده های مردم بجای اینکه مستقیماً اقدام بعمل کنند، اغلب به شیوه های غیرمستقیم توسل می جوید، بدینسان تضادهای داخلی بخصوص حدتی می یابند.»

بدینقرار «تضاد» با امپریالیسم، می تواند به «تضاد» عمده بدل شود و تمام «تضاد»های موجود در میان طبقات مختلف کشور موقتاً به ردیف دوم می روند. قسمت دوم بیان مائو واحد اهمیت بیشتری است: امپریالیسم می تواند با طبقه حاکم علیه توده های مردن وحدت کند. بدینقرار درون (طبقه حاکم) با بیرون (امپریالیسم) روابط ارگانیک برقرار می کنند. این روابط ارگانیک «تضاد»های داخلی را حدت می بخشند. بدیهی است که وقتی امپریالیسم با طبقه حاکم روابط آلی برقرار کرد دیگر شرط تحول نیست و همانقدر در تحول نقش بازی می کند (و بسته به مورد، احتمالاً بسیار بیشتر) که طبقه حاکم.

اما نباید پنداشت که مائو با این اظهار نظر گریبان را از چنگ احکام جزمی آسوده کرده است. در حقیقت هنوز «تضاد»های درونی جامعه زیر سلطه و نیز «تضاد»های درونی جامعه سلطه گر در رابطه با یکدیگر ایجاد نمی شوند، بلکه هر مجموعه ای جداگانه «تضاد»های درونی خویش را دارد. بنظر نمی رسد که وی از نظریه امپریالیسم لنین قدم فراتر نهاده باشد. به سخن دیگر در رابطه زور قرار گرفتن امپریالیسم را با جامعه های زیرسلطه نتیجه رشد «تضاد» در جامعه سرمایه داری می شمرد.^{۳۷۰} با وجود این نظر مائو در مقایسه با نظر مارکس که درباره جامعه های دارای شیوه تولید آسیائی حضور استثمار بعنوان عامل ایجاد تحرک در نظام اجتماعی مفید و مترقی توصیف می کرد.^{۳۷۱} و نظر انگلس که «امپریالیسم مترقی» فرانسه در الجزایر به این عنوان که شرایط متمدن شدن شمال آفریقا را فراهم می کند، دفاع می کرد^{۳۷۲} به صحت نزدیکتر و نسبت به نظر لنین از وضوح بیشتری برخوردار است.

مقایسه نظر استالین با نظر تروتسکی، امکان می دهد که از پیشرفت نظریه فوق نزد تروتسکی آگاه گردیم. با وجود این هنوز مسئله حول محور تراکم در مقیاس یک ملت و یا در مقیاس جهان و نه حذف آن دور می زند.^{۳۷۳} مارکسیست های نواندیش پا را فراتر گذاردند و در تبیین تضادهای درونی تحلیل روابط آلی «مرکز» و «اقمار» را لازم شمردند.^{۳۷۴} اما هنوز در جهان از ورای «تضاد»های درونی مرکز مسلط سرمایه داری جهانی می نگرند.

قدمهای بعدی نیز برداشته شده و برداشته می شوند: جامعه شناسان و اقتصادانانی که در کار خود روش پویا و انواع دیالکتیک را بکار می برند و از توقعات قدرت سیاسی و یا حزب و گروه سیاسی و الزامات ایدئولوژی ... بطور نسبی آزادند به این نتیجه رسیده اند که «در مطالعه نظام روابط باید روابط درونی و روابط بیرونی هر دو را در مد نظر آورد» و «امروزه محقق است که هیچ جامعه ای را به صرف خاصه های درونی اش نمی توان، توصیف، و یا متعین کرد» و بالاخره «جامعه زیر تأثیر پویائی های درونی و بیرونی اش تحول می کند»^{۳۷۵} در پایان به این بحث که سیر اندیشه علمی - بدان سرباز کرده است، از نو خواهیم پرداخت.

۶- تحویل دیالکتیک تناقض به ساخت گرائی

غیر از کسانی که کوشیده اند با اضافه و کم کردن و تفسیر نظرهای مارکس و انگلس و لنین و استالین و مائو کم و کاستی های بنیادی دیالکتیک تناقض را برطرف سازند، کسانی نیز در صدد برآمده اند که نارسائی های «دیالکتیک تناقض» را با

تحويل آن به ساخت گرائی رفع کنند. آلتوسر اگر مبتکر این فکر نباشد برجسته ترین متفکری است که کوشیده است، با یاری گرفتن از ساخت گرائی گریبان مارکسیسم را از دست احکام جزمی دیالکتیک تناقض بیسایند. نظرهای وی از آنجا که به تناقضهای در درون ساخت جا و وظیفه می دهد و به تعبیری آنها را «بی خطر می سازد، مورد انتقادهای بسیار قرار گرفته و از جمله خود وی نیز در این باره خویشتن را انتقاد کرده. از جمله کسانی که آلتوسر را انتقاد کرده اند، آنان که گمان می برند می توان «روش مارکسیستی» را با ساخت گرائی آشتی داد. در این قسمت از این دو تمایل بحث خواهد شد.

الف- مختصری درباره ساخت گرائی:

برای آنکه تعقیب بحث ممکن گردد، ناگزیر باید بر خواننده معلوم باشد که ساخت گرائی چیست. اما همه کسانی که جانبدار ساخت گرائی هستند اذعان دارند که این گرایش برای همه مفهوم واحدی ندارد. بدین خاطر ناگزیر باید دید که مارکسیست های ساخت گرا و منتقدین شان درباره کدامین خاصه های ساخت گرائی اتفاق نظر دارند.^{۳۷۶}

۱- درباره ساخت و ساخت گرائی برداشت زیر مورد اتفاق کسانی است که اینجا نظرهایشان مطالعه می شوند. گفتن ندارد که ممکن است دیگرانی باشند (هستند) که این برداشت را نپذیرند. اما از آنجا که موضوع مطالعه روابط متناقضان است، ناگزیر برداشتی باید ملاک قرار گیرد که مورد نظر تحویل کنندگان دیالکتیک به ساخت گرائی و منتقدین آنها است. اما برداشت:

«هر ساخت مجموعه ای بهم بافته ای از عناصر است که در زیستن به هیچ نوع عنصر بیگانه از طبیعت خویش نیازمند نیست! عناصری که خود نظام تغییر شکل خویش را دارند و در قاعده و قرار دادن بخود محتاج به خارج از خود نیستند»^{۳۷۷} بدینقرار ساخت گرائی (بعنوان روش) خاصه های زیر را دارد:

۱- عناصری متشکله یک ساخت کلیتی را بوجود می آورند که خود تابع آنند^{۳۷۸} توضیح آنکه روابط این عناصر در درون آن کلیت سازمان یافته است.

۲- هر کلیتی نظامی است و هر نظامی ساختی دارد که موضوع علم کشف آنست. توضیح آنکه ساخت همان سازمان درونی کلیت است.

۳- عناصری که در یک کلیت تابع حکم آن کلیت می شوند، موافق قوانینی همزیستی می کنند بدانسان که تغییر شکل هیچ عنصری بدون آنکه عناصر دیگر تغییر شکل کنند ممکن نیست.^{۳۷۹}

۴- مفروض آنست که متغیر زمان $T=0$. در مقایسه با روش دیالکتیک «دیالکتیک تضاد تفاوت روش ساخت گرایان با روش مارکسیستی آنطور که آلتوسر می فهمد آنست که در روش ساخت گرایان نه تنها تضاد بر فراگرد و ساخت تقدم ندارد، بلکه ساخت و ترکیب بر فراگرد تقدم دارد. ساده سخن آنکه ساخت و ترکیب پدیده در جریان زمان با تغییر شکلهای درونی اش، (هویت) خود را حفظ می کند و یا آنرا به کمال می رساند «کمال سکون است»^{۳۸۰} این تغییر شکلهای ساخت و ترکیب پدیده را به خارج از خود نمی برد، پدیده در تغییر شکلهای عناصر خویش نیازمند توسل به عناصر خارجی نیست.^{۳۸۱}

اکنون با به دست دادن برداشتی که از ساخت بعمل آمده است و خاصه های آن باید به چگونگی تحويل دیالکتیک تضاد به ساخت گرائی پرداخت. برای اینکار نخست خلاصه رأی و نظر آلتوسر و آنگاه نظرهای انتقاد کنندگان را درباره نظر وی آورده می شود. لازم به تذکر است که درستی نظر آلتوسر و یا نظرهای مخالفین آن و این که حق به جانب وی یا آنهاست ارزیابی نخواهند شد. مقصود روشن کردن مسیر تحول نظریه «دیالکتیک تضاد» است و بهمین کار ادامه می دهیم.

ب- برداشت آلتوسر از «سر پا کردن» دیالکتیک هگلی وسیله مارکس:

مارکس گفته است که «دیالکتیک هگلی را که سر بر زمین و قاعده بر هوا دارد باید سر و پا کرد تا از دل کلوخه سنگ عرفانی، هسته عقلانی را بیرون کشید».^{۳۸۲} آلتوسر در تفسیر این سخن مارکس بر آن است که مراد مارکس از واژگون یا «بر سر پا کردن» نظر هگل، واژگون و یا بر سر پا کردن نفس دیالکتیک هگل است: «وقتی مارکس می نویسد باید «هسته عقلانی را از دل کلوخه سنگ عرفان بیرون کشید» می توان باور کرد که مرادش از «هسته عقلانی» نفس دیالکتیک است و منظورش از پوشش عرفانی «فلسفه است که موضوعی جز شناختن و توجیه کردن»^{۳۸۳} و مقدر کردن گذشته و حال آینده ندارد. بمحض اینکه دیالکتیک از غشاء فلسفه توجیه گر، بیرون کشیده شد، «ضد مستقیم دیالکتیک هگلی» می گردد.^{۳۸۴} گفتن این سخن که

باید دیالکتیک را از هگل گرفت و بجای بکار بردن آن درباره «ایده» درباره زندگی بکار بست، «واژگون کردن و یا بر سر پا کردن» به معنای تغییر «جهت» دیالکتیک می شود. دیالکتیک هگلی است.

باور نمی توان کرد که به صرف تغییر جهت، بتوان دیالکتیک را از آلودگی ایدئولوژی هگلی پاک کرد.^{۲۸۵}

کافی است متن آلمانی را خواند تا پی برد که پوشش «اندیشه توجیه گر به هیچ وجه (آنطور که از پاره ای تفاسیر بعدی انگلس بر می آید) فلسفه مبتنی بر دانش بریده از عمل و توجیه گر «جهان بینی» و یا «نظام» یعنی عامل خارج از روش نیست، بلکه این سخن ناظر بخود دیالکتیک است. مارکس تا آنجا می رود که می گوید «دیالکتیک در دستهای هگل با فریفتاری در آغشته است». بنابراین واژگون کردن دیالکتیک تنها به درآوردنش از پوشش اولی (نظام) سرانجام نمی گیرد. باید آنرا از غشاء دوم که همچون پوست به گوشت دیالکتیک چسبیده است بدر آورد.^{۲۸۶}

بدین قرار کار واژگون کردن یا بر سر پا کردن دیالکتیک هگل با نشانیدن دنیای واقعی بجای «ایده» تمام نیست بلکه طبیعت دیالکتیک یعنی ساختهای خاص آنرا نیز باید تغییر داد. بدین قرار اگر دیالکتیک مارکس در «اصل خود» و بنفسه مقابل و مخالف دیالکتیک هگلی است، اگر دیالکتیک مارکس عقلانی و غیر عرفانی ناپالوده و با فریفتاری و غر فریفتا است، این تفاوت ریشه ای باید در ماهیت دیالکتیک یعنی در محلهای عمل و نقش ها و ساختهای ویژه اش، ظهور بهم رساند. اگر بخواهیم روشن سخن بگوئیم، واژگون کردن دیالکتیک هگلی ایجاب می کند که ساختهای بنیادی این دیالکتیک، یعنی نفی و نفی، نفی و این همانی ضدین و «درگذشتن» و تغییر کیفیت در کمیت و تضاد و ... باید نزد مارکس (آنها ساختهای بنیادی دیالکتیک هگلی که مارکس بکار گرفته است در حدودی که بکار گرفته است و نه همه آنها) ساختی غیر از ساختی پیدا کند که نزد هگل می داشت. این امر ایجاب می کند بلکه مسلم می کند که می توان این اختلافهای دو ساخت را تشریح و تعیین کرد. نه تنها می توان و باید این کار را کرد که بنظر من این کار برای مارکسیسم حیاتی است.^{۲۸۷}

پس از تهیه این مقدمه، وجود تجربه گرائی و تاریخ گرائی و انسان گرائی را نزد مارکس انکار می کند تا به واژگون کردن ساختهای دیالکتیک هگل موفق گردد:

ج- برداشت مارکسیسم از تناقض از نظر آلتوسر:

وی برای آنکه اضداد را به عناصر سازنده یک ساخت بدل سازد، بر اساس این بیان لنین که تغییر یک نظام از «ضعیف ترین حلقه» ها آغاز می گیرد و تمام نظام را به تغییر وا می دارد، برداشتی از تناقض بدست می دهد غیر از برداشت هایی که دیگران بدست داده اند: برای آنکه یک حزب انقلابی بتواند بر دشمن غلبه کند باید هم از لحاظ سازمانی و هم از لحاظ شعور و وجدان از چنان وحدت بی غش و تمام عباری برخوردار باشد که محل کمترین رخنه در آن نباشد. اگر در ضعیف ترین حلقه یک نظام چنین حزبی وجود بهم رساند، انقلاب در آنجا با پیروزی حزب انقلابی سرانجام می گیرد، چرا انقلاب در روسیه ممکن شد؟ برای آنکه با جنگ جهانی اول بشریت وارد یک وضعیتی گردید که بطور عینی انقلابی بود ... رقابت انحصارها جنگ را ناگزیر می کرد. ما همین جنگ توده های عظیمی را که گرفتار رنجهای پایان ناپذیر بودند دست در کار می کرد تجربه و دهشت، جنگ در تمامی کشورها مایه بیداری و موجب برخاستن صدا به اعتراض علیه استثمار در طول یک قرن را فراهم می آورد. با وجود آنکه توده های مردم اروپا به اعتراض و انقلاب می گراییدند، اما این در روسیه دقیقاً در «عقب افتاده» ترین کشور اروپائی بود که انقلاب پیروز می شد. سبب بنیادی این پیروزی آن بود که روسیه در نظام دولت های سرمایه داری، ضعیف ترین حلقه ها را تشکیل می داد. جنگ اول این ضعف را فزونتر و شدت گرفتن آن را سرعت بخشید. جنگ به تنهایی عامل ایجاد آن نبود. این ضعف نتیجه این خواسته بود که همه «تضاد» های تاریخی منصور، در یک دولت انباشت می شدند^{۲۸۸} و بجان هم می افتادند^{۲۸۹}: «تضاد» های یک رژیم فئودال که، تحت پوشش دروغین کشیشان بر توده عظیم روستائی «عامی غیر متمدن» آنها در سپیده دم قرن بیستم با سبیتی فرمان می راند ه پایای بزرگ شدن تهدید، شدت می گرفت، این وضعیت عصیان دهقانی را با انقلاب کارگری نزدیک می کرد. «تضاد» های استثمار سرمایه داری امپریالیستی رشد یافته که به مقیاس وسیع شهرهای بزرگ و حومه آنها و مناطق معدنی و نفتی و غیره را فرا می گرفت و «تضاد» های استثمار و جنگهای استعماری که به خلقها در تمامت خود تحمیل می شد، و «تضاد» غول آسا میان درجه رشد روشهای تولید سرمایه داری (... و دولت قرون وسطایی وضعیات دیگری نیز بر این «تضاد» های بیرونی و درونی روسیه افزوده می شدند. مثلاً: خاصه «پیش رفته» نخبه

انقلابی روسیه که بر اثر فشار و اختناق رژیم تزاری به جلای وطن ناگزیر شده بود در اروپای غربی تمامی تجراب سیاسی طبقات کارگر را (پیش از همه مارکسیسم) اخذ می کرد... و بالاخره «مهلتی که بی رمق شدن کشورهای امپریالیستی برای بلشویکهای روسیه فراهم آورد تا «جای خود را» در تاریخ باز کنند و کمک غیرارادی اما مؤثر بر بورژوازی های فرانسه و انگلیس که به سبب آنکه می خواستند از تزار آسوده گردند و در لحظه تعیین کننده جانب انقلابیان را گرفتند. کوتاه سخن انقلاب در روسیه ممکن شد چرا که «تضاد» های تاریخی که در کشورهای دیگر که مانند روسیه در عین حال هم پیشرفته و هم یک قرن از بقیه کشورهای امپریالیستی عقب مانده باشند قابل درک نبوده اند، بر هم می انباشتند و بجان هم می افتادند.^{۳۹۰}

همة این مطالب را لنین در متوون بیشماری گفته است و استالین در کنفرانس های آوریل ۱۹۲۴ خویشتن در عباراتی بسیار واضح خلاصه و بازگو کرده است. نابرابری رشد سرمایه داری، از وراثت جنگ ۱۹۱۴ به انقلاب روسیه انجامید چرا که روسیه ضعیف ترین حلقه زنجیر کشورهای امپریالیست بود...^{۳۹۱}

بدینقرار دیگر از تضاد هگلی صحبتی در بین نیست بلکه این ساخت آنهم ساخت جهانی است که عناصر سازنده خویش را هم آهنگ می سازد انقلاب در یک کشور نتیجه عدم همبستگی عناصر سازنده یک ساخت است. تضاد همین نابرابری رشد آنهم در مقیاس جهانی است که اکنون می ماند بدانیم این «تضاد» چگونه جزء لاینجزای ساخت می گردد و چسان حل می شود. آیا بقیه حلقه ها، ضعیف ترین حلقه را از راه انقلاب به یک حلقه قوی در زنجیر کشورهای امپریالیستی تبدیل می کنند و یا انقلاب در ضعیف ترین حلقه تغییراتی در بقیه حلقه ها از پی می آورد و جهت این تغییرات کدام است؟ آلتوسر ادامه می دهد:

آیا مارکس و انگلس که گفته بودند «تاریخ همواره از جنبه بدش پیش می رود»^{۳۹۲} مقصودی غیر از این داشته اند؟ بپذیریم که مقصود از «جنبه بد» از نظر کسانی است که بر آن حکومت می رانند...^{۳۹۳}

آلتوسر بر اساس تفسیر برداشت خود از «نظریات» مارکس و انگلس و لنین به تبیین «تضاد» می پردازد: این آزمونهای علمی (در روسیه) و تفسیر نظری آنها را چگونه می توان جمعبندی کرد جز اینکه بگوئیم هر آزمایش انقلابی مارکسیستی نشان می دهد که اگر «تضاد» بطور عموم (اما تضاد اینک خاص خاص شده است: «تضاد» میان نیروهای تولید و روابط تولید که بطور اساسی در «تضاد» میان طبقات متخاصم تجسم یافته است) برای توصیف وضعیتی که در آن انقلاب «در دستور روز» است، کافی است، نمی تواند به همت خود یک «موقعیت انقلابی» را برانگیزد بطریق اولی از ایجاد یک برش و قطع انقلابی و پیروزگرداندن انقلاب عاجز است.^{۳۹۴} برای آنکه این «تضاد» فعال شود، «فعال» بمعنای بریدن (گذار طبقه انقلابی از سازش به قطع کردن و جنگیدن با طبقه حاکم) باید انباشتی از «وضعیات» و «جریان» ها صورت بگیرد بنحوی که منشاء و جهت هر چه باشد، (و تعدادی از آنها لزوماً بلحاظ منشاء و جهت شان، بیگانه و حتی «مطلقاً مخالف» انقلابند) اینها در یک وحدت برای بریدن و قطع کردن گداخته و ذوب گردند: حاصل این مجموعه در هم و با هم گداخته اتفاق اکثریت انبوه توده های مردم در هجوم علیه رژیمی است که طبقات حاکمه آن، از دفاعش ناتوانند. این موقعیت نه تنها «گداز و ذوب» دو شرط بنیادی را در یک «بحران ملی فرید و یگانه» ضرور می کند بلکه هر شرط بنفس خود گداز و ذوب «انباشته ای» از «تضاد»ها را لازم می کند. اگر غیر از این بود چگونه ممکن بود توده های مردمی که به طبقات تقسیم شده بودند (کارگران دهقانان خورده بورژوازی) آگاهانه و یا به ذهنیات مبهم همه با هم علیه رژیم موجود دست به هجوم برند؟ و... وقتی در یک موقعیت، انباشت معجزه اثر «تضاد» وارد بازی می شود، تضادهائی که بعضاً از بن با یکدیگر ناهمگونند، «تضاد»هایی که همه یک منشاء و یک جهت ندارند، «تضاد»هایی که در یک سطح و همپراز نیستند و محل عملشان نیز یکی نیست و با وجود اینهمه در یک وحدت برای برش و قطع «می گدازند»، دیگر ممکن نیست به والا و فرید «تضاد» اصلی بسنده کرد. البته «تضاد» بنیادی و اصلی که بر این زمان (زمانی که در آن انقلاب در «دستور روز» است) حکم می راند در تمامی این تضادها «تا گدازشان» در وحدت، و در این وحدت نیز همراه است. اما با وجود این نمی توان بطور قطع مدعی شد که این «تضادها» و «گدازشان» چیزی جز «پدیده محض تضاد» اصلی نیستند. زیرا «وضعیات» و یا جریانها،ئی که آنرا می رسانند، از پدیده محض تنهای آن بیشتر هستند. این وضعیات از روابط تولید منشاء می گیرند که یکی از عناصر در «تضاد» و در عین حال شرط وجودی آن هستند، روبناها و هویت هائی که از آنها مشتق می شوند اما ثبات و دوام و اثربخشی خاص خویش را دارند و اوضاع و احوال بین المللی (که به نوبه خود در مقام عامل تعیین جا و نقش، پای در میان می گذارند) نیز نقش ویژه خویش را بازی می کنند (... «تضادها» با ایجاد این وحدت، (وحدت برای

برش و قطع انقلابی که «تضاد» ها آنرا با ماهیت و با اثربخشی ویژه خویش و موافق آنچه هستند و بنا بر چگونگی های خاص عملشان، می سازند) وحدت بینادی را از نو می سازند و آنرا کامل می گردانند وحدتی که به این «تضاد» ها جان و توان می بخشد. اما «تضاد» ها با ایجاد این وحدت طبیعتش را نیز معین می کند: «تضاد» از ساخت بدنه اجتماعی در تمامت خود، از بدنه ای که در آن عمل می کند، جدائی ناپذیر است. از شرایط صوری وجود و هستی خویش و از هویت هائی که بر آنها حاکم است، جدائی ناپذیر است. بنابراین تضاد خود خودش است. «تضاد» در دل خود مهر و نشان شرایط و هویت ها را دارد و آنها را در خود جلوه گر می سازد. در یک و همان حرکت، متعین و معین است. مراتب و هویت های گوناگون شکل بندی اجتماعی که «تضاد» بدانها جان می بخشد، آنرا متعین می کنند. به سخن دیگر محل و نقش آنرا تعیین می کنند و آنرا در خود باز می نمایانند و جلوه گر می سازند: این متعین در متعین بدون «تضاد» را می توانیم، «تعین متقابل» بخوانیم.^{۳۹۵}

حاصل بحث

تضاد و حل آن

برای آنکه به حاصل بحث وضوحی کافی بخشیده شود ضرور می نماید که نکاتی از پیش روشن گردند:
۱- به شرطی که گذشت امروزه دیگر کمتر کسی از علمای مارکسیست به اصل تناقض قائل است. در عرصه علم، اعتباری برای این پندار نمانده است.

۲- هیچیک از بنیان دیالکتیک تضاد، در کار علمی به این روشن بسنده نکرده اند: هگل هم منطق ارسطویی و هم منطق خودساخته را بکار می برد^{۳۹۶} مارکس روشهای استقراء و استنتاج و منطق ارسطویی و انواع دیالکتیک ها را بکار می برد^{۳۹۷} و بگفته خودش^{۳۹۸} در پیک اروپائی مجله روسی که در سن پترزبورگ منتشر می شود، نویسنده در مقاله ای که به تمامه درباره روش بکار رفته در سرمایه است اظهار می کند که شیوه من، بی کم و کاست واقع گراست اما بدبختانه روش تقریرم به شیوه دیالکتیک آلمانی است.

نویسنده با تعریف چنان درست و خوب چیزی که آنرا روش تحقیق من می نامد و با تشریحی، چنان آمیخته با لطف، طرزی که آنرا (در تقریر) بکار برده ام، چه چیز جز دیالکتیک را بیان می کند؟ البته روش تحریر و تقریر باید، بطور قطع و از روی قصد، از شیوه تحقیق مشخص باشد. باید موضوع تحقیق را از آن خود ساخت، بر تمام جزئیات آن احاطه یافت، اشکال مختلف بسط و رشد آنرا تحلیل کرد و حلقه ها و روابط صمیمشان را کشف کرد. وقتی اینکار به سامان رسید و تنها پس از به سامان رسیدن اینکار، حرکت واقعی را می توان در مجموع خویش، تقریر کرد. اگر در این تقریر، توفیق یار بود، به نحویکه حیات ماده (موضوع تحقیق) در ساختمان و صورتی که اندیشه می سازد، در این ساخته تصویری، منعکس گردید، این سراب (یعنی صورت تصویری موضوع مورد مطالعه) می تواند ساخته ای غیر مسبوق به تحقیق بنماید (حال آنکه در واقع مسبوق به محصول تحقیق است).^{۳۹۹}

بدین قرار به نظر آلتوسر تضاد «خالص و ساده» همان که انگلس می گوید «جمله ای خالی و مجرد از معنی و پوچ است»^{۴۰۰} نفی در نفی و در نتیجه «از خود در گذشتن» حرف باطلی است^{۴۰۱} دوباره فعال شدن عناصر قدیمی ممکن است: در جامعه جدید که انقلاب پدید آورده است. به علت صور روبنای جدید و یا بلحاظ «وضعیات» خاص «ملی و بین المللی»، ممکن است عناصر قدیم از نو فعال شوند و به زندگی ادامه دهند. با دیالکتیکی که مفهوم تعین متقابل «بدان راه ندارد، این تجدید حیات را نمی توان در حیطه فهم آورد»^{۴۰۲}

برای بهتر فهمیدن این تعیین و تعین متقابل باید استدلال آلتوسر را تعقیب کرد: منظور لنین از: «یکی که دو جزء و متناقض، دو می شود» چیست؟ آیا مقصود وی تنها بیان یک «الگو» نیست، بلکه توصیف «قالب نظری» هر تضاد «یعنی ماهیت اصلی که هر «تضاد» در اشکال بسیار بفرنج، ظاهر و جلوه گر می سازد و خود این اشکال نیز هست؟ آیا مرادش آنست که بفرنج چیزی جز رشد (پدیده) ساده نیست؟ این سؤال تعیین کننده است زیرا «فراگرد ساده» که در آن، هر وحدتی در زوج متناقض دو می گردد، بی کم و کاست همان قالب تناقض هگلی است.^{۴۰۳}

آلتوسر ادامه می دهد:

البته مائو هیچ نمونه ای از «فراگرد ساده» بدست نمی دهد. و در تمام تحلیل خود جز با فراگردهای بفرنج سر و کار ندارد. این فراگردها با ساختی از «تضاد» های گوناگون و نابرابر آغاز می گیرند: مائو به ما هیچ فراگرد بفرنجی را بمثابه رشد از ساده به بفرنج ارائه نداده است بلکه بعکس بمثابه نتیجه و حاصل فراگردی عرضه کرده که خود نیز بفرنج است ... و اگر به مقدمه ۱۸۵۷ مارکس مراجعه کنیم وی را نیز بر این عقیده می یابیم.^{۴۰۴}

آلتوسر برای واژگون کردن دیالکتیک هگلی برداشت فوق را به این نتیجه می رساند که: مدخل فوق الذکر مارکس را نمی توان جز شرح و اثبات این امر گرفت که: ساده جز در یک ساخت پیچیده و بفرنج وجود ندارد. چیزی که در ابتدا و منشاء خود ساده و بعد پیچیده گردد، وجود ندارد، ساده در جریان فراگرد طولانی تاریخی بمثابه حاصل و ثمره یک ساخت اجتماعی بغایت بفرنج بوجود می آید. بنابراین ما، در عالم واقع، با هستی و وجود امر واقع ساده محض سر و کار نداریم، سر و کار ما با هستی ها و وجودهای «مشخص و ملموس» با هستی ها و فراگردهای بفرنج و ساخت یافته، است. این اصل بنیادی است که برای همیشه گریبان را از چنگ قالب هگلی تناقض آزاد می کند.^{۴۰۵}

آلتوسر در ادامه استدلال خویش از مائو مدد می گیرد: مائو در سخنی که به صافی و خلوص سپیده دم است می گوید: «هیچ چیز در جهان نیست که بگونه ای مطلقاً برابر رشد کند».

برای فهمیدن معنی بُرد این «قانون» که بنظر آلتوسر اختصاص به «رشد» امپریالیسم تنها ندارد بلکه به همه آنچه در دنیا وجود دارد» راجع می شود ... باید: به اختلاف های بنیادی و ذاتی که وجه مشخصه تناقض مارکسیستی است رجوع کرد: در هر فراگرد پیچیده یک تناقض اصلی و در هر تناقضی یک جنبه اصلی وجود دارد. من این «اختلاف» را در اینجا تنها بمثابه شاخص پیچیدگی یک گل نگرفته ام. مقصود از این حرف آنست که یک واحد، یک گل باید بفرنج باشد تا «تضادی» بتواند بر «تضادهای» دیگر سلطه جوید. اینک باید این سلطه را نه بمثابه یک شاخص بلکه خود آنرا بنفسه در نظر گرفت و ایجابات آنرا بسط داد؟^{۴۰۶}

برای آنکه یک «تضادی» بر «تضادهای» دیگر سلطه بجوید، باید که واحد بفرنجی که این «تضاد» در آن جلوه گر است، یک واحد ساخت یافته باشد و این ساخت ایجاب کند که میان «تضاد» رابطه سلطه - تابعیت، برقرار باشد

رابطه سلطه - تابعیت «تضادها» با یکدیگر و رابطه آنها با خود ساخت چگونه است؟ آیا «تضاد» های اصلی و فرعی از یکدیگر بوجود نمی آیند. «تضاد» اصلی می تواند بدون «تضادهای» فرعی نیز وجود داشته باشد؟ پیش و یا بعد از آنها می تواند بوجود آید؟ نه، «تضادهای» فرعی شرط وجودی «تضاد» اصلی هستند و تضاد اصلی نیز شرط وجود آنهاست. جامعه را بعنوان واحدی که ساخت گرفته است مثال می آوریم: «روابط تولید» پدیده و ساخته محض نیروهای تولید نیستند، این روابط، شرط وجود این نیروها نیز هستند. روبنا پدیده و زاده محض ساخت نیست بلکه شرط وجودی ساخت نیز هست. مگر نه مارکس می گوید: هیچ کجا تولید بدون جامعه یعنی روابط اجتماعی وجود ندارد که وحدت، وحدتی که در ورای آن دیگر نتوان به فرار رفت، وحدت کلی است که در آن، اگر شرط وجود روابط تولید، خود تولید است، شکل تولید نیز شرط وجود تولید است. از این مشروط کردن وجود «تضادها» به یکدیگر بمعنای حذف و لغو کردن ساخت شیوه تولید مسلط و متضمن «تضاد» اصلی که بر «تضاد» مسلط که بفرنجی و پیچیدگی یک مجموعه و وحدت آنرا تشکیل می دهد، منجر نمی گردد. بعکس، این مشروط کردن، در درون واقعیت، واقعیتی که شرایط وجود هر «تضادی»، را تشکیل می دهند، بیان و تظاهر ساخت شیوه تولید مسلط ساختی است که متضمن «تضاد» اصلی است ساختی که به مجموعه و کلیت وحدت می بخشد. این بازتاب شرایط وجودی «تضاد»، در درون خود «تضاد» این بازتاب ساخت مفصل بندی شده ای که متضمن «تضاد» اصلی است و وحدت هر مجموعه بفرنجی را بنیادی می نهد، در درون هر «تضاد»، همان اصلی ترین خط سیمای دیالکتیک مارکسیستی است، همان است که پیش از این از آن به «تعیین و تعین متقابل» تعبیر کرده ام.^{۴۰۷}

آلتوسر در زیرنویس صفحه ۲۱۲ کتاب خود قول مارکس را حجت صحت مدعای خود قرار می دهد: زیباترین استدلال بر ثبات ساخت شیوه تولید مسلط (در بر دارنده «تضاد» اصلی) در دوره آشکار وابستگی ها و مشروط بدون های متقابل را مارکس در مقدمه بدست می دهد. مارکس وقتی همگونی تولید و مصرف و توزیع از راه مبادله را تحلیل می کند، این استدلال را بدست می دهد: «برای طرفدار هگل، قضیه ساده است، تولید و مصرف همگونند» اما این یک کج فهمی تمام عیار است نتیجه ای که ما بدان می رسیم این نیست که تولید و توزیع و مبادله و مصرف همگونند، بلکه اینست که همه اینها عناصر یک کلیت هستند، هویت های نسبی در درون یک وحدت بشمار می روند...^{۴۰۸} در کلیت، هویت تولید تعیین کننده جای نقشهای عناصر دیگر است. بنابراین تولید متعین به مصرف، به توزیع، به مبادله «که بنوبه خود متعین هستند، تعین می بخشد. تولید، به روابط متقابلاً متعین این وهله ها (مبادله توزیع و مصرف) نیز نظم و قاعده می بخشد. راست بخواهی، تولید نیز در شکل منحصری به نوبه خود «وسیله عوامل دیگر متعین می گردد».^{۴۰۹}

بدینقرار در درون یک کلیت، اجزاء یکدیگر را تعیین می کنند و از یکدیگر تعین می گیرند تابع ساخت تولیدند. این ساخت که اجزاء در آنجا و نقش یکدیگر را تعیین می کنند، ساخت شیوه تولید است.^{۴۱۰} پس تغییر چگونه صورت می گیرد بالاخره با وجود این روابط متعین آیا اجزاء تغییر می کنند و ساخت را تغییر می دهند؟ آلتوسر برای آسوده کردن گریبان از دست احکامی چون «من می گویم پس علمی است» های بدون دلیل که مبانی دیالکتیک مطلق گرا را تشکیل می دهند و در مقام، جستن راه گریز برای تک جتهی و تک هدفی خاص این دیالکتیک و ... به توضیحات زیر متوسل می شود:

اگر از لحاظ نظری می توان از شرایط، بدون افتادن در دام تجربه گرایی و احکام غیرعقلانی «چنین است، واقعیت اینست» و «تصادف» سخن گفت، بدانخاطر است که مارکسیسم «شرایط» را بمعنای وجود هستی (واقعی، مشخص و ملموس، فعلی) «تضادهائی» می گیرد که کلیت یک فراگرد تاریخی را تشکیل می دهند ...

اما اگر شرایط چیزی جز وجود فعلی یک کل بفرنج نیستند خود تضادهای «این کل بفرنج نیز هستند»^{۴۱۱} هر یک از این «تضادها»، رابطه آلی (ارگانیک) را که با «تضاد» های دیگر در ساخت شیوه تولید مسلط (در برگیرنده «تضاد» اصلی)، کل بفرنج دارد، در خود منعکس می کند. این بدانخاطر است که هر «تضاد»ی (در روابط خاص نابرابری با «تضادهای» دیگر و در روابط نابرابری خاص میان دو وجه خود) ساخت در برگیرنده «تضاد» اصلی و مسلط یک مجموعه و کل بفرنج را که در آن وجود دارد در خود منعکس می کند. بنابراین هر «تضادی» وجود فعلی این کل و «شرایط» فعلی، که با آنها یکی می شود را در خود منعکس می کند...^{۴۱۲} و نیز «شرایط موجود» یک کل یک مجموعه همان «شرایط وجود» است.

بدینقرار، نظر آلتوسر از نظر هگل جدا و به نظر ساخت گرایان نزدیک می شود. زمان و لحظه «فعلی» و «حال» ($T=0$) مطلق می گردد چرا که وی تحول از ساده به بفرنج را بکنار می نهد و زمان «فعلی» را انعکاس تمام زمانها می شناسد. وی از لحاظ رابطه درون و برون نیز از خط هگلی جدائی می جوید. می گوید نزد هگل، تحول از ساده به بفرنج یک رویه صورت می گیرد، یک درون و درون محض خود را می گرداند و در خارج که پدیده است از خود بیگانه می شود. بنابراین طبیعت که خود در آن تعین بسته است نقش فعالی ندارد. حال آنکه در نظر مارکسیسم (به تعبیر آلتوسر) «رابطه با طبیعت» بطور آلی (ارگانیک) جزئی از شرایط وجود است.^{۴۱۳}

و نیز برای آنکه حکم بی دلیل بر تک بودن جهت و هدف را لغو کند بار دیگر به توضیح معنای «انعکاس» که به قول خودش همانست که «تعیین و تعین متقابل» می خواند می پردازد: تعیین و تعین متقابل در «تضاد» کیفیت اساسی و ماهوی زیر را معین می کند: انعکاس شرایط وجودش یعنی وضعیتش در ساخت شیوه تولید مسلط (در بردارنده «تضاد» اصلی) یک کل بفرنج در خود «تضاد» این وضعیت «تضاد»، نه یک وضعیت «حقوقی» (وضعیتی که در سلسله مراتب) هویت ها، در رابطه با هویت متعین و محدود (که در جامعه هویت اقتصادی است) اشغال می کنند و نه یک وضعیت «واقعی» (وضعیت «تضاد» در مرحله مورد ملاحظه وضعیت مسلط است یا وضعیت تابع) است. بلکه رابطه این وضعیت واقعی با آن وضعیت حقوقی، یعنی رابطه ای نیز هست که وضعیت واقعی را «صورت متغیر» ساخت شیوه تولید مسلط (در برگیرنده «تضاد» اصلی و مسلط کلیت، یعنی ساخت «غیر متغیر» می گرداند.

با این برداشت البته نمی توان گفت که «تضاد» نقش و جتهی دارد که یکبار برای همیشه معین گشته و بنابراین ثابت و لایتنغیر است. چرا که «تضاد» خود، در ماهیت و ذات خود نیز ساخت نابرابری طلب یک کلیت بفرنج را منعکس می کند. با اینحال «تضاد» دارای نقشها و جهت های چندگانه که تابع متغیر اوضاع و احوال گردد نیز نمی شود. بدینسان، «تضاد» خود را

از لحاظ ساخت و از نظر پیچیدگی و از جنبه نابرابری در مجموعه بغرنج ساخت داری که تکلیف نقش آنرا معین می کند، متعین می یابد.^{۴۱۴}

کلام آلتوسر بغایت «بغرنج» است. وی می خواهد برای مجموع سئوالات و مشکلات یک دیالکتیک مطلق گرا که توان مقاومت خویش را در برابر رشد علم از دست داده است در «قالب نظری» ساخت گرائی پاسخ بیابد و به «مارکسیسمی که به لحاظی هیچ از آن نمانده است» همه چیز بدهد.^{۴۱۵}

از رو چاره جز آن نیست که توضیحات وی را پی گیریم تا مگر نظرهای وی واضح گردند: وی قولی را از مائو نقل می کند و خود آنرا تفسیر می کند تا بر پایه تفسیر خود، نظر که دارد، بکرسی بنشانند: ... ۱- گذار، یعنی جانشین شدن یک «ضد» بجای «ضد» دیگر در شرایط معین. و این یعنی آنکه «تضادها» در نقش و جنبه خویش جانشین یکدیگر می شوند (ما- یعنی آلتوسر- پدیده جانشین را جا عوض کردن می خوانیم!)^{۴۱۶} ۲- «همگونی» اضداد در یک وحدت واقعی ما (یعنی آلتوسر) این پدیده «گذار» را تراکم می نامیم. در حقیقت این درس بزرگ پراتیک است که به ما می آموزد که ساخت در بردارنده «تضاد» مسلط ثابت می ماند اما کاربرد نقش ها تغییر می کند: تضاد اصلی، تضاد فرعی می شود، یک تضاد فرعی جای تضاد اصلی را می گیرد جنبه اصلی تضاد، جنبه فرعی می شود، جنبه فرعی جنبه اصلی می گردد. همواره یک تضاد اصلی و تضادهای فرعی وجود دارند. اما این تضادها در ساخت در برگیرنده تضاد اصلی که ثابت و پایدار می ماند، نقش عوض می کنند...^{۴۱۷}

در «نقطه ذوب» چندین و چند «تضاد» متراکم می شوند، بطوریکه آن نقطه، نقطه ای می شود که در آن جهش انقلابی صورت می گیرد.^{۴۱۸} اگر سخن آلتوسر را ساده و خلاصه کنیم، این می شود که «اضداد» به عناصر یک ساخت تبدیل می شوند و در درون آن جا و نقششان را با یکدیگر عوض می کنند. این تضادها «تابع کلیتی می گردند که بوجود می آورند (خاصه اول ساخت گرائی)، این «تضادها» موافق قرار و قاعده ای جا و موقع بنابراین نقش عوض می کنند (خاصه دوم) و با یکدیگر همزیستی می کنند «شرط وجودی یکدیگرند» (خاصه سوم) و با حذف فراگرد رشد از ساده به بغرنج و نیز داخلی کردن روابط جامعه ها با یکدیگر و با طبیعت، عامل تغییرات نیز درونی می شود!! (خاصه چهارم) تکلیف خارج چه می شود؟ آیا اصلاً خارجی در کار نیست؟ با آنکه نقل قول آلتوسر طولانی شده است. لازم بنظر می رسد که نظر وی را درباره حل «تضاد» نیز با نقل قول خودش، روشتر گردانیم:

با توجه بدین رهنمودها می توان فهمید چرا قانون بزرگ نابرابری هیچ استثنائی بر نمی دارد. این نابرابری هیچ استثنائی بر نمی دارد چرا که خود یک استثناء نیست: قانونی نیست که حاصل وضعیت خاص (مثلاً امپریالیسم) یا نتیجه اختلاف رشد کشورها باشد، کاملاً بعکس یک قانون ازلی و مقدم بر این موارد خاص است که در عین آنکه بوجود این موارد بستگی ندارد، می تواند علت این موارد را توضیح دهد. چرا که این نابرابری به هر نوع شکل بندی اجتماعی راجع است خاص هر شکل بندی تمامت وجود و هستی آن است^{۴۱۹} خاص روابط هر شکل بندی با شکل بندیهای اجتماعی دیگر که از لحاظ بلوغ اقتصادی سیاسی و ایدئولوژیک ناهمگونند- است. چرا قانون نابرابری «تضادها»، امکان می دهد که امکان این روابط در حیطه فهم در آید. بنابراین، نابرابری خارجی نیست که (وقتی قوی در ضعیف عمل می کند)، نابرابری درونی را بنیاد می گذارد (فی المثل در بر خوردهای «تمدن ها») بلکه بعکس نابرابری داخلی است که نابرابری خارجی را بنیاد می گذارد ...^{۴۲۰} بدینقرار فیلسوف حزب کمونیست فرانسه نوعی داخل و خارج را می پذیرد.

حال باید دید تکلیف این داخلها که در عین حال حلقه یک زنجیر شمرده شده اند، چیست؟ آیا ساختهای علیهمده ای هستند و یا ساختهای هستند در درون ساخت بزرگ؟ آیا حل «تضاد» یعنی اینکه جامعه ها جای یکدیگر را بعنوان مسلط می گیرند (مثلاً روزگاری ایران و روم و اعراب و چین، امروز آمریکا و روس مسلمانند) و ساخت بزرگ همچنان ثابت و پایدار می ماند؟ آیا حلقه ضعیف در راه انقلاب، در زمره حلقه های قوی قرار می گیرد و استحکام می یابد؟ حل «تضاد» چگونه است؟ به عنوان پاسخ این سئوالات، توضیحات روشنی در کارهای آلتوسر وجود ندارد با وجود این درباره حل «تضاد» وی اظهار نظر خویش را روشتر می کند:

بنابراین نابرابری، درونی هر شکل بندی اجتماعی است چرا که ساخت بندی ساخت در برگیرنده «تضاد» مسلط یک مجموعه بغرنج، یعنی این ساخت ثابت، خود شرط تغییرات مشخص و ملموس «تضاد» هائی است که آنرا تشکیل می دهند. و از همین شرط جابجا شدن «تضاد» ها، تراکشان و جهششان و ... هستند و بعکس. چرا که این متغیر خود وجود و هستی آن غیر متغیر است. از اینرو رشد نابرابر (یعنی همین جا عوض کردن و تراکم را که می توان در فراگرد رشد یک کل و مجموعه بغرنج

ملاحظه کرد) با «تضاد» بیگانه نیست، بلکه گنه ماهیت و ذات آنرا تشکیل می دهد. نابرابری در «رشد تضادها»، یعنی در خود فراگرد وجود دارد، بنابراین در ذات و ماهیت «تضاد» وجود دارد اگر مفهوم نابرابری مقایسه کمی این را با آن متبادر به ذهن نمی کرد، من با کمال میل می گفتم که «تضاد» مارکسیستی، «تضادی» است که «بطور نابرابر تعیین یافته» است. بدان شرط که از این نابرابری آن ذات و ماهیت درونی گردد که نابرابری مبین آنست. یعنی: تعیین و تعیین متقابل.^{۴۲۱}

بدینقرار بنظر آلتوسر نابرابری ذاتی و درونی «تضاد» مارکسیستی است، اینک جای این سؤال پیش می آید که آیا نمی توان در گفته آلتوسر این نتیجه را گرفت که ساخت جهانی جامعه های بشری ثابت است و در این ساخت نه تنها «تضاد»های مسلط عوض می شود، بلکه با قرار گرفتن «تضاد» فرعی بجای «تضاد» اصلی ابعاد قدرت نیز بزرگتر می شود؟ چنانکه امروزه قدرت آمریکا بعنوان قدرت جهانی مسلط، در مقام مقایسه با قدرت امپراطوری روم، مقایسه فیل و فوجان است. آیا از جمله به این دلیل نبوده است که سارتر این نظریه را آخرین دست آویز بورژوازی می خواند؟ پیش از اینکه جواب این سؤال ها داده شود بار دیگر به سراغ گفته های آلتوسر می رویم: در نظریه مارکسیستی، این سخن که تضاد «محرکه» است بدان معنی است که «تضاد» مبارزه واقعی، برخوردی واقعی است که در محلهای معین ساخت یک مجموعه بغرنج واقع شده اند. بنابراین بدان معنی است که محل برخورد بر اساس رابطه فعلی «تضادها» در ساخت در برگیرنده «تضاد» اصلی، می تواند تغییر کند. بدان معنی است که تراکم مبارزه در یک محل استراتژیک از جانشین یکدیگر شدن «تضادها» بعنوان «تضاد» اصلی و مسلط جدائی ناپذیر است. بدان معنی است که این پدیده های آلی (ارگانیک) یعنی جا و موقع عوض کردن و تراکم خود هستی و وجود «همگونی اضداد» هستند. تا بدانجا که این پدیده ها شکل کلاً قابل رؤیت جهش یا خیز کیفی را بوجود می آورند. جهشی که بر لحظه و وهله انقلاب مهر تصدیق می زند انقلابی که در آن کلیت از نوشکل و شکل نو می گیرد. بر این اساس، می توان متوجه شد که «غیر خصمانه» «خصمانه» و «انفجاری» سه شکل وجودی «تضادها» هستند. من (آلتوسر) غیر خصمانه را لحظه ای می گیرم که در آن تعیین و تعیین متقابل «تضاد»، به شکل جابجا شدن وجود دارد و این شکل غالب است (این همانست که «تغییرات کمی» اصطلاح شده است) خصمانه را لحظه ای می گیرم که در آن تعیین و تعیین متقابل به شکل، شکل غالب و مسلط تراکم وجود دارد (مبارزات طبقاتی حاد و در مورد جامعه و بحران نظری در علم و ...) و انفجار انقلابی را شکل «تضاد» در لحظه ای می شمرم که در آن، تراکم کلی و ناپایدار موجب بند از بند جدا شدن و دوباره مفصل بندی یافتن یک مجموعه یعنی یک ساخت گیری مجدد بر اساس کیفاً جدیدی، می شود ...^{۴۲۲}

«تضاد» بدینسان حل می شود. اگر انقلاب در ضعیف ترین حلقه ها صورت می گیرد و موجب تجدید ساخت مجموعه بر پایه کیفاً تازه ای می گردد، انقلاب روسیه و چین به چه نوع ساخت بندی جدید انجامیده است؟ این نظر را با نظر هگل چه فرق؟

وی در پاسخ سؤال اخیر، مدعی است مفاهیم زیر را که در دیالکتیک هگلی وجود دارند بدور افکنده است:

«قابلیت نفی خود^{۴۲۳} نفی، برش و قطع نفی نفی، از خود بیگانگی، و «در گذشتن از خود»^{۴۲۴} را بدور افکنده است.

این نقل قول طولانی از آنرو بعمل آمد تا معلوم گردد، مشکلات لاینحل دیالکتیک «تضاد»، برای احدی جای انکار نگذارد. اگر آلتوسر نیز نمی گفت، کار وی آشکارا نشان می داد که خواسته است باستناد پاره ای اقوال بنیادگذاران مارکسیسم و بعنوان فیلسوف مارکسیست، این دیالکتیک را به ساخت گرائی تحویل کند تا بلکه از عهده مشکلات زیر برآید:

- ۱- یک بودن و دو شدن و فراگرد رشد از ساده به بغرنج ۲- دوره بندی کردن تاریخ ۳- تک و مقدر بودن جهت و نقش
- ۴- تقسیم عوامل به اساس و شرط تحول ۵- نابرابری رشد جامعه های بشری و چرائی آنها ۶- استمرار یک هویت در اشکال مختلف و تناقض آن با دیالکتیک تناقض ۷- ثابت و متغیر ۸- ضرورت و تصادف ۹- مکث و تغییر جهت تحول و تناقض آن با دیالکتیک تناقض ۱۰- خلاصه کردن کار اندیشه در بازتابانیدن واقعیت عینی و تناقض آن با دست آوردهای علمی ۱۱-
- نابرابری «اضداد» و فراگرد رشد ساده به بغرنج که متضمن بغرنج تر شدن «تضاد»ها است و تناقض آن با دعوی پایان فراگرد بهنگام رسیدن به مجموعه بدون «تضاد»! ایجاد جامعه کمونیستی با وجود، نابرابری درونی و ماهوی «تضاد»ها؟ آیا ممکن است؟
- ۱۲- رابطه درون و برون و ...

با وجود این اختلاط دیالکتیک تناقض با ساخت گرائی به یافتن راه حل مشکلات اساسی فوق نینجامیده است، در نظرهای

آلتوسر، یک «هسته عقلانی» می توان یافت که در بیرون رفتن از این سردرگمی، می تواند بکار آید.

امید آنکه انتقادهائی که دیگران و خود وی از نظرهایش کرده اند، فهم مطالب غامض وی را (که کوشش شد در زبانی ساده تر بازگو گردد) آسان گرداند.

د- انتقاد نظریه آلتوسر از جانب اصحاب دیالکتیک تناقض:

انتقادهائی که از نظریه آلتوسر بعمل آورده اند، بسیارند. از جمله خود وی از این نظریه اش در اینجا کوشش می شود آن انتقادهائی که ناظر به این بحث هستند بطور خلاصه بازگو شوند:

۱- درباره دعوی آلتوسر بر اینکه مارکس جوان متأثر از هگل بوده است و «گذار بی شک و شبهه مارکس» از لیبرالیسم بورژوا رادیکال (۱۸۴۲-۱۸۴۱) به کمونیسم خرده بورژوا (۱۸۴۴-۱۸۴۳) و بعد کمونیسم پرولتاریائی (۱۸۴۵-۱۸۴۴) و نظر وی بر اینکه تعریف «تضاد» به برش و قطع فاعل با خویشتن خویش و جهت مخالف گرفتن عمل فاعل^{۴۲۶} که همان مفهوم از خودیگانگی در نظریه هگل و مارکس جوان بازگو کننده نظریه هگل است، لوفبور اینطور نظر می دهد:

«... اگر هگل گرائی مارکس جوان (از جمله نظریه از خودیگانگی) چیزی جز یک ایدئولوژی نیست ...، پس تکلیف دیالکتیک چه می شود ...؟ با وجود قائل شدن به هماهنگی و کفایت ساخت ها گذار از یک ساخت (ساخت اندیشه یا ساخت واقعیت تاریخی) به یک ساخت دیگر، کجا ممکن است ...؟ یعنی مارکس چگونه توانست ساختههای فکری خویش را عوض کند. دعوی آلتوسر به تغییر ساختههای فکری مارکس با ساخت گرائی تناقض دارد.

بدینقرار لوفبور از آلتوسر می پرسد، اگر بزعم شما، هر ساختی هماهنگ و خودتکافو است، تحول از بورژوا به خرده بورژوا و از آن به کمونیست پرولتاریائی مارکس چگونه ممکن شده است؟ وی پس از آنکه این تناقض را دلیل بر نادرستی تشریح طبقاتی شخصیت مارکس قرار می دهد^{۴۲۷} درباره علت حذف نظریه از خودیگانگی از جانب استالین گریان اینطور می نویسد.

«استالین گرائی نظریه از خودیگانگی را زمین انداخت و پامال کرد. چرا؟ زیرا نظریه از خودیگانگی

ابزار مبارزه سیاسی علیه استالینیسم بوده و هست.» ابزار مبارزه علیه استالینیسم جدید و هرگونه فلسفه

(ایدئولوژی) دولت بوده و هست ...^{۴۲۸}

یکی از منتقدان آلتوسر پس از آنکه قول وی را (دائر بر اینکه نظریه نفی نفی نظریه ای بورژوائی است) نقل می کند، می پرسد، این چگونه است که وقتی مارکس از «فراگرد» حرف می زند، زبانش ترجمان پرولتاریاست اما وقتی می گوید از خود یگانگی، بورژوازی این کلمه را در دهان او می گذارد؟ و بالاخره این سخن بسیار در خور توجه را یادآور می شود (درباره رشو، لوفبور و گوریچ و خود مارکس نیز به موجب مقدمه اش بر سرمایه بر این باورند) که مارکس در سرمایه، برداشتها و مفاهیم و روشها (منطق صوری، دیالکتیک، روش استقرای) و استراتژی هایی بکار گرفته است ...^{۴۲۹} و البته هر کس می تواند بقولی از اقولا بچسبد و نظر خود را به گرسی بنشاند. آلتوسر در انتقاد از خود خویش را در جدا کردن جوانی مارکس از دوران پیری وی و تمیز «دوران ماقبل تاریخی» اندیشه علمی مارکس از دوران علمی آن بر حق می شمرد^{۴۳۰} البته کسی که بخواهد در آن محدوده بنای دیالکتیک را تجدید کند، ناگزیر چنین می کند. اما منتقدین وی بدو یادآور می شوند که از این تاریخ نیز مارکس سخنان جوانی خویش را تکرار کرده است.

۲- آلتوسر تاریخ گرا بودن مارکس را انکار می کند. منتقدین وی با ذکر شواهد به وی یادآور می شوند که نه تنها

مارکس تاریخ گرا است بلکه «این گناه مرتکبه در جوانی» هم هست. بنظر اینان مارکس تاریخ گراست زیرا به نظر وی:

الف- هر پدیده اجتماعی تغییر می کند.^{۴۳۱}

(گذار از اشکال ساده به اشکال بفرنج، همان که آلتوسر انکار می کند)

ب- گذار از مرحله ای به مرحله دیگر نیز از همان قوانین پیروی می کنند.

د- این تغییرات به حالتی ادواری و مکث و راحت باش نسبی می انجامد. نه اینکه در این مرحله اصلاً تغییری در کار

نباشد بلکه، شکل بندی و «نظم اتصالات» (که امروز از آن به ساخت نظام معتبر می شود) از ثبات نسبی برخوردار می گردد.^{۴۳۲}

آلتوسر بر آنست که مارکس ساخت را بر تغییر مقدم می داند و باور ندارد که یک کلیت دارای ساخت معین خود محصول

تاریخ باشد^{۴۳۳} آلتوسر در انکار مسائل تغییر (ساده به بفرنج) و قوانین دینامیک و ... از بوخارین دورتر می رود. بنظر آلتوسر

مارکس از مبدأ «ساخت» براه می افتد و نه تاریخ. این برداشت حاصل قولی است که وی از کتاب فقر فلسفه نقل می کند.^{۴۳۴}

روابط تولید هر جامعه ای یک مجموعه و کل را تشکیل می دهد ... دنباله این قول، چنین است: «... باید نظم تفکر را معکوس کرد، یعنی نخست باید ساخت خاص یک کلیت را در اندیشه آورد تا آنرا و شکل همزیستی اجزای آنرا و روابط متشکله آن را و ساخت ویژه تاریخ آنرا، اندریافت»^{۴۳۵} به ادعای انتقاد کننده این قول، قول مارکس نیست، این انکار تاریخ گرائی و این ساخت گرائی سراسر فریفتاری است. این بدترین نوع ازلی و ابدی شمردن ساخت است که بنا بر آن هر ساختی همان که هست می ماند.^{۴۳۶}

گفتن ندارد که تقدم دادن به ساخت، «گذارها» را بی وجه می سازد. از اینرو سارتر در انتقاد انکار این تاریخ گرائی می گوید:

«مقصود از انکار تاریخ گرائی انکار مارکسیسم است. مقصود ایجاد یک ایدئولوژی جدید است، ایجاد آخرین سدی است هک بورژوازی می تواند برابر مارکس بسازد ... چشم پوشیدن از توجه «گذارها» بمعنای آنست که می خواهند تحلیل ساختها را که گمان می کنند تنها روش یک تحقیق علمی واقعی است بجای آن بنشانند».^{۴۳۷}

در پرتو این انتقادها، افکار آلتوسر روشتر در فهم می آیند، وقتی ساخت مقدم شد، «تضاد» و روابط «اضداد» و تحول و یا دیالکتیک بی وجه می گردد؛ حال را باید منعکس کننده تاریخ در خود شمرد.

۳- زمان، نزد آلتوسر در خود مجموعه و کلیت بی تأثیر و در اجزاء و مؤلفه های آن مؤثر است. به سخن دیگر کلیت و مجموعه یک زمان بیشتر ندارند اما اجزاء و مؤلفه های آن، زمانهای گوناگون دارند: یک زمان سیاسی، یک زمان ایدئولوژی، یک زمان علمی و ... این زمانهای مختلف از یکدیگر مستقلند اما از قید مجموعه و کلیت آزاد و رها نیستند: «خاصه هر یک از این زمانها، هر یک از این تاریخ ها، به سخن دیگر استقلال نسبی شان بر نوعی مفصل بندی در مجموعه و کلیت، بنا بر این بر نوعی وابستگی نسبت به مجموعه بنیاد گرفته است».^{۴۳۸}

بدینقرار کاری که آلتوسر کرده است اینست که از خود خارج شدن هگلی را حذف کرده است و اینبار همه چیز در درون یک کلیت سرمای جریان دارد. با حذف تاریخ تحول مجموعه، به سود تاریخ های خاص و متعدد اجزاء و متعهد کردن گذشته و آینده در قید زمان حال، یا مرتب داده و معین کلیت و مجموعه، دیگر کلیت تاریخ نمی تواند وجود داشته باشد، بلکه آنچه هست اوضاع و احوال روز است.^{۴۳۹} بدینقرار، آلتوسر تنها کاری که می کند اینست که کلیت هگلی را به لباس ساخت در می آورد و در درون این ساخت، دیگر انسان تجربه گر و تغییر دهنده ساخت، البته نمی تواند وجود داشته باشد.

۴- آلتوسر تجربه گرائی را، نظری می داند که بنا بر آن علم بر رویدادهای بی واسطه و منفرد کار می کند. این داده ها خود را از امرهای واقع (خالص و مطلق) بدست می آیند. از این گذشته تجربه گرائی را معادل نظریه تجربه می انگارد که از خاص، عام استنتاج می کند. انتقاد کننده وی هر چند در این باره که تجربه گرائی متضمن تجرید و استنتاج عام از خاص و کل از جزء است، حق را به آلتوسر می دهد، اما وی را درباره «نحوه شروع استعمال اصطلاح «تجربه گرائی»^{۴۴۰} در خور سرزنش می داند^{۴۴۱} چرا که تجربه گرائی بنای علم را با «امرهای واقع معلوم و داده» نمی سازد. تجربه گرائی با روش تحقیقی یکی نیست. و نیز نادرست است که در تجربه گرائی، همواره از مبنی و مبدأ «واقعیت مشخص و ملموس» یعنی از خاص شروع می کند این واقعیت مشخص ممکن است عام باشد. چنانکه مقوله جمعیت، که در مقدمه مارکس آمده و مستند آلتوسر قرار گرفته است، یک مقوله عام است.^{۴۴۲}

آلتوسر با توسل به مقدمه ۱۸۵۷ مارکس، موضوع واقعی را از موضوع شناخت جدا می کند و با انتقاد مقدمه انگلس بر کتاب دوم سرمایه و سرزنش وی که چرا تسلیم تجربه گرائی شده است، نظر خود را بجای نظر مارکس می نشاند:

در حقیقت آلتوسر بر آنست که:

الف- مارکس به دقت و قاطعیت موضوع واقعی را از موضوع شناخت تشخیص و جدا کرده است.

ب- همگونی و مشابهت واقعی میان موضوع واقعی و موضوع شناخت، غلط و ناشی از غلط تجربه گرایانه این دو موضوع است.

ج- تولید یک شناخت جدید، معادل «تولید یک موضوع جدید شناخت» است، که تغییراتش موجب عمیق کردن شناخت موضوع واقعی است. انتقاد کننده بر آنست که:

الف- مارکس در مقدمه ۱۸۵۷ موضوع واقعی را از موضوع شناخت جدا نمی‌کند. این مفهوم ساخته تصور آلتوسر است.

ب- نظریه دو دو موضوع: نظریه ای ایده آلیستی است ...

آدم چف پس از نقل قول طولانی مارکس، درباره برداشت آلتوسر از نظر مارکس اینطور نظر می‌دهد:

الف- این اصطلاح را مارکس هیچگاه بکار نبرده است. مارکس تنها اصطلاح موضوع واقعی را بکار برده است.

ب- در قول مارکس مفهومی که جدا کردن موضوع واقعی (یعنی واقعیت موجود در خارج) و موضوع شناخت (یعنی واقعیتی که اندیشه می‌سازد) را از یکدیگر جدا کند، وجود ندارد. مارکس به دفعات باز گفته است که جز یک واقعیت مشخص و ملموس وجود ندارد. اندیشه از خود واقعیت نمی‌سازد، بلکه واقعیت عینی خارجی را در دستگاه خود باز می‌سازد. مارکس با قوت تمام علیه گرایش ایده آلیسم (بطور مشخص علیه ایده آلیسم هگلی) قد علم می‌کند و می‌گوید جریان باز ساختن واقعیت عینی در اندیشه به معنای تکوین و ایجاد واقعیت مشخص نیست.^{۴۴۲}

اما بیمی که آلتوسر را به تشخیص این دو واقعیت و جدا کردنشان از یکدیگر برانگیخته است، و هم صرف نیست. در حقیقت آلتوسر خود را با یک حکم نادرست که عبارت است از خلاصه کردن کار اندیشه در انعکاس واقعیت خارجی در خود، روبرو بوده است و خود را ناچار یافته است، این حکم را به ترتیبی لغو کند. اندیشه را کارپذیر گرفتن و آنرا به دوربین عکاسی مانند کردن انسان که نظریه مکانیسم بازتاب دعوی می‌کند، اینست آن خطری که آلتوسر را بر آن داشته است که این نظریه را بسازد و بگونه ای به مارکس نسبت بدهد. آدم چف منتقد آلتوسر این خطر را می‌پذیرد و اذعان دارد که این نظریه با دست آوردهای علمی جور در نمی‌آید «نه تنها با پیشرفت نظریه شناخت جور در نمی‌آید بلکه علوم دقیقه مثل روانشناسی و فیزیولوژی مغز، نظریه زبان و ...» صادقانه محلی برای قبول این برداشت عامیانه از نظریه بازتاب نمی‌گذارد.^{۴۴۴}

اندیشه فعال است و بروی آنچه دریافت می‌دارد کار می‌کند^{۴۴۵} آلتوسر می‌توانست واقعیت را یکی بشمارد و اندیشه را نیز فعال شناسد. اما به لحاظ پایبندیش به نظریه ساخت گرائی، ناگزیر از جدا کردن «موضوع واقعی» از «موضوع شناخت» شده است و این دو به دلیل: نخست آنکه ساخت گرائی قائل به ثبات ساخت واقعیت است بنا بر این «موضوع شناخت» است که باید تغییر کند. دو دیگر اینکه پذیرفتن وجود رابطه فعال میان اندیشه و عین خارجی و قبول این واقعیت که اندیشه بر روی اندریافت ها، عمل می‌کند، بمنزله قبول انسان بعنوان عامل سازنده و در نتیجه پذیرفتن وی بعنوان عامل تغییرات است.

۵- همه انتقادکنندگان در این سخن متوقف اند که آلتوسر در مقام وقای به ساخت گرائی، «از روی فریفتاری» نظریه انسان گرائی مارکس را منکر شده است: «بنای آلتوسر در واقع بر پایه یک جنازه ساخته شده است: جنازه فاعل و عامل. آلتوسر می‌نویسد که عاملان حقیقی که بر روابط تولید فرمان می‌رانند نه «اشخاص معین هستند و نه انسان های واقعی عاملان واقعی روابط تولیدند».^{۴۴۶} بدینسان این ساخت روابط تولید است که عامل است و نه آن عاملی که وجود این ساخت را ممکن ساخت، عامل انسان مرده است، زنده باد ساخت:^{۴۴۷}

ک. نائیر در نظرهای آلتوسر در این باره تناقضی یافته است: در جایی انسان عامل بحساب نمی‌آید و در جای دیگر عامل تعیین کننده است: بقول آلتوسر تعیین روش مارکسیستی در آنست که به مفهوم فراگرد، بنیادی علمی بخشیده شود که در آن عامل انسان وجود ندارد، اما کمی بعد آلتوسر اضافه می‌کند که تنها «نظرگاه طبقه کارگر» به لنین امکان داد که هگل را کماهو حقه بخواند.^{۴۴۸} نظرگاه طبقه کارگر غیر از نظرگاه عامل اجتماعی (پرولتاریا بعنوان طبقه) که به یمن حزب پیش آهنگ به عامل سیاسی تبدیل جسته است چه می‌تواند باشد؟^{۴۴۹}

آدم چف بر آنست که: آلتوسر روابط تولید را که مارکس روابط میان آدمیان می‌داند، روابط میان آدمیان نمی‌شناسد. وی نه تنها نقش شخص و فرد انسانی را انکار می‌کند بلکه حتی برای انسانها عموماً جا و نقشی در نظریه مارکسیستی قائل نیست. حال آنکه انکار نقش انسان در پیشرفت و رشد اجتماعی اشتباه است. این اشتباه نتیجه منطقی خلاصه کردن ساز و کارهای اجتماعی در ساختهای عینی است.^{۴۵۰}

اگر از مباحثه آلتوسر و مخالفان نظرش، این نتیجه حاصل شده باشد که آن نظریه مطلق گرا که کار اندیشه را در تصویربرداری خلاصه می‌کرد، بی اعتبار است آنرا باید سودمند شمرد.

۶- بر نظریه آلتوسر درباره تراکم «تضاد»ها در ضعیف ترین حلقه ها و چگونگی حل «تضادها» انتقادهای جدی وارد کرده اند:

آلتوسر به ما می گوید که یک شکل بندی اجتماعی یک مجموعه و یک کل مفصل بندی شده است که در آن یک شیوه تولید مسلط وجود دارد. این شیوه تولید، ترکیب و سازش و جفت و جوری است از ساختهای خاصه روابط تولید. این روابط تولید بخلاف نظر متقدمان، نه روابط میان گروه های متشکل از اشخاص، گروه هائی که در فراگرد تولید جا و نقش شان یکی است (طبقه) بلکه ساخت ها هستند. به سخن دیگر «تضادهای» شیوه تولید سرمایه داری برخوردها و مبارزات طبقات با یکدیگر نیستند، بلکه در هم برهمی ساختها و ناسازگاری ساختها با یکدیگر هستند. ناهماهنگی و عدم ارتباط منطقی و ناهمبستگی میان ساخت ها هستند ... در این کل، طبقات به سود ساخت های اسرار آمیز و قدر قدرت ناپدید شده اند. نظام سرمایه داری که آلتوسر تصویر می کند، آن نظامی که مارکس توصیف و تحلیل می کرد یعنی «یک ساز و کار، یک ماشین ...» نیست. در این نظام طبقه های رنجبر و بنابراین فعال و مبارز وجود ندارند. تنها «اثرات ساختها» و سازش و جفت و جوری عوامل مؤثر، وجود دارند ...^{۴۵۱} بدینقرار برغم استناد به اقوال مارکس و مائو، در کلیت ساخت یافته ای که در آن یک شیوه تولید مسلط است، تضاد وجود ندارد. هر چه هست مفصل بندی و سازش و جفت و جوری ساخت هاست.^{۴۵۲} پنداری ساختها با یکدیگر بازی شاه و وزیر می کنند. در یک مجموعه آنکس که برنده می شود (ساخت مسلط) شاه می شود و وزیر پیدا می کند و هر کس قاپ را انداخت و دزد شد، طبق امر شاه و نظارت وزیر دیگران با وی رفتار می کنند.^{۴۵۳}

بنابراین مجموعه بازیگران همان که هست می ماند، آنچه عوض می شود جابجائی شاه و وزیر و دزد است. نزد آلتوسر تناقضها، متناقض نیستند (همانسان که گرایش های مختلف ساخت گرائی به تناقض قائل نیستند) بلکه مختلف اند، مکمل یکدیگرند و با مفصل بنده شده و دارای سلسله مراتب اند.

آلتوسر پاره ای اشتراکات را به ساخت گرائی می پذیرد، اما نمی پذیرد که ساخت گرا باشد^{۴۵۴} وی در انتقاد از خود، جهات افتراق نظر خویش را از نظر ساخت گرایان بر می شمرد و دست آخر، در بیانی بسیار مهم درباره تقدم و تأخر ساخت و فراگرد و «تناقض» بر یکدیگر چنین می گوید:

«... بعضی گفته اند یا روزی خواهند گفت تشخیص و تمیز مارکسیسم از ساخت گرائی به مقدم شمردن فراگرد بر ساخت است. از لحاظ صوری این سخن نادرست نیست: اما درباره هگل نیز همین حرف را می توان زد یعنی می توان گفت که تشخیص نظر وی از نظر ساخت گرایان به مقدم شمردن فراگرد بر ساخت است. اگر بخواهیم به عمق مسئله برسیم، باید دورتر برویم. چرا که می توان برداشتی صوری (... بنا براین می توان برداشت شکل گرایانه از فراگرد بعمل آورد یعنی برداشتی از فراگرد بدست داد که ساخت گرایانه باشد^{۴۵۵} از اینرو باید مسئله جا و موقع مفهوم، مفهومی قاطع و تعیین کننده یعنی مفهوم گرایش را در نظریه مارکسیستی پیش کشید. در مفهوم گرایش نه تنها «تضاد» که درونی فراگرد است جلوه گر می شود (مارکسیسم با ساخت گرائی یکی نیست، نه برای اینکه به تقدم فراگرد بر ساخت قائل است. بلکه بخاطر آنکه تقدم تناقض را بر فراگرد تصدیق دارد. اما این فرق کافی نیست)...^{۴۵۶}

بدینقرار آلتوسر اگر نه صریح، بطور ضمنی خویشتن را در خور انتقاد می شمرد البته آنسان که باید روشن نمی کند که اگر «تضادها»، عناصر ساختها تلقی گردند و تغییرات ساختها از «قوانین دیالکتیک» (که وی آنها را موهوم می داند)^{۴۵۷} پیروی نکنند، فایده این این تقدم و تأخر چیست؟

۸- دیدیم که آلتوسر نابرابری را ذاتی «تضاد» می داند و نظریه ای که می سازد بر بنیاد نابرابری است. این نظریه را درباره تعلیم (رابطه استاد و دانشجو) و تقسیم فنی کار نیز بکار برده است^{۴۵۸} (تقسیم کار از لحاظ فنی نابرابری را ایجاب می کند همانطور که میان کسی که علم دارد و کسی که علم ندارد و باید در خدمت اولی تحصیل کند، نابرابری وجود دارد)، در این صورت اگر فرض شود انقلاب در ضعیف ترین حلقه ها انجام می گیرد، دو سؤال مطرح می شود: الف- آیا حلقه ضعیف با حلقه های دیگر هماهنگی پیدا می کند؟ آیا آلتوسر بر آن است که در روسیه در این ضعیف ترین حلقه ها انقلاب روی نمود تا که این کشور به شیوه تولید سرمایه داری (یا بقول لوفبور، شیوه تولید دولتی) دست یابد؟^{۴۵۹} ب- آیا انقلاب در ضعیف ترین حلقه ها موجب می گردد که اینبار نابرابری میان این حلقه و حلقه های دیگر بنحوی برقرار گردد که از نو حلقه دیگر سست گردد و تضادها در آن انباشته گردند ... تا در آن انقلاب رخ دهد؟

برای آنکه بررسی این دو سؤال از وضوح کامل برخوردار گردد، ناگزیر باید به این سؤال نیز پاسخ گفت که آیا موافق «قانون گرایی تاریخی» تغییرات اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و «علمی» در جهت بزرگتر کردن ابعاد نابرابری صورت می‌گیرند و یا در جهت کوچکتر کردن آن؟

اگر ابعاد اقتصاد و قدرت سیاسی و «دانش» به «رشد» خود ادامه دهند بناگزی از «تقسیم اجتماعی» کار گذشته، در تقسیم فنی کار (به تعبیر آلتوسر) نیز لاجرم فاصله بزرگ تر خواهد شد. یعنی ابعاد نابرابری زمان به زمان و به صورت تصاعدی بزرگ و بزرگتر خواهند شد. بدین‌قرار این سخن که رشد نابرابری از رشد تولید (در معنای وسیع کلمه) بیشتر خواهد شد، راست از آب در خواهد آمد. در نتیجه زمان بزمان بر نابرابری‌های اجتماعی بطور تصاعدی افزوده خواهد گردید.

از جانبداران استالین که به مطلق بودن «تضاد» و نسبی بودن وحدت «اضداد»^{۴۶۰} قائل هستند نیز می‌توان پرسید وقتی «تضاد» مطلق است و روند فراگرد رشد از ساده و بسیط بغرنج و مرکب است، آیا معنی مطلق بودن «تضاد» آن نیست که همراه «رشد» و پایبای «بغرنج تر شدن»، نابرابری افزایش می‌یابد؟ در این صورت، قول به لزوم از میان رفتن یکی از دو طرف در مبارزه «اضداد»، قول به این نیست که حل «تضادها» در جهت جبری افزایش نابرابری، انجام می‌گیرد؟ و اگر «تضادها» در جهت افزایش نابرابری‌ها حل می‌گردند تناقض میان این واقعیت و تبلیغ مرام برابری طلبی را چگونه حل باید کرد؟

در حقیقت با قبول ذاتی و مطلق بودن نابرابری (و نیز «تضاد») چاره‌ای جز این نمی‌ماند که «پیشرفت و رشد» و افزایش نابرابری را همسو بدانیم. فرض اینست که «تضاد» و نابرابری مطلق و مقدم اند. بنابراین در فراگرد رشد نه تنها نمی‌توانند از بین بروند بلکه رشد خود چیزی جز بزرگتر شدن ابعاد و بغرنج تر شدن تضادها و نابرابری‌ها نمی‌تواند باشد^{۴۶۱} و اینکه گفته شود حساب آلتوسر از حساب جانبداران استالین جدا است و وی قائل به تناقض هگلی نیست چه رشد به مطلق دانستن اش. بنابراین دعوی منتقدینش بر اینکه وی بزک کننده استالینسم است^{۴۶۲} بی‌وجه است چرا که وی بر آن نیست که انقلاب در ضعیف‌ترین حلقه‌ها بدان‌خاطر صورت می‌گیرد که آنرا همانند حلقه‌های دیگر گرداند، بلکه بر آن است که انقلاب به ضعیف‌ترین حلقه‌ها، نقش امامت و پیشاهنگی می‌بخشد. یعنی جامعه انقلابی جامعه‌های دیگر را بنوبه خود بر می‌کشد: روابط میان جامعه و جامعه‌های دیگر تغییر می‌کند، جای تضادها عوض می‌شود، تضادها در حلقه دیگری که ضعیف‌ترین حلقه‌ها شده است از نو انباشته می‌شوند و انقلاب را در آن ناگزیر می‌کنند....

بدین‌قرار اگر پاسخ سؤال اول مثبت باشد یعنی نظر آلتوسر آن باشد که ضعیف‌ترین حلقه‌ها بر اثر انقلاب با سایر حلقه‌ها جور و درخور می‌گردد، نظریه وی با نظریه جانبداران استالین دائر بر مطلق بودن تضاد موافق می‌شود و این دو نظریه هر یک بگونه‌ای توجیه‌کننده تمرکز و تراکم قدرت، بنا بر این در زمره طراحان و یا بزک‌کنندگان ایدئولوژی دولت بمثابه قدرت سیاسی مطلقند. این نظریه تازه نیست. با پیدایش دولت پیدایش یافته است: در حقیقت نطفه گرفتن و رشد قدرت، بدون تجزیه و جذب عناصر قابل جذب ممکن نیست. بنابراین محتوی ثابت، همان قدرتی است که حکومت جسته و همه چیز را تابع متغیر رشد خویش می‌داند و می‌خواهد. از اینرو، با هر آنچه باید تجزیه و جذب گردد، در تضاد است و این «تضاد» البته باید به سود قدرت حاکم حل گردد و تا بتواند در همین جهت حل می‌کند.

اینگونه نظریه‌ها شمشیر دودمند یعنی از سوئی تمرکز و تکاثر قدرت را توجیه می‌کنند و از سوی دیگر با تغییر ذهنیات مخالفین قدرت حاکم، جریان تجزیه را نزد آنان سرعت می‌بخشند.^{۴۶۳} چرا که بنا بر این نظریه‌ها، تضاد مطلق و وحدت نسبی است و نابرابری ذاتی هر تضاد است، و هر اختلافی، تضاد است و در هر تضادی باید یک طرف از بین برود. عامل ذهنی تجزیه‌ها و «تصفیه»‌ها همین قدرت پرستی بزک شده است. هر گروهی و در درون آن هر کسی خود را «محتوی ثابت» و رشد خود را به حکم «علم» و به فرمان جبر «نابرابری» در تخریب دیگری می‌جوید، و ... وضع همان می‌شود که ما امروزه در ایران گرفتار آنیم.

اما اگر فرض کنیم که مراد آلتوسر آنست که انقلاب در ضعیف‌ترین حلقه، میان این حلقه و حلقه‌های دیگر نابرابری ایجاد خواهد کرد و این نابرابری به تغییرات انقلابی در حلقه‌های دیگر خواهد انجامید، لاجرم باید فرض کنیم که وی ساخت‌گرایی را رها کرده است یعنی: هر کلبیتی را نسبی تلقی می‌کند و با سارتر هم آواز است که هیچ کلبیتی که به کمال خود رسیده باشد وجود ندارد^{۴۶۴} و هر کلبیتی هویتی نسبی دارد و بطور نسبی درون و برون دارد و می‌تواند با کلبیت‌های دیگر روابط آلی (ارگانیک) برقرار کند، انسان فعال است و می‌تواند در صیورورت نظامی که در آن فعالیت می‌کند اثر گذارد و ... شرط ایفای نقش امامت اتخاذ سیاست موازنه منفی و عدمی

است یعنی خارج شدن از روابط زور و سلطه^{۴۶۵} و گرنه در مناسبات و تناسبات قدرت، حل تناقض یا به مرگ است (نقطه ای که در آن نتیجه صفر می شود) و یا به افزایش نابرابری ها (وقتی نتیجه بزرگتر از صفر می شود).

و کتابی که آلتوسر بنام انتقاد از خود منتشر کرده است، هر چند بیانگر قبول پاره ای از امور فوق است، اما به هیچ روی نشان نمی دهد که وی از نظریه های خویش بکلی عدول کرده باشد و نظریه هائی را پذیرفته باشد که با این برداشت از مفهوم انقلاب در ضعیف ترین حلقه ها سازگار باشد.

این انتقاد که آلتوسر، محض خاطر «مرکزیت» قدرت طلبی (استالین در روسیه و در فرانسه سالهای ۶۰-۱۹۵۰) عقیده را ابزار قدرت ساخته است^{۴۶۶} ظاهراً وارد بنظر می رسد و حق اینست که خود وی نیز کم و بیش این انتقاد را بر خود می پذیرد. گرفتاری دردآلود وی آنست که می خواهد بنام مارکس، نظریه های مطلق گرایانه و غیرعلمی را موافق توقعات قدرت از سوئی و مناسب دست آوردهای علم از سوی دیگر «تصحیح» کند. در اینکار به شرحی که گذشت، توفیق با وی نبوده است. وی همانسان که روش پیروان کیش شخصیت است به تشریح طبقاتی مارکس پرداخته است و با برجسب بورژوا و خُرده بورژوا زدن، قسمت نزدیک به تمام نظریه های مارکس را کنار گذاشته است تا آن قسمت از نظریه های مارکس را که به درد کارش می خورد، جدا و مطلق کند. به اینکار نیز اکتفا نکرده است، هر آنچه را خود اندیشیده به مارکس نسبت داده و نظریه های وی را برگردانده تا با نظریه های خویش موافق کند.^{۴۶۷} با وجود این، کار وی دارای «یک هسته عقلانی» و مهمی است: مشکلات لاینحلی که دیالکتیک مطلق گرای «تضاد» بیار می آورد جز با تغییرات بنیادی نظریه هکلی حل شدنی نیستند. علم، «اسطوره علمی بودن» اسطوره دیالکتیک مطلق گرا را شکسته است. تا آنجا که:

آدم چف فیلسوف کمونیست لهستانی بر آنست که روش ساخت گرایانه در صورتی که با تحلیل پویای واقعیت همراه شود، دلیلی برای مخالف مارکسیسم با آن نمی ماند: «اصل روش شناسی» عموماً اقتضاء دارد که برای دستیابی به شناخت عمیق، واقعیت مورد مطالعه، بمنابۀ نظامی تلقی گردد که دارای ساخت معینی است.

وقتی مسئله به اینصورت طرح گردد، مارکسیسم چرا با روش و تقرب ساختنی^{۴۶۸} به «واقعیت، و قسمتی این تقرب، تقرب منحصر نیست و با تحلیل پویای واقعیت همراه است، ناچار مخالف باشد؟»^{۴۶۹}

ه - عصر علمی، دوران پایان عمر یک وهم

از نگارش این تحقیق مدتی کوتاه می گذرد. دو کتاب (که یکی همین روزها از چاپ خارج شده است و دیگری چند ماه قبل)، بدست نویسنده رسید. از لحاظ نشان دادن جهتی که دیالکتیک در پرتو علم پیدا کرده است و تأثیری که این جهت یابی بر اندیشه مدافعان دیالکتیک تضاد بجا گذاشته است، گزارش مطالب ایندو بی فایده به نظر نمی رسد. از اینرو در قسمتی سیر اندیشه علمی در دو دهه اخیر و در قسمتی دیگر برداشت های این دو کتاب را می آوریم:

سیر اندیشه علمی در زمینه دیالکتیک:

دیالکتیک «دوران علمی» حاصل تجربه های علمی است و دیگر یک برداشت فلسفی (که همچون قالبی برای کار تلقی گردد) نیست. سرآغاز این دیالکتیک، توجه وجدان به نسبی بودن شناخت انسانی است.

شکست علوم انسانی غرب در شناخت انسان، کاربُرد این علوم برای از خودبیگانه کردن انسان و تشدید تمایلات کارپذیری در وی، بحرانی که این علوم در پی استفاده از روش بمنابۀ خود (و حقیقت مطلق) گرفتار آن شده اند راه را برای پیدایش دیالکتیک علمی هموار کرده است.^{۴۷۰}

در علم فیزیک، پیدایش نظریه نسبیت در ۱۹۰۵ و بخصوص تغییر مفاهیم فضا و زمان زمینه را برای جستجوی روش علمی فراهم آورد. بعد میکروفیزیک ضربه کاری را به اصل بنیادی نظریه فلسفی مبتنی بر جبرگرایی وارد آورد^{۴۷۱} در هر دو رشته علوم، محقق گردید که نمی توان موضوع مطالعه را از مطالعه گرو تجربه گر و نیز اسباب و ابزار تجربه جدا کرد.^{۴۷۲}

در علوم ریاضی نیز واضح گردید که نمی توان جنبه استقرائی و جنبه تجربی و جنبه عقلانی را از یکدیگر جدا کرد چرا که از یکدیگر جدائی ناپذیرند.^{۴۷۳} ریاضیدان نیز همانند فیزیکدان تجربه می کند با این فرق که این تجربه بیشتر در ذهن و اندیشه

انجام می‌گیرد. بدین‌قرار ریاضیات نیز علمی مقدم بر تجربه نیست و لزوماً به تنوعات و تموجات تجربه و تجربه‌گر پیوسته و وابسته است.

این گرایش به توحید نمی‌توانست در روش بی‌تأثیر بماند: میان عوامل و معمول، اشیاء و اندیشه رابطه یک سویه نیست دو جانبه است، نه ذهن گرائی خالص متحقق می‌شود و نه عین گرائی مطلق بلکه عامل، گزارشگر موضوع و معمول و این مخبر آنست. خرد، قالب از پیش ساخته ای نیست که اشیاء و امور را دریافت کند و به شکل خود در آورد. در نتیجه:

دیالکتیک علمی با سود گرفتن از مفهوم اکمال متقابل حساب خود را از حساب دیالکتیک هگلی جدا می‌کند. نقطه عزیمت این دیالکتیک یک تجربه جدید است. تجربه ای که با دانسته قبلی نمی‌خواند و می‌خواهد با حذف نادرستی های شناخت قبلی آنرا به کمال رساند. نقطه پایان آن نیز سنتزی به شمار نمی‌رود که در آنتی تز نفی شده و نقیضین آشتی کرده باشند. بلکه یک بیان نوی است که در آن «تز» و «آنتی تز» هویت خویش را نگاه می‌دارد...^{۴۷۴} مشی دیالکتیکی «اساساً اعتلا و خالص کردن شناخت از راه تجربه است. تجربه ای که خود محک اندازه درستی شناخت است».^{۴۷۵}

اصل عدم تناقض و واقعی بودن تضادها حاصل تجربه های علمی در همه رشته هاست. با وجود این احتمال داده اند که مثلاً دو بعلاوه دو همواره چهار نمی‌شود. مثلاً اگر دو گلوله برفی بر دو گلوله برفی اضافه کنیم و گلوله ها آب شوند، دو بعلاوه دو چهار نمی‌شود.^{۴۷۶} این اشتباه ناشی از دیالکتیک پرستی است چرا که با آب شدن برف دیگر هیچ گلوله برفی ای بر جا نمی‌ماند و بنابراین چهار گلوله برفی نیز نخواهیم داشت. اصل می‌گوید هر بار که دو با دو جمع شوند (نه جمع جبری) چهار خواهیم داشت.^{۴۷۷}

دیالکتیک «حق تجدید نظر» و ادغام دست آوردهای قبلی در دست آوردهای تازه است. بدین‌قرار می‌توان با توحید دو نظریه در یک نظریه که از آن دو در می‌گذرد و جامع هر دو می‌گردد، به نظریه جدیدی دست یافت. و این مشی را باید ادامه داد تا در عمل به عدم تناقض رسید.^{۴۷۸}

گزارش مطالب دو کتاب:

از کتاب دیالکتیک چیست؟ شروع می‌کنیم. در این کتاب با آنکه کوشش شده است مفاهیم فلسفی متداول میان گرایش های مارکسیستی مورد بحث قرار گیرند و از این لحاظ مطالب تازه قابل بحث و انتقاد ندارد، خبری از صفت «مطلق» نیست. صحبت از تقدم و مطلق بودن تضاد در میان نیست. نویسنده کوشیده است از هگل تا نین، قولهایی را بیابد و نقل کند که با نظریه «انقلاب دائمی» تروتسکی سازگارند. از اینرو کتاب درباره تعریف تناقض بخصوص درباره حل تناقضها به ایهام می‌گراید قولهایی را نقل می‌کند، اما از تشریح چگونگی حل تناقضها سر باز می‌زند. با آنکه هگل را هم از پیش «مارکسیست» می‌سازد، اما آشکار است که میان دو برداشت، برداشت هگلی و برداشت غیرهگلی مبتنی بر واقعی بودن اضداد، تمایل به برداشت اخیر دارد.^{۴۷۹} اما درباره «کلیت مشخص و ملموس»^{۴۸۰} مطلب و وضوح پیدا می‌کند به نظر نویسنده و به گواهی اقوالی که نقل می‌کند، این کلیت نزد هگل و مارکس و انگلس و نین وجود دارد. و این همان «هسته عقلانی» است که این مطالعه نیز آنرا باز می‌شناسد. نکته مثبت دیگر آنکه در عین بقا در کیش مارکس، می‌کوشد دیالکتیک طبیعت را از دیالکتیک جامعه و تاریخ و دیالکتیک واقعیت خارجی را از دیالکتیک اندیشه مشخص و جدا کند.^{۴۸۱} در کار لوسیو کلتی این جدائی با تحول علمی انطباق می‌جوید. وی که حزب کمونیست ایتالیا را بخاطر گرایش این حزب بر است ترک گفته است^{۴۸۲} و از «فلسوفان بنام این دوران است»^{۴۸۳} معتقد است که مارکسیسم گرفتار بحران است. مخفی کردن بحران دردی را دوا نمی‌کند. باید با آن آشکارا روبرو شد: ماه را نفی زمین شمردن (کاری که انگلس در دیالکتیک طبیعت بدان دست می‌زند) نوشتن رمان فلسفی بوده است^{۴۸۴} و پیش بینی مارکس درباره حتمی بودن انقلاب سوسیالیستی در انگلس، به محض شرکت کارگران در انتخابات ساده گرائی بوده است^{۴۸۵} و گمان مارکس و نین دائر بر اینکه مرحله گذار به سوسیالیسم در کشور سرمایه داری فوری است با واقعیت انطباق نیافته است^{۴۸۶} ماترالیسم دیالکتیک، ایده آلیسم اسکولاستیک است. بقای این نظریه تا امروز بیانگر نارسائی بزرگ کوشش های جنبش کارگری برای فهم و اندریافت مسائل جامعه جدید است^{۴۸۷} کلتی می‌گوید اینکه گفته بودم واقعیت ها بر نظرات مارکس صحه گذارده اند، در شمار اشتباهات جوانی است.^{۴۸۸} پیش گوئی های مارکس در سرمایه نه تنها واقعیت پیدان نکردند بلکه واقعیت ها عکس آن پیش بینی ها را به گُرسی نشانده اند^{۴۸۹}. در مورد بسیاری از روشنفکران احزاب کمونیست اروپا باید گفت کارشان آنست که به عملیات سیاسی مطلقاً ضد مارکسیستی لعاب مارکسیستی بزنند.^{۴۹۰} از این بدتر (کاری بغایت وخیم) آنست

که روشنفکران بنام، از روی قرار و قاعده، بحران مارکسیسم را مخفی می کنند و بدینسان دوران فلج آنرا بمثابة علم اجتماعی طولانی می سازند.^{۴۹۱} برای مثال، پل باران و سوئیزی در مقدمه بر سرمایه انحصارگر در ضمن یک یادداشت کوچک به خوانندگان خود یادآور می شوند که مفهوم «ارزش اضافی» را بکار نخواهند برد بلکه مفهوم «مازاد» را مورد استفاده قرار خواهند داد. «کار مزدوری» را بکار می گذارند و بجای آن «کار وابسته» می گویند معنی اینکار به واقع آنست که این دو تن استفاده از نظریه ارزش و ارزش اضافی را در تحلیل سرمایه داری آمریکای بعد از جنگ غیرممکن می دانند. مسئله این نیست که در نظر خود صائب هستند یا خیر، مسئله آنست که این دو، سنگ پایه نظریه مارکس را که بدون آن بنای اثر مارکس، (سرمایه) فرو می ریزد از جا می کنند پنداری که با این تصحیح کوچک اثر مارکس مستحکم تر از همیشه می گردد^{۴۹۲} و «...» «مارکسیسم، دانش مجموع روشها، ایده ها رفتارهایی شده است که در قرن بیستم امکان تصرف و حفظ و تحکیم قدرت را فراهم می کنند»^{۴۹۳} مارکسیسم تکنولوژی قدرت گشته است^{۴۹۴} حملاتی که امروز متوجه مارکسیسم است بطور عمده از ناحیه بورژوازی نیست. بلکه انقلابیانی سرخورده اند که جدی ترین ادعائنامه ها را علیه آن صادر می کنند^{۴۹۵} با اینهمه فیلسوف ایتالیائی بر آنست که در آثار مارکس عناصری وجود دارند که می توانند در بیرون رفتن از بحران بکار آیند: کار انتقاد از خود را از اساس باید شروع کرد. **دیالکتیک تناقض باطل است. باید اصل «عدم تناقض» را پذیرفت** مارکس خود نیز تضادهای واقعی و غیرذهنی را دیالکتیکی نمی دانست:

مارکسیسم درباره تضاد دیالکتیکی هیچگاه افکار روشنی نداشته است. در اکثر موارد بوجود اضدادی که می توانند دوگانه و از اصل با یکدیگر متفاوت باشند گمان نیز نبرده اند. در موارد نادر نیز که بدان شعور و وجدان یافته اند، معنی آنرا اندر نیافته اند. «تضاد واقعی» را موردی از موارد دیالکتیک خوانده اند هر چند که این تضاد «بدون تناقض» یعنی غیر دیالکتیکی است.^{۴۹۶}

نویسنده پس از تبیین تضاد دیالکتیکی انسان که هگل تعریف کرده است، به تضاد و تخالف واقعی می پردازد: متنی از مارکس در دست است که منش و خاصه تخالف ها و تضادهای واقعی را بیان می کند «اضداد واقعی»^{۴۹۷} نمی توانند دارای قالب و جامع مشترک باشند. علت این امر دقیقاً آنست که اضداد واقعی هستند. وقتی طبیعت امری (با طبیعت امر دیگر) متضاد بود نیازی به جامع ندارد. اضداد هیچ وجه مشترکی با یکدیگر ندارد. وجود یکی وابسته به وجود دیگری نیست و در یکدیگر ادغام نمی شوند. یکی مسبوق به دیگری نیست میل شدید و نیازی هم بدان ندارد»^{۴۹۸}

بدینقرار اضداد واقعی جامع ندارند و وحدت نمی جویند. صحبت از دیالکتیک اشیاء (اگر نخواهیم بیشتر از این بگوئیم) وقت بر باد رفته ای است ممکن است منشاء نظریه مارکس، نظریه ارسطو درباره تضاد و یا غیرمستقیم نظر فوئرباخ باشد ...

نویسنده پس از توضیح درباره نادرستی نظریه تضاد دیالکتیکی در زمینه های مختلف طبیعت و جامعه^{۴۹۹} از بحث خود اینطور نتیجه گیری می کند: بر خورد نیروها در طبیعت و در واقعیت، نظیر جذب و دفع در فیزیک نیوتون یا تنازع گرایش های متضاد، تعارض نیروهای متخاصم و ... نه تنها مغایر نیستند بلکه بر اصل (عدم) تناقض صحه می گذارند. این اضداد از آنجا که واقعی هستند «بدون تناقض» هستند. در این میان، تناقض یا تضاد دیالکتیکی محل اعرابی ندارند ...^{۵۰۰}

نویسنده پیش از این گفته است که مارکسیست ها درباره تضاد و تناقض و تضاد و فرق این دو نظر روشنی نداشته اند. اینک در صدد بر می آید که دعوی خویش را به گرسی بنشاند:

در آثار انگلس حتی یک کلمه درباره فرق تضاد واقعی و تضاد در معنای تناقض وجود ندارد. در آثار پلی یانف کلمه ای یافت نمی توان کرد. در تألیفات لوکاج فیلسوف حرفه ای که دیالکتیک را نخود هر آشی کرده است، نیز یک کلمه پیدا نمی شود. در نظریه لنین نیز ابهام بغایت است.

در دفترهای فلسفی او بیاد داشت وی تحت عنوان «درباره دیالکتیک» نظر کنیم ... : دو شدن یک و شناخت اجزای متناقض آن. اس و اساس (یکی از «ماهیت ها» یکی از خطوط سیما، یکی از خاصه های بنیادی اگر نگوئیم تمام بنیاد) دیالکتیک است هگل نیز همین برداشت را از دیالکتیک بدست می دهد.^{۵۰۱}

... لنین فهرستی از این تناقضها (یا تضاد دیالکتیکی) بدست می دهد. حال آنکه همه این موارد، از موارد تخالفهای بدون تناقض (یا تضاد دیالکتیکی) هستند: «مثبت و منفی، مشتق و تابع در ریاضی. عمل و عکس العمل در مکانیک. بار مثبت و بار منفی در فیزیک. توحید و تجزیه آنها در شیمی»^{۵۰۲} ماؤ لنین را پی می گیرد و همین فهرست لنین را به تکرار ذکر می کند.

نمی خواهیم نسبت به مائو اسانه ادب کنیم اما این مثالها و این برداشت نادرست هستند. همه این مثالها در حقیقت مثال برای تخالف های بدون تناقض (یا تضاد دیالکتیکی) هستند.

پیش از آنکه گزارش نظریه صاحب کتاب را تعقیب کنیم، ذکر این نکته بسیار مهم را لازم می شمیریم که این مثالها نه تنها دلالت بر درستی تضاد دیالکتیکی نمی کنند بلکه اصطلاح اختلاف و یا تضاد بدون تناقض نیز درست نیست چون بار مثبت و بار منفی دافع یکدیگر نیستند، جاذب یکدیگرند. زن و مرد ضد یکدیگر نیستند، زوج یکدیگرند. تجربه نو نشان داده است که اندازه میل و شوق به جذب بارهای مثبت و منفی نسبت به یکدیگر تا کجا شدید است. بدینقرار در این موارد اصطلاح قرآنی درست است و باید اصطلاح نادرست کنار گذاشته شود تا ابهامات از میان بروند: خداند از هر چیز زوج آفرید.^{۵۰۲}

دسته دوم مارکسیستها (افرادی نادر) مفهوم تضاد واقعی را از متون کانت گرفته اند و آنرا تحت عنوان «تضاد دیالکتیکی» تفسیر و توجیه کرده اند کارل کورس در نوشته خود به نام «تجربه گرایی در فلسفه هگل» می گوید: «می توان تضادها و تخالف های دیالکتیکی را وجوهی که در عین حال تز و آنتی تز یکدیگرند شماریم بلکه عناصر و اشیاء در تضاد و تخالف به حساب بیآوریم. می توان اصطلاح کانت را بکار گرفت و این طور تضادها و تخالف ها را تنافر و تضادهای واقعی خواند...»^{۵۰۴}

سزار لوپورینی نیز به همین راه می رود: «در تضاد و تخالف واقعی کانت، جرم دیالکتیک ماتریالیست» وجود دارد... «تلاقی دو اتومبیل - نمونه نوعی تضادها و تخالف های واقعی» یعنی نیروهائی که دارای جهت های مخالف یکدیگرند ممیزی و تصدیق روزمره صحت ماتریالیسم دیالکتیک است!^{۵۰۵}

ملاحظات کوتاهی درباره هگل: وجه مشخصه فلسفه وی آنست که دیالکتیک ایده را عین دیالکتیک ماده می پندارد. حال آنکه نزد افلاطون تفاوت و جدائی دنیای ایده ها و دنیای اشیاء امری پذیرفته و مقبول است.

قصه من تکرار چیزهائی که گفته شده است نیست، بلکه می خواهیم کلید ایده آلیسم هگل را بدست دهیم. وی در کتاب اول منطق می نویسد ایده آلیسم فلسفی منحصرأً مبتنی بر امتناع از قبول یک هستی واقعی برای فانی است. و چون فانی یک واقعیتی خاص خود ندارد، باید بدان با ایده رسید: «برداشتی که بنا بر آن فانی ایده آل است، مبنائی را تشکیل می دهد که بدان ایده آلیسم می گویند» از سوی دیگر برای آنکه فلسفه برآستی «ایده آلیسم باشد» باید که اصل واقعاً اجرا و بسط یابد «یعنی ایده، واقعیت گردد».^{۵۰۶}

«درام مارکسیسم» اینست که در برخی وهله ها، دیالکتیک ماده هگل را عیناً و بی کم و کاست. (نگاه کنید به دیالکتیک طبیعت انگلس) گرفته است و آنرا شکل برین ماتریالیسم تلقی کرده است.

می گویم «درام مارکسیسم» چرا که برای من جای بحث ندارد که لااقل قسمتی از این درام، رابطه مارکسیسم با علم و به طریق اولی با علوم طبیعی است تنها یک مسئله تئوریک نیست بلکه یک مسئله سیاسی و استراتژیک نیز هست. علوم در عصر جدید بسیار بسط یافته اند و انبوهی از مسائل را طرح کرده اند، مارکسیسم در برابر این مسائل چه رفتاری در پیش می گیرد؟ غالباً با هدف قرار دادن «روش تحقیقی»^{۵۰۷} و علم گرایی^{۵۰۸} مسئله را مشکلتتر و مشوش تر می سازند اما این حمله دیناری عاید مکتب نمی کند. روش تحقیقی با علم یکی نیست حمله به علم گرایی بدون آنکه توضیح داده شود که علم را چه می دانیم، سیاستی خطرناک است.

همه ما با علم گرایی مخالفیم. مسئله آنست که در عین مخالفت با مسلک تحقیقی و علم گرایی، رابطه جدی و واقعی را با علم حفظ کنیم. حال آنکه ماتریالیسم دیالکتیک در رابطه با علم بی اعتبار است و بکاری نمی آید به یاری خواندن فیزیک دیالکتیک، شیمی دیالکتیک و ... یا با تقاضا کردن از لنین که مسائل فیزیک تئوریک را حل کند، یا در پیش گرفتن یک رفتار منفی در قبال علم کاری از پیش نمی رود.^{۵۰۹}

همه این ملاحظات ایجاب می کنند که کوشش فیلسوفان و منطق دانان لهستانی و آلمانی را (آلمان شرقی را که ماتریالیست هستند اما «ماتریالیست دیالکتیک» نیستند) مورد توجه قرار دهیم.

دانش نو دیالکتیک ماده را نمی شناسد و نمی داند با آن چه می توان کرد. این دانش بدرستی آنرا رمان فلسفی طبیعت می شمارد. وقتی انگلس می نویسد که ماه «نفی» زمین است^{۵۱۰} و یا «اندیشه قطبی می شود و دو قطب آن مثل برق و مانیتسیم با

یکدیگر در رابطه تضاد قرار می گیرند»^{۵۱۱} و یا «یک کرم را که از وسط دو تا کنیم هر یک از دو نیمه قطب مخالف خود را بوجود می آورند و به دو کرم تبدیل می شوند»^{۵۱۲} علم جدید جز اینکه به این سخنان بخندد چه می تواند بکند؟ علم نمی تواند با سه قانون دیالکتیک عمل کند. علم، اصل عدم تناقض (یا تضاد دیالکتیکی) را بکار می برد. یعنی دقیقاً اصلی را بکار می گیرد که «ماتریالیست های دیالکتیک» گمان می برند که اصل متافیزیکی است. اصلی که هر عالمی می داند که اصل تعیین مادی و در عین حال هم سنگی و هماهنگی بیان علمی است».

«چگونه می توان هم اهل علم بود و هم رابطه با مارکسیسم را حفظ کرد؟ به این وسیله که گفته شود مارکسیسم می تواند با علم نبرد یعنی اصل عدم تناقض و عدم تضاد دیالکتیکی را بپذیرد و در عین حال از برخوردها و تضادهای عینی حرف بزند».

ولف گانگ هاریش، بدین راه رفت. به نظر او، اصطلاح تناقض (تضاد دیالکتیکی) از زمان هگل با دو پهلوئی هائی آغشته است که آنرا مستقیماً به خاصه ایده آلیست دیالکتیک هگلی وا می بندد ... اگر کلمه تناقض را بمعنای لفظی آن بگیریم - بهمان معنی که در منطق بکار رفته است - تناقض ها منحصرأ در قلمرو داوری و سنجش عرض وجود می کنند و تنها در قلمرو اندیشه و زبان، بوجود می آیند^{۵۱۳} و اگر از تناقض معنی ای غیر از معنی لفظی آن مراد گردد یعنی مبارزه، برخورد، اضداد، مبارزه میان کهنه و نو، مبارزه میان دو وجه یک چیز، این تضاد و تخالف واقعی است».^{۵۱۴}

«لنک نیز عدم امکان وجود تناقض یا تضاد دیالکتیکی را در واقعیت ها به همین نهج بکری می نشاند و بر آنست که چاره جز ترک تضاد دیالکتیکی و برداشت هگلی و قبول اصل عدم تناقض نیست».^{۵۱۵} و بالاخره ژرژ کلوس بیانی دارد که برای ما بسیار معنی دار است:

الف - تصدیق مجدد به بُرد عینی اصل ارسطویی عدم تناقض، پایه و اساس شناخت واقعیت است.

ب - تکرار انتقاد از هگل بدان خاطر که معانی چند پهلو را با مخلوط کردن مفهوم «تناقض» با مفهوم تضاد، بار اصطلاح تناقض کرده است.

ج - بکار بردن همان شیوه آژو کیووچ یعنی اصطلاح تناقض را برای معنی تضاد بکار بردن.

در ایتالیا دلاولپ نیز به همین راه می رود. وی نیز اصل عدم تناقض را می پذیرد و تضاد دیالکتیکی هگلی را انتقاد می کند.

اینهمه کوشش برای بازگشت به نظرهای گانت و ارسطو نیست، بلکه بخاطر مسئله روز یعنی رابطه مارکسیسم و علم است. تصدیق مجدد اصل عدم تناقض و نادرستی تضاد دیالکتیکی قدمی بود که باید برداشته می شد». «قسمت اعظم اثر فلسفی انگلس را باید کنار گذاشت نه بخاطر تبعیض در حق وی، بلکه دقیقاً بدان خاطر که این اثر سرچشمه ماتریالیسم دیالکتیک یعنی این فرضیه ایده آلیستی پیدایش جهان این رمان فلسفی واقعی است که مارکسیسم در آن خلاصه شده است».

حاصل سخن آنکه:

الف - اصل بنیادی ماتریالیسم و علم همانسان که دیدیم، اصل عدم تناقض است. واقعیت تضادهای دیالکتیکی را تحمل نمی کند. در واقعیت تنها تضادهای واقعی امکان وجود دارند. برخورد نیروها و روابط متضادها می توانند وجود داشته باشند. نمی توان از تصدیق این اصل سرباز زد چرا که این اصل را علم بمسند قبول نشانده است. و علم تنها وسیله اندریافت واقعیت است، تنها وسیله شناخت جهان است. دو شکل (از لحاظ کیفی متفاوت) شناخت، نمی تواند وجود داشته باشد، یکی فلسفی و یکی علمی ...

ب - تضادهای سرمایه داری از لحاظ مارکس تضادهای دیالکتیکی هستند اما این امر دلیل صحت تضادهای دیالکتیکی نمی شود. چرا که سرمایه داری از لحاظ مارکس متناقض است نه برای اینکه سرمایه داری واقعیت است، نه برای اینکه هر واقعیتی متناقض است، بلکه برای آن که سرمایه داری واقعیت واژگونه (از خودبیگانگی موهوم پرستی) است.^{۵۱۶}

ج - در عین حال که همین تبیین نیز به ماتریالیسم دیالکتیک اعتبار نمی بخشد، بیانگر این حقیقت است که مارکس دو صورت و دو جنبه دارد، مارکس اهل علم و مارکس فیلسوف.

در حال حاضر به تصدیق امر فوق اکتفا می‌کنم: و بدان هیچگونه معنی قطعی نمی‌بخشم. علوم اجتماعی هنوز بنیاد واقعی خود را به دست نیاورده‌اند، و نمی‌توانم بگویم این دوگانگی، این منش دوگانه مارکس منفی یا سود بخش است ... سخن در خور گفتن اینکه، اگر هر بار یک مکتب فلسفی برای آشتی با علم (و نه اسطوره علم و علم‌گرایی یعنی علم را چماق کردن) باید اصلی از اصول مکتب و مبنائی از مبانی خویش را تغییر دهد، چگونه می‌توان در همان مکتب ماند و همان «ایسم» را پوشش قرار داد؟ این همان پیروی از کیش شخصیت نیست؟

از سخن فوق که بگذریم، جای این سؤال باز می‌شود که پس از چهل قرن که از تبلیغ توحید از جانب ابراهیم (ع) و پس از ۱۴ قرن که از تبلیغ مرام توحید وسیله محمد (ص) می‌گذرد آیا بشریت به تصدیق اصل توحید نزدیک نشده است؟ لااقل در قلمرو علمی و در میان علمائی که کذاب یعنی دلیل تراش برای قدرت‌های مطلقه، نیستند، اصل توحید مقبول همگان نیفتاده است؟

کسانی که از روی دقت و بدون عرض و مرض این اثر را بخوانند و کوششی را که به قصد تشخیص سره از ناسره و تدارک مقدمات وحدت نظری بر بنیادهای علمی انجام گرفته است، را بازشناسند، به سؤال فوق پاسخ مثبت خواهند داد و تصدیق خواهند کرد در جهانی که نیروها علیه یکدیگر بکار می‌روند، در جهانی که هر تشنه قدرتی بهترین و آخرین علاج را سانسور می‌شناسد، در جهانی که با استفاده از انواع وسیله‌ها و پاک‌ترین عقیده‌ها، اندیشه و نظریات مخالف قدرت‌مداری سانسور می‌شوند، در جهانی که حتی بعنوان مخالفت با قدرتهای خودکامه و به عناوین ظاهر فریب سانسور انجام می‌گیرد، در جهانی که حتی مدعیان اعتقاد به توحید با نشان دادن دوستی و ارادت و از راه دلسوزی سانسور می‌کنند، در جهانی که نزدیک به تمامی بشریت بر اثر بلای سانسور از والاترین خاصه انسانی یعنی اندیشیدن محروم مانده‌اند، در جهانی که حتی در جمع‌های معتقد به توحید اصل قرآنی «بشارت باد به کسانی که سخنان را می‌شنوند و بهترین آنرا بر می‌گیزند» زیر پا گذارده می‌شود، در این جهان ۴۰ قرن برای رسیدن به توحید آنهم در محدوده تنگ علمی، زیاد نیست.

و هنوز از قبول اصل عدم تناقض تا توحید راه است. مبارزه بی‌امان با سانسور به هر شکل که در آید و بهر بهانه انجام بگیرد، تنها راه کوتاه کردن راه است.

گورویچ در این باره می‌نویسد:^{۵۱۷} «وی در این اثر دیالکتیک را بیشتر و به ترجیح و به مثابه روش تقریر نتیجه تحقیقات اقتصادی خویش بکار می‌برد. بدیهی است که وی در موقعیتی ظریف و باریک قرار دارد، زیرا بنظر شخصی مارکس نیز سیر جدالی به عنوان روش تقریر معنائی ندارد، مگر آنکه روش یاد شده با سیر جدالی به عنوان حرکت واقعی مرتبط شود».

بدینقرار دوگانگی روش، تقسیم ارسطویی روش را به روش دستیابی به علم و روش بیان (دیالکتیک) به یاد می‌آورد^{۵۱۸} و تضاد در مفهوم از خود بیگانگی و نزدیک به مفهوم تناقض خود نیز در تحقیق واقعیت بکار گرفته است و بیشتر بمتابه شیوه تقریر و در مقام الگوسازی مورد استفاده قرار گرفته است. با آنکه ایراد گورویچ وارد به نظر می‌رسد، نبود جزئی‌گری در این باره در خور توجه است.

۲- تضاد دیالکتیکی را نمی‌توان با تناقض منطق ارسطویی یکی شمرد، هر اندازه از هگل دور می‌شویم، این فاصله و جدائی مشخص‌تر می‌گردد، اما نزد هگل نیز این تفاوت وجود می‌داشته است. چرا که شرایط تناقض میان متناقضین تصویری وی جمع نبوده‌اند.

۳- بتدریج که نزدیکی مفاهیم تضاد و تناقض به دوری بدل می‌گردد «بار ایدئولوژیک» آن نیز بیشتر می‌شود. در حقیقت اینهمه اصرار درباره مفهوم موهوم یعنی مفهوم تناقض ذاتی و درونی اشیاء بخاطر جهات ایدئولوژیک و سیاسی است: انگلس می‌پندارد بنا گذاشتن بر اصل این همانی و تغییر و تحول را بعمل یک عامل خارجی نسبت دادن همان قائل شدن به خدا است.^{۵۱۹} بنابراین، این قائل شدن به اینکه تناقض درونی و ذاتی پدیده‌هاست به معنای نفی خدا است. بر این توقع بعدها، توقعات سیاسی نیز افزوده شده است. در حقیقت جانبداران استالین بر این گمانند که عقیده به «تضاد» از جنبه سیاسی یعنی بلحاظ مبارزه طبقاتی ضرور است و هر دو در تصورات خویش بر خطا هستند.

در حقیقت، خدائی که انگلس در تصور داشته است همان ساخته پندار ارسطو و هگل است. خدائی است که ماده نسبت به او خارجی است. اما خدا تنها در خارج پدیده نیست، «در بیرون اشیاء است اما نه به بیگانگی و در درون اشیاء است اما نه به یگانگی».^{۵۲۰} اگر خدا هستی محض است پس هیچ مکان و زمانی از او خالی نیست، بنابراین اندیشه را در یک تصور محبوس

کردن و خارج را و هم شمردن نفی خدا نمی شود، تنها کاری که می کند اینست که در درون پدیده چندین «خدا»ی موهوم می نشاند و بدانها اندیشه را از فهم درست واقعیت باز می دارد.^{۵۲۱}

و نیز مطلق و مقدم شمردن «تضاد» دردی از مبارزه دوا نمی کند، تنها بکار تمرکز و رشد قدرت خودکامه می آید چرا که وقتی تضاد عارضی تلقی گردد، مبارزه در جهت از بین بردن عارضه قابل فهم می شود و انسانها می توانند بدان قیام کنند، اما وقتی مقدم بر توحید و مطلق فرض شود، نه تنها مبارزه معنی خود را از دست می دهد بلکه انسانها باید تن به این باور سراسر فریفتاری بدهند که با هر تحولی تضادها و در نتیجه نابرابری ها بفرنج تر می گردد. آیا گیوم گندی حق ندارد این دیالکتیک را بینش و دانش نیمه کاره بلکه انقلاب اندیشه، بدانند؟^{۵۲۲}

۴- بدینقرار مفهوم تضاد پا به پای تغییر مفهوم دولت^{۵۲۳} به دست استالین دچار تغییر گشت. قدرت گرایی، گرایش به مفهوم استالینی تضاد را ناگزیر می کرد. استالین نفی نفی را لغو کرد، چرا که با وجود آن مفهوم، نفی کنندگان وی در حق جلوه می کردند^{۵۲۴} در حالیکه با برداشت خود وی از «تضاد»، آنها ناحق می نمودند و وی آسان می توانست از سر راه خود برشان دارد. مفهوم از خود بیگانگی ایزاری علیه استالینسیسم، علیه استالینسیسم جدید، علیه ایدئولوژی دولت بمثابة قدرت سیاسی مطلق بود و بدینخاطر استالین نظریه خود را بجای آن نشانده^{۵۲۵} با وجود این اگر رسائی های مفهوم نفی و نفی نفی نمی بودند، چطور ممکن بود آن نظریه را مغلوب کرد؟ و بهر صورت بانی این کار لنین بود.

اما استالین و جانبداران وی یعنی کسانی که تناقض و تضاد را یکی می گیرند و آن را مطلق و مقدم می شمردند درباره برداشت خود قائل به این اصل نیستند^{۵۲۶} یعنی نمی پذیرند که این «قانون» استثناء بردارد که دستخوش «رشد دیالکتیکی» بگردد و زمانی برسد که دیگر این «قانون» صدق نکند و نه اصلاً می پذیرند که در خود مفهوم (تناقض که بجای خود) تضاد راه پیدا کند. بدینقرار اینها نیز که واقعیت علمی را فدای توقعات سیاسی و ایدئولوژیک (یا بهتر بگوئیم قدرت سیاسی مطلق طلبی) ساخته اند، بناگزیر بنا را بر اصل هوهویه و اینهمانی می گذارند، خصوص در آنچه بخود و اعمالشان مربوط می شود: رهبری با حزب و حزب با پروتاریا و پروتاریا با مارکسیسم در عمل هوهویه هستند.^{۵۲۷}

۵- نتیجه ندیدن روابط آلی که درون هر پدیده با عناصر بیرون آن برقرار می کند، آن شد که به قول لوفبور و سارتر، دیالکتیک قالبی شده است که با آن به واقعیت ها شکل دلخواه داده می شود^{۵۲۸} ظاهراً این بیماری جهانگیر شده است^{۵۲۹} نتیجه یک طرفه دیدن آن شد که بقول لوفبور^{۵۳۰}: ... اگر مارکسیسم و اندیشه مارکس را نکته به نکته، نظر به نظر، بگیریم، اگر احکام تصدیقی که مارکسیستی خوانده می شوند را یک به یک بگیریم یکی هم نیست که مایه غبن و حامل و هم نباشد در مرتبه اول نظریه عدم امکان رشد (نیروهای تولیدی) در بطن روابط شیوه تولید سرمایه داری و هم از آب درآمد ... از مارکسیسم چه مانده است؟ مسائل بد طرح می شوند، سؤال را باید اینطور طرح کرد: دنیای نو چیست؟ ... از مرگ مارکس بدینسو، چه تازه هائی پدیدار شده اند؟ ... «تضاد»های درونی مارکسیسم و آنچه پس از وی تا به امروز روی نموده (است) را تمام و کمال از نو طرح کردن پاسخ جزمی گری است ... اما نظرها و احکام تصدیقی و هم از آب درآمده اند، تنها تقصیر نظریه تضاد نبوده است، «قوانین» دیگر نیز هر چند انعکاس همان «قانون» هستند بنوبه خود مقصرند. از اینرو کار این تحقیق بدون انتقاد آنها ناتمام می ماند.

۶- درباره «قوانین دیگر دیالکتیک»

آلن باديو، تغییر و تبدیل هائی را که در قوانین دیالکتیک از انگلس تا استالین داده شده اند، به این شرح گزارش می کند:^{۵۳۱}

قوانین دیالکتیک نزد انگلس:

- ۱- قانون گذار از کمیت به کیفیت و بعکس
- ۲- قانون نفوذ متقابل پدیده ها در یکدیگر
- ۳- قانون نفی نفی

و می گوید: آدمی بکه می خورد وقتی می بیند که وی صاف و ساده اصل دیالکتیک یعنی تقدم «تضاد» بر این همانی را جزو قوانین نیاورده است.

قوانین دیالکتیک نزد لنین:

- ۱- وابستگی متقابل (اصل کلیت)
- ۲- هر واقعیتی یک حرکت، یک فراگرد و جریان است.
- ۳- «تضاد» ماهیت فراگردها و جریانهاست.
- ۴- رشد به شکل حلزونی انجام می گیرد.

قوانین دیالکتیک نزد استالین:

- ۱- وابستگی متقابل عمومی تمام پدیده ها. این همان است که می توان آن را قانون کلیت نامید.
- ۲- اصل حرکت: «بنا بر روش دیالکتیک، هر چیز زاده می شود و رشد می کند»
- ۳- تغییر کمیت به کیفیت: تغییرات کمی بر یکدیگر انباشته می شوند و در یک نقطه بناگهان به تغییرات کیفی منجر می گردند.
- ۴- قانون «اضداد»، بمثابة محتوی درونی فراگرد رشد.

و می گویند که قانون اول ممکن است راه را بروی «ایده آلیسم» بگشاید^{۵۲۲} و توجه ندارد که با قانون چهارم تناقض دارد. در حقیقت اگر پدیده ها و تمام پدیده ها با یکدیگر وابستگی متقابل داشته باشند، بناگزر عوامل تحول و صیورت یکدیگر می گردند و دیگر محلی برای اصل چهارم نمی ماند، مگر آنکه گفته شود که تضادها ولو از رهگذر رابطه پدیده ها ایجاد می گردند، تا درونی فراگرد نشوند، عمل نخواهند کرد که آن حرفی دیگر است.

آلن باديو بر آنست که لنین قانون تغییر کمی به کیفی را بمثابة قانونی جداگانه قبول نداشت^{۵۲۳} و در آخر کار، قوانین دیالکتیک را در قانون «تضاد» تحویل کرد و آنرا قانون یک و یکدانه دیالکتیک شمرد و مائو این قانون یک و یکدانه را بسط داد و پروراند.

بدینقرار دیالکتیک نزد انگلس ۳ اصل یا قانون بیشتر نداشت و وی «صاف و ساده دیالکتیک یعنی تقدم» تضاد «را بر این همانی» یا هوهوبه را در جزء قوانین نیاورده است. بهمین نظر میان قوانین سه گانه وی تناقض ظاهری وجود ندارد. توضیح آنکه هر چه در خور انتقاد است، اما سه قانون با یکدیگر بیشتر می خوانند، اما قوانینی که لنین و استالین آورده اند، از این امتیاز بی بهره اند.

در حقیقت میان قانون اول و قانون سوم دیالکتیک لنینی و قانون اول و قانون چهارم دیالکتیک استالینی تناقض وجود دارد. گذشته از توضیحاتی که در این باره داده شد، بجاست که این شبهه که چون «عامل خارجی از طریق تضاد داخلی عمل می کند بنا بر این تناقضی وجود ندارد» نیز رفع شود. برآستی آنست که اگر وابستگی متقابل پدیده ها، یعنی تأثیر در یکدیگر از طریق تضادهای داخلی صورت می گیرد، در این صورت فایده ای در این قانون متصور نیست، چرا که خارج از فراگرد که «تضاد»، ذات و ماهیت آنرا تشکیل می دهد اثرگذاری و اثرپذیری مفهوم ندارد بنابراین وابستگی های متقابل از فروع اصل «تضاد» است، نه بیشتر. از قرار به همین نظر بوده است که از خیر «قوانین» دیگر گذشته اند و به «قانون فرید تضاد» بسنده کرده اند.

درباره همین «قانون فرید: نیر بشری که در این تحقیق بیان گردید اتفاق نظر وجود ندارد. برداشت های گوناگون که هیچیک از آنها خالی از وجوه تصویری نیست، فاصله این برداشت های فلسفی را از برداشت علمی پرنکردنی ساخته است. مگر آنکه ...

مگر آنکه، «هسته عقلانی» از پیرایه های غیرعقلانی زدوده گردد و برداشت فلسفی با برداشت علمی یکی شوند. اما برای انجام درست اینکار، هنوز باید کمی در «قوانین دیگر» درنگ کرد: «قانون» تبدیل تغییرات کمیت به تغییرات کیفیت، که در دیالکتیک های انگلس و استالین گنجانده شده است، سزاوار انتقاد و تصحیح است. نخست باید دانست که این قانون با دو

قانون دیگر دیالکتیک انگلس بظاهر ناسازگار نیست، اما با قانون «تضاد» و نیز قانون وابستگی های متقابل استالین، تناقض دارد. چرا که اگر پدیده ها در یکدیگر عمل می کنند دیگر تغییرات درونی تنها نیستند که تا نقطه ای کمی و از آن بعد کیفی می شوند و باز اگر «اضداد» طبق اصل دوم زاده می شوند و رشد می کنند، تغییرات هم از ابتدا در عین حال هم کمی و کیفی هستند و این دو رشته تغییرات همزاد و همراهند.

اما اگر بلحاظ آنکه نفی نفی همان مفهوم از خود بیگانگی است و از اینرو بظاهر میان این قانون و قانون تبدیل تغییرات کمی به تغییرات کیفی تناقض وجود ندارد، به واقع تناقض وجود دارد. زیرا تغییرات مستند به عامل خارجی است و پذیرفتن عامل خارجی البته جائی برای تن دادن به «قانون نفی نفی» نمی گذارد. در حقیقت انگلس درباره این امر اینطور می نویسد: ^{۵۳۴} ما در آنجا یکی از شناخته ترین مثال ها را بدست داده ایم:

مثال: تغییر حالاتی که آب بخود می پذیرد. در شرایط فشار هوای معمولی، در صفر درجه حرارت از حالت مایع به حالت جامد (یخ) گذر می کند و در ۱۰۰ درجه حرارت از حالت مایع به حالت گازی گذر می کند، بنحوی که در این انعطاف، تغییرات **خالصاً کمی حرارت** حالتی را به آب می بخشد که از لحاظ کیفی آب مستند و در نتیجه تغییرات کمی درجه حرارت است. اما کار مایه نسبت به آب، خارجی است، و تازه این عامل باید تغییرات کمی بکند تا آب بتواند «تغییرات کیفی کند». و تناقض نظریه منحصر به این نقص نمی شود:

در حقیقت در فاصله مولکولهای آب خلاء نیست، انرژی تا درون آب نشود یعنی خود را در لابلاهای مولوکولهای آب جا ندهد، (با از آن بیرون نرود) شکل آب تغییر نمی کند. افزایش انرژی حرارتی ساخت فیزیکی آب را تغییر می دهد. اما این تغییر ساخت یکباره صورت نمی گیرد بلکه بتدریج که حرارت بیشتر می شود تغییرات ساخت نیز بیشتر می شوند تا وقتی که حرارت فاصله ها را آنقدر زیاد می کند که حالت مایع از میان می رود. بدینقرار اولاً اگر از تغییرات کیفی، تغییرات شکلی و صوری مراد باشد (چون کیفیت شیمیایی آب با تغییر شکل فیزیکی تغییر نمی کند) این تغییرات با تغییرات کمی همزمان و همراهند و ثانیاً دیگر آب تنها نیست که تغییر می کند آب بعلاوه حرارت است که تغییر می کنند. به سخن دیگر، تغییرات شیمیایی بکنار، حتی تغییرات شکلی و صوری نیز بدون همآغوشی درون و بیرون شدنی نیستند و در این زمینه نیز جریان ادغام با جریان تلاشی عنان به عنان پیش می روند: حرارت در آب ادغام می شود و همزمان، مولوکولهای آب از یکدیگر پراکنده می گردند.

بدینسان این تناقضات آشکار میان «قوانین» و این نقائص نمایان در تعاریف قوانین، نه با برداشتن «قانون نفی نفی» و گذاشتن «قانون تضاد» و نه با حذف «قوانین» و اختصار به «قانون تضاد» و تغییر برداشت ها که از «تضاد» بعمل آمده اند و نه البته با ساخت گرائی از بین نمی روند، نظر را بر بنیاد دیگر باید استوار کرد.

تضاد چیست و فراگردهای عمل مجموعه ها در یکدیگر کدامند:

محتاج گفتن نیست که در این تحقیق، از دو روش یعنی روش سازشی و روش انتقاد به قصد جدا کردن سره از ناسره، روش دوم اختیار شده است. به یمن این روش هسته عقلانی که در تفکر فلسفی از گذشته های دور تا عصر حاضر وجود دارد تجلی می کند. این هسته که دانش امروز بر صحبت آن فراوان گواه شناسانده است، در اندیشه توحیدی پالایش یافته و در فلسفه اسلامی وضوحی به تمام یافته است. در حقیقت مفهوم «کلیت نسبی» ^{۵۲۵} و «تعادل ناپایدار میان نیروهای درگیر» ^{۵۲۶} و «موازنه منفی» در اندیشه فلسفی شرقی بالیده است. گفتن ندارد که مقصود ما مقایسه شرق با غرب نیست و نیز نمی خواهیم قول انگلسی و پرودن و ... فیلسوفان معاصر غرب بر تقدم شرقیان و «یا ناچیزی دست آوردهای غربیان از قرن ۱۳ میلادی بدینسو در مقایسه با فلسفه شیعه» را جحت تفوق و فضل شرق بر غرب شمردیم. بلکه منظور آنست که درستی بیان قرآن را که سرانجام دانش به سخن قرآن باز خواهد رسید ^{۵۲۷} خاطر نشان اهل خرد کنیم که با توسل به انواع زورها و بخصوص با کاشتن ریشه درخت تلخ بار خود کمترین، از مسیر سازندگی و خلاقیت بدر برده و در مجرای تخریب خویشتن خویش ما بکار انداخته اند، مقصود آنست که این واقعیت را بکرسی بنشانیم که علم مرز نمی شناسد و شرق و غرب از توانائی دستیابی بدان برخوردارند و افسانه «خرد متعالی» افسانه است و امروز در خود غرب نیز این افسانه، واقعیت افسانه بودن خویش را عیان کرده است: «علوم انسانی غرب که از اصالت انسان و اصالت طلبی دم می زند ... این علوم تکه پاره شده و مأیوس که انسان را گم کرده اند، مگر به یاری علم اسلامی انسان، از سرگشتگی بدر آیند و گم شده خود را بازیابند. مگر به مدد این علم بدو راه یابند که عقیده به توحید از آن علمی به راستی توحید یافته، بوجود آورده است.

«غرب انتخاب دیگر ندارد، هیچکدام از درمانها، نه فن شناسی، نه اقتصاد، نه سیاست، نه علم اصلاح نژاد، دیگر نمی توانند خیال را به خود مشغول دارند: تمدن مغرور ما (تمدن غرب) مثل برج مشهور بابل هم اکنون در امواج سهمگین آلودگی هائی که بیار می آورد غرق است: «علوم اجتماعی» ما موضوع خود (انسان) را نیز انکار و از خودیگانه می کند. انسان را یا در قهرها، یا در مبارزه ها بر سر درستی این یا آن فلسفه تاریخ یا در تدابیر روانشناسی و روانکاوی خلاصه می کند. مقصود این علوم آماده کردن انسان برای پذیرش و تحمل دیوان سالاری است باید به سراغ اندیشه اسلامی رفت. این اندیشه را تا عمق رفت، خوداسلام را به قصد شناختن بی غل و غش تا ژرفا به درون رفت و از راه مقابله دست آوردهای این غور با آنچه غرب دارد، کمبودها و کسری ها را چاره کرد. و دیگری با دید فکر دیگر، جامعه شناسان این زمانه را ساحران عصر حاضر و سحرشان را همان علوم انسانی می خواند که با سانسور و فریفتاری سحر را علم جلوه می دهند. باطل السحر، همان اندیشه توحیدی مقصود شناساندن جای این اندیشه در بعثت علمی دوران معاصر است.

بالاخره مقصود نشان دادن جائی است که این مفاهیم در اندیشه علمی دوران معاصر پیدا کرده اند.

باری، آن هسته عقلانی که رشته تفکر فلسفی را به تفکر علمی و عصر فلسفی را به عصر علمی^{۵۳۸} می پیوندد و میان منطقی ارسطویی و منطقی دیالکتیک و نیز روش علمی مشترک است، مفهوم مجموعه یا کلیت است. این مجموعه نزد هر صاحب نظری بعنوانی معنون است^{۵۳۹} اما نزد همه وجود دارد. انتقاد این مفهوم ما را به تعریفی رهنمون می گردد که بخش دوم این اثر به تبیین آن اختصاص یافته است. این کلیت مطلق نیست، اما در شرایط موازنه منفی یا عدمی محض، از عارضه تضاد مصون و با خود هوهویه است. به سخن دیگر در صورتی که درون با برون «کلیت نسبی» روابط آلی به صورت تناسب نیرو و قدرت برقرار نکند، بر هویت خویش باقی می ماند. بنابراین یک مجموعه توحید اجزاء است. اما از آنجا که این توحید نسبی است و هویتی که از ادغام اجزاء در مجموعه بوجود می آید نیز نسبی است، پدیده ها با یکدیگر روابط آلی برقرار می کنند. فراگرد عمومی توحید و تضاد ترجمان این روابط است.

هر مجموعه که اجزاء در آن ادغام شده اند و نسبت به یکدیگر در یک نظامی فعالند، در مرز موازنه عدمی محض، مجموعه ای توحیدی است که در آن تضاد وجود ندارد. نیروی حیاتی که مجموعه ایجاد می کند موجب استمرار این همسانی مجموعه با خویشتن آن است. از آن مرز بدینسو یعنی در مناسبات یا تناسبات قدرت، مجموعه با مجموعه های دیگر در مناسبات یا تناسبات قدرت، درگیر جریان های داخلی شدن خارج و خارجی شدن داخل می گردد: قوی می گیرد و در خود ادغام می کند، ضعیف می دهد و دچار تجزیه می گردد نابرابری و قهر در عین آنکه حاصل این پویائی هستند بنوبه خود در این پویایی اثر می گذارند.

بدینقرار برای آنکه تضاد عارض گردد، باید خارج و داخل نسبی وجود داشته باشند و داخل و خارج پدیده ها و مناسبات یا تناسبات قدرت قرار بگیرد، تا که پدیده های در رابطه هویت های یگانه خویش را از دست بدهند و در درون هر یک از پدیده های در رابطه، هویت ها متعدد گردند و این هویت های متعدد در همان مناسبات یا تناسبات قدرت قرار گیرند و جهت عملشان علیه و تخریب یکدیگر باشد تضاد همین است.^{۵۴۰}

دو مجموعه باید قابلیت ادغامشان در یکدیگر کم و قابلیت دافعه شان نسبت به یکدیگر زیاد باشد هویت هاشان نتوانند با یکدیگر سازگاری یابند یعنی ساختهایشان و نیروهای محرکه شان و جهت عمل این نیروها قابلیت جذب و ادغام در یکدیگر را نداشته باشند یا بسیار کم داشته باشند و هدف هاشان ناهمسو و یا در کمال دوری و مابینت باشند، تا بتوان آن دو را نسبت به یکدیگر متضاد خواند.

مجموعه هایی که با یکدیگر در رابطه زور و قدرت قرار می گیرند و یا با هم تناسب قدرت برقرار می کنند، بر پایه موازنه وجودی یکی از سه وضعیت را نسبت به یکدیگر پیدا می کنند:

- ۱- با یکدیگر روابط آلی مستقیم برقرار نمی کنند و یا آن روابط تعیین کننده نیستند اما در عوض با یکدیگر تناسب یا موازنه برقرار می کنند.
- ۲- با یکدیگر روابط آلی برقرار می کنند. در این روابط یکی مسلط و یا بیشتر مسلط و دیگر زیر سلطه یا بیشتر زیر سلطه می گردد.

۳- با یکدیگر روابط آلی برقرار می کنند، اما هر دو به یک نسبت زیر سلطه یکدیگرند. خاصه های مشترک هر سه وضعیت آنستکه:

الف- مجموعه های در رابطه از هویت فطری خود یعنی توحید بیگانه اند و بنابراین دچار عارضه تضاد هستند.
ب- بدون خارج کردن نیرو از مجموعه یا وارد کردن نیرو به مجموعه، بدون خارج کردن عنصر یا عناصری از مجموعه، مجموع از فطرت توحیدی خود بیگانه نمی شود. بنابراین مشخصه تضاد همین بیرونی شدن درون و درونی شدن بیرون است. فراگرد خارجی شدن و خارجی کردن که با فراگرد داخلی کردن و داخلی شدن عنان به عنان هستند، همان فراگرد پیدایش و رشد تضادها است.

ج- تضادها در جریان های ادغام و یا گسست و تجزیه، جا به تضادها دیگر می سپارند، اما در روابط زور و تناسب قدرت تضادها از میان رفتنی نیستند.

و وجه تشخیص وضعیت های بالا در آنست که:

الف- تنها در وضعیت اول جریان ادغام، جریان مسلط است. و تنها ساخت های مسلط می توانند با یکدیگر موازنه قدرت برقرار کنند و تنها به کمک داشتن «خارج زیر سلطه» و گرفتن و جذب کردن در خود می توانند در جریان رشد قدرت موازنه را برقرار کنند. بدینقرار مثلاً آمریکا و روسیه، بدانجهت می توانند در مسابقه قدرت شرکت کنند که هر دو بر بخش های از جهان مسلطند و دو بخش های زیر سلطه را استثمار می کنند اما این همه کافی نیستند باید بخش کلانی از نیروهای محرکه در ایجاد قدرت بکار گرفته شوند. تضادها در مجموعه های مسلط از طریق کاربرد نیروهای محرکه خودی و بیگانه، غیر خصمانه و خارجی می شوند و نوع عوض می کنند: آمریکا و روسیه هر دو زیر سلطه یکدیگرند و هر دو بطور روزافزون بخش کلانی از نیروی کار و حاصل کار و منابع خود و دیگران را به زور و قدرت تبدیل می کنند تا موازنه وجودی و مثبت قدرت حفظ گردد و تضادهائی که عارض این دو می شوند، از طریق خصومت با یکدیگر تجلی می کنند.

ب- وضعیت دوم وقتی ممکن است که ساخت های مجموعه ها، همانند و قدرت فشار و تضییق شان همان اندازه و عناصر و مواد و یا نیروهایی که مبادله می شوند، برای هر یک از مجموعه هایی که با یکدیگر روابط آلی برقرار می کنند، همان اهمیت را داشته باشد که مابعض برای مجموعه طرف مقابل دارد. در این وضعیت در مجموعه های در رابطه، هم فراگرد و جریان روابط آلی دارند با مجموعه های دیگری که نسبت به این مجموعه ها در موقعیت زیر سلطه هستند، نیز روابط آلی داشته باشند پویائی مسلط در این مجموعه ها، پویائی ادغام است و اگر در عین حال که مسلطند، زیر سلطه مجموعه یا مجموعه های دیگر قرار بگیرند، یعنی برای حفظ نظام هاشان ناگزیر از خارج کردن عناصر یا نیروهائی به مجموعه های مسلط گردند بسته به شدت جریان ها ممکن است پویائی گسست و تجزیه مسلط گردد. وضعیت کنونی اروپا مثال خوبی برای روشن کردن این برداشت است. در حقیقت اروپا از سوئی بر بخش هائی از جهان مسلط است و بخش عظیمی از مواد و نیروی کار و حاصل آنرا که متعلق به مردمان دیگر است جذب و در دستگاه فعاله خویش ادغام می کند، اما از سوی دیگر اروپا در برابر دو قدرت آمریکا و روسیه بخصوص در برابر آمریکا بطور روزافزون موقعیت زیرسلطه را پیدا می کند.

ج- وضعیت سوم که وضعیت عمومی همه زمانهاست به تقدم و تسلط پویائی ادغام در مجموعه های مسلط و تقدم و تسلط پویایی گسست در مجموعه زیر سلطه مشخص می گردد. مثال ایران و غرب، روشنگر این واقعیت است: ایران در کلیت خویش در جریان تجزیه شتاب می گیرد. اقتصاد و سیاست و اجتماع و فرهنگ ایران در گیر تجزیه و گسست است. نظام اجتماعی از طریق همین گسست و تجزیه برپاست: بخشی از جامعه، قدرت سیاسی، فرهنگ و بخش و رشته های اقتصادی نسبت به داخله و درون، خارجی می شوند و بتدریج در قدرت مسلط ادغام می گردند.

بدینقرار ترجمان مناسبات و تناسبات قدرت را چهار پویائی تشکیل می دهند: پویایی ادغام که ویژه مجموعه مسلط است. پویائی تجزیه که خاص مجموعه زیر سلطه است و پویائی نابرابری که بازتاب پویائی های ادغام و تجزیه است. در حقیقت زیر فشار نیروهائی که در جهت خود شدن عمل می کنند و نیز بخاطر آنکه ادغام بدون بزرگ شدن ابعاد ممکن نمی شود، هر زمان نیرو و فشاری که برای تجزیه باید وارد گردد، زیادت می گیرد، و بنابراین نابرابری ها فزونت می گردند. اما این جریان ها به پیدایش و رشد قهر می انجامد: پویائی قهر. نه تنها زوری که در روابط و تناسبات قدرت باید ایجاد گردد و بکار رود زمان به زمان بزرگتر می گردد، بلکه پویائی خود شدن که هم در مجموعه های مسلط و هم در مجموعه های زیر سلطه وجود دارد، این پویائی که جز پویائی توحید نامی می توان بر آن نهاد، هر چند از آن کلیت های از خود بیگانه است، اما اظهار قهر آلود آن از جانب بخشی از این کلیت بعمل می آید که بلحاظ موقعیت، بخش کلان فشار بر او وارد می شود و در پی آگاهی از بیگانگی و غیریت خویش به سلاح قهر انقلابی دست می یازد.

با این برداشت که دست آوردهای علمی از پی هم بر آن صحنه می گذارند^{۵۴۱} مشگلات لاینحل را که منطق ارسطویی و منطق هگلی و منطق مارکسیستی از حل آن عاجز بودند، حل می کردند. اگر برداشت ما از نظریه لوفبور: «فراگرد دیالکتیک تجزیه-ادغام»^{۵۴۲} همان باشد که منظور نظر نویسنده است، جانبداران منطق اخیر نیز که از جزمی گری روی می تابند، بتدریج به این نظریه نزدیک می شوند بدین طریق از خود بیگانگی نیز مفهوم درست خود را به دست می آورد:

هر مجموعه ای که بر توحید نباشد، از خود بیگانه است و البته پویائی اصلی این مجموعه، پویائی خود شدن است و مبارزه. واقعیت و مشروعیت خویش را از همین پویائی بدست می آورد. بدین سان علم بدون آنکه ابراز قدرت کرده و بی آنکه به علمی جلوه دادن و اسطوره علم کردن چیزی که غیر علمی است (به بهانه توقعات مبارزه سیاسی) نیازی باشد، نقش خویش را در مبارزه بزرگ آزادی باز می یابد. راستی آنست که هر بار پای اسطوره سازی به میان می آید، توحید نیست که می خواهد جانشین تضاد و شرک گردد، بلکه قدرتی است که می خواهد جای قدرت دیگر را بگیرد.

در عین حال توحید حرکت است توضیح آنکه با این برداشت، حرکت گذار از قوه به فعل که از ارسطو تا هگل و از هگل تا امروز اسطوره حاکم بر تفکر فلسفی شده است، تلقی نمی شود. توحید، سکون نیست، حرکت حیاتی در جهت خود ماندن است. هر پدیده در توحید نسبی فعالیت حیاتی دارد، تحولاتی که بدان تن می دهد یک رشته گذارهای متصل از قوه به فعل نیست، یک رشته گذارها از فعل به فعل است. چرا که نطفه با بچه شدن از قوه به فعل نمی آید، بلکه در جریان یک رشته عملیات ترکیب و تجزیه، جذب و دفع رشد می کند. اگر این ترکیبات مناسب بچه شدن نباشند نطفه بچه نمی شود. بدینقرار اندیشه علمی از هر دو شیوه تفکر اسطوره گرائی افلاطونی و ارسطویی آزاد می شود. به سخن دیگر این اندیشه هسته عقلانی نظر را که همان هوهویه و این همانی باشد از پیرایه های اسطوره شده پاک می کند و می پذیرد.

در عین حال می پذیرد که در بطن یک جریان و فراگرد عمومی، جریان ها و فراگردهای مختلفی وجود دارد. محقق سزاوار این عنوان باید دیالکتیک های مختلفی را که بیانگر این جریان ها هستند بیابد. بخصوص توجه کند همانسان که تضادها یک نوع و همانند نیستند، توحیدها نیز همانند نیستند. از جمله اکمال متقابل، هر چند به درجه ای توحید است اما تنها با تشخیص روابط کمال متقابل کار تحقیق به سامان نمی رسد به گمان ما هنوز علم باید رشد کند تا به واقعیت توحید باز رسد. کرده ای که تحت عنوان روش شناخت بر پایه توحید در بخش دوم این اثر می آید کوششی در تقرب به توحید است. و بالاخره حل تضاد در مناسبات و تناسب قدرت، باحل تضاد در جریان حذف روابط زور از لحاظ کم و کیف متفاوتند.

حل تضادها:

حل تضادها بر پایه موازنه عدم یعنی بر اساس حذف روابط آلی قدرت، با تغییر بنیادی ساخت های پدیده های در رابطه، با تغییر کم و کیف نیروهای محرکه هر یک از پدیده های در رابطه و با تغییر جهت رهبری نیروهای محرکه از برون به درون و با تغییر جهت این نیروها در داخله از کانون های تمرکز و تراکم به بخش در کل مجموعه و در نتیجه این همه بازیافت خویش توحیدی خویش مشخص می گردد.

حل تضادها بر پایه موازنه وجودی یعنی موازنه مثبت قدرت، با گذار از این شکل به آن شکل و تشدید و تعدد تضادها، مشخص می شود. در حقیقت در مناسبات و تناسب قدرت، تغییرات بطور عمده شکلی هستند و محتوی ها همان که هستند بر جا می ماندند. همین امر ساخت گرایان را دچار اشتباه کرده و معتقد نموده است که ساخت ها تغییر ناپذیرند. حال آنکه در تاریخ هر جامعه ای شواهد بسیار بر تغییر محتوی روابط وقتی فشار در مرزها به صفر میل کرده است (دوران انقلاب های پیروز) می توان سراغ کرد. استمرار محتوی روابط با وجود تغییر شکل بندی ها نتیجه استمرار مناسبات و تناسب زور است. اگر یک جریان انقلابی بتدریج در یک جریان ضد انقلابی از خود بیگانه می شود، بخاطر استمرار مناسبات و تناسب قدرت است. بدین طریق است که می توان پیش رفتن ها و واپس گرائی ها و بالاخره استمرار محتوی را از ورای تغییرات شکل تبیین کرد.

در حقیقت در مناسبات و تناسب قدرت، نظام های در رابطه، استمرار خود را از طریق خشی کردن نیروهای محرکه یا به سخن روشتر از راه تغییر جهت این نیروها حفظ می کنند. از اینرو نظام های زیر سلطه برای استمرار خود ناگزیر از صدور این نیروها به خارج از قلمرو خود می گردند و نظام های مسلط به جذب و ادغام این نیروها و صدور مازادها و بخصوص با تبدیل این نیروها به قوه قهریه و صدور آن و یا تخریب این نیروها، بخود دوام و استمرار می بخشند. علت بفرجتر شدن تضادها و افزایش نابرابری ها همین نیاز روزافزون به خشی کردن نیروهای محرکه از راه ادغام و یا تخریب است. در این

شرایط خاصه روابط مجموعه ها با یکدیگر و در درون هر مجموعه، عناصر متشکله با یکدیگر، قهر است، اشکال قهر ممکن است گوناگون باشند و هستند اما جای گفتگو نیست که تمامی تعادل های قدرت با تخریب و در نتیجه با قهر همراه است. تمامی فعالیت های تخریبی در تمامی زمینه هایی که کلیت نسبی اجتماعی را بوجود می آورند، (اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی) به هر شکل و رنگ که در آیند قهر آلودند. حاصل آنکه در مناسبات و تناسبات زور تضادها تغییر می کنند اما از میان نمی روند. حل تضاد به بیرون رفتن از آن مناسبات و این تناسبات ممکن می گردد.

با وجود این در مناسبات و تناسبات زور نیز، در جریان ادغام و تجزیه و گسست همانطور که در ترکیب وقتی میل ترکیبی وجود دارد با ترکیب و ساختمان با تجزیه و تخریب همراه نیست، جریان و فراگرد از توحید شروع به توحید پایان می پذیرد. در پدیده های طبیعی نیز، این قاعده صدق می کند.

خلقت بر فطرت انجام پذیرفته است. خلقت انسان نیز بر فطرت انجام پذیرفته و انسان در تکاپوهای خویش، در اندیشه و عمل خویش وقتی بر فطرت است، توحید می جوید:

اما حسین شهید^(ع) وقتی از او معنی فطرت را در این آیه قرآنی پرسیدند: فَطَرَ الْإِنْسَانَ أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ ... ۵۴۳

فرمود^{۵۴۴}: التوحید.

روش شناخت بر پایه توحید

توحید که اصل اول و پایه نظام اسلامی است با چهار اصل دیگر اصول عام تمامی پدیده ها نیز هستند. و در این بحث مقصود ما گفتگو از اصول فوق بعنوان اصول ساری و جاری در تمامی پدیده ها و امرهای واقع است:

اصل اول توحید- کلیه پدیده های طبیعی و هم امرهای واقع اجتماعی مجموعه هایی پویا از اجزاء و عناصری هستند که در این مجموعه های در حرکت همساز می شوند و به یک هویت می رسند. اجزاء ترکیب پذیر- در شرایط مساعد- هر یک با هویت خاص خود در مجموعه جدیدی به یک هویت جدیدی می رسند. بدینسان در حرکت ترکیب، عناصر ترکیب پذیر از مبدأ توحید حرکت می کنند (هر کدام هویت ویژه خود را دارند) و باز به توحید می رسند: مجموعه حاصل از ترکیب، باز یک هویت دارد. و عناصری که می توانند در یک مجموعه پویائی یابند بهنگام توحید کارمایه حیاتی شان افزایش می یابد. کامل شدن نظام و افزایش منتجه قوا، جهت و هم مسیر حرکت مجموعه حاصل از ترکیب مجموعه های سابق را تصحیح و از اتلاف کارمایه حیاتی جلوگیری می کند. بدینسان بر فعالیت حیاتی مجموعه افزوده می شود و از میزان مرگ پذیری آن کاسته می گردد: **توحید قانون هستی است.** هر اندازه درجه ادغام اجزاء سازنده یک مجموعه نسبت به یکدیگر بیشتر، هر اندازه اثر پذیری اش از مؤثرات خارجی کمتر، هویت اش یکی تر و قطعی تر و منتجه نیروهای محرکه اش بزرگتر و بنابراین در جهت حیات مسیرش به خط مستقیم نزدیک تر می شود:

توحید قانون حرکت به کمال نظام هستی و دستیابی به نظام کامل است. هیچ پدیده ای نیست که درجه ادغام اجزایش نسبت به یکدیگر صد، یا به تعبیر درست مطلق باشد. از اینروست که هم در طبیعت و هم در جامعه، مجموعه های طبیعی و اجتماعی، پدیده ها و امرهای واقع هم دارای اجزاء مشترک یعنی اجزائی هستند که در همه آنها وجود دارند و هم نسبی و فعال هستند یعنی قابلیت ترکیب دارند و می توانند با مجموعه های دیگر ترکیب شوند و به هویت جدیدی برسند که باز نسبی و فعال است ... و تمام پدیده های جهان هستی به دلیل وجود اجزاء مشترک در همه پدیده ها و نسبی و فعال بودنشان تا وقتی با مجموعه های دیگر در اجزاء یا مجموع خود آمیزش نکنند و در جریان ترکیب قرار نگیرند، بر هویت خود باقی می ماندند. یک دانه گندم نسبت به خاک و آب و عناصر موجود در این دو فعال و نسبی است و خاک و آب و عناصر موجود در اینها نیز نسبت بهگندم نسبی و فعالند. خاک و آب شرائط رشد گندم و سیورورت آن نیستند بلکه مجموعه هایی هستند که با گندم بعنوان یک

مجموعه، فعل و انفعال می کنند و سرانجام تشکیل خوشه گندم حاصل مجموعه ای است نسبی و فعال که گندم با خاک و آب و عناصر موجود در آن تشکیل می دهد. و تا وقتی این مجموعه را تشکیل نداده است بر هویت خود، یعنی گندم باقی می ماند: **توحید، اصل و قانون عام بقاء بر هویت یگانه است.** و نکته درخور دقت اینکه نوع هویت را ساخت ترکیب معین می کند. در واقع مجموعه ها در جریان ترکیب بسته به اینکه در چه نسبت هائی با یکدیگر ترکیب شوند، یعنی بسته به اینکه ساخت ترکیبی شان چه باشد، جهت حرکت تغییر می کند. در مثال گندم در صورتیکه به لحاظ مجموعه ای که خاک و آب با یکدیگر می دهند نتوانند با گندم مجموعه ای در خور ایجاد ریشه و ساقه و خوشه بدهند، گندم نمی روید بلکه «می پوسد».

توحید، قانون عام حرکت در نظام است: تا از توحید اجزاء در یک هویت نظامی بوجود نیاید، حرکت بوجود نمی آید. و نیز در صورتیکه ساخت ترکیب و محیطی که پدیده با آن رابطه برقرار و در نتیجه رهبری که بدین ترتیب بوجود می آید، برای روئیدن گیاه مساعد نباشد، هر چند جهت حرکت به خوشه گندم است اما به علت نقص ساخت و نقص رهبری مسیر خط مستقیم نیست و همین امر در کم و کیف محصول اثر می گذارد:

توحید قانون عام ایجاد نیروها و پیدایش منتهج نیروها و رهبری آنست. و پدیده بر وفق فطرت و بنا بر طبیعت خویش مجموعه ای دارای یک هویت زینده و باقی در این هویت و در حرکت بسوی کمال ای هویت است.

پدیده در صورتی که گرفتار تعدد هویت می گردد و به یک یا چند هویت تجزیه می شود که اجزاء سازنده خود با پدیده های دیگر ترکیب هائیی بدهد و بدان ترکیب ها هویت یگانه خویش را از دست بدهد و به مجموعه هائی تجزیه گردد که با یکدیگر متفاوتند. مثلاً هر جامعه ای بنا بر طبیعت خود دارای هویت یگانه است. و اگر دو یا چند هویت پیدا کرد و در جهت تعدد هویت ها (شکل بندی ها طبقات و قشرها) مسیری را در پیش گرفت علت تنها در خود و درون جامعه نیست علت مجموعه ای از عوامل خودی و بیگانه است. بناچار در تحلیل پای طبیعت و جامعه های دیگر را نیز باید نه بعنوان شرائط بلکه بعنوان اجزائی بمیان آورد که با اجزاء جامعه مورد بررسی به نسبت هائی ترکیب می شوند و از این راه آنرا از خود بیگانه می سازند و دچار تعدد هویت می کنند.

توحید قانون عام حرکت در راه مستقیم به حیات و زیست بر فطرت است و شرک قانون تعدد هویت ها بنا بر این تضادها و برخوردها و ستیزهاست. بدینقرار برای شناخت عینی و جامعه باید از مبدأ توحید حرکت کرد: نخست باید پدیده موضوع مطالعه را مجموعه ای نسبی و فعال، بنا بر این رابطه پذیر، اثرگذار و اثر پذیر، تلقی کرد. حداقل پدیده موضوع مطالعه و پدیده های دیگر هویتی است که بطور نسبی این را از آنها مشخص می کند^{۵۴۵} و برای شناخت عینی و جامع این هویت تنها کافی نیست که تمام اجزاء آن را تشخیص دهیم بلکه باید از چهار اصل دیگر نیز که پدیده در تکوین خویش از آنها پیروی می کند سود گیریم:

اصل دوم بعثت: اصل دومی که تمامی پدیده ها در تکوین و موجودیت خود از آن پیروی می کنند، اصل بعثت است. بنابراین، هر پدیده نظامی دارد و پویاست. تا وقتی اجزاء یک مجموعه در نسبت هائی با هم رابطه برقرار نکنند، تا وقتی در این نسبت ها امامت اجزاء سازنده مجموعه، ساز و نهاد هائی پیدا نکنند، مجموعه بعنوان مجموعه موجودیت و هویت و در نتیجه حیات پیدا نمی کند. امامت نیروی حیاتی وقتی ایجاد می گردد که فعالیت اجزاء مجموعه نظام یافته باشد: وجه ممیزه دوم و سوم مجموعه را نظام مجموعه و امامت آن تشکیل می دهند: فرد وجود خارجی ندارد، جمع به صورت ترکیب ذی حرکت وجود دارد. به دیگر سخن مجموعه تنها در صورتی که نظامی داشته باشد حرکت می کند. هر اندازه نظام مجموعه کاملتر باشد و درجه ادغام اجزاء نسبت بهم بیشتر باشند هر اندازه اجزاء نسبت بهم نسبی تر و فعال تر هر اندازه شخص فردی اجزاء کمتر و میزان شرکتشان در هویت مجموعه افزونتر باشد، در یک کلام هر اندازه نظام مجموعه کاملتر باشد، امامت مجموعه بی نقص تر و نیروی حیاتی که مجموعه ایجاد می کند فروتنتر و حیات مجموعه پُر دوام تر است.

بدینقرار اگر مجموع روابط اجزاء یک مجموعه همان روابطی باشد که با هم دارند و اگر پدیده مورد مطالعه در مجموع خود و در اجزاء خود با پدیده های دیگر رابطه نجوید، یعنی از پدیده های دیگر بی نیاز باشد، نه چیزی بگیرد و نه چیزی بدهد، نیروهای محرکه مجموعه خارج، و نه در کارنونهائی متراکم شوند، بلکه در مجموعه پخش گردند، رهبری پدیده را بر هویت خود نگاه می دارد.

بعثت اسلامی قانون نظام کامل، نظام حیات، نظام توحید است. مثلاً برای اینکه یک نیروی انقلابی بوجود آید باید گروهی از مردمان باشند، درجه ادغامشان نسبت بهم به صد در صد میل کند، روابطشان چنان باشد که نیروها در برخوردهای فی مابین

تلف نشود، حرکشان نظام داشته باشد، یک نظام فکری روشن داشته باشند، با تمرین و ممارست به وحدت عقیده و عمل رسیده باشند، قابلیت ادغام داشته باشند و بتوانند نیروهای جدید را در خود ادغام کنند و به حرکت آورند، بتوانند امکان اتکایشان را بخود افزایش بدهند، با وضع حاکم، با نظام حاکم مجموعه نتوانند بدهند، بعنوان پیش آهنگ بتوانند راه درست را برگزینند و آینده را در وجود نظام حاکم بر روابط خود واضح و آشکار متجلی کنند، در یک کلام رهرو راه بازگشت به فطرت و خویشتر خویش جامعه باشند. این مشخصات را کم و بیش در تمامی جنبش های انقلابی که در تاریخ ظهور کرده اند می توان جست. و هر کدام در یک یا چند وجه به صفت استمرار الگو هستند: مثلاً جنبش حسین (ع) الگوی توحید، الگوی عقیده و عمل، الگوی حیات انسانی، یعنی مبارزه و شهادت در راه عقیده: «انماالْحیاه عقیده و جهاد»، الگوی جامعه متعالی توحیدی و مصداق جامعه حریت و مدینه جماعت است: «مدینه حریت و مدینه جماعت که اهل آن جمله احرار باشند و تفوق نبود میان ایشان مگر به سببی که مزید حریت بود و میان ایشان نه رئیسی بود و نه مرئوسی»^{۵۴۶}

و گمان نرود جامعه انسانها بعنوان پدیده ای امری جدا است و از قاعده و قانونی پیروی نمی کند و جامعه توحیدی متعالی امری واقع نبوده است و نمی تواند تحقق پیدا کند. در حقیقت جامعه در طبیعت خود توحیدی است. وقتی جماعات بشری از ناحیه طبیعت و یکدیگر زیر فشار قرار گرفتند از طبیعت خود بر می گردند، از فطرت خود بیگانه می شوند، از جهت توحید منحرف می شوند. پس اجتماع آدمیان مثل هر پدیده دیگر اگر به طبیعت و فطرت خود باز گردد، یعنی از قوانین عام پیرونی کند جامعه توحیدی می شود. طی قرنها، اندیشه ها بکار افتاده اند و هنوز هم بکارند تا مگر راهی برای بازیافت خویشتر خویش و باز آمدن به فطرت بیابند و این راه جز به یک نظام کامل فکری و اجتماعی نمی تواند باشد: **بعثت اسلامی نظام و راه مستقیم بازگشت به فطرت است.** در حقیقت معنی این سخن که اسلام دین فطرت است، اینست که اسلام نظامی مؤسس بر اساس قوانین عام است و اجتماع آدمیان با حرکت در آن به فطرت خود باز می گردد و آزاد می شود.

و این اصل با ساخت گرائی مابینت دارد. نباید وجود این اصل را با مطلق کردن ساخت یکی شمرد. ساخت گرائی در تحقیق به معنای مجرد کردن پدیده از روابطی که با بیرون از خود دارد و بسنده کردن به شناخت ساخت آن و دائمی شمردن ساختها روشی از روشهاست.

این روش که بیایش - بدین یا بدان بیان - بر تغییرناپذیری ساخت است، با این اصل نمی خواند: ساخت داشتن به معنای تغییرناپذیر بودن ساخت نیست، به معنای آنهم نیست که پدیده مطلق است و نه در مجموع و نه در اجزاء خود با پدیده های دیگر روابطی برقرار نمی کند. قانون اول توحید بمعنای نسبی بودن و فعال بودن پدیده هاست و معنای این اصل جز این نیست که پدیده را نمی توان از روابطش مجرد و از مکان و زمان خارج کرد. تحقیق علمی با شناخت تمامی روابط درونی و بیرونی پدیده ملازمه دارد: **اصل بعثت با اصل توحید تناقض ندارد بیان این اصل است.** و درست به دلیل بسیاری روابط و ساخت هائی که یک پدیده باید از بیرون به درون، از ساخت صورت به ساخت هویت گذر کرد، ساختی که پدیده را بطور نسبی از پدیده های دیگر متمایز می کند و رهبری مجموعه و نیروهای محرکه آن بسته بدان است. **بعثت بدون امامت همانسان که نظام بدون نیروهای محرکه و چند و چون رهبری آنها، متصور نیست.**

بدینقرار دومین قدم در شناخت جامع، تشخیص نظام پدیده طبیعی یا امر واقع اجتماع است. در این تشخیص همان طریق را شیوه باید کرد که به شرح آمد. الا اینکه این تشخیص باید به شناخت امامت و از جمله توانمندی کارمایه سازی پدیده، یا استعداد ایجاد نیروهای محرکه و چگونگی ساز و کارهای ایجاد آنها بیانجامد، چرا که حرکت محتاج نیرو و کارمایه است و جهت و مسیر سرانجام ها بسته به چند و چون ساخت پدیده: **بعثت اسلامی تغییر جهت شرک و نابرابری و اسارت به جهت توحید و پیش رفتن در این جهت در صراط مستقیم عدل است.**

اصل سوم امامت: رهبری پدیده خواه کارمایه را خود ایجاد کند و خواه از خارج بگیرد آنرا به نیروهای محرکه بدل می کند. پدیده در جهت حرکتش و در مسیرش و در سرانجام هایش تابع نحوه رهبری این نیروهاست. در صورتیکه پدیده هم در مجموع خود و هم در اجزاء خود از روابط با پدیده های دیگر آزاد باشد، نیروهای محرکه و برآیندشان خودی و درونی است. در ایجاد آن همه اجزاء شرکت دارند. محل امامت منتجه نیروها خود مجموعه است. این مجموعه در جهت حیات، مسیرش خط مستقیم است. هر اندازه نظام پدیده کاملتر و پدیده از روابط از خودبیگانه ساز آزادتر باشد، مسیرش به خط مستقیم یعنی مسیر عدل نزدیکتر خواهد بود. بدینقرار هر پدیده ای از جمله جامعه وقتی بر طبیعت و فطرت خویش باشد برآیند نیروهای محرکه اش در این یا آن کانون متراکم نمی شود، از مجموعه خارج و خنثی نمی شود، موجب نابرابری قوا که بنوبه

خود از میزان تولید نیروهای محرکه می کاهد- نمی شود، حرکت جامعه در جهت توحید و کمال یگانگی در هویت به مسیر عدل نزدیک می شود و در این مسیر شتاب می گیرد.

مثلاً در جامعه توحیدی، جامعه ای بازگشته به فطرت خویش و تابع قوانین عام، رهبری جامعه از تعلقات طبقاتی آزاد می شود و سلطه خود را بر جامعه بعنوان برآیند روابط درونی و بیرونی جامعه از دست می دهد. مظهر توحید و راهبری کننده جامعه به توحید است: امام و پیشاهنگ برآیند قوای جامعه آزاد و امامت پویائی توحید است.

بدینقرار هر پدیده ای در بطن خود، در مجموع روابط خود، نیروهای محرکه ای ایجاد می کند که برآیندی دارند. این برآیند در منشاء خود، در اندازه خود، در محل عمل خود، در نوع عمل خود، در جهت عمل خود و در مسیر عمل خود و در مراحل عمل خود در یک کلام در رهبری خود، تابع ساز و کارهای مجموع روابط پدیده است.

همانسان که آمد، تشخیص مجموع روابط و ساز کارهاشان، در تشخیص نیروهای محرکه و برآیندشان و رهبری آن سخت مهم است. جدا کردن درون و برون پدیده کار محقق را به گمگشتگی در وادی ابهام می کشاند. در حقیقت دو یا چند پدیده ممکن است در یک یا چند جزء شریک باشند، در این صورت رابطه آن جزء با هر یک از پدیده ها رابطه درونی است. ممکن است یک یا چند جزء پدیده ای جزء تمام عیار و شریک در روابط هویت ساز آن نباشند، اما در ساخت هویت پدیده دیگر شرکت کنند. و باز ممکن است یک یا چند جز پدیده ای بعنوان عامل در پدیده های دیگر فعال شوند، در این صورت این اجزا نسبت به پدیده هائی که در آن عمل می کنند خارجی و نسبت به پدیده هائی که به نمایندگی از آنها عمل می کنند درونی هستند. اما در هر حال تا وقتی رهبری های (درونی و بیرونی) در یک مجموعه به یک هویت نرسند، ادامه حیات پدیده ممکن نمی شود. بنابراین شرط خودی کردن نیروهای محرکه، کامل کردن نظام است. هر اندازه پدیده کاملتر و درجه ادغام اجزاء بهم بیشتر، برآیند قوا بزرگتر و طول حیات پدیده بیشتر است: امامت پویائی بعثت و حیات است.

بدینقرار بر سبیل مثال، دولت تنها حاصل برخورد در درون جامعه نیست. دولت در محتوی و شکل خود ساخته روابط و برآیند مجموع:

- مناسبات مسلطهای هر جامعه با زیر سلطه های همان جامعه و

- روابط هر جامعه در مجموع خود با جامعه های دیگر و

- روابط گروه بندی های مسلط جامعه های در رابطه با هم و

- روابط انسان و طبیعت بعنوان انعکاس روابط اجتماعی و

- منتهی اینهمه یعنی بنیادهای تربیتی، مذهبی (مذهب رسمی)، ارزشی، سیاسی و اقتصادی و حقوقی و پ

- جریان تمرکز و تکاثر قدرت ها در مقیاس هر کشور و جهان است.

از اینروست که دولت پدیده ای بگرنج و دیرپاست. مطالعه همه جانبه آن محتاج شناسائی اجزاء فوق، نسبت های تراکم اجزای، نیروی محرکه آن، جهت و در جهت مسیر عمل آن و مقاصد نزدیک و دور آن است. مثلاً دولت ایران از جمله منجه توحید قشرهای مسلط جامعه ایران و طبقات مسلط کشورهای صنعتی و هم برآیند مجموع برخوردها در مقیاس جهان و ... است. اندازه نیروی محرکه وی را منابع مالی، نظامی و ... که در اختیار دارد یا می تواند در اختیار بگیرد تعیین می کند. اما محل عمل وی به لحاظ نقش تعیین کننده منابعی که در اختیار دارد (از لحاظ مالی نفت و قرضه ها و تولید زحمتکشان) دنباله قدرت قطب های مسلط در ایران است. نوع عمل وی تنظیم ادغام اقتصاد و جامعه ما در قدرت مسلط و جهت آن در جهان، جریان ثروت های کشور به مراکز قدرت های مسلط جهانی و در ایران، جریان درآمدها به کیسه اقلیت مسلط ادغام شده در قدرت مسلط جهانی است.^{۵۴۷} و مرحله کنونی عمل وی (از لحاظ اقتصادی) ادغام منابع طبیعی و تولید ایران در اقتصاد مسلط و از جنبه مصرف تبدیل ایران به جزئی از شبکه بازار مسلط است.

بدینقرار در صورتی که پدیده هم در مجموع و هم در اجزاء خود از رابطه نابرابر با پدیده های دیگر آزاد باشد، منشاء منتجه قوا خودی و درونی است، در ایجاد آن همه شرکت دارند و محل عمل آن خود مجموعه است. نوع عمل آن افزایش درجه ادغام و در نتیجه کارآیی مجموعه، مسیر عمل آن عدالت و مراحل عمل آن مراحل تقرب توحیدی است. بدینقرار بازگشت پدیده به طبیعت خود، به معنی تعلق رهبری نیروها به همه است. مثلاً جامعه وقتی به طبیعت خود نزدیک می شود که دولت بعنوان ابزار سلطه مجموع گروه بندیهای مسلط (در جامعه مورد بحث و جامعه های دیگر) جای خود را به یک رهبری بسپارد که جامعه را به توحید راهبری کند. وجود دولت با هویتی که دارد خود علامت بیماری است. هر اندازه

دولت بر ابعاد قدرتش افزوده گردد، هر اندازه بر درجه خود کامگی آن افزوده شود، جامعه از خودش بیگانه تر و از فطرت خودش دورتر می گردد. از اینروست که بنا بر جهت حرکتی که رهبری تعیین می کند جامعه ممکن است به توحید نزدیک یا از آن دور گردد: حرکت به توحید حرکت به طرف جامعه آزاد از سلطه ها و فرهنگ شرک است. و در صورتیکه دولت بمثابه جزئی از نظام جهانی سلطه رشد کند جهت حرکت به طرف تشدید اختلافات طبقاتی و سیطره ایدئولوژی شرک خواهد بود: کیش شخصیت، کیش اسطوره های گوناگون قدرت، کیش نژاد، کیش مقام، کیش پول، کیش شهرت، کیش سکس و ... در این صورت چنانکه وضع موجود گواهی می دهد، مناسبات اجتماعی، انسانها را از خود بیگانه می سازد و جامعه کارگاه مطلق تراشی می شود:

دولت بعنوان ابزار سلطه، امام نظام و نظم اجتماعی بر پایه شرک و امامت اسلامی بازگشت به رهبری جامعه بر پایه توحید و بر وفق فطرت است. بدینقرار جهت و در جهت، مسیر حرکت پدیده و سرانجام های آن را ماهیت و هویت رهبری منتجه نیروهای محرکه تعیین می کند. شناسائی درست امامت نیروهای محرکه و منتجه آنها شناخت محقق را از جهت و در جهت، مسیر و سرانجام های پدیده به کمال نزدیک می کند. در صورتیکه پدیده بر فطرت و طبیعت خود باشد، جهت حرکت به حیات آزاد و فطری است. هر اندازه پدیده از روابط از خود بیگانه ساز آزادتر باشد، در جهت حیات آزاد و فطری مسیر حرکتش به خط مستقیم عدل، یعنی مسیر مستقیم نسبت و فعالیت نزدیکتر خواهد بود:

امامت اسلامی رهبری جامعه در مسیر مستقیم عدل به سوی توحید است. بدینقرار سرانجام هائی را که پدیده پیدا خواهد کرد امامت منتجه نیروهای محرکه تعیین می کند. جهت و مراحل گذشته تحول در محتوی و شکل رهبری منتجه نیروهای محرکه، و محتوی و شکل رهبری این منتجه، در مراحل آینده تحول، اثر می گذارد. در صورتیکه امامت منتجه نیروها، در جهت کامل کردن نظام پدیده و هویت آن عمل کند، پدیده هر زمان به کمال توحید نزدیک تر خواهد شد. مثلاً اگر نظام اجتماعی در جهت وصول به یک هویت صیوروت کند، یعنی در صورتیکه جامعه براه عمل به مقتضای اصول عام بیاید، جامعه در هر مرحله نه تنها نسبت به مرحله پیش به جامعه توحیدی نزدیکتر است بلکه در آن مرحله، امامت منتجه نیروهایش، امامتی که در جهت بنای جامعه توحیدی عمل می کند، نیز افزایش می یابد و بهمان نسبت امکان بازگشت به شرائط حکومت شرک کاهش می پذیرد:

امامت اسلامی رهبری جامعه است به دورانی که جز خدا حاکمی نیست و جامعه (و انسان در جامعه) آزاد می شود.

اصل چهارم عدالت: مسیر عدالت مسیر نسبت و فعالیت است. هر پدیده ای خود امری نسبی و فعال است. اجزاء هر پدیده در طبیعت خود فعال و نسبی هستند. اگر عناصری که یک مجموعه را بوجود می آورند در رابطه با هم نسبی و فعال باقی نماند، از مسیر خارج و در جریان بیگانگی از طبیعت خود، ممکن است تا انتها برود.

مثلاً تخم مرغ مجموعه است. این تخم مرغ با اجزاء محیط مجموعه مناسبی می دهد و حرکت در این مجموعه در مسیر عدل بسوی جوجه شدن است. اگر عناصر مجموعه با عناصر محیطی که حرکت در آن صورت می گیرد، مجموعه مناسب ندهد و توحید مناسب پیدا نکنند، تخم مرغ هرگز جوجه نخواهد شد. اگر یکی از عناصر رابطه نسبت و فعالیت را با عناصر دیگر مجموعه از دست بدهد، تخم مرغ در مجموعه ای که با محیط می سازد، در جهت گندیدن حرکت خواهد کرد.

این حرکت در جهت بیگانه شدن از خود همواره نتیجه دو جریان است: یکی جریان تجربه و تلاشی و تضاد و دیگری جریان اجتماع و ترکیب. این دو جریان با هم انجام می گیرند. مثلاً جریان تلاشی اقتصاد ایران با جریان ادغام اجزاء آن در اقتصاد مسلط هم عنانند، یک جریاند. در هر مجموعه ای تضاد به معنای تعدد هویت های در ستیز وقتی پیدا می شود که در مجموعه، اجزاء رابطه نسبت و فعالیت را نسبت به یکدیگر از دست می دهند، جزء یا اجزائی از مجموعه مورد بحث با مجموعه یا اجزاء مجموعه دیگر روابط برقرار می کنند و هویت های نسبتاً متمایزی می سازند، دارای ظرفیت ادغام و در نتیجه به کانون تمرکز و تکاثر قوا بدل می شوند. از این بعد جهت حرکت، توحید و مسیر حرکت خط عدالت نیست: پدیده به دو یا چند مجموعه تجزیه می شود و در صورت وجود وحدت زمان و مکان و ... به هویت های متضاد و در ستیز بدل می شود. در این صورت یک یا چند پدیده به کانون تراکم تبدیل می شوند و بقیه پدیده ها حرکاتشان تابع حرکات کانون می گردند و بنا بر این جهت حرکاتشان تجزیه و تشدید تضادهاست. و جریان میان این دو دسته پدیده ها جریان تشدید نابرابری هاست: راه مستقیم عدل، راه توحید است.

بدینقرار جهت و در جهت، مسیر حرکت هر پدیده ای حاصل مجموع برخوردهائی است که آن پدیده در مجموع خود و در اجزاء و عناصر خود با مجموعه های دیگر و عناصر متشکله مجموعه های دیگر دارد. حرکت نتیجه اجتماع، نتیجه جمع شدن، نتیجه ترکیب است. اگر عناصر نتوانند با هم ترکیب شوند و در یک مجموعه به هویت واحد یعنی به توحید برسند، حرکت بوجود نمی آید.^{۵۴۸} در حقیقت بعد و شدت حرکت در رابطه مستقیم با درجه ترکیب، با درجه توحید است. اگر درجه ترکیب صد در صد باشد و هیچ عنصر دیگری نتواند با مجموعه یا اجزاء آن روابطی برقرار کند و با تقسیم مجموعه به دو یا چند هویت در آن ایجاد تضاد کند، مجموعه کاملاً در خط مستقیم عدالت بوده و حرکت در ابعاد و شتاب خود به بی نهایت میل خواهد کرد: مسیر مستقیم عدل در جهت توحید مسیری است که در آن ابعاد حرکت به بی نهایت میل می کنند: مسیر مستقیم عدل را جز با یک نظام کامل نمی توان در پیش گرفت.

اما جهت و در جهت، مسیر و نیز سرانجام های گذشته و حال پدیده را نیز در شناخت هویت امامت نیروهای محرکه باید بکار گرفت، فاصل ماهیت و هویت امامت این نیروها جهت و هدفها هستند. در صورتیکه پدیده در جهت از دست دادن موجودیت یا هویت خود سیر کند، مطالعه مراحل حرکت یعنی جریان مرگ یا تعدد خارج، یا در آن وارد می شوند و در نتیجه مجموعه را به دو یا چند مجموعه با هویت های نسبتاً متفاوت تقسیم می کنند، ضرور است.

بدینقرار هم رهبری نیروهای محرکه در شناخت جهت و مراحل حرکت در آینده بکار می آید و هم این دو در گذشته و حال خود محقق را در شناسائی جامعه امام و نیروهای محرکه در اختیار او، یاری می دهند. مثلاً شناخت همه جانبه جهت و مراحل تحولی که ایران معاصر اتخاذ کرده است، شناسائی کامل ماهیت و هویت دولت حاکم را ممکن می کند و همین شناسائی، تشخیص جهت و مراحل تحول آینده را ممکن می گرداند. از این روست که مطالعه، بی گذشته و بدون آینده، یعنی مطالعه در یک مقطع زمانی راه به شناخت کامل نمی برد و روشی است که برای فریب دادن بکار می برند. همین مطالعه ابتر است که مجال فریفتن توده ها را فراهم ساخته است و جاذبه حادثات رنگارنگ بی دوام، آنها را از توجه به امرهای واقع مستمر بازداشته است تا بدانجا که «کذایین» یعنی جامعه شناسان و اقتصاددانان و «علماء اخلاق» و «سیاست» و ... این نظریه سازان «حال» تحول را به معنای تغییرات صوری بخورد مردم می دهند و ...

جهت و در جهت، مسیر حرکت پدیده، روشنگر نحوه عمل امامت نیروهای محرکه است. مثلاً جهت و مسیر حرکت جامعه ایران از جمله روشنگر نحوه عمل دولت ایران است. امامت اسلامی جهت رهبری اش وصول به هویت یگانه، به توحید و مسیرش خط مستقیم عدل است و امامت شرکت (دولت های کشورهای مسلط و دولت های کشورهای زیر سلطه، هر دو دسته) جهت رهبری اش به هویت های متضاد است و در این جهت هر اندازه مسیرش به خط مستقیم نزدیکتر باشد هویت های متضاد سریعتر به وجود می آیند و برخوردها قهرآمیزتر می گردند.

اما نباید پنداشت که مسیر و جهت، تغییرناپذیرند. هر زمان ساخت پدیده و رهبری نیروهایش تغییر کنند، بسته به درجه تغییر، مسیر و حتی جهت حرکت نیز تغییر می کند. در صورتیکه مسیر، خط مستقیم عدل نباشد، پدیده دارای ساخت متناسب نیست، کارمایه و نیرو تلف می کند. مثلاً یک کارخانه وقتی در مسیر مستقیم عدل تولید می کند، که ضایعات آن از بین برود یا به حداقلی چشم پوشیدنی برسد. اگر کارخانه در تولید، از مسیر مستقیم عدل خارج شود، هر زمان ضایعاتش بیشتر می شود، نیروها و مواد را تلف می کند و اگر به موقع به دادش نرسند، خود نیز از کار می افتند. بدینقرار مسیر مستقیم عدل مسیری است که هر پدیده سالمی آنرا در پیش می گیرد. خارج شدن از این مسیر نشانه پیدایش اختلال در نظام پدیده و اتلاف نیرو است. **مسیر عدل، صراط مستقیم و اصلی فطری است.**

و اگر جهت تغییر کند، نه تنها نشانه تغییرات ساختی، و هویت امامت نیروهای محرکه است، بلکه بنوبه خود در سرانجام های جامعه اثر می گذارد. مثلاً تغییر جهت جامعه ما در دوران نهضت ملی کردن نفت به اقتصاد ایران، در جهت استقلال، آن توان و پویائی را بخشید که جز رهبری نیروهای محرکه وابستگی یعنی سیاست آمریکا و «کمک های آمریکا» و درآمدهای نفتی و قرضه های خارجی و واردات نمی توانست جهت آنرا عوض کند و آنرا در جهت وابستگی به تجزیه بکشاند و اجزاء جدا شده را در اقتصاد مسلط جهانی ادغام نماید.

حاصل سخن اینکه حرکت در جهت توحید، در مسیر مستقیم عدل، به معنای غیرقابل تغییر بودن جهت یا مسیر نیست، اما در صورتیکه نظام پدیده به کمال رو کند و رهبری آن تصحیح شود و نتیجه نیروهای محرکه اش هر بار فزونی گیرد، وصول به مرحله تغییرناپذیری جهت و مسیر ممکن است: **جامعه در نظام اسلامی با رهبری اسلامی (امامت) در جهت توحید و در مسیر عدل، به جامعه**

کمال مطلوب توحیدی برگشت نکردنی می تواند رسید. بدینسان شناخت مسیر و جهت چهارمین مرحله، در مشی شناخت جامع است. در صورتیکه پدیده را در اجزاء آن و در ساخت و روابط آن و در امامت نیروهای محرکه و منتجه آن و در جهت و مسیر حرکت آن بشناسیم، به شناخت جامع هویت آن نزدیکیم. مطالعه پدیده، بعنوان مجموعه پویا تا بدینجا، یعنی بر وفق این چهار قانون عام، مطالعه ای عینی و پرداخته از دخالت ذهنیات است. اما هنوز بایدمان منزلگاه ها، مرحله ها، مقصدها، سرانجام ها، کوتاه سخن، در فراگردی که پدیده طی می کند، مرحله ها را بشناسیم:

اصل پنجم معاد: برای فهم اهمیت این اصل مثالی می آوریم: پزشکی را به بالین بیماری خوانده اند. پزشک حاذق وظیفه شناس بر وفق روش درست، یعنی بر اساس اصول عام، مشغول تشخیص و مداوا می شود:

الف- اجزاء بیماری، محل و نوع و مجموعه ای را که میکرب (عنصر خارجی) در موضع یا موضعی از بدن داده است باید تشخیص دهد: میان دو هویت، هویت بدن سالم و هویت مجموعه ای که با ورود میکرب بوجود آمده است، بر سر تسری خود و غلبه قطعی بر بدن، تضاد بوجود آمده است. پزشک باید اجزاء مجموعه بیماری، یعنی اجزائی را که تشخیص هویت بیماری بسته به شناخت آنهاست بشناسد.

ب- باید روابط اجزاء مجموعه ای را که میکرب با بدن داده است با بدن معلوم کند یعنی ساخت بیماری را و رابطه اش را با ساخت بدن بشناسد.

ج- باید رهبری بدن را در مقاومت در برابر بیماری و رهبری مجموعه ای که ایجاد بیماری کرده است را بشناسد، تا بتواند:

د- جهت و مسیر بیماری را بشناسد. بدون تعیین جهت و مسیر بیماری مداوای درست غیر ممکن است.

ه- اگر در جهت بیماری به بهبودی بود پزشک باید مرحله کنونی بیماری را تشخیص دهد و با مداوا، اسباب مراحل بعدی را تا بازگرداندن بیمار به سلامت از پیش فراهم آورد. در صورتیکه پزشک از اصول عمومی که پدیده ها (از جمله پدیده حاصل از حضور و دخالت میکرب و ایجاد مجموعه ای از برخی اجزاء بدن و میکرب) در تکون و زیست تابع آنها هستند، پیروی نکند نه تنها مسیر، بلکه جهت را نیز ممکن است تغییر دهد و بیمار را به کام مرگ اندازد حتی اگر این نادرستی تشخیص مربوط به مرحله کنونی یا مراحل بعدی بیماری باشد.

بدینقرار نه تنها تشخیص مرحله ای که پدیده در آنست در شناخت هویت آن ضرور است بلکه مراحل بعدی فراگردی که این مراحل در آن با هم ربط می یابند، نیز لازم است.

هر پدیده ای در طبیعت و فطرت خود، در جهت توحید پویاست و هدف آفرینش هم توحید است. در ترکیب و در هر اجتماع نیز هدف رسیدن به هویت جدیدی زینده تر و با دوام تر است. از اینروست که پدیده های ترکیب پذیر در گیرودار رابطه جوئی با هم، از کارمایه زندگیشان، کاسته گشته و با ترکیب و رسیدن به هویت یگانه جدید، بر کارمایه حیاتشان افزوده می گردد و درجه مرگ پذیریشان کاهش می پذیرد. پدیده ها در جریان توحید خویش، در هر مرحله ای، از مرحله پیش، به حیات نزدیکتر، و از مرگ دورتر می شوند.

و نه فقط تمامی پدیده ها محصول میل ترکیب و اجتماع عناصر متشکله خویشند، بلکه تمامی پدیده ها میل ترکیب و توحید دارند. و از همینجاست که بنا بر اصل عام (سنت خدا) پدیده ها بنا بر فطرت، در تکاپوی وصول به توحیدند: *الیه راجعون*. این رسیدن به توحید، هیچ مجموعه ای را مطلق نمی کند، مجموعه جدید باز نسبی و فعال است و باز میل ترکیب دارد. اما از مرحله ای به بعد جهت بطور نسبی یا مطلق برگشت ناپذیر می شود. در مثال بالا مرحله ای که در آن میکرب بکلی نابود می شود، مرحله ای است که بطور نسبی جهت سلامتی دیگر تغییر نمی کند.

و باز هر جامعه ای در نظام شرکت (تبعیض ها و تمایزها) و به دستیاری دولت بعنوان برآیند و ابزار قانون های تمرکز و تکاثر قدرت، در جهت تعدد هویت های ستیزنده و متضاد به جهنم دیر پائی قدم گذارده است که در آن «دوزخیان» و عملة دوزخ در آتش ستم کردن و ستم دیدن می سوزند و خواهند سوخت. حرکت در این جهت خود بخود به تغییر جهت نخواهد انجامید بلکه هر زمان وضع وخامت بارتر از پیش می شود تا نابودی یعنی از خودبیگانگی کامل. ضرورت مبارزه آگاهانه، به دیگر سخن پیامبری، یعنی آوردن یک نظام توحیدی بجای نظام شرکت و امامت، یعنی رهبری جامعه ها در این نظام به توحید و عدالت، یعنی اتخاذ جهت توحید و در این جهت، رساندن مسیر به خط مستقیم از همین جاست. نسبی و فعال بودن در فکر

کردن، آدمی را از واقعیتی بدیهی می آگاهاند که اندیشه مطلق زده و مطلق گرا بدان توجه نمی کند: **صیورت بسته به مبدأ و جهت، به سرانجام های متفاوت می انجامد.**

و این حرکت از مبدأ توحید و در جهت توحید است که جامعه را بطور نسبی به مرحله برگشت ناپذیر می رساند. در معاد نهائی در آن رستاخیز و سرانجام آخرین، هیچ مفری جز به خدا و به توحید نیست. در معاد، **در آن انقلاب آخری است که تغییر، قطعی و بازگشت ناپذیر خواهد شد: سرانجام آخرین هر حرکتی وصول به یک هویت، به توحید است.** معاد، میعاد توحید و تجلی گاه جامعه برین توحیدی است. بنابراین انقلاب برگشت ناپذیر از مرحله ای آغاز می شود که پدیده در اجزاء و در نسبت هائی که اجزایش با هم دارند و امامت نیروهای محرکه اش و در جهت و مسیرش با اصول عام انطباق یابد و موجبات از خودیگانی ها هم مفقود گردند. تا آن زمان تغییر هست، بازگشت هم ممکن است.

تغییر بنیادی، **انقلاب قطعی** وقتی صورت گرفته است که پدیده به فطرت خویش بازگشته باشد. **مستمر بودن پدیده ها به معنای تغییر ناپذیری آنها نیست، اما به معنای آنها نیست که هر تغییری صوری را هم انقلاب تلقی کنیم.** بدینقرآ مطالعه مراحل صیورت، در درجه اول یعنی مطالعه تغییراتی که در اجزاء و نسبت های ترکیبشان رخ می دهد، در صورتیکه پدیده در جهت کامل کردن نظام خود حرکت کند، هر مرحله بعنوان نتیجه مراحل قبلی و فراهم آورنده مراحل بعدی، از جمله نشان دهنده تغییرات ساختی پدیده در آن مرحله است. این تغییرات وقتی به مرحله آخر می رسد که **نظام پدیده کامل شده باشد.** در این زمان است که انقلاب همچون جهشی رخ می دهد. این جهش در حقیقت یک حرکت پیوسته ای است که ناظر و تماشاگر، مراحل پیشین آنرا نمی بیند. بازگشت به فطرت، موکول به کامل شدن نظام است و از اینجاست که تا وقتی جامعه به نظام اجتماعی کاملی نرسد، جمع و انسان در جمع آزاد نمی شود: **بعثت اسلامی حرکت پیوسته ای است به معاد، به کامل کردن نظام اجتماعی و نظام فکری.** و نیز همانسان که نیروهای محرکه، و رهبری شان در مراحل حرکت مؤثرند، این مراحل نیز بنوبه خود در اندازه و نحوه عمل امامت این نیروها مؤثرند. از اینرو شناخت **مراحل بعدی** به روشن کردن چگونگی عمل این نیروها در طول حرکت مدد می رساند. این دو یعنی، شناخت مراحل بعدی و نحوه رهبری نیروهای محرکه را نمی توان از هم جدا کرد. با شناخت این **مراحل**، وضع رهبری نیروها در آینده ای که خود می سازند تشخیص داده می شود. اگر رهبری پدیده مورد مطالعه در جهت کاهش اتلاف نیروها و در جهت حذف امکانات تمرکز و تکثیر نیروها در کانون ها و خروج آنها از جریان عمل کند، پدیده در هر زمان به **نظام کامل** و بنابراین به توحید نزدیکتر می شود: **امامت، به فطرت بازگرداندن رهبری جامعه است بدانسان و بدان پایه و بدان مرحله بازگشت و ارتجاع به نظام شرک غیر ممکن گردد.**

و اینکار تا وقتی هویت های چندگانه یکی نشوند، و ساخت های اجتماعی موجود، و امامت نیروهای محرکه و جهت و در جهت، مسیر حرکتشان از بنیاد تغییر نکند بطور قطع صورت نمی تواند پذیرفت. از اینروست که نظریه اسلامی بر پایه قوانین عمومی با آن پدیده و امرهای واقع برخورد کرده است که پایا و پُر دوامند. و تغییر در محتوی شان به **دورانها**، به زمانهای بسیار دراز، به مبارزه نسلها، به قرنهای تمرین نسبی و فعال شدن، و به ویران کردن کارگاههای ذهنی و عینی مطلق سازی نیاز دارد. **تا آن زمان**، تا زمانی که تعیین سرسیدش محتاج علم خدائی است، ارتجاع همواره ممکن است.

بدینسان، شناخت جامع، پی بردن به چگونگی نتایج حاصله از ترکیب ها و تجزیه ها، نه تنها ضرور است بلکه بدون آن تعقیب حرکت پدیده ها غیرممکن می گردد. مطالعه کننده باید از **مطلق کردن** مرحله ها پرهیزد، **مرحله نهایی تحول** از زمانی شروع می شود که انقلاب کلی و همه جانبه رخ دهد. هیچ امری جز خدا مطلق نیست، بنابراین هر پدیده ای از زمانی که در محتوی و در ساخت خود شروع به صیورت می کند، تا مرز توحید مطلق، همواره نسبی و فعال است. پدیده های پایا، در محتوی و ساخت خود دیرپایند، لازمه شناخت جامع شناختن علل دیرپائی است. مثلاً دولت یک پدیده دیرپاست باید تعیین کنیم در چه دوران و بر اثر چه فعل و انفعال هایی امامت یعنی رهبری فطری جامعه، به دولت یعنی کانون تمرکز و تکثیر قدرت ابزار حکومت بر جامعه صیورت پذیرفته است. مطالعه مرحله ای که این صیورت در آن مرحله انجام گرفته است، در شناسائی راهی که برای بازگشت به رهبری فطری باید در پیش گرفت، امری اساسی است. و نیز مطالعه قدرت اقتصادی و سیاسی در مقیاس جهان، بعنوان امر واقع سیال، از مطالعه سرانجام های قدرت های جهانی بی نیاز نیست. مثلاً در تاریخ جهان، صیورت در

محتوی (و نه در شکل) روابط جامعه های بشری از روابط طبیعی میان جامعه های دارای هویت های جداگانه در زمانی صورت گرفته است که این روابط به از خودییکانگان شدن امامت (رهبری فطری) به دولت و پیدایش قدرت های جهانی انجامیده است. مطالعه چگونگی برخورد جامعه انجامیده است. مطالعه چگونگی برخورد جامعه های بشری و تشکیل قدرت های جهانی نه تنها مسائلی را که تا هم اکنون لاینحل مانده اند، قابل حل می کند بلکه راهی را هم که طی باید کرد روشن می نماید.

و باز مطالعه تاریخ صدر اسلام را اگر از مطالعه عمومی تاریخ اسلام تا امروز جدا کنیم هرگز نخواهیم توانست واقعیت برخورد هائی را که به ارتجاع یعنی به خلافت های اموی و عباسی و سلطنت های مطلقه انجامید، فهم کنیم. در این تاریخ، برخورد، برخوردی بر پایه دو اصل بود:

جانبداران اصل امامت و اصل عدالت (امامت به مثابه رهبری جامعه در حد فطرت و عدالت به معنای رهبری در جهت توحید و بر مسیر مستقیم عدل) با طرفداران اصل دولت و اصل خودمختاری دولت ستیز شدند. فاجعه دوران های بعدی حاصل پیروزی طرفداران نظریه اخیر بود.

بدینقرار اتخاذ هر جهتی و هر مسیری در سرانجام هائی که جامعه (همانند هر پدیده دیگر) پیدا می کند اثر تعیین کننده دارد. همانسان، که این سرانجام ها به نوبه خود هم در جهت و هم در مسیر حرکت مؤثر واقع می شوند: حرکت در جهت تعدد هویت ها (نژادی، قومی، منطقه ای، طبقاتی، مذهبی و ...) به وضعی می انجامد که در آنیم و حرکت در جهت یکی کردن هویت^{۵۴۹} به توحید، به آزادی انسان از اسارت خداهای ذهنی و عینی، می انجامد. پویائی توحید، در پایان موجبات بازگشت به فطرت را فراهم می آورد و معاد، میعادگاه انسان آزاد و خداست.

مطالعه وجه اقتصادی قرارداد نفت بر پایه پنج اصل عام

و اکنون بر پایه این پنج اصل عام و به عنوان مثال، طرح مطالعه قرارداد اخیر نفت را در وجه اقتصادی اش عرضه می کنیم:

الف- اگر از این جا شروع کنیم که بین ایران و کنسرسیوم «تناقضات» و «تضادهائی» وجود دارد، لاجرم به اینجا می رسیم که این تضادها تشدید شده و به مرحله خصومت رسیده اند. دولت ایران و کنسرسیوم خصم یکدیگر شده اند و دولت ایران ناچار از اتخاذ موضعی شده است که ایران از آن سود می برد.^{۵۵۰} و وقتی بخود می آییم که کار از کار گذشته و ثروت های بی حساب کشور از دست رفته است.

و اگر پدیده را بعنوان یک مجموعه مطالعه کنیم و اجزاء و عناصر مجموعه را پیدا کنیم، قدم اول را در شناسائی هویت واقعی پدیده (قرارداد ایران و کنسرسیوم) برداشته ایم. برای این کار باید اقتصاد ایران و اقتصادهای دیگر را که نفت آنها را با هم در رابطه می گذارد، محل هائی تلقی کنیم که اجزاء و عناصر مجموعه را در آنها باید جستجو کنیم. با پیدا کردن اجزاء (یعنی عناصری که در هر دو مجموعه اقتصاد ایران و اقتصادهای دیگر، در رابطه با یکدیگر فعال شده اند) ما قدم اول را در شناسائی مجموعه هائی که نفت به عناوین ماده خام و کارمایه و درآمد و سرمایه با این اقتصادها بوجود می آورد، برداشته ایم:

بعنوان کارمایه و ماده خام: باید ببینیم در اقتصاد ایران نفت در تولید خود و در تولید بخش های دیگر چه سهمی دارد. آیا با اقتصاد ایران مجموعه می دهد؟ و در اقتصادهای صنعتی چه نقشی دارد؟ به آنها مجموعه می دهد؟ در فهم جهتی که تولید نفت در پیش خواهد گرفت و حدود رشد آن، چاره ای جز این شناسائی نیست. اما کار به اینجا خاتمه نمی پذیرد:

نفت بعنوان درآمد: نیز هم در اقتصاد ایران و هم در اقتصادهای صنعتی عمل می کند، یعنی با این اقتصادها مجموعه هائی می دهد و میان اقتصادها روابطی برقرار می کند. شناخت اجزاء مجموعه ای در رابطه، یعنی اجزاء مجموعه ای که درآمد نفت با اقتصاد ایران ایجاد می کند و اهمیتش در این مجموعه و اجزاء مجموعه ای که درآمد نفت (درآمدهای ایران بعلاوه سهم اقتصادهای صنعتی از درآمدهای حاصل از فروش نفت و بعلاوه ارزش افزوده بقیه بخش های اقتصادی که از نفت حاصل می شود) با اقتصادهای مسلط بوجود می آورد و اجزاء مجموعه ای که از روابط اقتصادی ایران و اقتصادهای صنعتی پدید می آورد ضرور است.^{۵۵۱}

ب- ساختی که اجزاء مجموعاً دارند و ساخت روابطشان:

اگر این شناسائی به اینجا انجامید- و می انجامید- که نفت بعنوان ماده خام با اقتصاد ایران مجموعه نمی سازد، و با اقتصادهای مسلط می سازد، و درآمدهای نفتی با اقتصاد ایران نه تنها مجموعه می دهد، بلکه مایه تلاشی آنست، و همین درآمدها نقش تعیین کننده در اقتصادهای مسلط دارند، و با همه آنها مجموعه می سازند، و نیز نحوه توزیع این درآمدها در اقتصادهای صنعتی، یعنی سهمی که هر کدام، از این خوان یغما می برند، در ساخت مجموعه روابط میان کشورهای صنعتی و ساخت مجموعه روابطشان با اقتصاد ایران مؤثر است. و اگر به اینجا رسیدیم که اقتصاد ایران به افزایش درآمدهای نفت و اقتصادهای مسلط به افزایش تولید نفت نیازمندند و شدت احتیاج ایران به درآمد نفت از شدت احتیاج اقتصادهای صنعتی بخود نفت بیشتر است، با برآورد میزان این احتیاج ها ما میزانی را که برای رشد تولید تعیین خواهد شد، بدست آورده ایم: در واقع شدت احتیاج ایجاب می کند که تولید نفت به میزانی رشد کند که تولید ۵ سال بعد، دو برابر تولید امروز باشد و این یکی از مصاد قرارداد است.

درباره قیمت نیز باید همین روش را بکار برد: اقتصاد ایران تشنه پول است، قیمت نفت هر اندازه بیشتر، برای اقتصاد ایران بهتر. اما باید معنای افزایش قیمت را در اقتصادهای صنعتی هم دانست:

- افزایش قیمت های نفت به دلیل مشارکت نفت در تولیدات تمامی رشته ها، در قیمت تمامی فرآورده ها اثر می کند و سطح قیمت ها را بالا می برد.
- این افزایش قیمت ها، بازرگانی جهانی را تحت تأثیر قرار می دهد: قیمت های نفتی حربه خوردکننده ای است که اختیار تعیین آن به دست هر قدرتی بیفتد، براحتی می تواند اقتصادهای رقیب را نه تنها از صحنه بازرگانی جهانی براند، بلکه خرد و زبون کند.
- و بالاخره افزایش قیمت ها به اقتصاد ایران، خصوص بخشی که به واردات متکی است به مقداری بیشتر از کشورهای صنعتی منتقل می شود (صدور تورم).

شناسائی اجزاء قیمت ها در اقتصاد مسلط و شناخت اجزاء قیمت ها در اقتصاد مسلط و شناخت اجزاء قیمت ها در اقتصاد ایران بعنوان دنباله اقتصاد مسلط به ما امکان می دهد که ساخت قیمت ها و بالاخره حدود قیمت هائی را که در قرارداد تعیین خواهد شد برآورد کنیم.

درباره اداره صنعت نفت و سرمایه گذاری و سهم کشورهای قوی (در حال و آینده) از منابع ثروت کشور نیز به همین ترتیب باید نخست اجزاء مجموعه و آنگاه ساخت آن یعنی نسبت ها را بدست آورد. اگر تعیین نسبت ها ما را به اینجا رساند که در دوران رکود و تورم کنونی، ساخت قیمت های نفت، از جمله نسبت میان قیمت خرید نفت و فروش آن، در صورتی هم که امکان تغییر داشته باشد، در جهت افزایش فاصله قیمت فروش از قیمت خرید است، ماده دوم قرارداد بدست آمده است: به ایران که گویا نفت خود را ملی کرده است «کمتر از کشورهای دیگر منطقه نخواهند داد»^{۵۵۲}

درباره اداره صنعت نفت و سرمایه گذاری در این صنعت و سهم کشورهای مسلط از منابع ثروت کشور نیز به همین ترتیب باید عمل کرد، تا اجزاء و ساخت هایشان بدست آیند.

و در تعیین نسبت ها باید به اصل اول (هر پدیده یک هویت دارد) و به اصل سوم (امامت نیروهای محرکه را که در بطن نظام پدیده بوجود می آیند در جهت و مسیر معین برای وصول به هدفهای مشخص کار می برد) و اصل چهارم و پنجم نیز توجه کرد بنابراین مقصود از نسبت ها، آن نسبت هائی است که در آنها اجزاء سازنده مجموعه ایجاد نیرو و حرکت می کنند و بدان، امامت جهتی و مسیری را پیش می گیرد که مجموعه را به هویتی می رساند. بنابراین:

ج- نفت بعنوان نیروی محرکه:

پس از اینکه اجزاء مجموعه و نسبت هایشان را بدست آوردیم باید نفت و درآمدهای حاصل از فروش آنرا بعنوان نیروهای محرکه، مطالعه کنیم: اگر مطالعه ما را به اینجا رساند که نفت بعنوان ماده، نیروی محرکه اقتصاد ایران نیست و نیروی محرکه اقتصادی صنعتی مسلط هست، خواهیم دانست که نفت هر چند متعلق به ایران است اما به عنوان عنصری اقتصادی، نسبت به اقتصاد ایران، خارجی و نسبت به اقتصادهای صنعتی مسلط، داخلی است و با آنها یک هویت را می سازد.

در این صورت تمامی اثرات این نیروی محرکه در اقتصادهای صنعتی ظاهر می شود و در مجموع فعالیت های جامعه های صنعتی منعکس می شود. اما درآمدهای نفتی را بعنوان نیروی محرکه در اقتصادهای صنعتی به صورت تقاضا برای فرآورده های صنعتی وارد عمل می کنند. و نیز قدرت سیاسی حاکم، همین نیروی محرکه را در اقتصاد امروز ایران برانگیزنده تقاضا برای واردات می گرداند و همین نحوه رهبری است که بر مجموع روابط جامعه اثر می گذارد و از جمله در زمینه اقتصادی همواره به نسبت بیشتری از خود، تقاضا و قدرت خرید ایجاد می کند. ساز و کار افزایش قرضه های خارجی کشور نتیجه همین است.

حاصل سخن اینکه نفت بعنوان ماده خام جزء مجموعه اقتصاد صنعتی است بنابراین محل عطش بعنوان نیروی محرکه در اقتصاد غرب است. نوع عملش، ورود در شبکه گسترده بخش های اقتصادی و شرکت در فعالیت تولیدی تمامی این بخش ها است. بعنوان محصول، جزئی از ترکیب بسیاری از فرآورده هاست و ... به دیگر سخن در ارزش اضافی هر واحد کالا، سهمی از آن نفت است و مطالعه نفت بعنوان نیروی محرکه، از جمله محاسبه سهم نفت در ارزش افزوده اقتصادهای صنعتی است.^{۵۵۳} و درآمدهای نفتی نیز در حقیقت ابزار ویرانی بنای اقتصاد ایران است. مطالعه درآمد نفت: مطالعه اثرات این درآمدها در تغییر اجزاء و ساخت اقتصاد ایران و سمت یابی و سرانجام های آنست.

هـ - جهت و مسیری که نفت به اقتصاد ایران می بخشد:

پس از آنکه اهمیت و محل و طرز عمل نفت در مجموعه هائی که در آنها بعنوان ماده خام و بعنوان درآمد عمل می کند، دانسته شد، باید جهت و در جهت مسیری را که به اقتصادها می دهد مطالعه کنیم: اگر مطالعه سه مرحله پیشین ما را به همان نتایج رساند، و دیدیم که نفت در اقتصاد مسلط، در جهت افزایش ابعاد آن اقتصاد و قابلیت جذب و ادغام آن و در اقتصاد ایران، در جهت تجزیه این اقتصاد و ادغام اجزاء آن در اقتصاد مسلط عمل می کند، ما توانسته ایم به گنه مطالب پی ببریم و معنی واقعی قرارداد نفت را بوضوح دریابیم. تعیین جهت، راه ما را در شناخت سرانجام اقتصاد ایران یعنی قسمت نوشته قرارداد نفت هموار خواهد کرد.

و- سرانجام هائی که نفت به اقتصاد ایران خواهد بخشید:

در این قسمت ما باید نخست اقتصاد ایران را در گذشته و مراحل تجزیه و ادغام آنرا در اقتصاد مسلط مطالعه کنیم و آنگاه به تشخیص مرحله کنونی پردازیم و دست آخر مراحل بعدی آنرا در رابطه با اقتصاد مسلط تحقیق کنیم. اگر نتایج حاصله در مراحل پیشین همان ها باشند که فرض شد.^{۵۵۴} جریان نفت به غرب موجب تمرکز و تکاثر ثروت ها در آن اقتصادها و خالی شدن جاهای نفت و افزایش قرضه های خارجی و به تاراج رفتن ثروت های کشور ایران خواهد شد.

فهرست منابع فارسی و عربی

- ۱- قرآن مجید
- ۲- مغز متفکر جهان شیعه، امام جعفر صادق - ترجمه و اقتباس ذبیح الله منصوری
- ۳- موازنه ها - ابوالحسن بنی صدر
- ۴- تجرید الاعتقاد - خواجه نصیرالدین طوسی
- ۵- کشف المراد (شرح تجرید الاعتقاد) - جمال الدین علامه حلی، ترجمه حاج شیخ ابوالحسن شعرانی
- ۶- اسفار - صدرالمتالهین (ملاصدرا) شیرازی
- ۷- تلخیص و ترجمه کتاب اسفار - جواد مصلح
- ۸- رهبر خرد - میرزا محمود شهابی
- ۹- فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتالهین - تلخیص و ترجمه: جواد مصلح

- ۱۰- تعلیقات بر حکمه الاشراق - ملاصدرا
 ۱۱- جنگ - فارابی جابرین حیان و حنین بن اسحق
 ۱۲- فلسفه ما - شد محمدباقر صدر، ترجمه سید محمد حسن مرعشی شوشتری
 ۱۳- الکون و الفساد - ارسطو
 ۱۴- تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی - محمد تقی جعفری
 ۱۵- تضاد- مائوتسه تونگ
 ۱۶- دیالکتیک یا سیر جدالی و جامعه شناسی - ژرژ گورویچ، ترجمه حسن حبیبی
 ۱۷- فلسفه هگل - و. ت. ستیس، ترجمه حمید عنایت
 ۱۸- ملاحظاتی درباره کتاب بوخارین، اقتصاد مرحله گذر - لنین
 ۱۹- چهار رساله فلسفی - مائوتسه تونگ
 ۲۰- مجله نگین، شماره ۳۱، فروردین ماه ۱۳۵۵
 ۲۱- الاصول من الکافی - ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی الرازی
 ۲۲- اخلاق ناصری - خواجه نصیرالدین طوسی

فهرست منابع خارجی

- 1- La Philosophie positivists Leszek Kolakowski
- 2- Logique Formelle, Logique dialectique- Henri Lefebvre
- 3- Essai sur la Mentalite Primitive; Levy Bruhl
- 4- Essai sur les elements, Fondamentaux de la Representation; Hamelin
- 5- Science de la Logique; Hegel
- 6- Grande Logique; Hegel
- 7- Logique et Methode chez Aristote; J. M. Le Blond
- 8- Chaiers sur la Dialectique de Hegel-Lenine
- 9- Saint Famille; Karl Marx
- 10- Antiduhring-Friendrich Engels
- 11- Materialisme et Empiriocriticisme-Lenine
- 12- Dialectique de la Nature; Friedrich Engels
- 13- Materialisme dialectique et Materialisme Historique; J. Staline
- 14- Quatre essais philosophique; Mao Tse Toung
- 15- L'Esprit cet Inconnu; Jean E. Charon
- 16- Sur la Dialectique; Etienne Balibar
- 17- Rationalité et Irrationalité en Economie; Maurice Godelier
- 18- Contribution a la critique de L'Economie philosophique; Karl Marx
- 19- Pour Marx-Louis Althousser
- 20- Capital; Karl Marx
- 21- Morceaux Choisis; Hegel
- 22- L'etre et le Neant; Sartre
- 23- Le Drame de la Penssee dialectique Hegel, Marx, Satre; Guillaume Guidney
- 24- La Dialectique; Paul Foulque
- 25- Qu'est-ce que la Methaphysique; Heideger
- 26- Textes sur la methode de la science économique; Karl Marx, Friedrich Engels
- 27- Misere de la Philosophie; Karl Marx
- 28- Defense et Actualité de Proudhon; Jaques Langlais
- 29- L'Idéologie Allemande; Karl Marx, Friedrich Engels
- 30- Critique de la Raison; Sartre
- 31- Question de Methode; Sartre
- 32- Hasard et la Necessité; Monod
- 33- Le Socialisme du Silence; Pierre Dain
- 34- Theories de la Contraccition
- 35- Textes sur la methode de la science économique

- 36- Socialisme utopique et socialisme scientifique; Friedrich Engels
- 37- Lettre à Conrad Schmit; Engels
- 38- De Hegel à Marx; Jaque D'hondt
- 39- Lire le Capital; Jaque Ranciere
- 40- Le Socialisme du Silence
- 41- Pensee èconomitque et théorie contemporaine; Andree Piettre.
- 42- Introduction a la diversité des Marxistes; J. B. Fages
- 43- Le Matèrialisme dialectique; Henrie Lefebure
- 44- Manifeste du Parti Communiste; Marx, Engels
- 45- Phenomenologie de L'esprit au Fier; Hegel
- 46- Oeuvre Choiesies; Lenine
- 47- Letters and Essays on political sociologie
- 48- Echange Inegal; Samir Amin
- 49- L'accumulation a l'echel mondial; Samiramin
- 50- Sens et Puissance; Georges Balandier
- 51- Elements D'auto-Critique; Louis Althusser
- 52- Structuralisme et Marxisme; Adam Schaff
- 53- Qu'est-ce que la structuralisme; Tzvetan to Dorov
- 54- Le Structuralisme en Psychanalise
- 55- Le Structuralisme; Jean Piaget
- 56- Antropologie Structurale; Calaud Levi Strauss
- 57- La Leçon D'Althusser; Jaques Ranciere
- 58- Au-Dela du Structuralisme
- 59- Du Marxisme au Structuralisme; K. Nair
- 60- Lenine Devant Hegel; Althusser
- 61- Lenine et la Philosophie
- 62- Contre Althusser
- 63- Théorie Marxiste de L'etat de Hegel; A Mao Henri Lefebvre
- 64- De L'etat-Lenine
- 65- Science de l'Home et tradition
- 66- Physique Modern et Philosophie; J. L. Destouhes
- 67- Les Nouvelles Base de la philosophie des science; James Jeans
- 68- Les Fondaments des Mathématique; F. Gonsete
- 69- Qu'est-ce que la logique
- 70- Politique et Philosophie; Lucio Colletti
- 71- Le Marxisme Deforme et Inacheve; jean Marie Vincent
- 72- Zur Kritik des Hegelischen Staatsrechts; Karl Marx
- 73- Cahiers Philosophique; Lenine
- 74- Dialecttica e scienza mel Marxisma; K. Korsch
- 75- Spazio e Materia in Kant; C. Luporini
- 76- Deutsche Zeitschrift für Philosophie
- 77- Les Aventures de la Dialectique; Maurice Merlaeau Ponty
- 78- La Dictature du Proletariat et le Deperissement de l'etat de Marx à Lenine; Kazem Rajavi
- 79- Defence et Actualité de Proudhon
- 80- La Vocation Actuelle de la socialisme; George Gurvich
- 81- Les Méthodes en sociologie; Raymond Boudon
- 82- Critique de l'economie politique
- 83- L' Home et la Societe
- 84- La Dialectique

فهرست مطالب

عنوان

- فلسفه تحقیقی و اصول آن
چهار قاعده بنیادی فلسفه تحقیقی
- ۱- اصالت پدیده
 - ۲- اصالت وجود اسمی
 - ۳- انکار معیارهای ارزشی و قضاوت های ارزشی
 - ۴- وحدت بنیادی روش علمی

فلسفه تحقیقی جدید

۱- سرچشمه ها و تعریف

گرایش ها

۱- اصالت عقل

۲- اصالت وجود اسمی

۳- جهت یابی ضد متافیزیکی

۴- اصالت علم

۲- لودویگ ویتگنشتاین

۳- قضایای علمی و متافیزیکی

اصل آزمون پذیری

اصل ابطال پذیری

تهی کردن اندیشه انسانی از احکام متافیزیکی

۴- فیزیک گرایی

۵- معنی و جهت روشنفکرانه و ایدئولوژیک تجربه گرایی منطقی انتقاداتها

۱- درباره ایدئولوژی و اصول عام

وظیفه ایدئولوژی در تحقیق

چه کسی تجربه می کند؟

بر چه اصول و مبانی تجربه می کند؟

آیا قانون می تواند ابطال پذیر باشد؟

چه روشی را بکار می برد؟

برای چه مقصودی تجربه می کند؟

مبحث اول

در تعریف تضاد و تناقض ۳۳-۱۳۵

انواع تقابل

تقابل تناقض و تقابل تضاد از خواجه نصیرالدین محمد طوسی

تضاد و تناقض صدرالمتألهین ملاصدرا شیرازی

اتحاد و هوهویت

تقابل ها

۱- تقابل عدم و ملکه

۲- تقابل تضایف

۳- تقابل سلب و ایجاب

۴- تقابل تضاد

تضاد و تناقض از میرزا محمود شهابی

تقابل

تقابل ایجاب و سلب

فائده

مناسبات بین فضایا

متضاد

داخل در تضاد

متناقض

تناقض

شرایط تناقض

وحدات

انتقاد

تحقیق

اختلاف در جهت

نقائص بسائط

تناقض و تضاد پاسخ به انتقادهای جانبداران دیالکتیک به اصل عدم تناقض محمدباقر صدر

سه خط اساسی منطق قدیم

اصل دوم مارکسیست ها یا اصل تناقض در تکامل

منطق دیالکتیک مبدأ هویت را انکار می کند

پاسخ

مبدأ عدم تناقض چیست؟

مارکسیست ها مبدأ عدم تناقض را چگونه تفسیر کرده اند

مارکسیست ها مبدأ عدم تناقض را نفهمیده اند

تضاد از محمد تقی جعفری

تضاد درونی اشیاء در جهان عینی

مقصود از تضاد چیست

مقدمه ای بر تعریف تضاد - انواع سه گانه اختلاف

آیا درون و برون مطلق وجود دارد

ارتباط و تأثیر اشیاء برونی در گردیدن

عنصر اساسی گردیدن کدام است

جلال الدین چه می گوید

وحدت اضداد چه معنی دارد

اتحاد پیش از تکاپو و اتحاد پس از تکاپو

انتقاد اصل این همانی و اصل عدم تناقض

از سوی هگل و لوفبور

انتقاد منطق صوری

وظیفه صورت

اصل این همانی

دیالکتیک در نظر ارسطو

شکل دیالکتیک

فرق فلسفه دیالکتیک

هدف دیالکتیک

دیالکتیک و متافیزیک

دیالکتیک جدید

مبحث دوم ۱۳۷-۲۴۳

دیالکتیک جدید

تناقض از نظر: هگل، مارکس، انگلس، لنین، استالین، مائو، لوفبور، گودولیه، بالیبار

تناقض هگل چیست، از هگل

حل تناقض

ن. گوترکن و هو لوفبور

تناقض و دیالکتیک تناقض در نظر مارکس و لنین و فرق آن با نظر هگل

این همانی مجرد

تناقض

قوانین دیالکتیک

قوانین نفی نفی

استالین - قوانین دیالکتیک

تناقض

مائوتسه تونگ - این همانی و مبارزه جنبه های متناقض

این همانی متناقض - لوفبور

دیالکتیک یا جدل

در تعریف دیالکتیک نو

حرکت شکل و محتوی

اصل این همانی، معنی دیالکتیکی اش

مواضع بالیبار در انتقاد قوانین دیالکتیک

گودولیه - نایکسانی ریشه ای میان دیالکتیک

هگل و دیالکتیک مارکس

مبحث سوم ۲۴۵-۲۶۷

رابطه اضداد و حل تضادها

تز، ناقص است و در صیرورت خویش به کمال،

آنتی تز را می آفریند و ایندو در سنتز متحد می شوند

تز، آنتی تز را می زاید و آنتی تز در فراگرد رشد خود،

تز را در خود جذب می کند

تز و آنتی تز با یکدیگر همراهند، آنتی تز در درون تز رشد می کند و از طریق جذب و دفع، تز و آنتی تز در سنتز منحل می شوند

هر واحد، هر مجموعه به متناقضان دافع یکدیگر تقسیم می شود و حرکت همان عمل متناقضان بر یکدیگر است

تناقض ها هرگز از میان نمی روند، اما جهت های حل آنها گوناگونند و در نتیجه سرنوشت ها مختلف می شوند. اما ممکن است

به تناقض خارجی تبدیل گردند

تحویل دیالکتیک تناقض به ساخت گرائی

مختصری درباره ساخت گرائی

برداشت آلتوسراز «سرپا کردن» دیالکتیک

هگلی وسیله مارکس

برداشت مارکسیسم از تناقض از نظر آلتوسر

انتقاد نظریه آلتوسر از جانب اصحاب

دیالکتیک تناقض

عصر علمی دوران پایان عمر یک وهم

سیر اندیشه علمی در زمینه دیالکتیک
گزارش مطالب دو کتاب
ملاحظات کوتاهی درباره هگل
حاصل سخن

حاصل بحث: تضاد و حل آن ۳۵۹ - ۳۷۹

درباره قوانین دیگر دیالکتیک
قوانین دیالکتیک نزد انگلس
قوانین دیالکتیک نزد لنین
قوانین دیالکتیک نزد استالین
تضاد چیست و فراگردهای عمل مجموعه ها در یکدیگر کدامند
حل تضادها

روش شناخت بر پایه توحید

اصل اول: توحید
اصل دوم: بعثت
اصل سوم: امامت
اصل چهارم: عدالت
اصل پنجم: معاد
مطالعه وجه اقتصادی قرارداد نفت بر پایه پنج اصل عام
نفت بعنوان کارمایه و ماده خام
نفت بعنوان درآمد
ساختی که اجراء مجموعاً دارند و ساخت روابطشان
نفت بعنوان نیروی محرکه
جهت و مسیری که نفت به اقتصاد ایران می بخشد
سرانجام هائی که نفت به اقتصاد ایران خواهد بخشید
فهرست منابع فارسی و عربی
فهرست منابع خارجی

زیرنویس ها:

۱- Contradiction

۲- ص ۱۰ و ۱۱ Leszek Kolakowski; La philosophie positiviste

۳- صص ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ کتاب

۴- البته جای این سؤال است که اگر هیچ واقعیتهایی در دنیای واقع ندارند، ذهن چگونه آنها را از نیستی به هستی آورده است؟

۵- صص ۱۵ و ۱۶ و ۱۷

۶- صص ۱۷ و ۱۸ کتاب

J. A. More -۷

۸- ص ۱۹۶ کتاب

۹- صص ۱۹۸ و ۱۹۹

۱۰- صص ۱۹۹ و ۲۰۰

۱۱- صص ۲۰۰ و ۲۰۱

Ludwig Wittgenstein -۱۲

۱۳- صص ۲۰۳ و ۲۰۴ کتاب

۱۴- ص ۲۰۴ کتاب

۱۵- صص ۲۰۴ و ۲۰۵ کتاب

۱۶- چون مفاهیم «آزمون پذیری» و «ابطال پذیری» سنگ بنای این طرز فکر را تشکیل می دهند، کوشش می شود باستاند و در حدود متن کتاب این مفاهیم به ساده ترین بیان ممکن تشریح گردند.

Verificabilite -۱۷

۱۸- ص ۲۰۹ کتاب

K. R. Popper -۱۹

Falififiabilite -۲۰

۲۱- Empirisme به همه آئین های فلسفی اطلاق می شود که وجود اصول متعارف را به مثابه اصول شناخت که منطقیاً جدا و مشخص از تجربه باشند، انکار می کند.

Reichenbach -۲۲

Hume -۲۳

۲۴- Induction رسیدن از چند خاص به یک معدودی قضیه یا قضایای عام و کلی را استقراء می گویند. مثلاً وقتی آب چند دریا را شور می یابیم و آب رودخانه را شیرین، این قضیه کلی را استقراء می کنیم که آب دریا شور و آب رودخانه شیرین است.

۲۵- Jugement Syntetique مقابل حکم تحلیلی: اگر خبر ب خارج از مبتدای الف و با آن در رابطه باشد، حکم را ترکیبی و اگر خبر ب در ابتدای الف مستتر باشد، حکم را تحلیلی گویند.

۲۶- صص ۲۱۰ و ۲۱۱

۲۷- ص ۲۱۱ تا ۲۱۳

۲۸- صص ۲۱۳ و ۲۱۴ و ۲۱۵

۲۹- صص ۲۲۴ و ۲۲۵ کتاب

۳۰- ص ۲۲۵ کتاب

۳۱- Logique symbolique: شناخت عملیات فکری معتبر برای تمیز صحیح از غلط و برای جستجوی حقیقت بر پایه دلیل.

روش جستجوی انواع تألیف ها و ترکیب های ممکن اشیا و قواعدی که باید در این زمینه رعایت گردند. خواننده خود می تواند جهتی که تجربه گرائی منطقی در پیش گرفته است را با روش شناخت بر پایه توحید مقایسه کند.

۳۲- صص ۲۲۶ و ۲۲۷

۳۳- صص ۲۲۷ و ۲۲۸

۳۴- صص ۲۲۹ و ۲۳۰ کتاب

۳۵- توجه خواننده را بدرستی نظر اسلام درباره امرمعروف و نهی از منکر جلب می کند اگر بر همه معلوم باشد که اطلاع و نظر غلط را نمی توان از میان برد و راهی که هست تصحیح است و تصحیح انقلابی، تصحیح دراصول و مبانی است مبانی بزرگ برداشته شده است و ...

۳۶- امام جعفر صادق (ع) مغز متفکر جهان شیعه - مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ - ترجمه و اقتباس ذبیح الله منصوری

۳۷- برای تفصیل نگاه کنید به، مبحث اول توحید اجتماعی - موازنه ها

- ۳۸- درباره تعریف حمل در منطق نگاه کنید به رهبرد خرد آقای شهابی، صص ۷۷-۸۰
- ۳۹- تعاریف با مراجعه ترجمه به جزء ثانی اسفار اربعه (متن عربی) صفحه ۱۰۰ تا ۱۲۵ و نیز تلخیص و ترجمه کتاب اسفار جلد ۱ و ۲ نگارش جواد مصلح، صفحه ۸۲ تا ۸۴، گردآوری شدند. به مناسبت از کوشش برادر ح. ا. م در ترجمه متن عربی سپاسگزاری می کنیم.
- ۴۰- نگاه کنید به محمد باقر صدر، فلسفه ما، ترجمه و شرح: سید محمد حسن مرعشی شوشتری، صفحه ۳۸۵ و ۳۸۶
- ۴۱- هرگاه دو امر را که یکی موصوف و دیگری صفت آن یا هر دو، موصوف یا هر دو صفت (مختلف یا غیر مختلف) باشند و بر سبیل اتحاد و یا انطباق بر مصادیق یکدیگر، به یکدیگر ربط دهند از این ربط و انتساب به حمل و از طرفین نسبت، به موضوع و محمول تعبیر می کنند مثل: درخت، درخت است و انسان خندان است و ...
- ۴۲- غیرت و ترس موضوع هستند. همینطور کلماتی که در متن درشت تر هستند محمول و مکان و ... هستند.
- ۴۳- این قول به معلم ثانی - فارابی - منسوب است
- ۴۴- گوینده این قول، امام فخر رازی می باشد.
- ۴۵- این قول را عده ای از محققان احتمال داده اند (ظاهراً اولین کسی که تصریح به احتمال کرده است فارابی، قدس سره، بوده است). عجب این است که قطب الدین رازی، در شرح مطالع، به متابعت صاحب مطالع، گفته است: «فارابی با شتراط سه وحدت اکتفا کرده است» و در شرح شمسیه گفته است: «فارابی به اشتراط یک وحدت اکتفا کرده است» پس قول اول و قول سیم را، بعبارت «اکتفا»!! به فارابی نسبت داده است.
- ۴۶- این قول را آخوند ملاصدرا در تعلیقات بر حکمه الاشراق و در کتب دیگرش، ابداع کرده است.
- ۴۷- حمل اولی ذاتی: وقتی است که اتحاد هم در مفهوم و هم در وجود باشد مثل درخت درخت است. (۱. ب)
- ۴۸- حمل شائع صناعی: وقتی است که اتحاد فقط در وجود باشد. مثل انسان خندان است. (۱. ب)
- ۴۹- این رساله (که نسخه آن با عده زیادی از رسالات فارابی و جابرین حیان و حنین بن اسحق و غیر اینها یک مجلد- تحت عنوان «جنگ» - جمع شده و از کتب موقوفه مدرسه عالی سپهسالار است) اسمی خاص ندارد و بعنوان «رساله فی المنطق» یاد شده است.
- ۵۰- وحدت حمل از این حیث که به نظر مؤلف اوراق و ابن ارسیده غیر از آن است از حیث «ذاتی» «صناعی» بودن که اعتبار آن از قول صدرالمتألهین نقل شد.
- ۵۱- تکثیر امثله برای اشاره به اقسام سه گانه واسطه در عروض است.
- ۵۲- نظیر این موضوع است مسئله «ترتب» که در فن اصول مطرح انظار و معرکه افکار شده است و، چنانکه در آنجا محقق داشته ایم منشاء اشتباه مانعین عدم حفظ مراتب (مرتبه حکم به اهم، مرتبه عصیان آن و مرتبه حکم به مهم) شده است و مجوز را ادعا این است که حکم به مهم در مرتبه «عصیان اهم» (که در رتبه متأخره است نسبت به حکم به اهم)، نه در مرتبه «حکم به اهم» فعلیت دارد پس مناقصه و مدافعه ای بین دو حکم مزبور نیست.
- ۵۳- ذیمقراطیس از حکمای معروف یونان، معاصر با سقراط و معتقد به ترکیب اجسام از اجزاء صغار صلبه بوده است.
- ۵۴- مسئله اصولیه که در خصوص «اجتماع امر و نهی» معنون است، بلحاظ وجهی مناسب و مرتبط است با این وحدت.
- ۵۵- این سه امر اخیر، به اصطلاح فلسفی، به ترتیب برای مصاحبات «صور»، «اعراض» و «نفوس» استعمال می شوند، و لزوم اعتبار وحدت آنها، برای تحقق تناقض، پوشیده نیست.
- ۵۶- این رسائل که با اساس الاقتباس محقق طوسی در یک جلد است جزء کتابهای کتابخانه مجلس شوری می باشد.
- ۵۷- در کلیه گفتار مارکسیست ها دیده می شود، که بین کلمه تناقض و کلمه تضاد فرق نگذاشته اند و آنها را به یک معنی اعتبار کرده اند، با اینکه بین این دو از نظر اصطلاح فلسفی تفاوت هست. زیرا تناقض عبارت است از حالت نفی و اثبات، و تضاد عبارت است از دو اثبات متعکس.
- بنابراین، استقامت و عدم استقامت خط متناقض هستند. زیرا بین آنها نفی و اثبات وجود دارد.
- ولی استقامت و انحناء خط، متضاد می باشند. زیرا هر دو مثبت هستند و مارکسیست ها دچار اشتباه دیگری نیز شده اند و آن اشتباه این است که معنای تضاد را نفهمیده اند و تصور کرده اند هر چه با دیگری اختلاف داشته باشد با آن متضاد است با اینکه تضاد، در اصطلاح فلسفی مجرد اختلاف بین اشیاء نیست، بلکه تضاد عبارت است از وصفی که با وصف دیگر، قابل جمع نباشد و ما برای عدم وقوع اشتباه و خلط بین اصطلاح ها طبق اصطلاح مارکسیست ها مشی می نمائیم.

۵۸- متافیزیک ها وحداتی را که برای تحقق تناقض معتبر می دانند عبارتند از: وحدت در موضوع - محمول - مکان - شرط - اضافه - جزء و کل - قوه و فعل - زمان و صدرالمتالهین شیرازی وحدت در حمل را بر وحدت هشتگانه مذکور افزوده است. شاعر می گوید:

در تناقض هشت وحدت شرط داد
وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه جزء و کل
قوه و فعل است در آخر زمان

مترجم

۵۹- الکون و الفساد، ص ۱۶۷-۱۶۹

۶۰- الکون الفساد، ص ۱۵۴

۶۱- در پایان فصل دوم نظر مؤلف را درباره هر یک از «تناقض»های متن عیناً نقل می کنیم. انتقاد صدر از تناقض ها در عین حال پاسخ به انتقادهای جانبداران دیالکتیک به اصول منطق صوری در مقام جانبداری از این اصول است.

۶۲- تضاد- صص ۵ و ۶، مائوتسه تونگ

۶۳- این اختلافات درونی اشیاء تا آنجا که جنبه حسی و تجربی دارد، می تواند در قلمرو علم و صنعت و سایر دریافت های بشری مورد پذیرش قرار بگیرد، و هیچ فرد متوجهی نمی تواند این اختلافات درونی مواد را نادیده بگیرد. ولی هنگامیکه بخواهیم سرگذشت اولی این اختلافات را دریابیم، بهیچ وجه به یک پاسخ لازم و کافی نخواهیم رسید. مخصوصاً با در نظر گرفتن اینکه ماده جهان طبیعت از حالت بساطت رو به ترکیب و تنوع پیش رفته است. دیگر در آن مراحل اولیه فقط و فقط با فرض و احتمال سروکار خواهیم داشت، بنابراین مسئله تضاد و اختلاف اشیاء با یکدیگر با خواص و اصولی که برای آنها در نظر می گیریم مسئله ای است که در وسط جهان طبیعت مطرح می شود و نمی تواند روشنگر وضع و سیستم مجموعه طبیعت بوده باشد.

۶۴- تضاد- ص ۷

۶۵- جای تردید نیست که مفهوم خالص و بحث هستی و نیستی در نظر هگل مانند اجسام طبیعی خارجی نیست، اگر هم به مقتضای مکتب ایده آلیسم خویش اجسام طبیعی خارجی را هم از جلوه های درک و عقل آدمی بدانند، مفهوم خالص و تجرید هستی و نیستی از سنخ اجسام طبیعی عینی هم نیست، زیرا دو مفهوم مزبور از نظر تجریدی و ذهنی بودن در درجه دوم یعنی شدیدتر از عقلی بودن جهان عینی می باشد.

۶۶- خود هگل هم در عبارت گذشته گفته است: «و بالنتیجه در مورد بحث ما در این مقولات هستی و نیستی و گردیدن» نیز بالضروره اگر تصدیق کنیم چیزی «هست» در عین حال باید اذعان آوریم که آن چیز «نیست» زیرا هستی الزاماً مقتضی نیستی است، ولی چگونه یک چیز می تواند در آن واحد هر دو حال را داشته باشد؟ پاسخ آن است که یک چیز هنگامیکه می گردد یعنی تغییر می پذیرد هم هست و هم نیست پس مقوله گردیدن تناقض را رفع می کند، به سخن دیگر تناقض میان مقولات اول و دوم همیشه در مقوله سوم که جامع آن دو مقوله است رفع می شود.»

۶۷- صص ۵۰-۴۸

Henri Lefebure, Logique Formelle, Logique Dialectique, edi, Antropos, Paris 4^e trimestre, 1970.

۶۸- همان اثر، ص ۵۱ و ۵۲

۶۹- بدنبال این انتقاد به اختصار آنرا انتقاد خواهیم کرد.

۷۰- همان کتاب، ص ۱۰۳

۷۱- همان کتاب، صص ۱۰۳ و ۱۰۴

۷۲- همان کتاب، صص ۱۰۴ و ۱۰۵

۷۳- همان کتاب، ص ۱۰۵

۷۴- همان کتاب، صص ۱۰۵ و ۱۰۶

۷۵- همان کتاب، ص ۱۰۶

۷۶- همان کتاب، صص ۱۰۶ و ۱۰۷

۷۷- همان کتاب، ص ۱۰۷

۷۸- همان کتاب، صص ۱۰۷ و ۱۰۸

⁷⁹ - Levy-Bruhl; essai sur la mentalité primitive

۸۰- همان کتاب، ص ۱۰۸

۸۱- همان کتاب، صص ۱۰۸ و ۱۰۹

۸۲- همان کتاب، ص ۱۰۹

83- Hamelin; Essais ur les elements fondamentaux de la representation, 1, 1 e, in fine, Critique de Hegel

۸۴- صفحه ۱۰۹ و ۱۱۰ کتاب

۸۵- چون دنباله نظر هگل که قسمت آنرا وفور نقل کرده است فهم مطلب او را آسان می سازد، ترجمه آنرا عیناً نقل می کنیم. ترجمه از متن فرانسه:

Hegel; Science de la Logique, première 2° livre, La doctrine de l'essence, edi, de 1812, tra par, P. J. La Barrière et Gwendoline Jarczyk

۸۶- توضیح ذیل صفحه درباره متن ساده تر بوده بجای متن آنرا آوردیم.

۸۷- صفحه ۴۲ همان کتاب

۸۸- مطلب داخل پرانتزها از مترجم و شارح هگل است.

۸۹- صفحه ۴۱ همان کتاب

۹۰- توضیح داخل پرانتزها از لغت نامه فلسفی است.

۹۱- این توضیح از مترجم و شارح هگل است.

۹۲- صفحه ۴۳ همان کتاب

۹۳- صفحه ۴۴ همان کتاب

۹۴- جمله از خود هگل است که مترجم در توضیح این قسمت در ذیل صفحه آورده است. بجای متن اصلی توضیح ذیل صفحه نقل شد.

۹۵- حدها کلماتی هستند که بیان یک محتوی را می کنند و با یکدیگر داخل رابطه منطقی می شوند مثل انسان، سگ، اسب و ...

۹۶- توضیحات از مترجم و شارح نقل شد.

۹۷- صص ۴۶ و ۴۷ همان کتاب

۹۸- عیناً از هگل نقل کرده است: Hegel; Grande logique, II

۹۹- صص ۱۱۰ و ۱۱۱

۱۰۰- نگاه کنید به صص ۱۴۵-۱۱۱ همان کتاب

۱۰۱- از صفحه ۱۰ تا ۱۹ کتاب

۱۰۲- خلاصه فصل اول، صص ۵۶-۵

۱۰۳- نایکسانی Difference، تعیین این همانی است. نفی ای است که در خود این همانی را دارد. نیستی ای است که وقتی از این همانی سخن می رود، در واقع از آن نیز سخن رفته است. دقیقه ذاتی خود این همانی است که در همان حال بمثابة نفی یافتگی خود، خویشتن، را متعین می کند و نایکسان نایکسانی است. فراگرد تعین: منفی دقیقه «ذاتی» این همانی است. بنابراین، این همانی، این همانی نفی با خود است. همینطور که هر دقیقه نایکسانی، این همانی خود و دیگر خود است، این همانی، نایکسانی خود (بمثابه این همانی) در رابطه با خود (بمثابه نایکسانی) است. فراگرد تعین همین است. (برای تفصیل نگاه کنید به، صص ۴۸-۴۶ کتاب)

۱۰۴- دقیقه Moment: انعکاس (Reflexion) همانست که ظهور و نمود (هستی، ظهور و نمود است. هستی ظهور همان هستی از خود در گذشته هستی، درهیچی اش است. هستی این هیچی را در ذات دارد و در خارج از این هیچی، در خارج ذات، ظهور نیست. (ظهور منفی بر نهاده بمثابة منفی است) ظهوری که، از خودبیگانه، از بلاواسطگی اش آغازیده و بخود بازگشته است را، انعکاس می خوانیم، این انعکاس سه دقیقه دارد (وضع کننده، خارجی، متعین کننده) بنابراین هر یک از این ظهورها را دقیقه می گوید.

۱۰۵- چندگونگی Diversity این همانی در نایکسانی است: این همانی در خودش به چند گونگی تقسیم می شود. زیرا بمتابه نایکسانی مطلق در خودش، خود را بمتابه منفی خویش وضع می کند. و دقایقش یعنی خود و منفی خودش، انعکاس در خود هستند. هوهویه با خودند یا به سخن بهتر، زیرا این همانی بلاواسطه از نفی خود در می گذرد و در تعیینش، در خود منعکس است ... توضیح آنکه: چندگونگی تعیین نایکسانی و بدین معنی تشدید این نایکسانی در جهت تضادی است که بزودی پای در وجود خواهد گذارد. خاصه حرکت دیالکتیکی اینست که هر مرحله جدید نتیجه یک ادغام است. نایکسانی را که نایکسانی این همانی بگیریم، این هوهویت در اینجا همانست که بوسیله آن، طرفهای نایکسان بمتابه نایکسان وجود دارند. بسیار دقیق خواهی، چندگونگی آن و دقیقه ای است که در آن این همانی آنکه نایکسان است، بحساب و منظور است.

۱۰۶- در تضاد Opposition انعکاس متعین، نایکسانی، تام و تمام می شود. تضاد وحدت این همانی و چندگونگی است. دقایقش، دقایق چندگونه در یک وحدت اند. بدینسان دقیقه های برابر نهاده و متضادند.

هر دقیقه با خود و دیگر خویش بودن، با کل این همان و هوهویه است. اما بگونه ای بلاواسطه، به وسیله نیستی دیگر خود هوهویه است. تضاد وقتی دو دقیقه کل در هر یک از آنها حاضر است، (در هر یک از دو دقیقه، هر دو دقیقه حاضرند) تناقض می شود.

۱۰۷- ذات انعکاس هستی در خود است، ذات هستی است که ریشه در خود می زند. ذات وحدت مطلق هستی فی ذاته و لذاته است. بنابراین، تعیین ها در درون این وحدت هستند. چون که این تعیین ها از رهگذر رابطه و نسبت با چیز دیگر، پدید نمی آیند، مستقل اند، خود مختارند. به سخن دیگر این تعیین ها، تعیین ذات هستند یعنی دارای هستی ای هستند که در خود متضمن نفی است. بنابراین نه کیفا و نه کما غیر از خودشان نیستند: این تعیین ها بازتاب و انعکاس خود در خویشند.

۱۰۸- ص ۶۹ کتاب

۱۰۹- فی ذاته، هستی ذاتی واقعیت، واقعیت بمتابه مات و بسته و تغییرناپذیر، بمانند مطلق است.

۱۱۰- لذاته، هستی در صیوروت و گریزان از خود است. اما در این صیوروت و گریز، واقعیت در پی جستن خویش و بازپیوستن به خویشتن خویش و فعلیت بخشیدن به خویشتن خویش است.

در ترجمه دکتر جمید عنایت (و . ت وستیس فلسفه هگل، ج صص ۳۱ و ۳۲) نیز این دو اصطلاح بگونه زیر شرح شده اند: ... درخت بلوط در تخم خویش وجود دارد ولی در حالت پوشیدگی و درونی. تخم بلوط «در خود» یا فی نفسه درخت بلوط است. ولی فقط دیده بصیر و کاوشگر فیلسوف است که آنرا درخت می بیند. پس تخم بلوط فقط برای ما درخت بلوط است. مائی که به چشم دل می توانیم آنچه را که در شیئی نادیدنی است عیان ببینیم. پس تخم بلوط برای ما درخت بلوط است ولی هنوز برای خود نیست و فقط هنگامی از برای خود نیز درخت بلوط می شود که عملاً رشد کند و بصورت درخت درآید. از این روست که هگل آنچه را که بالقوه یا نهان است «در خود» یا فی نفسه و آنچه را که بالفعل است «برای خود» (یا لذاته) می نامد.

۱۱۱- وساطت (Mediation) توضیحات زیر در عین حال که معنی واسطه و بلاواسطه را می رساند، معنی انعکاس و ذات و مراحل نایکسانی تا تناقض را روشنتر می سازند: انعکاس ظهور ذات در خویش است. ذات بمتابه بازگشت پایان ناپذیر خود، بساطت بلاواسطه نیست، بلکه بساطت منفی است. ذات حرکتی است از خلال دقایق نایکسان. وساطت مطلق با خود، اما ذات در دقایق خود ظاهر می شود. در نتیجه این دقایق تعیین های منعکس شده در خویشند.

ذات اولاً رابطه نسبت ساده با خویش است. این همانی محض است. تعیینش در اینست که فاقد تعیین است.

ثانیاً تعیین بمعنای اخص، نایکسانی است و ذات در جزئی این تعیین بمتابه نایکسانی خارجی. چندگونگی بطور عام است. اما در جزء دیگر بمتابه چندگونگی متضاد (برابر نهاده) یا بمتابه تضاد است. ثالثاً تضاد، بمتابه تناقض، در خودش منعکس می شود و در اساس و بنیادش باز می گردد.

۱۱۲- توضیح از مترجمان و شارحان فرانسوی است.

۱۱۳- انعکاس متعین (Reflexion determinité) توضیح این اصطلاح محتاج توضیح انواع انعکاس ها است: انعکاس وضع کننده (این همانی منفی با خود) انعکاس واقعی است که، تعیین های از خود در گذشته هستی را در بر می گیرد و بسط می دهد. این «واقعیت» در این امر بیان و اظهار می شود که حرکت بنظر از بلاواسطگی نشأت می گیرد که مفروض پیشگی دور وضع کردن یا بر نهادن است. اما واضح خواهی، این امر که بلاواسطگی مفروض پیشگی، وضع یا بر نهادن است، ایجاب می کند که این بلاواسطگی نیز

از پیش این وضع یا بر نهادن را مفروض کند. این بلاواسطگی وضع یا بر نهادن را بعنوان خارجیت درونی (نفی) این وضع یا بر نهادن، بودن، یعنی بعنوان تعین، از پیش مفروض می‌دارد.

بدینسان انعکاس متعین بطور عام، وحدت انعکاس وضع کننده و انعکاس خارجی است. ظهور، هیچ یا محروم از ذات است، با اینهمه، هیچ یا محروم از ذات هستی خود را دارد. هستی او، هستی دیگری نیست که در آن ظاهر می‌شود، بلکه برابری ویژه با خویش است. این مبادله منفی با خودش (تجدید نفی) بمثابه **انعکاس مطلق ذات**، متعین شده است. توضیح آنکه ذات بمثابه انعکاس چیزی جز عمل و عمل خالص وضع نیست، وضع یا بر نهادن در گذشتن از هستی که هست. بدینسان ذات تجدید نفی یا «مبادله منفی با خویش» است. در حقیقت بمثابه درگذشتن از هستی، نفی است و بمثابه وضع این درگذشتن، خارجی شدن داخلی (یعنی نفی) این نفی است. اما ذات در این خلوص منطقی اولی، بمثابه حرکت خالص تعین، از هیچ به هیچ، تنها (بطور منفی) انعکاس مطلق است. یعنی انعکاس که به کلیت راجع می‌شود. اما به کلیتی که هنوز مجرد است و هنوز در یک تعین مشخص، ویژگی نیافته است. این ویژگی یافتن «مطلق» وقتی به انجام می‌رسد که «انعکاس وضع کننده» در «انعکاس خارجی» خاصه بهم می‌رسد.

انعکاس خارجی یا واقعی، انعکاسی است که بمثابه از خود در گذشته، بمثابه نفی خودش، خود را از پیش مفروض می‌کند. انعکاس خارجی از مبدأ هستی بلاواسطه آغاز می‌گیرد و انعکاس وضع کننده از مبدأ نیستی. انعکاس متعین، وقتی است که فراگرد کلاً سرانجام گرفته است و بدین اعتبار وحدت انعکاس وضع کننده و انعکاس خارجی است.

۱۱۴ - Reflexion excluanté

۱۱۵ - صص ۷۰ و ۷۱ کتاب

۱۱۶ - توضیح از مترجمان فرانسوی است. نگاه کنید به زیر نویس ص ۷۱

۱۱۷ - ص ۷۱ کتاب

۱۱۸ - ص ۷۲ کتاب

۱۱۹ - توضیح از مترجمان فرانسوی است. نگاه کنید به ص ۷۲ کتاب.

۱۲۰ - ص ۷۲ کتاب

۱۲۱ - توضیح از مترجمان فرانسوی است. نگاه کنید به زیر نویس، صص ۷۲ و ۷۳

۱۲۲ - در حقیقت شرط دستیابی به استقلال واقعی، درگذشتن از انعکاس است که هنوز بصورت فی ذاته است. توضیح از مترجمان فرانسوی است. نگاه کنید به زیر نویس صفحه ۷۳

۱۲۳ - صص ۷۳ و ۷۴ کتاب

۱۲۴ - Opposition

۱۲۵ - صفحه ۷۴ کتاب

۱۲۶ - توضیح از مترجمان فرانسوی است. نگاه کنید به زیر نویس ص ۷۴

۱۲۷ - ص ۷۵ کتاب

۱۲۸ - توضیح از مترجمان فرانسوی است. نگاه کنید به زیر نویس ص ۷۵

۱۲۹ - ص ۷۶ کتاب

۱۳۰ - ص ۳۷، مقدمه *Lenine, Chaiers sur dialectique de Hegel idées*, Paris 3^e trimestre 1967

۱۳۱ - **Pluralisme** طرز فکری است که بنا بر آن موجوداتی که این جهان را ترکیب می‌کنند، گونه‌گون، فرد و از یکدیگر مستقل اند و نباید آنها را نمودهای ساده یا پدیده‌های جزو یک واقعیت واحد و مطلق شمرد. این فلسفه متضاد فلسفه هگلی است.

۱۳۲ - ص ۳۸ کتاب

۱۳۳ - جای خوشوقتی است که نه علم در مرحله تصدیق حکم غلط ماند و نه نویسندگان این مقدمه.

۱۳۴ - ص ۱۶۶ متن فرانسه

۱۳۵ - ص ۳۹ کتاب

۱۳۶ - Croce

۱۳۷ - صص ۴۰ و ۴۱

- ۱۳۸- صص ۴۰ و ۴۱ کتاب
- ۱۳۹- ص ۴۱ کتاب
- ۱۴۰- ص ۴۲ کتاب
- ۱۴۱- از یک دستخط مارکس در سال ۱۸۴۴ نقل کرده است.
- ۱۴۲- صص ۴۲ و ۴۳ کتاب
- ۱۴۳- صص ۴۳ و ۴۴ کتاب
- ۱۴۴- ص ۴۴ کتاب
- ۱۴۵- ص ۴۵ کتاب
- ۱۴۶- نویسنده به فصل اول Antiduhring رجوع می دهد.
- ۱۴۷- ص ۴۶ کتاب
- ۱۴۸- صص ۴۶ و ۴۷ کتاب
- ۱۴۹- صص ۴۷ و ۴۸ کتاب
- ۱۵۰- صص ۴۸ و ۴۹ کتاب
- ۱۵۱- صص ۴۹ و ۵۰ کتاب
- ۱۵۲- Gnoseologie
- ۱۵۳- ص ۴۹ کتاب
- ۱۵۴- صص ۵۰ و ۵۱ کتاب
- ۱۵۵- ص ۵۱ کتاب
- ۱۵۶- ص ۵۲ کتاب
- ۱۵۷- صص ۵۲ و ۵۳ کتاب
- ۱۵۸- صص ۵۳ و ۵۴ کتاب
- ۱۵۹- Monlineaire خطی در برابر جدلی و دیالکتیک، یعنی غیر دیالکتیکی
- ۱۶۰- و هیچ نه معلوم که انسان چگونه از روابط قوا بیرون می رود تا به جامعیت دست یابد؟ ...
- ۱۶۱- ص ۱۴۹ کتاب Friedrich Engels: Dialectique de la nature, ed. Sociale, Paris, 1973
- ۱۶۲- و توجه نمی کند که این اعمال که جسم تحت آنهاست نتیجه رابطه با اجسام دیگر است و اجسام بر یکدیگر عمل می کنند و اعمال در درون یک جسم مستقل از اعمال جسم و اجسام دیگر بر یکدیگر نیست.
- ۱۶۳- صص ۲۱۶ و ۲۱۷ کتاب
- ۱۶۴- ص ۲۱۷ کتاب
- ۱۶۵- ص ۱۴۹ کتاب
- ۱۶۶- صص ۱۴۹ و ۱۵۰ کتاب
- ۱۶۷- صص ۱۵۰ و ۱۵۱ کتاب
- ۱۶۸- این مثال ها بهیچ روی با تناقض ربط نمی جویند و آیا همین امر بر نویسنده نیز معلوم نشده است. و موجب انصرافش از این نظر و قائل شدن به بطلان تناقض درونی نگشته است؟
- ۱۶۹- ص ۱۵۱ کتاب
- ۱۷۰- ص ۶۹ کتاب، Dialectique de la nature
- ۱۷۱- ص ۱۶۹ کتاب Engels; Anti-Duhring. E. S. 4^e Tri, 1971
- ۱۷۲- ص ۱۷۰ کتاب
- ۱۷۳- ص ۱۷۰ کتاب
- ۱۷۴- همانجا

۱۷۵- Macherey

۱۷۶- بطوریکه خواننده درمبحث سوم این کتاب ملاحظه خواهد کرد، کسان دیگری نیز هستند که با این نظر موافقتند.

۱۷۷- صص ۴ و ۵، J. Staline; Matérialisme dialectique et matérialisme historique, ed. Sociales, Paris, 1958

۱۷۸- صص ۴ و ۵ همان اثر

۱۷۹- صص ۵ و ۶ همان اثر

۱۸۰- صص ۷ همان اثر

۱۸۱- اینسان استالین دیالکتیک حذف را جانشین دیالکتیک نفی می کند.

۱۸۲- صص ۷ کتاب

۱۸۳- صص ۶۷ و ۶۸: Mao Tse-Toung; Quatre essais philosophiques

۱۸۴- این مثالها چه ربطی به این همانی متناقضان دارد؟ صص ۶۸ کتاب

۱۸۵- ظاهراً خوشبختی در وجود خودش محتاج بدبختی نیست و این از بدیهیات است. اگر گفته شود خوشبختی و بدبختی با هم ملازمه دارد، (هر چند در این معنی نیز جای حرف بسیار است) این تلازم وجه شبیهی با این همانی ندارد: خوشبختی در عین حال خود و بدبختی نیست عوامل و علل موجد این دو نیز یکی نیستند و ...

۱۸۶- آیا ستمگری امپریالیسم و در نتیجه مستعمره نباشد، جامعه ها هم نخواهند بود؟ اگر جامعه ها خواهند بود پس تناقض ذاتی و درونی نمی تواند باشد. باز آیا امپریالیسم در آن واحد امپریالیسم و مستعمره است؟ این همانی متناقضان مقتضی این است که چنین باشد مگر اینکه بگوئیم مائو اصطلاح را نگاه داشته و محتوی را بدور افکنده است یعنی تناقض را باطل و تضاد پدیده ها را با هم ثابت می داند.

۱۸۷- صص ۶۸ و ۶۹ کتاب

۱۸۸- ظاهراً تناقض محتاج هشت شرط بود تا تحقق یابد. حال باید پرسید میان طبقه پرولتاریا و طبقه بورژوازی وحدت های هشتگانه وجود دارد؟ اگر دارد که باید گفت جهان همواره بر یک پاشنه می چرخد، یعنی همواره مسلط و زیر سلطه وجود دارد، تنها جای زورگو تغییر می کند. آیا این همان اسطوره زورپرستی نیست؟ اگر این دو طبقه در هشت شرط تناقض متناحد باشند آیا نباید پرولتاریا در آن واحد بورژوا هم باشد و بورژوا هم در آن واحد پرولتاریا؟ ... و اگر پرولتاریا در عین حال بورژوازی نیست، پس تناقض باطل است. معنی این حرف آنست که در جامعه تضادهای طبقاتی بر اثر روابط آلی درون با بیرون جامعه بوجود می آیند.

۱۸۹- صص ۶۹ و ۷۰ کتاب

۱۹۰- آیا طبقه مالکان، بعد از خلع ید بی زمین می شوند؟ یا مثل دهقانان خرده مالک می شوند؟ در صورت اول آیا دو طبقه دارا و نادار برجا نیستند؟ و در صورت دوم تبدیل یکی به دیگری تحقق ندارد، زیرا هر دو طبقه هم شکل و هم جای خود را از دست داده اند و تازه با یکدیگر یکی شده اند و ...

۱۹۱- در اینجا جنبه های متناقض چه خواهند شد؟

۱۹۲- صص ۷۰ کتاب

۱۹۳- صص ۷۰ و ۷۱ کتاب

۱۹۴- واقعاً چنین هستند؟ اگر واقعاً چنین هستند، از همه چیز دیگر گذشته چرا در تعریف تناقض حتی میان جانبداران یک مکتب این همه اختلاف هست؟

۱۹۵- اگر در رابطه زور امری پابرجاست، جانبداران این نوع دیالکتیک در ابدی جلوه دادن نظام های اجتماعی مبتنی بر زور از همه پیشی گرفته اند.

۱۹۶- صص ۷۱ و ۷۲ کتاب

۱۹۷- صص ۷۲ و ۷۳

۱۹۸- صص ۷۳ و ۷۴

۱۹۹- پس متناقضان تا این زمان کجا بودند؟ و اگر شرایط از عهده طرز عملهای بسیار متفاوت و گاه ضد و نقیض قانون تضاد بر می آیند، چرا خود این شرایط اصل نیستند؟ و حقیقت اینست که مطلقاً این قانون از تبیین این امور عاجز است. بگذریم از اینکه پرسشها نیز درست طرح نشده اند. این امور را در مبحث بعد خواهیم دید.

۲۰۰- ص ۷۴ کتاب

۲۰۱- صص ۷۴ و ۷۵

۲۰۲- خود می گوید اگر شرایط معین نباشد متناقضان نمی توانند با هم تناقض تشکیل دهند، بنابراین تناقضی بدون آن شرایط وجود ندارد. وقتی تناقض وجود ندارد، مبارزه نیز نمی تواند وجود داشته باشد. اینک باید پرسید مبارزه ای که خود موکول به تحقق شرایط (اولاً) و تحقق تناقض (ثانیاً) می شود، چگونه غیرمشروط و مطلق است؟ و اگر گفته شود وحدت در تمام مراحل فراگرد وجود ندارد اما مبارزه وجود دارد، گوئیم این سخن نیز نادرست است، وحدت تغییر می کند اما نابود نمی شود، همانسان که مبارزه نیز تغییر می کند.

۲۰۳- صص ۷۵ و ۷۶ کتاب

۲۰۴- چرا در اینجا تناقض را باطل می شمارد؟ اگر دیالکتیک متناقض متافیزیک است، وحدت و تبدیل و فراگرد و ... کدام است؟ و اگر نمی توانند با هم وحدت داشته باشند، چرا آن قانون عام در این مورد جاری نیست؟

۲۰۵- اشیاء وجود مستقل دارند و با هم این همانی ندارند. معنی این حرف دقیقاً اینست که تضاد خارجی است.

۲۰۶- بدون این همانی مبارزه هست؟

۲۰۷- ص ۷۶ کتاب

۲۰۸- ص ۱۴۷ کتاب *Logique formelle, logique dialectique*

۲۰۹- بیان نویسنده همان قاعده انعکاس است که بنا بر آن اندیشه هیچ چیز جز انعکاس واقعیت خارجی نیست. بطلان این سخن امروز بر پیروان این نظر نیز معلوم افتاده است. خواننده می تواند برای تفصیل در این باره به مباحث اول و دوم کیش شخصیت مراجعه کنند.

۲۱۰- ص ۱۴۸ کتاب

۲۱۱- ص ۱۴۸ کتاب

۲۱۲- ص ۱۵۲ کتاب

۲۱۳- ص ۱۵۳ کتاب

۲۱۴- ص ۱۵۳ کتاب

۲۱۵- صص ۱۵۳ و ۱۵۴ کتاب

۲۱۶- ص ۱۵۴ کتاب

۲۱۷- صص ۱۵۴ و ۱۵۵ کتاب

۲۱۸- ص ۱۵۵ کتاب

۲۱۹- ص ۱۵۵ کتاب

۲۲۰- ص ۱۵۶ کتاب

۲۲۱- ص ۱۵۶ کتاب

۲۲۲- ص ۱۵۷ کتاب

۲۲۳- ص ۱۶۹ کتاب

۲۲۴- صص ۱۶۸ و ۱۶۹ کتاب

۲۲۵- اگر در آینده نخواهد بود، یکی از شرطهای تناقض را که وحدت در زمان است فاقد می شود و دیگر تناقضی در کار نیست. بدینسان مدعی خود نیز می پذیرد که تناقض محال است.

۲۲۶- بدینسان فرجام نیز محتاج درون و برون و روابط با «بقیه» است و همین روابط اند که نوع و محل آن فرجام را تعیین می کنند. بنابراین فرجام بریده از بقیه و حاصل نفوذ یا برخورد «ضداد» نمی تواند باشد. صص ۱۶۹ و ۱۷۰ کتاب

۲۲۷- بیان امام صادق درباره مرگ در علم ره بجانب قطعیت می برد. موافق این بیان، نیستی در کار نیست، مرگ یک تحول است و بنابراین آنچه می شود در بطن هستی است. نگاه کنید به: خصوصاً دو فصل اول:

Jean E. Charon; L Esprit cet inconnu 3^e trimestre, 1977.

۲۲۸- ص ۱۷۰ کتاب

۲۲۹- ص ۱۷۱ کتاب

۲۳۰- صص ۱۷۰ و ۱۷۱ کتاب

۲۳۱- ص ۱۷۱ کتاب

۲۳۲- صص ۱۷۲ و ۱۷۳ کتاب

۲۳۳- ص ۱۷۳ کتاب

۲۳۴- و جا ندارد بپرسیم این نیروها چگونه یکی توانند شد؟ در حقیقت وقتی تناقض، تقابل و برخورد نیروها شمرده گردد نتیجه یا صفر و یا بزرگتر از صفر می شود. اگر نتیجه صفر شود، نقطه برابری نقطه مرگ است و اگر نتیجه بزرگتر از صفر گردد هر زمان نابرابری بزرگتر می شود. این دیالکتیک جز به گورستان یا جهنم نابرابری ها ره نمی برد. و اگر ... در حال تناقض ها به این امور به تفصیل می پردازیم.

۲۳۵- ص ۱۷۴ کتاب

۲۳۶- صص ۱۷۴ و ۱۷۵ کتاب

۲۳۷- در اینصورت این سؤال جا پیدا نمی کند که آیا این تناقضها از یک مقوله اند؟

۲۳۸- ص ۱۷۵ کتاب.

۲۳۹- صص ۲۶ و ۲۷ مقاله Etienne Balibar که به کنفرانس عمومی داده است که از ۱۱ مارس تا ۶ مه ۱۹۷۰ در پاریس منعقد شده است و مرکز مطالعات و تحقیقات مارکسیستی آنرا همراه چند مقاله دیگر در کتابی منتشر ساخته است:

Centre d'étude et de recherches marxistes; Sur la dialectique, edi, Sociales, Paris, 3^e Trimestre, 1977

۲۴۰- صص ۲۶ و ۲۷ کتاب

۲۴۱- صص ۲۷ و ۲۸ کتاب

Dilemme -۲۴۲

Historicite -۲۴۳

۲۴۴- صص ۴۲ و ۴۳ و ۴۵ کتاب

۲۴۵- صص ۵۵ و ۵۶ کتاب

۲۴۶- صص ۵۶ و ۵۷ کتاب

۲۴۷- ص ۵۹ کتاب

۲۴۸- ص ۱۱۰ کتاب

Maurice Godelier Rationalite & Irrationalite en economie, 1, petite collection Mespéro, Paris, 1974

Surdetermine -۲۴۹

۲۵۰- ص ۱۰۱ کتاب

۲۵۱- ص ۱۰۲ کتاب

۲۵۲- نویسنده رجوع می دهد به مسائل «شیوه تولید آسیائی»

۲۵۳- ص ۱۰۲ کتاب

۲۵۴- بنظر ما (نویسنده کتاب) وقتی لنین می گوید دیالکتیک «نظریه این همانی متناقضان است» و یا دیالکتیک «مطالعه تناقض در خود ذات اشیاء است» در یکی شمردن و هم ارز کردن این دو مفهوم به راه افراط می رود.

مائوتسه تونگ نیز مرتب دو مفهوم وحدت متناقضان و این همانی متناقضان را با هم خلط و اشتباه می کند.

نویسنده قولی از مائو آورده است چون تفصیل نظریه مائو در جای خود آمده و شامل این قول منقول نیز هست، از ذکر آن صرفنظر

شد.

۲۵۵- نویسنده نقل کرده است، از صفحه ۱۵۸ اثر مارکس بنام Contribution à la critique de l'économie politique

۲۵۶- Contribution ص ۱۶۳

۲۵۷- صص ۱۰۳ و ۱۰۴ کتاب

۲۵۸- نقل کرده است از صفحه ۱۶۵ کتاب: Anti Duhring

۲۵۹- نقل کرده است از صفحه ۱۹۲ کتاب: Anti Duhring

۲۶۰- ص ۱۰۴ کتاب

۲۶۱- نقل کرده است از صفحه ۲۰۵ سرمایه ۱ و ۳ (متن فرانسه)

۲۶۲- ص ۱۰۴ و ۱۰۵ کتاب

۲۶۳- از صفحه ۱۷۱ Anti Duhring (متن فرانسه) نقل کرده است.

۲۶۴- ما (نویسنده کتاب) با نظر آلتوسر موافقیم، وقتی اظهار می کند که کنار گذاشتن مفهوم نفی از قلمرو دیالکتیک وسیله استالین

«گواه بر بصیرت نویسنده» درباره دیالکتیک مادی مادی است. رجوع داده است به اثر آلتوسر، صفحه ۲۰۵، زیرنویس ۴۳ Pour

Marx

۲۶۵- نقل می کند از مارکس در Capital، صفحه ۳۰۱ و تفسیر انگلس Anti Duhring، فصل ۱۲، صفحه ۱۵۶

۲۶۶- ص ۱۰۵ کتاب

۲۶۷- Cybernetique

۲۶۸- ص ۱۰۶

۲۶۹- رجوع می دهد به Le Capital III (متن فرانسه)، ۳، صفحه ۲۵۸

۲۷۰- صص ۱۰۶ و ۱۰۷ کتاب

۲۷۱- رجوع می دهد به صفحه ۱۷۲، ۳: Capital III

۲۷۲- ص ۱۰۷ کتاب

۲۷۳- رجوع می دهد به صفحه ۴: Contribution

۲۷۴- رجوع می دهد به نامه انگلس به Joseph Bloch مورخ ۲۱ سپتامبر ۱۸۹۰ اگر کسی از سر و ته این پیشنهاد بزند تا از آن این

حرف را بیرون بکشد که عامل اقتصادی تنها عامل تعیین کننده است، آنکس این سخن را به یک جمله تهی و پوچ تبدیل کرده است.

۲۷۵- برداشت استالین و یا مائو از دیالکتیک آخر و عاقبتش می رسد به آنجا که باید پذیرفت جهان است و ماده ... البته و صد البته

باید توجه داشت ه جریان مقابل نیز آخر و عاقبت بهتری ندارد یعنی منطق ارسطویی هم که برخی علمای اسلام! (و دردست و راست

باید گفت برخی از علمای مسلمان که این حرفها به اسلام ربطی ندارد) سخت بدان چسبیده اند، کار را بدانجا می کشاند که مبدأ

حرکتی در خارج از عالم «تحت القمر» پذیرفته شود که خود ساکن است ... و مجموع این جهان ها نیز قدیمی اند یعنی همواره وجود

داشته اند. ملاحظه می کنید که «خواجه علی» و «علی خواجه» فرقی ندارد. هر دو کائنات را قدیم می دانند یکی ماده را و دیگری

ماده را به عقلش! و همین است درد فلسفه هائی که سر و ته آن را ارسطو و هگل و مارکس و ... برخی علمای اسلام! و ... تشکیل

می دهد.

۲۷۶- نگاه کنید به دیالکتیک یا سیر جدالی و جامعه شناسی نوشته گوروپچ، ترجمه حسن حبیبی، خصوص قسمت ۸ و بخش دوم.

چاپ تهران، تابستان ۱۳۵۱

۲۷۷- از آنجا که مفهوم نظر فلسفی بنا بر معنائی که به اصطلاح فلسفی داده شود، نظر هگل در رابطه با تز و آنتی تز فرق می کند،

بناچار این شیوه گفتار برگزیده عوض می شود و از جمله بنا بر هر یک از دو معنی آلمانی Aufgehoben شد، تا حتی المقدور محلی

برای مغالطه نماند.

۲۷۸- نگاه کنید به وحدت هستی و نیستی، سیوروت و اصل تناقض، صص ۶۰۲-۱۸۶ و ۲۲۶-۲۲۹ جلد اول کتاب:

G. W. F. Hegel; Morceaux Choisis

و نیز به روش دیالکتیک صص ۱۶۲-۱۱۹ جلد اول کتاب: و. ت. ستیس: فلسفه هگل ترجمه حمید عنایت.

۲۷۹- تعیین انسان که هگل می پندارد، جزو هستی نیست، تعیین نبود و عدم هستی است. نفی هیچ نیست و در نتیجه نفی نفی نیز

هیچ نیست.

نگاه کنید به L'êtr e et le neant از Sartre و فصل اول و فصل هفتم: Guillaume Guidney; Le drame de la pensee
dialectique Hegel, Marx, Sartre. چاپ پاریس، ۱۹۷۴

۲۸۰- صفحه ۴۷ Sartre; L'êtr e et le neant، چاپ پاریس، بهار ۱۹۷۶

۲۸۱- دقیقه، توان و علت حرکت و هر یک از مراحل بسط و رشد را گویند. هگل کلمه را در معنی اخیر فراوان بکار برده است اما معنی اول را هم در نظر داشته است: «دقیقه دیالکتیک» نیروئی است که ما را از ایده به نقیض آن می ماند و در نتیجه مرحله ای از رشد را چه در اندیشه و چه در واقعیت، بوجود می آورد.

۲۸۲- صص ۴۸ و ۴۹: Sartre; L'êtr e et le neant

۲۸۳- صفحه ۴۹: Sartre; L'êtr e et le neant

۲۸۴- صفحه ۵۰: Sartre; L'êtr e et le neant

۲۸۵- محمد تقی جعفری: تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی، قسمت اول- دفتر سوم- چاپ ۱۳۵۱، صفحات ۵۸۷-۵۸۵

۲۸۶- صص ۵۴-۵۶: Paul Foulque; La dialectique, (Que sais-Je)

۲۸۷- به قول هگل «هستی در نیستی، خودش باقی می ماند و صیوروت همین است». صفحه ۱۸۸ جلد ۱: Morceaux Choisis

۲۸۸- نگاه کنید به صفحه ۱۴۱ مجله: Dialectiques

۲۸۹- همین ایراد به استمرار هویتی که خود را بر می کشد را با تعابیری کم و بیش مشابه لنین و آلتوسر وارد دانسته اند: نگاه کنید به صفحه ۲۹ به بعد:

Lenine; Cahiers sur dialectique de Hegel، چاپ پاریس تابستان ۱۹۶۷

و صفحه ۱۰۰ و ۱۰۱ و ۱۹۷ و ۱۹۱۹: Louis Althusser; Pour Marx، چاپ پاریس، پائیز ۱۹۷۵

۲۹۰- جلد ۱، د. ت. ستیس: فلسفه هگل، صفحه ۱۲۶-۱۱۹

۲۹۱- حمید عنایت در پیشگفتار ترجمه خدایگان و بنده.

۲۹۲- صفحه ۲۳۱ جلد ۱: Morceaux Choisis

۲۹۳- انصاف آنستکه ملاصدرا با محال شمردن تضاد، رابطه میان قوه و فعل را بهتر حل کرده است. وی عکس مثنوی هگلی را بعمل می آورد و می گوید: تضاد محال است، بنابراین اجتماع قوه و فعل محال است و چون این اجتماع محال است، گذر از قوه به فعل ممکن است. اگر این تضاد قوه و فعل نبود و اجتماع ایندو محال نمی بود، حدوث حادثات غیرممکن می گشت. نگاه کنید به مبحث تضاد در جزء ثانی از سفر اول (صفحه ۱۱۱ به بعد) از اسفار رابعه تألیف صدرالدین محمد شیرازی و نیز مبحث قوه و فعل در جزء ثالث سفر اول (ص ۱ بعد) اسفار رابعه. جزء دوم، چاپ قم و جزء سوم، چاپ تهران، ۱۳۸۳ هجری.

۲۹۴- Heideger; Qu'est-ce que la methaphysique به نقل از ص ۵۱

L'êtr e et le neant (Trad; Carbin, N. R. F. 1938)

۲۹۵- نگاه کنید به صفحات ۷۱-۶۹:

Karl Marx; Friedrich Engels; Textes sur la methode de la science économique ed. Sociales, Paris, 1^{er} Tri 1974

۲۹۶- درباره سیر اندیشه پرودن (از نظرگاه مارکس و جانبداران وی) نگاه کنید به صص ۱۵-۹، بهار ۱۹۷۲:

Marx; Misere de la philosophie, ed. Sociales

۲۹۷- صص ۲۴-۲۵:

Jaques Langlais; Defense et actualité de Proudhon

چاپ پاریس، پائیز ۱۹۷۶

۲۹۸- خواننده باید همواره بیاد داشته باشد که در این فرض نه تز و نه آنتی تز نباید مجموعه متناقضان باشند چرا که در آنصورت پای سنتز به میان می آید.

۲۹۹- ص ۱۲: Misere de la philosophie

۳۰۰- ترجمه قسمت هائی از صفحات ۱۱۵-۱۱۹، Misere de la philosophie

بر خواننده است که این برداشت را با نظر قدرت طلبان درباره تضاد مقایسه کند.

۳۰۱- آلتوسر به شرحی که خواهد آمد بر اساس این متن بر آنست که مارکس از ساخت شروع می کند و نه از تاریخ.

۳۰۲- ص ۹۱: *Defense et actualité de Proudhon*

۳۰۳- نویسنده مشخصات کتاب را بدست نمی دهد. بنظر می رسد اشاره وی به سخنی است که مارکس و انگلس در صص ۵۸۵-۵۸۶

ایدئولوژی آلمانی اظهار کرده اند: *Marx; Engels: L'idéologie Allemande, ed. Sociales*, چاپ پاریس، بهار ۱۹۷۱

۳۰۴- صفحات ۹۸-۸۹: *Defense et actualité de Proudhon*

۳۰۵- دیگر نمی توان طرف هائی را که در یک تألیف در یک توازن ناپایدار بر یکدیگر عمل می کنند، متناقضان نامید.

۳۰۶- توجه خواننده را به این نکته جلب می کند که همچنان از انتقاد جنبه های مطلق گرایانه نظریه درباره جبری بودن سیر جدالی در وصول به فرجام معین، صرفنظر می شود.

۳۰۷- انگلس در ص ۳۳ *Anti Duhring, II*، ترجمه فرانسه، تجزیه جامعه را به تقابل خارجی نسبت می دهد:

«استبداد شرقی و سلطه متغیر. ایلهای فاتح، طی هزاران سال هیچ چیز یعنی این جامعه ها را تغییر نداد. اما تخریب تدریجی صنعت

ابتدائی شان بر اثر رقابت صنایع بزرگ بیش از پیش به تحلیل شان برد» و نیز نگاه کنید به بحث سارتر در این باره، صفحه ۲۱۸ و بعد جلد اول.

۳۰۸- لنین ملاحظاتی درباره کتاب بوخارین بنام «اقتصاد مرحله گذر» به نقل: مائوتسه دون چهار رساله فلسفی، ص ۷

۳۰۹- درباره این تر نگاه کنید از جمله به مبحث هشتم کتاب، چاپ پاریس، بهار ۱۹۶۴

۳۱۰- ص ۶۷ *La dialectique*

۳۱۱- مائو تسه دون، چهار رساله فلسفی، ص ۳۴-۳۲ در انتقاد دبورین و بوخارین و نیز ص ۳۴-۳۵، چاپ پاریس، اکتبر ۱۹۷۶

۳۱۲- مائو تسه دون، چهار مقاله فلسفی، ص ۲۸

۳۱۳- چهار مقاله فلسفی، صفحه ۲۸

۳۱۴- با این برداشت در عین حال که از جاده تضاد ذاتی و مطلق خارج می شویم در چاه «عامل خارجی» بعنوان تنها علت «تکامل» پدیده ها نیز نمی افتیم. در پایان این بحث به این مهم باز می گردیم.

۳۱۵- انگلس: «آنتی دورینگ» فصل اول، بخش ۱۲، «دیالکتیک. کمیت و کیفیت» به نقل مائو، چهار رساله، فلسفی ص ۳۱. ترجمه مندرج در متن از راه مقابله با متن فرانسه (ص ۵۱ *Anti Duhring, ed. Sociales*)، زمستان ۱۹۷۳، تصحیح شد.

۳۱۶- بدینسان به همان بحث باز می گردیم که در آغاز این قسمت در میان آمد، به این لحاظ سخن را کوتاه می کنیم.

۳۱۷- چهار رساله فلسفی

۳۱۸- به ترتیب تاریخی منتقدان معاصر عبارتند از:

- سارتر، ص ۶۱ کتاب *Critique de la raison* و کتاب *Question de méthode*

- گورویچ: سیر جدالی و جامعه شناسی - ترجمه فارسی، و فصل دوران علمی در کتاب *Dialectique*، صص ۱۲۵-۷۷ و صص ۶۳-

۴۱ کتاب *Monod Hasard et la nécessité*، چاپ پاریس، پائیز ۱۹۷۳

- مارکسیسم بمثابه دستگاه علمی، مارکسیسم بمثابه نظام قدرت و مارکسیسم بمثابه نظام مذهبی، ص ۲۷۹-۲۶۰.

Théorie de la contradiction, Pierre Dain; *Le socialisme di silence*، ص ۳۶ با این تفاوت نویسنده که خود را پیرو

لنین ← استالین ← مائو می شمرد مدعی است که انگلس در پی تضعیف اصل تضاد و بدان خاطر که وحدت را مطلق تضاد را نسبی می دانست و وحدت را بر تضاد مقدم می شمرد، دیالکتیک را به طبیعت تعمد داد.

۳۱۹- بدین سان علم هم از مطلق گرایی هگل و هم از مطلق گرایی ارسطو آزاد می شود. حرکت تبدیل قوه به فعل نیست (به تعبیر ارسطو) وقتی ترکیب و تجزیه در کار نیست و پدیده از تأثیرگذاری آزاد است، اجزاء پدیده نیست به یکدیگر فعالند و هدف این فعالیت، زیست مستمر در هویت خویشتن است، بدین امر باز می گردیم.

۳۲۰- تعبیر لوسین سرژسو در مقدمه برمتون مارکس و انگلس تحت عنوان *Textes sur la méthode de la science économique*، ص ۱۳

۳۲۱- نگاه کنید به برخورد انگلس با اندریافت علمای قرن ۱۸ با طبیعت و پدیده هایش، ص ۸۶-۸۵ اثر وی:

Friedrich Engels; Socialisme utopique et socialisme scientifique edi. Sociales 1971.

- ۳۲۲- وقتی عوامل را در عین حال در درون و بیرون جستیم، مطلق های درون و هم بیرون را شکسته ایم، هم از روش ارسطویی آسوده شده ایم و هم از روش اصحاب دیالکتیک تضاد؟
- ۳۲۳- استالین دیالکتیک تضاد؟
- ۳۲۴- Théorie de la contradiction، ص ۳۱.
- ۳۲۵- صاحب کتاب Théorie de la contradiction قسمتی از نامه انگلس را در ص ۳۵-۳۶ نقل کرده است و درباره مأخذ خود اطلاعات زیر را بدست داده است: Engels; Lettre à Conrad Schmit, Oct. 1910, O. G. III
- افتادن مجموعه ها را به دیالکتیک تناقض تحویل کردن، روش علمی است؟!
- ۳۲۶- Théorie de la contradiction ص ۴۳
- ۳۲۷- ص ۳۲ و ۳۶
- ۳۲۸- ص ۲۱۸-۲۱۴ Jaques d'Hondt de Hegel à Marx، چاپ پاریس، ۱۹۷۲
- ۳۲۹- در اینجا دیگر از همراهی ضدین خبری نیست، بلکه صحبت از زیانندن و به دنیا آوردن است!!
- ۳۳۰- در ص ۳۴ Théorie de la dialectique از سرمایه (ص ۱۵۲، ج ۲، نقل کرده است)
- ۳۳۱- نگاه کنید به ص ۳۴، Jaque Ranciere; Lire le Capital III، انتشارات ماسپرو، چاپ پائیز ۷۴
- ۳۳۲- ص ۱۲۱-۱۱۹
- ۳۳۳- نگاه کنید به صفح ۱۴۰، Sartre; Question de Méthode، چاپ پاریس، تابستان ۱۹۷۳
- ۳۳۴- نگاه کنید به ص ۱۴۲، Sartre; Question de Méthode
- ۳۳۵- وی در ص ۳۸ Théorie de la Contradiction می گوید: نظر استالین درباره قانون دیالکتیک، بنظر ما قطعاً یعنی بلحاظ نیازهای سیاسی ما یک بهبود برجسته ای نسبت به ۳ قانون انگلس است.
- ۳۳۶- Developpement
- ۳۳۷- Evolution
- ۳۳۸- Dedoublement
- ۳۳۹- نگاه کنید به ص ۲۴ متن فارسی چهارساله فلسفی متن فارسی با مراجعه به متن فرانسه Quatre Essais Philosophiques تصحیح شد.
- ۳۴۰- باز جای گفتن دارد که این برداشت نه برداشت ارسطویی و نه برداشت هگلی است. این برداشت، برداشتی نسبی گرا است که گریبان آدمی را از دست مطلق های هر دو منطق آزاد می کند.
- ۳۴۱- چهار مقاله فلسفی، ص ۳۳ و ۳۴
- ۳۴۲- تأکید از ما است.
- ۳۴۳- تأکید از ما است.
- ۳۴۴- به نقل Le Socialisme du Silence، ص ۲۷۲ و نیز نگاه کنید به دیالکتیک مارکس در سیر جدالی و جامعه شناسی، ص ۲۰۵-۱۵۲
- ۳۴۵- نگاه کنید به: Adree Piettre; Pensee Economique et Théorie Contemporaine، صص ۴۸۳-۴۸۴
- ۳۴۶- چهار رساله فلسفی، ص ۶۱
- ۳۴۷- چهاررساله فلسفی، ص ۷۲
- ۳۴۸- نگاه کنید به مقدمه N. Guterman; H. Lefebvre بر Lenine, Chaiers sur la dialectique de Hegel
- ۳۴۹- گو اینکه J. B. Fages نویسنده کتاب Introduction à la Diversite des Marxismes، متن فرانسه چهاررساله فلسفی ارجاع داده است و در آن صحبت از تضاد در دنیای کمونیسم نیست بلکه از تضاد در حزب کمونیست است.
- ۳۵۰- ص ۴۴ Lenines Chaiers sur la dialectique de Hegel و نیز ص ۲۱۸ Pour Marx
- ۳۵۱- مائو در چهاررساله فلسفی در بحی از «تضاد» های درون خلق و راه حل آن «تضاد» درونی طبقه کارگر را در مرحله کنونی ساختمان سوسیالیسم چین می پذیرد.

۳۵۲- Pour Marx ۱۹۹-۲۰۲ ص

۳۵۳- چهار رساله فلسفی ص ۲۸

۳۵۴- چهار مقاله فلسفی، ص ۶۰-۵۱

۳۵۵- چار رساله فلسفی، ص ۵۵

۳۵۶- قول خدای درباره فرعون در اینجا نیز مصداق دارد که مدعی را خود شاهد پایدار اسباب دروغ بودن ادعای خویش می گرداند.
قرآن، سوره یونس، آیه ۹۲

۳۵۷- مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی برآند که گاه دولت از طبقه بوجود آورنده خود مستقل می شود. این در وقتی است که هیچیک از طرفها نمی توانند بر دیگری غلبه کنند. هر چند این سخن بدان معنی نیست که جامعه در این مرحله می ماند و فراگرد تحول را به فراز نمی رود اما، آنقدر هست که بتوان گفت که به این امر توجه شده است که سرنوشت منتجه گرا است که این منتجه می تواند همواره بسود طبقه خاصی نباشد. نگاه کنید به: ص ۲۳۵

Karl Marx; Friedrich Engels; L'idéologie Allemande

۳۵۸- نگاه کنید به: ص ۱۰۵ کتاب

Henrie Lefebure; Le matérialisme dialectique, Paris, 1971

۳۵۹- Chaiers sur la dialectique de Hegel, ۴۴ و ۴۱ ص

۳۶۰- همان اثر، همان صفحه

۳۶۱- همان اثر، ص ۲۷

۳۶۲- هر چند که لوفبور نیز با شمول دادن دیالکتیک بر طبیعت به صورتی که استالین به انجام رساند سخت مخالف است. نگاه کنید به مقدمه او بر کتاب خودش؛ Le matérialisme dialectique

۳۶۳- در ص ۸۵ Théorie de la contradiction مشخصات مأخذ را اینطور ذکر کرده است:

Marx, Engels, Manifeste du partie communiste, p. 112, œuvre choisie

۳۶۴- جمله از ص ۱۹ کتاب زیر نقل شد

Hegel; Phénoménologie de l'esprit au fier

۳۶۵- Théorie de la contradiction, ۸۸, ۸۷, ۸۶, ۸۵ ص

۳۶۶- علت این سؤال برخورد نویسنده است با شکست کمون پاریس و از بین رفتن نظام استعماری. اولی چون به تمامیت رشد تاریخی خود نرسیده بود، شکست پرولتاریای فرانسه به پیروزی پرولتاریای مردمی می انجامد اما دومی چون به غایت رشد تاریخی خود رسیده است، در حال اضمحلال قطعی است. ص ۸۸ La Théorie de la contradiction

۳۶۷- به قول نویسنده کتاب Hegel, Marx, Sartre Le drame de la pensee dialectique;

از انتشارات جلد اول نقد خرد دیالکتیک (۱۹۶۰) ۱۶ سال می گذرد و جلد دوم آن هنوز انتشار نیافته است و احتمال می دهد وی در کار خود با مشکلات مواجه شده و کار را نیمه تمام گذاشته است.

۳۶۸- کتاب مذکور در شماره ۱، ص ۱۴۱

۳۶۹- چهار مقاله، ص ۵۲ و ۵۳

۳۷۰- نگاه کنید به ۱ تا ۷، بخصوص قسمت ۷ نظریه امپریالیسم، صص ۷۹۲-۸۶۸، جلد اول V. Lenine: œuvre choisie

۳۷۱- مارکس بر آن بوده که جامعه های آسیائی قابلیت جهش ندارند (ص ۴۸، جلد ۲، کتاب اول سرمایه به زبان فرانسه، چاپ پاریس ed. Sociale و تا وقتی مفهوم مالکیت خصوصی در جامعه ها وارد نشود و بر اساس مالکیت خصوصی «تضاد» های طبقاتی پدیدار نشوند، این توقف ادامه خواهد داشت. استعمار انگلیس در هند به این «توقف نسبی» پایان می بخشد چرا که یک راه رشد بیشتر وجود ندارد.

۳۷۲- نگاه کنید به ص ۴۵۰ و ۴۵۱؛ Letters and essays on political sociology

انگلس در مقاله ای بعنوان مخبر روزنامه انگلیسی English chartit newspaper

۳۷۳- نگاه کنید به سمیرامین Echange Inegale

- ۳۷۴- نگاه کنید به کارهای سمیرامیس، بخصوص به مدخل کتاب، کتاب: Samir amin; L'accumulation à l'échel mondial, Paris, 1975 (بهار ۱۹۷۵)
- ۳۷۵- نگاه کنید به ص ۳۷ و ۷۲ (و برای کسانی که بخواهند چگونگی تحول روش شناسی را تا مرحله دینامیک درون و برون پی گیرند، بایسته است که تمامی فصل اول را بخوانند). George Balandier; Sens et puissance, Paris, 1971.
- ۳۷۶- مأخذ ما عبارت بوده اند از:
- Louis Althusser; Elements d'auto-critique (چاپ پاریس، تابستان ۱۹۷۴)
- Adam Schaff; Structuralism et Marxisme (چاپ پاریس، دسامبر ۱۹۷۴)
- Poetique Moustafa Safouan (همان مدرک)
- François Wahl (همان مدرک)
- Le structuralisme en psychanalyse philosophique (چاپ پاریس، پائیز ۱۹۷۳)
- Critique de l'économie politique. شماره مخصوص درباره روش (شماره ۹ اکتبر، دسامبر ۱۹۷۲) و ...
- ۳۷۷- نگاه کنید به ص ۶۱-۶۴. Elements d'autocritique. ص ۳۱؛ structuralisme et marxisme و ص ۶ و ۷ Jean Piaget; Le structuralisme (Que sais-je);
- ۳۷۸- ص ۲۱-۳۱ structuralisme et marxisme و صص ۱۶-۵ le structuralisme
- ۳۷۹- نگاه کنید به ص ۳۰۶
- Claud Levi Strauss; Antropologie structurale
- نقل و توضیح Le structuralism en psychanalyse و ص ۲۳ structuralisme et marxisme
- ۳۸۰- نگاه کنید به صص ۲۶۲-۲۷۸
- Henri Lefebure, Au-dela du structuralisme. چاپ پاریس و نیز Element d'auto-critique صص ۶۲ و ۶۴
- تا آنجا که میسر بود کوشش شد که با مراجعه به مأخذ متعدد به کوتاهی و سادگی تعریف و خاصه های ساخت گرائی را بدست دهد. با وجود این اگر متن در ذهن خواننده سئوالاتی را درباره ساخت گرائی بر می انگیزد و این سئوالات به خود این روش راجع است چاره جز مراجعه به مأخذی که در زیرنویس ذکر شده اند نیست.
- ۳۸۱- توجه خوانندگان را به این نکته اساسی جلب می کند که مقصود از آوردن «تضاد» بعد از کلمه دیالکتیک مشخص کردن روش کسانی است که دیالکتیک را به دیالکتیک تضاد تحویل و در آن خلاصه می کنند. روشی که موضوع بحث ما است.
- ۳۸۲- این ترجمه ای است که آلتوسر از متن آلمانی مؤخره مارکس و بر چاپ دوم سرمایه به زبان آلمانی کرده است و همانسان که خود وی نوشته است با ترجمه ژوزف رواکه بنظر خود مارکس نیز رسیده است نمی خواند. علاقمندان به مقایسه دو ترجمه نگاه کنید به:
- ترجمه آلتوسر، زیرنویس صص ۸۷ و ۸۸ Pour Marx
- ترجمه ژوزف روا، صص ۲۹ و ۳۰؛ Karl Marx; Le capital, Livre premiere, Tome premiere, ed. Sociales, 4^e Terimstre, 1962
- ۳۸۳- Speculatif در مقابل این اندیشه ای است که ابزار عمل و مبارزه است
- ۳۸۴- ص ۸۸. Pour Marx
- ۳۸۵- ص ۸۹. Pour Marx
- ۳۸۶- توجه فیلسوف عضو حزب کمونیست فرانسه به لزوم جدا کردن محتوی فلسفی و ایدئولوژیک دیالکتیک از آن، صحیح و بجاست.
- ۳۸۷- صص ۹۰ و ۹۱ و ۹۲ Pour Marx
- ۳۸۸- بدین قرار، اولاً انقلاب روسیه بعلت رشد «تضاد» های درونی این جامعه بوجود نیامده است و ثانیاً با تفوق یکی از «ضداد» بر بقیه «تضاد» حل نمی گردد بلکه در نتیجه ضعف درونی و فراهم آمدن عوامل خارجی در ضعیفترین حلقه نظامی که باید جهانی باشد، «تضاد» ها در آن انباشته می گردند و انقلاب روی می دهد! این برداشت را از نظریه لنین که تضاد را در یک ساخت درونی و بیرونی بعمل وامیدارد با برداشت نویسنده استالینست مائوئیست آلن بادیو مقایسه کنید.
- ۳۸۹- صص ۹۳ و ۹۴ Pour Marx آلتوسر، ما خط خویش را از آثار لنین در زیرنویس های صص ۹۳ تا ۱۰۰ بدست می دهد

- ۳۹۰- Pour Marx ۹۵ ص
- ۳۹۱- Pour Marx ۹۶ ص
- ۳۹۲- به ص ۱۴۲ Misere de la philosophie, ed. Girard
- ۳۹۳- Pour Marx ۹۶ ص
- ۳۹۴- Pour Marx ۹۷ ص
- ۳۹۵- Surdetermination، آلتوسر خود می گوید اصطلاح را از روانکاوی گرفته است.
- ۳۹۶- نگاه کنید به ص ۶۴، ج ۲، De L'état رجوع داده است.
- ۳۹۷- نگاه کنید به ص ۶۵، ج ۲، De L'état، ص ۱۸۸ دیالکتیک یا سیر جدالی
- ۳۹۸- نگاه کنید به موخره مارکس بر چاپ دوم سرمایه به زبان آلمانی، صص ۲۷-۲۹
- Karl Marx, Le Capital, Livre première, Tome première, ed. Socials Paris
- ۳۹۹- تأکیدها و توضیحات درون هلالین از ما است.
- ۴۰۰- Pour Marx ص ۱۱۳ ص
- ۴۰۱- Pour Marx ۱۱۴ ص
- ۴۰۲- Pour Marx ۱۱۶ ص و نیز ضمیمه قسمت سوم را در آن متن انگلس نقل و انتقاد شده است بخوانید صص ۱۱۷-۱۲۸
- ۴۰۳- Pour Marx ۲۰۰ و ۱۹۹ ص
- ۴۰۴- Pour Marx ۲۰۰ ص
- ۴۰۵- Pour Marx ۲۰۲ و ۲۰۱ ص
- ۴۰۶- Pour Marx ۲۰۶ ص
- ۴۰۷- Pour Marx ۲۱۲ ص
- ۴۰۸- بجاست که خواننده «بیان مارکس» را توضیح سخنان آلتوسر تلقی کند!
- ۴۰۹- زیرنویس ۲۱۳ Pour Marx
- ۴۱۰- نگاه کنید به توضیح و تفسیر آلتوسر در صص ۸۷ بعد François Wahl، ص ۵۲، پاریس - Qu'est-ce que le structuralisme philosophie، پاییز ۱۹۷۳
- ۴۱۱- آلتوسر بدینسان می خواهد خود را از شر جدا کردن شرایط از عوامل و از «تضاد» و جدا کردن شرط تحول از عامل تحول برهاند: شرط همان «تضاد» است و «تضاد» همان عامل است و عامل همان شرط است و ...
- ۴۱۲- Pour Marx ۲۱۳ ص
- ۴۱۳- صص ۲۱۳ و ۲۱۴ - اما خواننده نپندارد که آلتوسر به شکستن مطلق درون موفق می گردد، ساخت گرائی وی را از اینکار مانع می شود به شرحی که می آید.
- ۴۱۴- Pour Marx ۲۱۵ ص
- ۴۱۵- هانری لوفبور، مارکسیست و مارکس شناس معروف در کتاب خود می پرسد: امروز از مارکسیسم و اندیشه مارکس چه مانده است!! و پاسخ می دهد، بلحاظی هیچ به لحاظی همه چیز. اگر نکته و نظر بنظر، «تصدیق های مارکسیستی» را و بگیریم و هم از آب در آمده اند، نگاه کنید به قسمت ۱۶، صفحه ۴۳۳، نقل از ص ۴۱۹ است.
- ۴۱۶- بواقع مقصود مائو از جانشین شدن جا عوض کردن نیست بلکه جانشین شدن «تضادهای» نو بجای «تضادهای» کهنه است. هر چند راست است که مائو از جابجا شدن «اضداد» صحبت می کند اما نیک معلوم است که این جابجا شدن جانشین شدن را نمی گیرد و تازه در حد مفهوم جانشین شدن قابل فهم است. بدین قرار آلتوسر از تحلیل مائو اصل را نادیده گرفته و به فرع آن اصل چسبیده است، چرا که آشتی دادن دیالکتیک مطلق گرا با ساخت گرائی این امر را ایجاب می کرده است.
- ۴۱۷- Pour Marx ۲۱۷ و ۲۱۶ ص
- ۴۱۸- Pour Marx ۲۱۸ ص
- ۴۱۹- پس چگونه از میان خواهد رفت؟ و به این حساب آیا اگر شکل بندی ها بغرنج تر گردد، نابرابری ها تشدید نخواهند شد؟
- ۴۲۰- Pour Marx ۲۱۸ ص

- ۴۲۱- Pour Marx ۲۲۰ ص ۱۵۰
- ۴۲۲- Pour Marx ۲۲۲ ص ۱۵۰
- ۴۲۳- Négativité ۳۴ ص ۱۵۰
- ۴۲۴- زیر نویس ص ۲۲۳
- ۴۲۵- Reponse a John Louis Jaques Ranciere; La leçon d'althusser, ۵۷ ص چاپ پاریس، پاییز ۱۹۷۴، ص ۱۵۰
- ۴۲۶- Sujet, ۳۴ ص
- ۴۲۷- البته آلتوسر این تشریح طبقاتی را بخاطر ریختن اندیشه مارکس در قالب ساخت، انجام داده است و اگر دیالکتیک هگلی را قبول می داشت محتاج این تشریح نیز نبود. مگر نه رسم بر اینست که از عهده هر جوابی که بر نمی آیند با زدن برچسب «بورژوا» و «خورده بورژوا» پلمیک می کنند؟
- ۴۲۸- Au-Dela du structuralisme ۳۷۷ و ۳۷۴ صص
- ۴۲۹- La leçon d'Althusser ۱۵۴ و ۱۵۱ صص
- ۴۳۰- Element d'auto-critique, ۱۰۳-۱۲۶ صص
- ۴۳۱- البته در صورتی که مقصود همان دوره بندی باشد.
- ۴۳۲- Structuralisme et Marxisme ۱۵۶ و ۱۵۵ صص
- ۴۳۳- کسانی که خواسته اند با توسل به ساخت پویا مشگلات دیالکتیک مطلق گرای مارکس را حل کنند، ساخت و تحولات ساختی را به شرحی که خواهد آمد می پذیرند.
- ۴۳۴- ما پیش از این قول را نقل کرده ایم. نگاه کنید به ص ۴۶ همین تألیف
- ۴۳۵- Structuralisme et Marxisme L. Althusser; Lire le Capital I-II ۴۵ ص به نقل
- ۴۳۶- Structuralisme et Marxisme ۱۶۴ ص می گوید و راست می گوید که آلتوسر در این مورد یک طرفدار متحجر هگل است: ساخت همان که هست، هست و در خود غنی و کمال می جوید و ...
- ۴۳۷- Structuralisme Marxisme ۸۷ شماره ۳۹ مجله «L'Arc», به نقل از Jean Paul Sartre repond
- ۴۳۸- Critique de Lire le Capital, ج ۲, ۴۷ ص به نقل K. Nair; Marxiste au structuralisme, در شماره ۹ مجله
- ۴۳۹- l'économie philosophique, اکتبر و نوامبر و دسامبر ۱۹۷۲
- ۴۳۹- همان مجله، صص ۹۶ و ۸۷
- ۴۴۰- Structuralisme et Marxisme ۱۲۲ و ۱۲۴ صص
- ۴۴۱- این روزها که روشهای مطلق گرا توان مقاومت را در برابر پیشرفت علم از دست داده اند و بقولی «عصر فلسفی» دارد جای خود را به عصر علمی می سپارد. اینجا و آنجا تجربه گرائی مطلق گرا نحلۀ تحقیقی را اسطوره گرایان از نو باب کرده اند
- ۴۴۲- Structuralisme et Maxisme ۱۲۲ و ۱۲۴ صص
- ۴۴۳- Structuralisme et Marxisme ۱۳۶ و ۱۳۵ صص
- ۴۴۴- Structuralisme et Marxisme ۱۳۹ ص
- ۴۴۵- مبحث کیش شخصیت، این امر به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.
- ۴۴۶- Critique de l'Économie politique, Lire le Capital, جلد دوم، ۱۷۵ ص به نقل از شماره ۹،
- ۴۴۷- ۹۹ شماره ۹ همان مدرک
- ۴۴۸- ۸۹ ص
- Althusser: "Lenine devant Hegel"; Lenine et la philosophie, ed. Maspero
- به نقل از Critique de l'économie politique, شماره ۹
- ۴۴۹- ۱۰۱ ص همان مدرک
- ۴۵۰- Structuralisme et Marxisme ۱۹۳ ص
- ۴۵۱- ۵۵ ص به بعد Contre Althusser, چاپ پاریس، زمستان ۱۹۷۵
- ۴۵۲- همان کتاب، ص ۸۱

۴۵۳- Contre Althusser ص ۸۱

۴۵۴- La dialectique شماره ۱۵-۱۶، ۸۵، ص

۴۵۵- می توان فراگرد را ساخت شمرد و آنرا در این قالب ریخت و خاصه های این روش را بر آن باز کرد.

۴۵۶- Elements d'auto-critique صص ۶۳ و ۶۴

۴۵۷- علاوه بر آنچه ضمن تحریر نظرهای آلتوسر آمد نگاه کنید به: ص ۱۳۹ شماره ۵ و ۱۶ مجله La dialectique

۴۵۸- نگاه کنید به انتقاد نظریه ایدئولوژی پلتیک آلتوسر، در صص ۶۱-۳۱، شماره ۲۷ ژانویه-فوریه و مارس ۱۹۷۳ مجله L'home et la société

۴۵۹- حقیقت آنست که روسیه یکی از کانونهائی بود که در مقیاس جهان توانائی تبدیل به کانون تمرکز و تراکم قدرت را داشت. زوال امپراتوریهای حوزه اسلامی ناتوانی روزافزون این جامعه ها ساخت دولتی آن کشور را با موقعیت روسیه بعنوان کانون قدرت جهانی دمساز گردانید.

۴۶۰- هیچ دلیلی هم بر دعوی خود بدست نمی دهند: «اینست که هست»

۴۶۱- مثلاً با پیشرفت دانش نابرابری میان «دانشمندان» و «دانشجویان» لاجرم باید افزایش یابد و تقسیم فنی کار نیز و تفاوت میان

کشورهائی که در تقسیم فنی کار نقش رهبری را بعهده می گیرند و بقیه کشورها و نیز ...

۴۶۲- نگاه کنید به ص ۳۷۶ بعد Au-dela du structuralisme

۴۶۳- درباره نقش این نظریه ها در فروکش کردن جنبش ماه مه ۱۹۶۸ فرانسه از جمله از راه تجزیه نیروهائی که بانی آن جنبش بودند، بنا بر نوشته ها و گفته های بسیار، نقش مهمی داشته اند.

۴۶۴- Sartre, Question de Méthode ص ۱۱۰

۴۶۵- از قرار استالین در آغاز کوشیده است که با بازار جهانی سرمایه داری ببرد ناکام شده است و ممکن است همین ناکامی در

گرایش وی به قدرت طلبی بی تأثیر نبوده باشد. نگاه کنید به ص ۳۹۴

Henri Lefebvre; De l'état 2. Théorie Marxiste de l'état de Hegel à Mao

۴۶۶- Au-Dela du structuralisme ص ۳۱۱

۴۶۷- Au-Dela du structuralisme ص ۳۸۱

۴۶۸- Approche structurale

۴۶۹- Structuralisme et Marxisme ص ۲۱۱ بدینسان جهت عمومی روش شناسی نزدیک شدن به روشن شناخت بر پایه توحید است.

۴۷۰- صص ۸۳-۷۵ La dialectique و صص ۱۲۷-۱۲۵ Science de l'home et tradition و ...

۴۷۱- J. L. Destouhes, physique modern et philosophie Herman 1939، ص ۲۲

۴۷۲- James Jeans, Les nouvelles base de la philosophie des science, Herman 1935، ص ۱۲، به نقل از

Dialectique

۴۷۳- صص ۱۵۱-۱۰۵

F. Gonseth, Les fondaments des dialectique

نقل از: Dialectique

۴۷۴- La dialectique، ص ۱۱۷

۴۷۵- F. Gonseth, dialectica مجله ۹۴ ص به نقل از همان مدرک (June 1948)

۴۷۶- Qu'est-ce que la logique، ص ۸۰

۴۷۷- Dialectique، ص ۱۲۰

۴۷۸- ص ۱۲۱ و ۱۲۲ همان مدرک

۴۷۹- Jean-Marie Brohm; Qu'est-ce que la dialectique, ed. Savelli 3^e Trimestre 1976 صص ۷۶-۷۳

۴۸۰- Totalité Concrete

۴۸۱- Qu'est-ce que la logique dialectique و صص ۵۲-۴۵

۴۸۲- ص ۱۶ و مقدمه Lucio Colletti; Politique et Philosophie, ed. Galilee, Paris

۴۸۳- همانجا

۴۸۴- ص ۳۰ کتاب

۴۸۵- همانجا

۴۸۶- ص ۳۲ کتاب

۴۸۷- ص ۳۴ کتاب

۴۸۸- ص ۴۲ کتاب

۴۸۹- ص ۴۳ کتاب

۴۹۰- همانجا

۴۹۱- صص ۴۳ و ۴۴ کتاب

۴۹۲- صص ۴۳ و ۴۴ کتاب

۴۹۳- صص ۱۰۷ و ۱۰۸ کتاب Jean-Marie Vincent; Le Marxisme deforme et Inacheve

۴۹۴- همانجا

۴۹۵- همانجا

۴۹۶- صفحه ۶۱ کتاب

۴۹۷- اصطلاح Extremes Reels، همان برداشت ارسطویی را از تضاد متبادر به ذهن می کند.

۴۹۸- ص ۱۷۰ Karl Marx; Zur Kritik des Hegelischen Staatsrechts, New T. 1 به نقل از Politique et

Philosophie، صص ۶۵ و ۶۶

۴۹۹- از آنجا که استدلال وی در زمره استدلالهایی است که در مباحث گذشته آورده ایم، از تکرار آن صرف نظر کردیم.

۵۰۰- صص ۷۱-۶۶ کتاب

۵۰۱- ص ۲۷۹، ۱۹۵۵، Paris، ed. Sociales، Cahiers philosophique Lenine، به نقل از Politique et Philosophie

، ص ۷۲

۵۰۲- ص ۳۳۰ دفترهای فلسفی منقول در شماره ۱

۵۰۳- قرآن، سوره الزاریات، آیه ۴۹ و حج، آیه ۵ و الشعراء، آیه ۷، و لقمان، آیه ۱۰ و ق آیه ۷ و نساء ۱ و اعراف، آیه ۱۸۹ و الزمر، آیه

۶ و الرحمان، آیه ۵۲ و الرعد، آیه ۳ و نجم، آیه ۴۵ و القیامه، آیه ۳۹ و یس، آیه ۳۶، و ص، آیه ۵۸ و ...

۵۰۴- K. Korsch, Dialektica e senza melmarxisma, Bari, 1974, pp. 31-32 به نقل از Politique et

Philosophie، ص ۷۲ و ۳

۵۰۵- C. Luporini, Spazio. E Materia in Kant, Politique et Philosophie، به نقل از Firenzei, 1961, p. 59

۵۰۶- G. W. F. Hegel, Science de la logiqu trad. Jankelvich, Paris, 1974, p. 158 به نقل از Politique et

Philosophie

۵۰۷- Positivismisme

۵۰۸- Scienisme

۵۰۹- صص ۷۷ و ۷۸، ۱۹۷۸، Paris، ed. Sociales، Cahiers philosophique Lenine، به نقل از Politique et Philosophie

۵۱۰- F. Engels; Dialectique de la nature, Traduit par naville، به نقل از Politique et Philosophie، ص ۷۹

۵۱۱- همانجا

۵۱۲- همانجا

۵۱۳- همان جدول مورد بحث در منطق ارسطویی

۵۱۴- نیروها و عناصری که با خود تناقضی ندارند، اما با یکدیگر می ستیزند و جهت های مخالف یکدیگر دارند.

ص ۲۰۵، شماره ۱ مجله (به نقل ص ۸۰ و ۸۱) Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1953; Politique et

Philosophie

- ۵۱۵- ص ۳۵۸ شماره ۲، همان مجله به نقل همان کتاب، ص ۸۱
- ۵۱۶- در قسمت اول کتاب، نویسنده این جدا کردن حساب مارکس از انگلس و هاله مقدس بگرد چهره و شخصیت مارکس را از جانب خود در خور انتقاد یافته است.
- ۵۱۷- دیالکتیک یا سیر جدالی، ص ۱۸۸
- ۵۱۸- نگاه کنید به ص ۱۷۳، Anti-Duhrung
- ۵۱۹- نگاه کنید به ص ۱۴۵، Dialectique و ص ۴۲، Theorie de la Contradiction و نیز تمامی فصول، بخصوص فصل دیالکتیک در عمل
- Maurice Merleau-Ponty; Les aventures de la dialectique, Paris, 26 Mai, 1967
- ۵۲۰- نهج البلاغه
- ۵۲۱- یا به تعبیر پیر ریموند، ایده آلیسم را درون ماتریالیسم می کرد. نگاه کنید به ص ۱۴۱ Dialectique
- ۵۲۲- نگاه کنید به صص ۱۵۰-۱۴۶، Le drame de la Pensee Dialectique
- ۵۲۳- درباره چشم پوشیدن از این دو اضمحلال دولت نگاه کنید به ابتدا تا انتهای کتاب های De L'etat و نیز Kazem Radjavi; La Dictature du Proletaria et le Deperissement de L'etat de Marx à Lenine, edi. Anthropos, Paris, 1975
- ۵۲۴- نگاه کنید به صص ۸۱-۸۰، Contre Althusser
- ۵۲۵- ص ۳۷۷، Au-Dela du Structuralisme
- ۵۲۶- ص ۷۲، La Dialectique
- ۵۲۷- نگاه کنید به فصل دیالکتیک در عمل بخصوص صص ۱۲۲ به بعد
- Merleau-Ponty; Les aventures de la dialectique
- ۵۲۸- نگاه کنید به ص ۴۲۰، ج ۲، De L'etat و نیز Question de Methode تمامی کتاب خصوص صفحات ۱ تا ۸۰ کتاب
- ۵۲۹- هموطنان ما نیز که جانبدار این مسلکند، هر بار که بانتقاد می پردازد، همان واقعیتی را بازگو می کنند که از قول سارتر و لوفبور در متن آمد. محض نمونه نگاه کنید به: خلاف جریان، دفتر اول- سال تیرماه ۱۳۳۵ از ص ۲۳ به بعد و دفترهای تئوریک سیاسی، شماره ۱، کاوش سال اول - ص ۱
- ۵۳۰- نگاه کنید به ص ۴۱۹ و ۴۲۹، ج ۲، De L'etat لوفبور این مطالب را در پاسخ این سؤال طرح کرده است که از مارکسیسم چه مانده است؟ و پاسخ می دهد که هیچ و همه چیز. دربار هیچ توضیحات متن را می دهد و درباره همه چیز نوآوری ها و کوشش های علمی را شمرده است. البته اگر بتوان مفاهیم مخالف را نیز به مارکسیسم نسبت دادو گفت به دلیل این مفاهیم علمی از آن همه چیز مانده است، اینکار را با هر نحله و مکتبی می توان کرد و با این حساب از همه نحله ها و مکتبها در عین حال هیچ و همه چیز مانده است.
- ۵۳۱- ص ۳۲، Theorie de la Contradiction
- ۵۳۲- صص ۳۸ و ۴۱ همان کتاب
- ۵۳۳- ص ۳۹، همان کتاب
- ۵۳۴- ص ۱۵۶، Anti-Duhring
- ۵۳۵- ص ۷۹، Friedrich Engels; Socialisme utopique et socialisme scientifique, edi. Sociales, Paris, 30 Nov. 1971
- ۵۳۶- ص ۹۶، Defence et Actualite de Proudhon
- ۵۳۷- قرآن، سوره سبأ، آیه ۶
- ۵۳۸- نگاه کنید به فصل دوم، La Dialectique
- ۵۳۹- با آنکه منازعات درباره مفهوم کلیت پایان نپذیرفته اند، اما بسیار کاسته شده اند. برداشت گوریچ از کلیت اجتماعی «یک مجموعه انحلال ناپذیر در مجموعه پدیده های اجتماعی کلی» بسیار نسبی گراتر از برداشت انگلس است اما مفهوم کیت نزد هر دو و نزد همه وجود دارد، چرا که همگان می پذیرند که «کلتی» وجود دارد و پدیده ها را نمی توان بدون شناخت مجموع روابطی که پدیده

در کلیت شامل، با پدیده های دیگر برقرار می کند، تمام و کمال در حیطه شناسائی علمی آورد. در این باره نگاه کنید به مطالب مؤلفان در آثار زیر مدخل، ج ۱

George Gurvitch; La Vocation actuelle de la sociologie P.U.F, Paris, 1968

Raymond Boudon; Les Methodes en sociologie, que sais-je P. U. F, Paris 1969

Socialisme utopique et socialisme scientifique

۵۴۰- درباره ضرورت وجود داخل و خارج برای پیدایش عارضه تضاد، نظریه های محمدتقی جعفری درست و بی نقص است. اما تضاد را: «مباینات موجودات در تعیین ها که با تماس با یکدیگر به محصول تازه ای (سنتز) تبدیل می شوند» تعریف کرده اند اما هر مابین، تضاد نیست، چنانکه مثبت و منفی، زن و مرد و ... متضاد نیستند و به تعبیر صحیح قرآنی «زوجین» هستند هر تماسی که به ترکیب و ادغام بیانجامد، تماسی سازنده است و به توحید می انجامد. این رابطه را نمی توان به تضاد تعریف کرد. با این انتقاد یعنی با موضوع کردن تماس هائی که میان زوجین برقرار می شوند این دو تعریف با یکدیگر مشابهت می جویند. برای اطلاع تفصیلی از نظر ایشان نگاه کنید به: صص ۵۶۲-۵۴۶ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۶.

۵۴۱- نگاه کنید به دیالکتیک یا سیر جدالی قسمت آخر و نیز فصل دوم Dialectique این دو کتاب آثار علمی دانشمندان را درباره مجموعه و رابطه اکمال متقابل را که هنوز با توحید فاصله دارد و زمان باید تا اندیشه ها به این مرز برسند به دست می دهند.

۵۴۲- نگاه کنید به ص ۴۳۲، ج ۲ De L'état و نیز پروفیسور الکساندر اوپارین رئیس فعلی کمیته ملی زیست و شیمی دان های شوروی در سخنرانی خویش درباره منشاء حیات، تضاد لنین و (بیشتر) استالین ساخته را رها می کند و به این برداشت می گراید. نگاه کنید به، نگین، شماره ۱۳۱- ۳۱ فروردین ماه ۱۳۵۵.

۵۴۳- قرآن- سوره الروم، آیه ۳۰

۵۴۴- به نقل ابی جعفر محمدبن یعقوب بن اسحاق الکلینی الرازی در الاصول من الکافی، چاپ سوم، تهران ۱۳۸۸ هـ ق.، صص ۱۲ کلینی در این ص و ص ۱۳ اقوال امامان دیگر را نیز در همین باره آورده است.

۵۴۵- در پایان بعنوان مثل طریقه شناخت جامع آخرین قرارداد نفت را که رژیم سابق منعقد کرد بر اساس این روش خواهیم آورد.

۵۴۶- خواجه نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری، ص ۳۳۹

۵۴۷- قشرهای مسلط ادغام شده گرچه محل عملشان ایران است اما به عنوان عنصری از مجموعه قدرت مسلط عمل می کنند. بنابراین نسبت به ایران نسبتاً خارجی و نسبت به قدرت مسلط نسبتاً داخلی هستند. منشاء گروه بندیهای مسلط همین روابط است و هم از اینجاست که گروه بندی های مسلط امر واقعی دیرپایند و هر بار هم که انقلاب درخت وجودشان را می اندازد دوباره سبز می شوند و رشد می کنند.

۵۴۸- برای ایجاد حرکت درجه ای از توحید لازم است. اگر درجه ترکیب و توحید صفر باشد، حرکت بوجود نخواهد آمد.

۵۴۹- یکی کردن هویت را با انکار هویت های فطری نباید یکی شمرد مثلاً وجه تمایز «انترناسیونالیسم» اسلامی با انترناسیونالیسم های دیگر در اینست، که آن بر پایه قبول هویت هر جامعه استوار است.

۵۵۰- در این باره خواننده می تواند به مقالات روزنامه هائی که به فارسی از جانب پاره ای گروهها منتشر می شوند، مراجعه و ملاحظه کند که بوده اند کسانیکه چنین برداشتی کرده اند بعدهم مطابق معمول معلومشان شده است که اشتباه کرده اند.

۵۵۱- اقتضای شناخت جامع اینست که به همین ترتیب در زمینه های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی عمل کنیم، تا بتوانیم به تمامی اجزاء و ساخت آنها و رهبری منتجه نیروها و جهت و مسیر آن و سرانجام اقتصادهای در رابطه، یعنی به **هویت امر واقع** جریان نفت از چاههای ایران به اقتصادهای مسلط پی بریم.

۵۵۲- سخنرانی شاه در مراسم افتتاح کارخانه ذوب آهن. در اینجا با استفاده از فرصت کوتاهی درباره «اسطوره قیمت» باید تا راه بر انحراف بسته شود. اگر متوسط برآوردها را ملاک قرار بدهیم، قیمت خرید نفت یکدهم قیمت فروش آنست. قیمت نفت خام حتی اگر به دو برابر هم افزایش پیدا کند تازه یک پنجم قیمت فروش می شود. چرا چنین است؟ اگر این به آن دلیل است که کمپانی های نفتی انحصار خرید و انحصار فروش هر دو را دارند؟ اگر اقتصاد ایران مثل اقتصادهای صنعتی بود، نقش انحصار تعیین کننده می بود. اما علاوه بر این انحصار، ساخت اقتصاد ایران چنانست که نفت با آن مجموعه نمی دهد، اما با اقتصادهای صنعتی مجموعه می دهد. دیگر سخن **اقتصادهای مسلط مصرف کننده انحصاری و قدرتمند نفت هستند.** بنابراین تا وقتی نفت با اقتصاد ایران بیگانه است، افزایش قیمت ها اولاً به معنای تغییر نسبت موجود میان قیمت خرید و قیمت فروش نیست و ثانیاً به دلیل اینکه درآمدهای نفت صرف

خرید از اقتصادهای صنعتی می شود، در اقتصاد ایران موجب افزایش فشار برای واردات و در اقتصاد صنعتی موجب افزایش تولید می شود. تنها وقتی نفت قیمت واقعی خود را به دست می آورد که جهت جریان نفت تغییر کند، یعنی نفت با اقتصاد ایران مجموعه بدهد. در این صورت (اگر از اثرات دیگرش صرف نظر کنیم) اگر فرض کنیم درآمد ایران ده درصد قیمت فروش است، ما با حداکثر استخراج، برابر یکدهم تولید امروز، همان درآمدی را پیدا می کنیم که امروز داریم. بنابراین عمر چاههای نفت ایران حداقل ده برابر می شود یعنی اگر در وضعیت فعلی عمر آنرا ۲۰ سال فرض کنیم، ۲۰۰ سال می شود: معنای قرارداد نفتی ایران چیزی جز برباد دادن ۱۸۰ سال ثروت بزرگ ایران نیست.

اما اگر نفت را از جنبه اقتصادی و فرهنگی هم مطالعه کنیم می بینیم تغییر جهت نفت تنها نجات ۱۸۰ سال عمر نفت نیست، بلکه:

- درآمدهای نفتی که امروز به خارجه باز می گردند در خود اقتصاد کشور فعال می شوند و همان اثری را که امروز بر افزایش واردات دارند بر افزایش تولید ملی بجا می گذارند.
 - صدور نفت خودبخود به معنای صدور زمینه فعالیت مغزها و دست ها هم هست (وجه فرهنگی نفت). توضیح آنکه صدور نفت موجب می شود که در اقتصاد ایران زمینه فعالیت پیدا نشود. اما همین نفت نه تنها در رشته صنایع نفتی بلکه در تمامی رشته های اقتصادهای مسلط اندیشه ها و بازوان جدیدی را بکار می اندازد. اقتصادهای دریافت کننده مواد خام و صادرکننده فرآورده های ساخته، هم با دریافت مواد خام و هم با صدور فرآورده های ساخته دیگر جایی برای فعالیت مغزها و دست ها در اقتصادهای زیرسلطه باقی نمی گذارند و با همین کار استعدادها و نیروی کار لازم را به قیمت بسیار ارزان از اقتصادهای زیرسلطه جذب می کنند.
 - حکومت رابطه خود را بعنوان برآیند قوای گروه های مسلط داخلی و خارجی و ابزار دست کانون های متمرکز و تکاثر قدرت، با این کانونها و گروه های مسلط از دست می دهد (وجه سیاسی نفت) و امکان استقرار حکومت ملی بعنوان بیانگر اراده مردم به تحصیل استقلال و ایجاد جامعه برین توحیدی آزاد از ستم طبقاتی، فراهم می آید. خود این امر در بکار انداختن استعدادهای اقتصادی و انسانی و طبیعی اثری بی حساب دارد.
 - نیروهای اجتماعی که در ساخت فعلی جامعه زیر سلطه تلف می شوند (وجه اجتماعی نفت) آزاد می شوند و خلاقیت های اندیشه ها و ثمرات کار بازوان این مردم محروم، حال و آینده ایران را عوض می کند و در جامعه آزاد توحیدی انسانهای آزاد از غیریت ها، امکان بدست می آورند که در دگرگونی جهان نقش خود را بعنوان پیشآهنگ بازی کنند.
 - بدینقرار نباید قیمت ها را اسطوره کرد. این جهت است که باید تغییر کند. و تا وقتی جهت تغییر نکرده است افزایش و کاهش قیمت ها تابع ایجابات رشد اقتصاد مسلط باقی خواهد ماند.
- ۵۵۳- و اگر مسئله نفت با روش علمی مطالعه شده بود، میزان واقعی غارت، و سرانجم های اقتصادی در رابطه، به وضوح دانسته می شد. و دیگر درس خوانده های قشری ما نمی گفتند «به جهنم نفت را زودتر ببرند، راحت شویم» بلکه بعکس به اهمیت آن پی می بردند، به اختلافات بر سر هیچ و پوچ تن در نمی دادند، به اندیشه ای روشن مجهز می شدند و به جهاد برمی خاستند.
- ۵۵۴- این فرضها در حقیقت واقعیت عینی دارند و مطالعه نیز شده اند. در اینجا چون قصد، تحقیق بر اساس پنج اصل عام است، از آن واقعیت ها تحت عنوان فرض صحبت می کنیم.