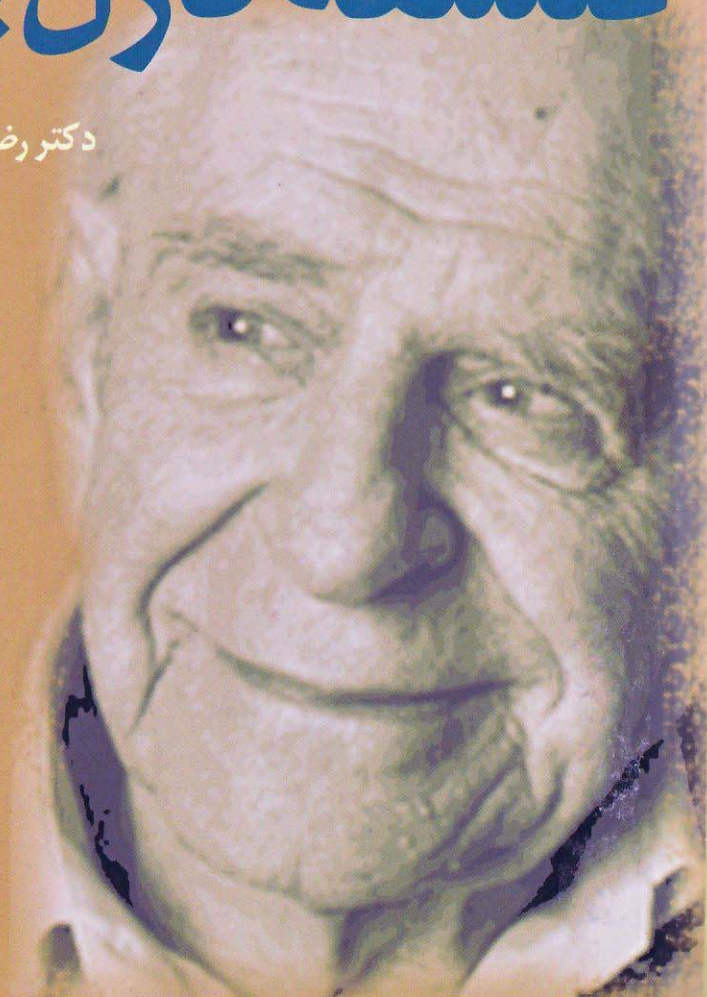


سیری انتقادی در

فلسفه کارل پوپر

دکتر رضا داوری اردکانی



داوری، رضا، ۱۳۱۲ -
سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر / رضا داوری اردکانی. —
تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۲۱۵ ص.

بها: ۲۱۵۰۰ ریال 964-6610-80-3

پشت جلد به انگلیسی: Reza Davari , On A Critical Excursion
in to carl popper philosophy

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

چاپ دوم: ۱۳۸۳.

۱. پوپر، کارل ریموند، ۱۹۰۲-۱۹۹۴ م. Popper, Karl Raimund —
نقد و تفسیر. ۲. فلسفه - انگلستان - نقد و تفسیر. ۳. فلسفه جدید. الف. عنوان.

۱۹۲ B ۱۶۴۹/پ

کتابخانه ملی ایران ۲۳۳۰۵-۷۹م



موسسه فرهنگی
دانش و اندیشه معاصر

● سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر

● دکتر رضا داوری اردکانی

● ناشر: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر

● چاپ: سازمان چاپ و انتشارات

● چاپ پنجم: ۱۳۸۷، شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

● قیمت: ۲۱۵۰ تومان

● شابک: ۹۶۴-۶۶۱۰-۸۰-۳

● حق چاپ برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۷	سخن ناشر
۸	یادداشت نویسنده.
۹	درآمد.
۵۱	فصل اول : پوپر و معضل تاریخ‌انگاری.
۶۵	فصل دوم : آیا تاریخ‌انگاری و استبداد با هم ملازمه دارند؟.
۸۱	فصل سوم : ناسیونالیسم توتالیتاریسم و تحلیل فرویدی جامعه
۱۰۱	فصل چهارم : فیلسوفی که بحث از ماهیات را بیهوده می‌دانست
۱۰۷	فصل پنجم : جامعه باز پوپر جامعه‌ای با صفات سلبی
۱۳۵	فصل ششم : آیا پوپر پوزی‌تیویست است؟
۱۵۷	فصل هفتم : زبان و معنی .
۱۶۱	فصل هشتم : علم و روش علمی
۱۸۱	فصل نهم : حاصل سخن
۱۹۱	ذیل : چرا من با پوپر مخالفت کرده‌ام.

سخن ناشر

"کارل پوپر در میان صاحب‌نظران و مکتب پردازان فلسفی یا شبه فلسفی غرب معاصر، نام آشنایی است. بخصوص در دو دهه اخیر، که کسانی در جامعه فرهنگی ما، به دفاع از دیدگاه‌های اجتماعی و سیاسی وی و یا به ترجمه و اقتباس از نظرات او پرداخته و بنام یا بدون نام برخی رویکردهای نقادانه او را نه فقط نقل و شرح، که تبلیغ و ترویج کرده، و حتی گاهی در صدد تبرئه او از برخی اتهامات برآمده‌اند، نگاه به پوپر از زاویه‌ای دیگر، کاری است لازم و مفید. از این جهت لازم است که دیدگاه‌های یکسویه را تعدیل و اصلاح کند و به این دلیل مفید است که برخی دیگر از ابعاد اندیشه فلسفی و اجتماعی وی را - که از روی نادانی یا جانبداری ناگفته مانده است تبیین نماید و دوستان را واقعی‌دانش را، مدد رساند. اکنون این نگاه دیگر به پوپر را، اندیشمندی صاحب صلاحیت و معلمی صاحب نظر در فرهنگ و فلسفه غرب، با قلمی از سر احساس و وظیفه‌ای معنوی و انسانی - و نه تنها از دیدگاه آکادمیک - به تصویر کشیده و فرصت داوری را در اختیار شما خواننده ارجمند قرار داده است! این مؤسسه، نقد و نظر شمارانیز مغتنم می‌داند و از آن بهره خواهد جست.

مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر

یادداشت نویسنده

نشر این رساله که چهار سال پیش نوشته شده است بر اثر تردیدهای من تا کنون به تأخیر افتاده است. از همان روزی که نوشتن رساله را آغاز کردم از خود می‌پرسیدم چرا اولین (و شاید آخرین) رساله مفرده‌ای که در فلسفه می‌نویسم باید درباره پوپر باشد و چرا نه درباره فیلسوفان بزرگ کلاسیک یا معاصرانی مثل گادامر و ویگنشتاین که دوستشان می‌دارم و تفکرشان را بسی مهمتر از پوپر می‌دانم. در این چهار سال بارها از خود پرسیده‌ام چرا رساله‌ای را که در جوانی درباره افلاطون نوشته‌ام، در میان انبوه آشفته کاغذهای زائد بفراموشی سپرده‌ام و به پوپر پرداخته‌ام. پاسخی که تا حدی تردید مرا کاهش می‌دهد اینست که من از سالها پیش به وضع تفکر در ایران می‌اندیشیده‌ام و این رساله نیز هرچه باشد یکی از آثار و نتایج آن اشتغال خاطر است، اشتغال خاطری که بعضی انعکاس‌های بیرونی آن در معرض سوء تفاهم قرار گرفته است چون فکر می‌کنم انتشار رساله بعضی از سوء تفاهم‌ها را رفع می‌کند (گرچه شاید موجب سوء تفاهم‌های تازه‌ای نیز بشود) با عذرخواهی و تشکر از ناشر گرامی آن را برای انتشار تقدیم می‌کنم. امیدوارم این رساله در نظر خوانندگان کتب فلسفی بکلی بی‌قدر نیاید و مخصوصاً توجه کنند و بپذیرند که من در نوشتن آن قصد و غرض سیاسی نداشته‌ام و نباید از مطاوی و مطالب آن برای مقاصد و اغراض سیاسی استفاده یا سوء استفاده شود.

درآمد

پوپر کیست و چرا در ایران این همه شهرت پیدا کرده است؟

قبل از اینکه به این پرسش پاسخ بدهم و به شرح فلسفه پوپر بپردازم باید بگویم که چرا بجای نوشتن رساله‌ای درباب یکی از فلاسفه بزرگ که به آنان تعلق خاطر بیشتر دارم به پوپر پرداخته‌ام. من بی آنکه قصد تحقیر اهل نظر را داشته باشم نمی‌توانم و نباید به خواننده نگویم که به نظر من پوپر در فلسفه مقام چندان بزرگی ندارد. اینکه او را در زمره بزرگان فلسفه قرار داده‌اند یک حکم احساساتی و احیاناً سیاسی و شاید حتی تبلیغاتی است و هیچ مبنای استوار ندارد. شاید بگویند که چون من با آراء و اقوال پوپر موافق نیستم بزرگی او را در نمی‌یابم و انکار می‌کنم و حتی ممکن است قول مرا به جهات سیاسی برگردانند. در مورد این قسمت اخیر من هیچ چیز نمی‌گویم و از قیل و قالها درمی‌گذرم و بذکر این جمله اکتفا می‌کنم که این رسم خوبی نیست که کسانی با زبان ناسزاگو و تهمت‌زن و محرّف از ناسزاگوئی دیگران شکوه کنند و با اینکه پرهیز از «تئوری توطئه» را سفارش می‌کنند تمام نارسائیه‌ها و درماندگیهای نوع بشر را نتیجه و حاصل توطئه گروه‌ها و اشخاص عقل ستیز و

فیلسوفان بزرگی مثل افلاطون و ارسطو و هگل بینگارند. البته من با آراء پوپر موافق نیستم. اما پوپر تنها کسی نیست که تمام آراء او مورد تصدیق و قبول من نیست بلکه با بسیاری از فلسفه‌های دیگر هم سر موافقت ندارم. ولی آن فلسفه‌ها را اگر بزرگ باشد حقیر نمی‌شمارم. من با اینکه ارسطویی نیستم ارسطو را استاد فیلسوفان و مثال دقت در تفکر می‌دانم. اگر بگوئید بزرگی فیلسوفانی مثل افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت محرز است و کسی نمی‌تواند بزرگی آنان را منکر شود. می‌گویم من بزرگی نسبی برگسن و راسل و سارتر را هم می‌پذیرم و حال آنکه نه با راسل میانه‌ای دارم و نه سارتر را می‌پسندم. پوپر در حد راسل و برگسن و سارتر نیست. آشکارترین ملاک عظمت یک فیلسوف نفوذ و ماندگاری اوست، البته هنوز زود است که ما در مورد نفوذ پوپر حکم کنیم، ولی می‌توانیم با نظر به آراء فیلسوفان حدس بزنیم که چه چیز از اندیشه آنان قابلیت ماندگاری دارد و دیر می‌پاید و من در مجموعه مطّول و دراز آهنگ آثار پوپر چیزی که چندان اصالت داشته باشد و بتوان آن را بعنوان گفت‌وگو زمان، پایدار دانست، نمی‌بینم. اما اگر بگویند پوپر لااقل در ایران نفوذ بسیار داشته است و این نفوذ را دلیل بر عظمت آراء و اقوال او بدانند، عرض می‌کنیم که مراد از نفوذ یک فیلسوف نفوذ در میان اهل فلسفه است. اما وقتی سخنان فیلسوفی به صورت شعار مورد قبول قرار می‌گیرد، نفوذ او دلیل بر عمق و استواری کلماتش نیست و شاید احساسات و علائق سیاسی موجب توجّه به صاحب آن کلمات شده باشد. به هر حال نفوذ پوپر در ایران نفوذ یک فیلسوف نیست زیرا او در میان اهل فلسفه تقریباً هیچ نفوذی ندارد. پس من که علاقه خاصی به پوپر ندارم چرا راجع به او رساله

می نویسم. من می توانستم مقاله یا رساله‌ای در باب هوسرل و شلر و یاسپرس و سهروردی و گابریل مارسل (که او را دوست می دارم و در زبان فارسی کمتر چیزی راجع به او نوشته شده است) بنویسم یا در برابر رویه غیر فیلسوفانه‌ای که بعضی مدعیان فلسفه، در مورد هیدگر و فلسفه‌های پست مدرن پیش گرفته‌اند به توضیح و تصحیح مطالب بی‌اساسی که از مواضع سیاسی ایراد شده است و می شود بپردازم. اما اکنون چنین پیش آمده است که اولین رساله مفرده‌ای که در باب یکی از معاصران می نویسم به پوپر اختصاص می یابد، چرا؟

وقتی در کشوری به یک نویسنده فلسفی یا فیلسوف به چشم مرجع و اسوه فکر و نظر نگاه می کنند چنین نیست که فقط یک اشتباه کوچک روی داده باشد بخصوص اگر آن فیلسوف یا نویسنده فلسفی در حد و مرتبه‌ای نباشد که به آینده تفکر مددی برساند. در چنین وضعی ممکن است فکر و عقل در معرض خطر قرار گرفته باشد.

چنانکه اشاره کردم بحث در آراء و اقوال پوپر را از بحث در باب دیگر فلسفه‌های معاصر اولی نمی دانم، اما اقبال به او را نباید بی وجه و بی معنی دانست. از آغاز این قرن هجری ما هرگز نسبت درستی با فلسفه غربی نداشته‌ایم بزرگان فلسفه اسلامی متأسفانه به فلسفه غرب کمتر اعتنا کردند یا اصلاً اعتنا نکردند و نمی دانیم چرا هر چند یکبار بعضی نویسندگان فلسفی که در تاریخ تفکر غربی مقامی ندارند یا نمی توانند مقام مهمی داشته باشند از چنان شهرتی در ایران برخوردار شده‌اند که کتابخوانهای ما خیال می کرده‌اند اینها در اوج و قلّه تفکر غربی ایستاده‌اند.

در دو دهه اول این قرن (قرن چهاردهم هجری شمسی) آثار گوستاو لوبون

و همفکران او ترجمه شد و خوانندگان نسبتاً زیادی پیدا کرد. شاید این خوانندگان حتی مبانی و لوازم فکر گوستاولوبون را در نمی‌یافتند و نمی‌دانستند که او مسائل سیاسی و اجتماعی را بر مبنای راسیسم (نژادپرستی یا برتری نژاد اروپائی) به زبانی که گروه‌های وسیع مردم بتوانند بخوانند شرح داده است، مترجمان این آثار هم اگر دانسته به این کار پرداخته بودند تشخیصشان بد نبوده است زیرا در این کتابها استبداد رضا شاهی توجیه می‌شد. گوستاولوبون می‌گفت دمکراسی روش حکومت مناسب کشورهای غربی است و مردم آسیا و آمریکای لاتین ماهیت و استعداد دمکراسی ندارند و لایق و مستحق استبدادند، پس از شهریور ۲۰ و حتی در زمانی که حزب توده میدان بحثهای فلسفی را تصرف کرد هنوز کتابهای گوستاولوبون کم و بیش خوانده می‌شد. از سال ۱۳۳۲ فلسفه که بسیار نحیف و ناتوان بود به گوشه انزوای دانشگاه پناه برد و پیداست که در اینجا بیشتر به تهیه و ترجمه و تألیف کتابهایی که مناسب تدریس باشد اهتمام می‌شد. اما در خارج از دانشگاه کسانی پنداشتند که این کتابهای درسی آثار مهم فلسفی غرب است و نویسندگان این کتابها فیلسوفان غربند. در مقابل کسانی که کم و بیش غرب را می‌شناسند و با انگیزه تألیف و ترجمه کتابهای درسی بیگانه نیستند به تحقیر آن کارهای متواضعانه می‌پردازند. مگر کدامیک از کسانی که کتاب درسی ترجمه کردند داعیه معرفتی عمق فلسفه غرب داشتند و در شرایطی که ما فقط یک کتاب سیر حکمت در اروپا داشتیم چه آثاری می‌توانستند و می‌بایست در فلسفه بنویسند. البته اگر کس یا کسانی کتابهای امثال راسل و پوپر را ترجمه می‌کردند بعضی خوانندگان می‌توانستند مطالب آنان را کم و بیش دریابند و

چنانچه می‌دانیم در این دوران بعضی نوشته‌های راسل ترجمه شد، اما پوپر را کسی نمی‌شناخت حتی وقتی که آقای احمد آرام کتاب *فقر تاریخ‌نگاری* (به تعبیر مرحوم آرام *فقر تاریخی‌گری*) را ترجمه کرد کمتر کسی در ایران نام پوپر را شنیده بود. در اروپا و امریکا هم اگر کسانی پوپر را می‌شناختند شناختشان از طریق کتاب *جامعه باز و دشمنان آن* بود. این کتاب چون بیشتر در ردّ و سبّ (و کمتر در نقد و نقّادی) افلاطون و ارسطو و هگل و مارکس بود حتی در ضمیر کسانی که آن را پسندیدند و تأیید و ترویج کردند یک کتاب سیاسی تلقی می‌شد و اگر نشر کتابهای فلسفی تابع بعضی ملاحظات سیاسی نبود شاید ترجمه کتاب *جامعه باز* به تعویق می‌افتاد یا به این خوبی صورت نمی‌گرفت بسیار خوب کردند که کتاب جامعه باز و بعضی کتب دیگر پوپر را مترجمان شایسته به فارسی برگرداندند، اما ترجمه *روشن‌شناسی* فیلسین شاله و *فلسفه عمومی* پل فولکیه هم گناه نبود. بلکه هر معلم و استادی که می‌خواست به وظیفه خود عمل کند می‌بایست کتاب درسی بنویسد یا ترجمه کند. ولی هیچیک از استادان فلسفه نگفتند که فیلسین شاله فیلسوف بزرگ اروپاست و تمام فلسفه غرب در آثار او ظهور کرده است. اینکه کسانی گمان کردند که این کتابها تمام فکر اروپائی و غربی است، مسأله قابل تأملی است. حتی وقتی نوبت به پوپر و نفوذ آراء او در ذهن و فکر گروههایی از جوانان رسید این پندار پدید آمد و منتشر شد که پوپر فیلسوف بزرگی است، بدون اینکه بپرسند و بدانند که بزرگی یک فیلسوف در چیست؟ کسانی هم در گوشه و کنار می‌گفتند که چرا مطالب افلاطون و ارسطو و دکارت و هگل و ابن سینا و ملاصدرا و سبزواری را درس می‌دهند شاید مقصودشان این بوده است که به

دانشجویان فلسفه جز تعلیمات پوپر نباید چیزی آموخت ولی ما در گروه آموزشی فلسفه تقریباً همه حوزه‌های مهم فلسفه را در حدّی که می‌توانستیم تدریس می‌کردیم و یک درس نسبتاً مهمّی بنام فلسفه علم داشتیم که در آن اگر نه منحصرأ ولی بیشتر آراء و اقوال پوپر تدریس می‌شد. و بفرض اینکه برنامه عیب داشت (و کدام برنامه است که بی‌عیب باشد) آیا بهتر نبود که عیب‌ها را می‌گفتند و به اشخاص تعرض نمی‌کردند.

من در عمر خود اشخاص بسیاری را دیده‌ام که در بحث و جدل تندی می‌کرده‌اند و گاهی الفاظ نامناسب می‌گفته‌اند، هم اکنون هم شخص بزرگی را در نظر دارم که سخنهای تند به اشخاص می‌گفت و امروز آن رفتار بهانه‌ای شده است که اشخاصی او را مستحقّ توهین و ناسزاگفتن بدانند و هرچه می‌خواهند به او بگویند. فرض کنیم که کسی بد کرده است چرا با چند برابر بدی به مقابله آن می‌روند!

اشاره کردم که بعد از تعطیل رسمی تبلیغات حزب توده، فلسفه به زاویه دانشگاه رفت و بیشترین کوششی که در آنجا شد تهیه کتابهای درسی بود. اینکه فیلیسین شاله کیست مطلب مهمی نیست. ما به یک کتاب روش‌شناسی احتیاج داشتیم. اتفاقاً تحقیر فیلیسین شاله اگر از زبان یک متافیزیسین یا متافیزیک‌دان وجهی داشته باشد، پیروان پوپر نباید در آن شرکت کنند! البته پوپر در مسائل متدولوژی با فیلیسین شاله نویسنده کتاب روش‌شناسی اختلاف دارد. روش‌شناسی فیلیسین شاله بیان روش پژوهش علمی با اصالت دادن به استقراء است و پوپر استقراء را بی‌وجه می‌داند. پس بد نبوده است که مطالب فیلیسین شاله طرح شود تا اقوال پوپر در مورد استقراء زمینه و وجهی پیدا

کرده باشد. بخصوص که پوپر سخن مهمی در فلسفه ندارد و در عرض بزرگانی مانند ارسطو و ابن سینا و دکارت و کانت نیست و اگر سخن قابل ذکری داشته باشد در زمینه لیبرالیسم و روش علمی است (که به آن خواهم پرداخت) و در پی کسانی آمده است که فیلسین شاله آراء آنها را نقل و شرح کرده است. پس چرا نمی‌بایست کتابی مثل کتاب فیلسین شاله که در آن آراء بیکن و کلودبرنار و اوگوست کنت و استوارت میل بیان شده است ترجمه شود؟ آیا باید فلسفه را مثل ایدئولوژی یک حزب آموخت؟ هیچ مانعی ندارد که اشخاصی یک فیلسوف را بپسندند و حتی در صدد برآیند که آراء او را ترویج کنند. به شرط آنکه زبان ترویج، زبان فلسفه باشد نه زبان حزبی و ایدئولوژیک. به هر فلسفه و فیلسوفی می‌توان اعتراض کرد. اما به کسی نمی‌توان اعتراض کرد که چرا با فلان فلسفه موافق نیستی و با آن دیگر مخالفت کرده‌ای. تحریف قول اشخاص و نصوص فیلسوفان و تفسیر برای سخن دیگران در شأن اهل فلسفه و شایسته طالبان علم و جویندگان حقیقت نیست. پوپر به شرحی که خواهم گفت، گفته افلاطون را به دلخواه تفسیر می‌کند. دوستداران و پیروان او هم کم و بیش به همین نحو عمل می‌کنند. فی‌المثل کسی در یک بحث جدلی با بعضی دانشجویان مسلمان که گفته‌های پوپر را به زبان می‌آوردند گفته بود شما که خود را مسلمان و حتی اهل ولایت می‌دانید چرا به پوپر استناد می‌کنید مگر نمی‌دانید که او با مفهوم و معنائی که شما از ولایت مراد می‌کنید مخالف است. این سخن جدلی را نقد پوپر خوانده و گفته‌اند بینید اینهایی که پوپر را نقد می‌کنند می‌گویند عیب پوپر این است که به ولایت اعتقاد ندارد. نه، عیب پوپر ربطی به اعتقاد به ولایت یا بی‌اعتقادی به

آن ندارد، اصلاً حسن و عیب پوپر مطرح نیست. مسأله من در این بیست سال کمتر افکار و اقوال پوپر و بیشتر تلقی ما از آثار و گفتار اوست. من که با بریان مگی بحث و نزاع ندارم. او پوپر را بسیار تحسین کرده است. اگر بیش از این هم تحسین و تجلیل می‌کرد به ما مربوط نبود. در اینجا هم اگر کسی پوپری باشد بر او باسی نیست؛ ولی مسأله ما چیز دیگری است. این دوره شیوع آراء پوپر کم و بیش شباهت به دوران نفوذ و غلبه گوستاولوبون و زمان یک‌تازی حزب توده در قلمرو اندیشه فلسفی جدید دارد. یعنی پوپر جای گوستاولوبون و حزب توده را گرفته است و شاید در دایره‌های وسیعتر با فکر و روح مردمان همان‌کاری بکند که آن دو سلف کردند.

پس قضیه در درجه اول این نیست که پوپر چه گفته است. اهل فلسفه و نویسندگان فلسفی بسیار چیزها گفته‌اند، پوپر هم یکی از این نویسندگان است که خوانندگان و علاقمندانی هم دارد. من هم چون دانشجو و معلّم فلسفه بودم و می‌بایست آراء فیلسوفان را لااقل به اختصار بدانم، با آراء پوپر هم کم و بیش آشنا شدم و در درس فلسفه معاصر به اختصار و در حدّ شأن و مقامی که صاحب‌نظران برای پوپر قائلند چیزی به دانشجویان می‌گفتم و البته اصراری نداشتم که در آن اقوال چون و چرا کنم، چنانکه به اقران و امثال پوپر هم کم و بیش می‌پرداختم. اما فعلاً بحث مدرسه و درس و بحث و تحقیق نیست. مسأله این است که چرا در کشوری که سابقه چندین هزار سال تفکر و تاریخ هزارساله فلسفه دارد امثال پوپر استاد و راهنمای قول و فعل مطلق می‌شوند. زمینه‌های مساعد این وضع را می‌توانیم کم و بیش حدس بزنیم:

اولاً مطالب پوپر بخصوص برای کسانی که آشنائی با مقدمات علوم داشته

باشند دشوار نیست. پوپر آسان می‌نویسد و معمولاً از پرداختن به مطالب عمیق اعراض داشته و هر جا به این قبیل مطالب پرداخته جز مبهم‌گوئی کاری نکرده است. او اصلاً ورود در بحث ماهیات و حتی پرشش از معنی را بی‌وجه و زائد می‌داند (و اتباع و اشیاع او هم بحث از ماهیت چیزها را گناه بزرگ و نشانه فاشیست بودن و مخالفت با علم و... می‌دانند و نگرانند که مبادا این حرفها آزادی را به خطر اندازد). حال آنکه مثلاً هوسرل می‌گفت نبودن فلسفه آزادی و موجودیت اروپا را بخطر می‌اندازد. به این جهت دایره تعداد خوانندگان او می‌تواند وسیعتر باشد.

ثانیاً او فطرت فلسفی را غیر از فطرت عادی نمی‌داند و فهم در نظرش فهم همگانی است و فلسفه را نیز باید با فهم همگانی درک کرد. آثار او هم متناسب با فهم همگانی نوشته شده است و بنابراین عجیب نیست که عدّه کثیری با او هماوایی پیدا کنند و به او بگردند.

ثالثاً پوپر منتقد مارکسیسم بود و در کشور ما زمینه روحی و اخلاقی برای نقد تازه‌ای از مارکسیسم وجود داشت.

رابعاً پوپر فیلسوف علم بود و کتابها و مقالات بسیار در باب علم و پژوهش علمی داشت.

خامساً او فلسفه را مثل نویسندگان کتابهای علمی می‌نوشت و برای کسانی که با آن کتابها مأنوس بودند، طرح نوشته‌ها بیگانه نبود. (۱)

۱. اکنون شرایطی پیش آمده است که من در سخنان و مواضع سیاسی دوستان اران پوپر کمتر تعارض می‌بینم و به این جهت شاید انتشار این کتاب به موقع نباشد مع‌هذا چون ناظر به

در آغاز انقلاب و هم‌اکنون نیز ما نیاز داشتیم و داریم که تعلق به علم را اثبات کنیم. مسلماً در فلسفه علم کسانی بودند و هستند که از پوپر مقامی بالاتر داشتند و دارند، اما پوپر واجد مجموعه صفات رعایت فهم همگانی و نقد مارکسیسم و دفاع از عقلانیت علم و جامعه باز بود. پس در حقیقت قضیه کمتر قضیه علاقه به فلسفه علم و اهمیت این منطقه از فلسفه بوده است. چنانکه تا دو سه سال پیش نام بسیاری از فیلسوفان علم در کشور ما ناشناخته بود و حتی کسانی از آنان که نامشان شناخته شده است کسی از فلسفه علمشان خبر ندارد. یکی دو کتاب از گاستن باشلار^(۱) فرانسوی ترجمه شده است. گاستن باشلار فیلسوف علم است. اما کتابهای فلسفه علم او ترجمه نشده است. قریب به چهل سال است که طماس کوهن^(۲) در فلسفه علم طرح تازه‌ای در انداخته است، اما تا چند سال پیش در ایران کسی او را نمی‌شناخت. اکنون هم صرفاً در کلاسهای درس و در مقالات تحقیقی نام و اقوال او را می‌آورند و درست هم همین است. زیرا فلسفه را نباید به میدان و کوچه و بازار آورد. پوپر مثل گوستا ولوبون استعداد و قابلیت آمدن به کوچه و بازار داشت و آمد و بازارش داغ شد؛ ولی این داغی به سود فلسفه نیست و حتی علاقمندان به آراء پوپر هم

→

مرحله‌ای از تاریخ اندیشه معاصر است، انتشارش بی‌وجه نیست. نکته دیگری که ذکر آن ضرورت دارد اینست که اشاره به فطرت فلسفی و فطرت عادی را با تقسیم مردمان به درجه یک و دو نباید اشتباه کرد بلکه تقسیم مراتب درک است، فیلسوف از دید هر روزی درمی‌گذرد و با گذشت از مشهورات و مسلمات فیلسوف می‌شود.

1. Gaston Bachelard (1889-1962)

2. Th. Kuhn.

نه فقط ملتفت شده‌اند که آوردن فلسفه به کوچه و بازار به جامعه و سیاست زیان می‌رساند. بلکه دامنه توجه و تحقیق خود را وسعت داده و به فلسفه‌های دیگر هم التفات کرده‌اند. پیش از انقلاب دانشجویان و خوانندگان، پوپر را با کتابهای فقر تاریخی‌گری و انقلاب یا اصلاح (متضمن مصاحبه‌ای با پوپر و مارکوزه برای نشان دادن اختلاف و تقابل آراء آن دو) می‌شناختند و اندکی بعد رساله کوچک برایان مگی بنام پوپر و نوشته کوتاه دیگری از موریس کنفورت مارکسیست انگلیسی بنام بسوی جامعه باز^(۱) منتشر شد و شاید این رساله اخیر به قصد معارضه با شخص یا اشخاصی نوشته و ترجمه شده بود که با استناد به آراء پوپر و به پیروی از او، مارکسیسم را نقد و رد می‌کردند.

من این کتابها را خوانده بودم و بجای اینکه حکمیت کنم و حق را به این یا به آن ندهم، از خود می‌پرسیدم در شرایط انقلابی کسی در باب انقلاب و آینده چیزی نمی‌گوید و حتی دیدیم که در بحبوحه انقلاب، روشنفکران و نویسندگان ما انقلاب را رها کرده کمتر در مسائل انقلاب و آینده کشور بحث کردند و مهمتر اینکه بعضی از آنان که علائق دینی و انقلابی داشتند به ترویج آراء فیلسوفی پرداختند که با هر انقلابی مخالف است و در انقلاب جز مصیبت و زیان نمی‌بیند. چون من پرسش خود را با لحن اعتراض بیان کردم زمینه و مجال سوء تفاهم فراهم شد و نقد وضع تفکر را مخالفت با نشر آزاد افکار و آراء تلقی کردند، با این تلقی من از یکسو متهم شدم که قشری و فاشیست و نازی و مارکسیست و چیزهای دیگر هستم^(۲) و می‌خواهم جلوی

۱. انتشارات شهابنگ بهار ۱۳۵۹

۲. من گاهی در بحث و جدل با احساس سخن می‌گویم اما فاشیست و نازی و مارکسیست نیستم

نشر فکر و آزادی بحث و نظر را بگیرم و بنیاد روش خشونت را بگذارم و از سوی دیگر با نگاههای متعجب کسانی مواجه شدم که طرح این قبیل مسائل را بیهوده و مضر، می دانستند گوئی از من می پرسیدند چه می خواهی بگوئی و این حرفها چیست که می زنی و چرا بیهوده اختلاف ایجاد می کنی و بحث و نزاع راه می اندازی. بتدریج که آثار سیاسی این نزاعها ظاهر می شد و جناحها از هم مشخص می شدند بعضی روشنفکران و نویسندگان سیاسی غیر وابسته به حکومت هم به گروه اول پیوستند و مرا از اینکه برای «مصلح شخصی» جانب «قدرت حاکم» را گرفته ام ملامت کردند و گاهی از حد ملامت و عتاب و خطاب هم گذشتند. نمی دانم آنها می دانستند و می دانند که قدرت حاکمی که آنها می گویند نیازی به حرفهای من ندارد و به آن اعتنا نمی کند؟ (البته بزرگانی در حکومت و دولت توجّه شخصی به وضع تفکر در کشور دارند.) و شاید ندانند و نخواهند بدانند که من از اول می دانسته ام که به سخن من چندان اعتنائی نخواهد شد و بشکنند این قلم و ببرد زبانم اگر روزی بخوام فلسفه را وسیله رسیدن به اغراض سیاسی و متاع دنیوی کنم. من یک عمر زندگی متوسط و معمولی داشته ام و از زندگی خود راضی بوده ام و اکنون خدا را شکر می کنم که نه می توانم و نه می خواهم از این وضع متوسط خارج شوم. من فلسفه را به خدمت مقاصد نفسانی خود در نیاورده ام و نمی آورم. همه حرف من این است که فلسفه را به استخدام مقاصد سیاسی و ایدئولوژیک در نیاوریم.



بلکه از استبداد و خشونت بیزارم و آن را نشانه فساد و مؤثر در انتشار و گسترده شدن آن می دانم.

در بیست سال اخیر بیشتر آثار معروف پوپر به فارسی ترجمه شده و مقالات زیادی در شرح فلسفه او نوشته‌اند. همهٔ اینها خوبست. بد این است که ما به فیلسوفان اعتنا نداشته باشیم و هستند فیلسوفان بزرگی که ما تقریباً هیچ چیز از نظر آنها نخوانده‌ایم و نمی‌دانیم و کسانی هم که فلسفهٔ دانشگاهی را به تنگ نظری متهم می‌کنند نه فقط اسمی از آنها نمی‌آورند و چیزی از آنها نمی‌دانند، بلکه اگر اتفاقاً کسی هم از آنها یاد کند ملامتش می‌کنند. گویی وقتی پوپر هست به هیچ فلسفه دیگری نیاز نیست! ولی در این چند سال یک اتفاق عجیب دیگری هم افتاده است و آن اینکه دوستان پوپر بسیاری از سخنان منتقدان خود را پذیرفته‌اند و می‌توان امیدوار بود که از خلط فلسفه و ایدئولوژی حتی المقدور پرهیز شود. برای پوپر مشکل اینست که در عالم نظر با ایدئولوژی میانه‌ای ندارد اما روحیه و اخلاقش روحیه ارباب ایدئولوژی است. او گرچه فلسفه را مثل نویسندگان کتب علمی می‌نوشت، لحن و فحوای کلامش علمی و تحقیقی و استدلالی نبود. او حتی در جایی که استدلال می‌کرد از تحقیر و اظهار نفرت و ناسزاگویی پروا نداشت. شاگردان هم گاهی مثل استاد رفتار می‌کنند (وجهٔ این تاثیر را در جایی که به بحث از لیبرالیسم پوپر و تعلّش به منورالفکری قرن هجدهم می‌پردازم به اجمال بیان می‌کنم). البته لحن پوپر گرچه قدری مایهٔ تعجب من شده بود، اما آن را چندان جدی نگرفتم. منتهی وقتی از قول این و آن نقل کردند که پوپر بزرگترین فیلسوف زنده معاصر یا بزرگترین فیلسوف علم است در صدد برآمدن تحقیق کنم که آیا این سخن وجهی دارد یا صرف تعارف و غلو و تبلیغات است و مگر در فلسفه غلو و تبلیغات جایی دارد؟

وقتی یک فیلسوف و فلسفه او را بزرگ می‌دانیم مقصودمان از بزرگ و بزرگی چیست، در چه صورت و چگونه یک فلسفه و یک فیلسوف را می‌توان بزرگ خواند؟ شهرت این است که افلاطون و ارسطو و کانت و هگل فیلسوفان بزرگ غربند و کسی هم بزرگی آنان را انکار نمی‌کند، اما مثلاً آیا راسل هم فیلسوف بزرگ است؟ برگسن و مرلوپنتی چطور؟ کسانی پوپر را هم فیلسوف بزرگ خوانده‌اند. اگر بتوانیم بزرگی افلاطون و ارسطو و دکارت و... را که پذیرفته‌ایم و تقریباً همه می‌پذیرند دریابیم و بیان کنیم، شاید ملاکی بیابیم که با آن بتوانیم در مورد بزرگی دیگران هم حکم کنیم.

افلاطون و ارسطو و کانت و هگل طرح‌های بزرگ در انداخته و در بنای تاریخ تأثیر کرده‌اند. آنها نقّادان وضع موجود زمان خود بودند و طرح تازه‌ای در انداختند که جای طرح رسمی را گرفت. به تعبیر دیگر آنها فکر بشر را در جهت دیگری انداختند. پس شاید بتوان گفت که بزرگی فیلسوف در این است که طرح تازه در اندازد و آموزگار مردم نه در جزئیات امور زندگی‌شان بلکه در دید و نگاهی که به عالم و به موجودات دارند باشد. افلاطون و دکارت آموزگار بودند و راه نشان دادند و مردمان بنحوی در راهی که آنها نشان داده بودند رفتند. فیلسوفان بزرگ هم نفی می‌کنند هم اثبات، اما نفی آنها ملازم با اثبات است نه اینکه ابتدا نفی کنند و بعد به اثبات بپردازند. نفی و اثبات در تفکر از هم جدا نیست. این است که معمولاً در آراء و آثار بزرگان فلسفه نفی کمتر پیدااست و بیشتر اثبات دیده می‌شود. (ظاهراً افلاطون تا حدّی از این حیث مستثنی است. اما اگر دقت کنیم او هم در حقیقت اثبات و نفی را توأم کرده است.) اما پوپر چه گفته و چه کرده است که او را با بزرگان قیاس کنیم؟ او

فلسفه را با سیر پژوهش علمی خلط کرده و حکم نظریه علمی را بر فلسفه تسری داده است و حال آنکه تفکر با پژوهش تفاوت دارد. تفکر شرط پژوهش است نه عین یا حاصل آن. بزرگی یک فلسفه نه بستگی به تعداد مسائل دارد و نه با اعمال روش پژوهش، معلوم و معین می‌شود. دکارت فیلسوف مؤسس است. اما تعداد مسائل فلسفه او شاید از تعداد مسائل دکارتیها (اخلاف او) کمتر باشد. البته در فلسفه و بخصوص در دوره جدید روش را نمی‌توان ناچیز و نادیده گرفت و در ملاک عظمت فلسفه هم من روش را از نظر نینداخته‌ام. منتهی روش را با روش‌شناسی اشتباه نکرده‌ام. فلسفه جدید اروپائی از زمان دکارت تا کنون روش است. روشی که به علم و تکنیک جدید می‌رسد. فی‌المثل فلسفه کانت روش بود. روش تلقی طبیعت برای تسخیر آن و تصرف در موجودات. او طرح تازه‌ای از تاریخ فلسفه و در تاریخ جدید در انداخت. تا دوره جدید علم، علم عالم خارج و باصطلاح فلاسفه متأخر ما واقع‌نما بود. اما کانت گفت که ما شیء فی نفسه و عالم خارج را نمی‌شناسیم. بلکه علم صورتی است که ما به اشیاء می‌دهیم. هگل هم سعی کرد ثنویت موجود در فلسفه کانت را بنحوی حل کند و صورت علمی منظور کانت را امر معقول و عین موجود بخواند؛ منتهی موجودی که در سیر تاریخی روان متحقق می‌شود.

ملاحظه می‌فرمائید که این فلسفه روش است اما نه روش تحقیق و پژوهش علمی بلکه روش تحقق علم و عقل جدید و استیلای بشر بر عالم و موجودات. کانت و هگل از آن جهت که راه و روش تکنیک و علم و مدرنیته را آموخته‌اند، فیلسوفان بزرگند. اما آیا پوپر را می‌توان با آنان مقایسه کرد؟ باید

بینیم و بدانیم که آوردهٔ پوپر چیست. من در این دفتر از کل آورده‌های پوپر به اجمال چیزی خواهم گفت. اما در این مقدمه بیشتر نظرم به شهرت پوپر در ایران است. در ایران آنچه از او می‌شناسند یا بیشتر می‌شناسند، تفکیک «انگیزه» از «انگیخته» و بیرون نیامدن «باید» از «است» و رساندن رشته هر نوع استبداد و مخصوصاً فاشیسم و نازیسم به فلسفه افلاطون و به‌طور کلی به بحث از ماهیت و ذات و امکان بحث میان اشخاص و گروهها با صرف‌نظر از مبانی آراء و افکار آنان و دفاع از اصلاح جزئی و مهندسی اجتماعی در مقابل انقلاب و انتقاد از روش استقرائی در علم و تفکیک علم از غیر علم با ملاک ابطال‌پذیری و... است. هریک از این مسائل در حد خود دارای اهمیت است و در آنها چون و چرا و بحث می‌توان کرد. اما آیا با طرح این بحثها و اتخاذ موضع خاص می‌توان فیلسوف و فیلسوف بزرگ شد؟ گفتم که ملاک بزرگی یک فیلسوف صرف پاسخ دادن به مسائل موجود یا حتی طرح مسائل تازه نیست؛ بلکه فیلسوف بزرگ طرح تازه درمی‌اندازد و بنائی را تأسیس می‌کند که مسائل در آن طرح و حل می‌شود. اینهایی که ذکر کردیم بفرض اینکه مهم باشد یا قبلاً طرح شده است یا مسائل جزئی و موضعی است و بعضی هم تعمیم و تسری احکام صادق در یک قلمرو محدود به کل علم و عالم است. مثلاً اگر مقصود از جدا کردن «انگیزه» از «انگیخته» بکار بردن درست روش علم و دخالت ندادن اغراض و ترجیحات شخصی و قومی و استقلال علم از نفسانیات اشخاص باشد، امر موجهی است. اما اینها را قبل از پوپر هم گفته بودند و امر تازه‌ای نیست. اما اگر چنانکه گفته‌اند مراد این باشد که قصد و نیت مردمان با نتیجه‌ای که از کار و عمل خود می‌گیرند بی‌ارتباط است و حتی

بدون قصد و نیت تحقیق علمی می‌توان به نتایج علمی رسید. این سخن را نمی‌توان مهم دانست همچنین اینکه دو نفر بدون توجه به مبانی فکر یکدیگر می‌توانند با هم بحث کنند و آراء یکدیگر را مورد نقد قرار دهند؛ سخن عجیبی است که معمولاً حاصلی جز پدید آمدن محیط سوء تفاهم و تقار و کدورت ندارد. افلاطون و ارسطو هم بانیان فاشیسم و نازیسم نیستند. پس با این حرفها که نمی‌توان فیلسوف بزرگ شد. از میان همه آنها در ایران دو چیز را بسیار مهم جلوه داده‌اند: یکی نقد روش استقرائی و دیگر ابطال پذیری احکام علمی. البته بعضی از نویسندگان طرح جهان ۳ پوپر را هم مهم دانسته‌اند.

من منکر نیستم که در آراء و در متدولوژی پوپر نکات شایان توجهی یافت می‌شود، اینکه پژوهش علمی از مسأله (و نه از مشاهده) آغاز می‌شود، سخن خوبی است. اما این وصف کار عالم است. می‌گویند بسیار خوب دیگران گمان می‌کردند عالم کار خود را از مشاهده آغاز می‌کند و پوپر دریافته است که پژوهش از طرح مسأله یا پدید آمدن آن در فکر پژوهنده آغاز می‌شود؛ بعد هم ما نمی‌توانیم احکام علمی را اثبات کنیم. احکام علمی، احکام یقینی نیست؛ بلکه آن دسته از احکامی که در برابر نقد و کوششی که برای ردّ و ابطال آنها می‌شود، مقاومت می‌کنند علمی هستند و تاریخ علم گواه آنست که این مقاومت دائم نیست و ظاهراً همه احکام علمی بالاخره روزی داغ ابطال بر پیشانی‌شان می‌خورد. به فرض اینکه این دو قول را کشف پوپر بدانیم، آیا می‌توانیم بگوئیم که او با اظهار این دو قول لایق عنوان فیلسوف بزرگ است؟ او حتی خود مدعی نیست که طرحی درانداخته باشد که علما در حدود آن طرح به پژوهش پردازند، بلکه داعیه‌اش این است که من دیده‌ام که

عالمان چگونه پژوهش می‌کنند و دیگران این را درست ندیده‌اند. پس کار او در ذیل کار عالمان و پژوهندگان است و حال آنکه بنابراین بود که فیلسوفان بزرگ راهگشایانند و طرح نو در می‌اندازند. بحث در جزئیات متدولوژی علمی، کسی را فیلسوف بزرگ نمی‌کند. جهان ۳ پوپر هم در حدّ خود مهم است؛ اما بصورتی که پوپر بیان می‌کند نه چیز تازه ایست و نه حتّی معلوم است که عالم و عامی و به طور کلی مردمان در زندگی خود با آن چه نسبتی دارند. شاید بگویند که آورده پوپر محدود به این حرفها نیست. من هم می‌دانم او در مباحث فلسفه و اخلاق و هنر و علم و... وارد شده و اظهار نظر کرده است. اما همه یا بیشتر نویسندگان فلسفی بشیوه خاص خود در این مسائل وارد شده‌اند و پیداست که هرکس در مسائل موجود بحث و چون و چرا و اظهار نظر کند؛ فیلسوف بزرگ نمی‌شود و حتّی شاید اطلاق عنوان فیلسوف بر او جائز نباشد. اما با وجود این از آغاز دهه شصت پوپر در کشور ما فیلسوف بزرگ شد و اسم او را در کنار هیدگر قرار دادند و چنین وانمود شد که در غرب دو فیلسوف رقیب و مخالف هم وجود دارد: یکی پوپر و دیگری هیدگر. هیدگر مرتجع و فاشیست است و زبان مبهم و مغلق دارد و پوپر فیلسوف آزادی و ترقی است که زبان روشن دارد و آثارش قابل فهم است. اینها را بعنوان درد دل و شکوه و شکایت و نفثه‌المصدور نمی‌گویم، بلکه فکر می‌کنم بیان این قبیل مطالب به روشن شدن وضع فکری و روحی ما مدد می‌رساند. در حال گفتند یک فلسفه دانشگاهی هست که هیدگری است و فلسفه‌ای هم در بیرون دانشگاه وجود دارد که فلسفه پوپر است. در دانشگاه بیشتر تاریخ فلسفه و حوزه‌ها و مذاهب فلسفی تدریس می‌شود و تا آنجائی که

من می‌دانم هیچکدام از همکاران من به فلسفه خاصی تعلق ندارند و اگر دارند آن فلسفه را بعنوان فلسفه مطلق ترویج نمی‌کنند. آنها همه حرمت فیلسوفان را نگاه می‌دارند و به هیچ فیلسوفی بد نمی‌گویند و با هیچ فلسفه‌ای مبارزه نمی‌کنند. زیرا این کارها بیرون از رسوم اهل فلسفه است. از میان آنان شاید دو سه نفر و از جمله من احترام خاص برای هیدگر قائل باشیم. به نظر من هیدگر فیلسوف بزرگی است و به این جهت وقتی نام پوپر را در کنار او می‌گذارند و این دو را، دو فیلسوف رقیب می‌خوانند من چیزی از جهل یا لافل سوء تفاهم در این مقارنه و مقابله و قیاس می‌بینم. پوپر هرچه باشد، حتی اگر تمام اقوال او را بپذیریم با هیدگر قابل قیاس نیست. چنانکه گفتم وقتی می‌گوئیم یک فیلسوف، فیلسوف بزرگ است، لازم نیست که تمام آراء او را بپذیریم. وقتی ما می‌گوئیم افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا و دکارت و کانت فلاسفه بزرگند، آیا مرادمان این است که با آراء همه آنها موافقیم؟ و مگر چنین چیزی ممکن است؟ من هیدگر را فیلسوف بزرگ می‌دانم؛ اما معنی سخنم این نیست که هرچه را که او گفته است می‌شناسم و تصدیق می‌کنم و از پیش همه اقوال او را درست می‌دانم و می‌پذیرم. هیدگر از آن جهت بزرگ است که به تفکر وجود، بازگشته و در نسبت ما با وجود تفکر کرده و در سایه این تفکر نوری بر حقیقت غرب و تاریخ غربی و آینده بشر افکنده است. برخلاف آنچه بعضی نویسندگان و گویندگان متمسک به فلسفه دائماً بزبان می‌آورند، هیدگر مخالف مابعدالطبیعه (متافیزیک) نیست و متافیزیک را در نظر او نباید به معنی ماوراءالطبیعه تلقی کرد. او محقق تاریخ فلسفه و آغازکننده طرح تازه‌ای در تفکر است و به این جهت با نشر آثار او

در نگاه کردن به فلسفه و علم و هنر و تاریخ و تمدن جدید از هم اکنون تحوّل می‌پسندد. اما پوپر نه به وجود کار دارد و نه به نسبت بشر با وجود. در تاریخ فلسفه هم تحقیق نکرده، بلکه دنبال مقصّر پدید آمدن فاشیسم و نازیسم می‌گشته است. او که در حقیقت با نظر سیاسی به تاریخ می‌نگرد، در باب علم هم کمتر به مسائل حقیقی فلسفه علم می‌پردازد. زیرا در فلسفه علم باید ماهیت علم مطرح شود؛ بصرف اینکه بگوئیم احکام علمی چه نوع احکامی هستند فلسفه علم تمام نمی‌شود. البته پوپر هم با قول به ابطال‌پذیری احکام علمی در باب ماهیت علم نظر داده است؛ اما بصرف اظهار نظر در باب حکم علمی نمی‌توان تحقیق در باب ماهیت علم را پایان یافته دانست. البته پوپر این را هم به قصد بیان ماهیت نگفته است، زیرا پرداختن به این قبیل چیزها را بیهوده می‌دانسته است. در مقابل هیدگر که علم جدید را از لوازم مدرنیته می‌دانسته در باب پیدائی و تحوّل و مال آن تفکر و تحقیق جدی کرده است. منتهی رسم این شده است که فلسفه علم را به پژوهش‌ها و تحقیق‌هایی که در حوزه روش پژوهش علمی و حواشی و حوالی آن انجام شده است محدود کنند، شاید با انتشار کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* طماس کوهن^(۱) تا حدی این رسم به هم خورده باشد. بنابراین رسم، فلسفه علم صورتی از متدولوژی است. پوپر هم کار عمده‌اش در این باب این است که بگوید پژوهش علمی از کجا آغاز می‌شود. این اشتغال فکری هر چند در حد خود بی‌اهمیت نیست و هیدگر هم می‌توانست با آن موافق باشد با تفکر هیدگر نباید حساس شود در حقیقت این دو در مقابل هم قرار ندارند. هیدگر و پوپر نه

1.Th. Kuhn.

در مرتبه تفکر و نه از حیث تعلق فکری قابل قیاس نیستند و با هم نسبتی ندارند و آوردن نام این دو در کنار هم بی‌وجه است. هیدگر هم تنها فیلسوف معاصر غرب نیست که اگر او را به فاشیسم و نازیسم نسبت دادند دیگر کسی جز پوپر نماند و ناگزیر عنوان فیلسوف یگانه غرب به پوپر داده شود. من با اینکه از مطالعه برخی مقالات پوپر فایده‌ها برده‌ام او را در جنب ویتگنشتاین و حتی طماس کوهن^(۱) کوچک می‌بینم و به این جهت در مقابل این قول که پوپر بزرگترین فیلسوف زمان است دچار تعجب می‌شوم و می‌خواهم بفهمم که دلیل این بزرگی چیست. من مقاله‌ای خوانده‌ام که در آن سعی شده است قدر ملاحظه‌ها و فلسفه او با ملاکهای پوپری معین شود. رساله عجیب دیگری خوانده‌ام که نویسنده‌اش مدعی ارائه طریق اسلامی کردن علم براساس فلسفه پوپر است. در این رساله فلسفه پوپر (بدون اینکه نویسنده به خواننده بگوید که آنچه می‌گوید همه فلسفه پوپر است) بخوبی تلخیص شده و نویسنده به استناد اینکه مسائل علم از جهان ۳ اخذ می‌شود (جهان ۳ در نظر پوپر عالم علم و هنر و اخلاق و عقاید و... است) و اسلام هم جزئی از جهان ۳ ماست و دانشمند و محقق علوم مسائل خود را از این جهان می‌گیرد. او می‌تواند و باید بکوشد فی‌المثل مسائل شیمی و زیست‌شناسی را از آن گوشه‌ای که اسلام در آن قرار دارد بگیرد (یا شکار کند) و سپس «گرفته و صید» خود را با همان روشی که در متدولوژی مقرر شده است در معرض آزمون و محک ابطال قرار دهد. من نمی‌دانم دانشمندان و عقلای ما وقتی این حرفها را می‌شنوند و این مقالات را می‌خوانند و می‌بینند که نویسندگان این قبیل چیزها جوانان مستعد و لایقی

1. Th. Kuhn.

هستند که اگر در راه درست تحقیق قرار می‌گرفتند از عهده‌کارهای مهم برمی‌آمدند، دچار غصه و اندوه نمی‌شوند و دلشان «ازین سموم که بر طرف بوستان» وزیده است نمی‌گیرد!

می‌گویند چه اشکالی دارد که کسی آراء پوپر را بپسندد و بپذیرد و براساس آن در مسائل و امور بیندیشد. هیچ مانعی ندارد و کسی نمی‌تواند و نباید دیگران را از موافقت یا مخالفت با یک فلسفه - هر فلسفه‌ای که می‌خواهد باشد - منع کند. اما کسی که فلسفه یا مجموعه اقوال پوپر را مسلم و اصیل می‌انگارد و آن را چنان بزبان می‌آورد که جای چون و چرائی در آن نباشد، نباید از او پرسید شما که اصلاً یقین را بی‌معنی و غیرممکن می‌دانید، یقین به این گفته‌ها را از کجا آورده‌اید و از کجا فهمیده‌اید که همه عالم و کار عالم بر وفق فلسفه پوپر سامان یافته است و حتی پستو یا انباری بنام جهان ۳ وجود دارد که شما می‌توانید به آن سرک بکشید و مسأله فیزیک یا مکانیک را از آن گوشه‌ای که اسلام در آنجا قرار گرفته است بیرون بیاورید و فیزیک اسلامی بسازید؟ اهل بصیرت باید به جوانان مستعدی که می‌خواهند از فلسفه برای حلّ فوری مسائل جاری استفاده کنند تذکر دهند که این راه به بن بست می‌رسد. تصوّر نکنیم که هر هوشمندی هر جا هوش خود را بکار اندازد نتایج خوب می‌گیرد. اگر چنین بود همواره علم و فلسفه در همه جا به یک نهج بود. زیرا هوش تقریباً همیشه و همه جا هست (البته غافل نیستم که آنچه در دوره ما با تستها آزموده و اندازه‌گیری می‌شود صورت و شأن تاریخی خاصی از قوه درک بشر است)

اگر آراء و افکار پوپر در ایران بصورت پوپریسم در نیامده و به یک

ایدئولوژی مبدل نشده بود، کاری به کار او نداشتم و او را در جنب امثال و اقرانش که در اروپا و امریکا بسیارند می‌گذاشتم. اکنون هم نمی‌خواهم با ایدئولوژی پوپریست مقابله و مبارزه کنم؛ بلکه چون شغلم فلسفه است می‌خواهم بدانم که چه شد که پوپر در ایران به مقام مرجعیت در فلسفه رسید و اصولاً چه می‌شود که یک نویسنده فلسفی در چشم گروهبائی که خود را اهل علم و مطالعه می‌دانند مقام ره‌آموزی و ارشاد پیدا می‌کند. من می‌خواهم پاسخ این پرسش را لااقل برای خودم بیابم، خوشمزه (و شاید تلختر از تلخ) این است که این مسأله کمتر مطرح شده است. اما سر و صدای یک امر موهوم گهگاه در اینجا و آنجا می‌پیچد که با این هیدگراها چه باید کرد! هیدگر خودش گفته است که هیدگری وجود ندارد. اما مطالعه هیدگر و پوپر و هر فیلسوف بزرگ دیگری مغتنم و مزیت است، بشرط اینکه آن را دستورالعمل زندگی و حربه سیاسی نکنند. اگر هیدگر هم وسیله و ابزار سیاست شود اهل فلسفه نباید این وضع را تأیید کند زیرا با این قبیل روش‌ها هم به فلسفه و هم به سیاست زیان می‌رسد.

وقتی در باب یک فیلسوف حکم می‌کنیم همواره باید نگران باشیم که مبادا حکیمان از روی شتاب یا تعصب صادر شده باشد. به این جهت وقتی می‌بینم که بعضی از مدعیان صدق و صفا و وفا و آزادی و مخالفت با خشونت و تهمت و بد زبانی، شریف‌ترین و بی‌ادعاترین و خدوم‌ترین دانشمندان و استادان را تحقیر می‌کنند و هر ناسزائی به هر کس می‌گویند بسیار تعجب

می‌کنم و از خود می‌پرسم مگر با دروغ و ناسزاگوئی می‌توان محیط صفا و آزادی و تسامح بوجود آورد. کسی که دعوی آزادی و بحث آزاد با مخالف دارد نباید به او برچسب بزند و اگر غیر از این باشد بانی محیط بحث آزاد و نگهبان آزادی نمی‌تواند بود! اگر اینها را در نمی‌یابیم گرفتار فریبیم و فریب‌خوردگان راه بجائی نمی‌برند.

اگر پوپر و فکر پوپری شرایط و امکانات بحث و نقد و قدرت تحمّل مخالف را با خود بیاورد، باید به آن خوشامد گفت. اما در آنچه روی دادگاهی نشانه‌های تندی و پرخاشگری پیدا بود یعنی از همان اوان که پوپر بیسم منتشر شد و رواج یافت هرکس چیزی مخالف قول آنان گفت، به سخنش برچسب زدند و نصیحت کردند که سخن را با سخن و دلیل را با دلیل باید پاسخ داد و از منشأ سخن نباید پرسید و حساب گفته و گوینده را از هم جدا باید کرد. این حرفها همه نادرست نیست و به اعتباری همه درست است اما ربطی به بحث ندارد بلکه حاکی از یک وضع روحی است که به یک یا چند شخص اختصاص ندارد و آنچه باید مورد توجه قرار گیرد این وضع نفسانی و روان‌شناسی است. اگر این روان‌شناسی، روان‌شناسی یک شخص بود اصلاً اهمیت نداشت. ولی می‌بینیم که این صفت نفسانی، صفت کم و بیش مسری و ساری شده و بصورت ملکه اخلاقی بعضی جوانان و حتی بعضی صاحب‌منصبان و متصدیان امور درآمده است. ما که متعلق به عالم در حال توسعه هستیم بیشتر در معرض خطر گسستگی و دوپارگی قرار داریم و مخصوصاً باید مواظب باشیم که این دوپارگی و گسستگی زبان و دل و خرد ما را از هم جدا و بی‌خبر نسازد. با توجه به این نکات می‌بایست در عین حال که آثار پوپر را دوباره می‌خوانیم تا

شاید در جملات و عبارات او چیزی حاکی از بزرگی باشد و آن را باز یابیم، در این نکته هم بیندیشیم که آیا پوپر در دفاع از دمکراسی و آزادی و حفظ شرایط و محیط بحث آزاد و آزادی تاچه اندازه صادق است. می‌گویند در فلسفه به نیت اشخاص و به روان‌شناسی آنان کاری نباید داشت و البته درست می‌گویند. اما تأمل من در زمینه روان‌شناسی و راجع به نفسانیات پوپر نیست. بلکه نظر به تحلیل گفته‌های او دارم. گاهی هم شک می‌کنم که مبادا پوپر بزرگ باشد و من آن بزرگی را درک نکرده باشم و بفرض اینکه او هیچ اساس و مبثائی نگذاشته باشد، شاید بتوان گفت که در نقد و انتقاد راهی تازه گشوده یا چنانکه خود مدعی است راه حلّهای خوب برای مسائل حلّ نشده فیلسوفان گذشته و معاصر یافته است. حتی به نظرم می‌رسد که چیزی از اندیشه پست مدرن در آراء او می‌توان یافت و شاید ناروا نباشد که بگوئیم در رئالیسم خود به نظر منقدّان که میان عالم و آدم سنخیتی قائل بودند نزدیک می‌شود.

من در جای خود از نشان دادن آنچه در آراء پوپر قابل اعتناست یا در حدّ خود اهمیت دارد، مضایقه نخواهم کرد. مع‌هذا به نظرم می‌رسد که نه فقط او در طراز هیدگر و ویتگشتاین نیست، بلکه در عداد مرلوپنتی و یاسپرس و فوکو و طماس کوهن و گابریل مارسل و دریدا و گادامرو و سارتر و هابرماس و لیوتار و... نیز قرار ندارد. منتهی مطالعه آثار اینان آسان نیست. اما پوپر چون خواننده را به ساحت فلسفه نمی‌برد و بعضی مطالب فلسفه را در ساحت اول، یعنی ساحت علم ظاهر عنوان می‌کند. خواننده چه بسا احساس می‌کند که چیزی دریافته است و شاید در گفتار پوپر تأییدی بر بعضی دریافتها و ادراکهای خود بیابد. نباید فیلسوف باشیم تا تصدیق کنیم که نقد آراء و نظریه‌ها

برای پیشرفت علم و تحقیق لازم است و اینکه استبداد بد است و آزادی خوب است محلّ اختلاف نیست؛ حتّیّ مستبدان هم نمی‌گویند استبداد چیز خوبی است. اما وقتی ملاکهای پژوهش علمی ملاک مطلق تحقیق و حتّیّ تفکر می‌شود هر فهمی این تعمیم بی‌وجه و تجاوز را در نمی‌یابد. پوپر با خلط ساحت علم و ساحت فلسفه در حقیقت فلسفه را نیست می‌انگارد و هابرماس در این مورد حقّ دارد که او را پوزیتیویست خوانده است. پوپر و طرفدارانش به هرکس که غیر از تأیید، چیزی راجع به نوشته‌های او بگوید، نسبت نفهمیدن می‌دهند. اما اگر از ایشان که هنر خود را سخن گفتن مطابق فهم شنوندگان می‌دانند - خواسته شود که مطلب فهم نشده را بفهمانند به تکرار همان که گفته‌اند می‌پردازند.

من روش پوپر را پیش نخواهم گرفت، یعنی از ابتدا بنا را بر این نمی‌گذارم که فی‌المثل بگویم تعلیمات پوپر به چه صلاح یا فساد می‌انجامد و سعی در اثبات آن فرضیه کنم، بلکه می‌خواهم و می‌کوشم بفهمم که این نویسنده فلسفی چه می‌گوید و چه می‌توان از گفتار او دریافت و با این دریافت چه مقامی در تحقیق و تفکر باید برای او قائل شد. تا این چیزها معلوم نشود، در مورد اقبال به پوپر هم هرچه بگوئیم حکم ما سلیقه‌ای و کم و بیش ذوقی است. به هر حال اکنون به من پیشنهاد شده است که رساله‌ای کوچک در باب کار و بار و اندیشه کارل پوپر بنویسم. چنانکه گفتم پوپر این بخت را داشته است که کتابهایش را مترجمان معروف به زبان فارسی ترجمه کرده‌اند و نویسندگان مقالات بسیار در باب او نوشته‌اند و نکته مهمی که ما را در شناخت وضع خود یاری می‌کند اینست که بدانیم چه چیز در مقبولیت و شیوع اندیشه پوپر مؤثر بوده است؟ آیا

اهل نظر در این کار دخیل بوده‌اند و اگر بوده‌اند دخالتشان به چه نحو بوده است؟ آیا پوپر چشم و گوش مردم زمان خود را شناخته و برای آن چشم‌ها و گوش‌ها کتاب نوشته و سخن گفته است؟

من گمان می‌کنم یک نسبت روحی و اخلاقی میان پوپر و کسانی که او را مقتدای فکر تلقی کرده‌اند وجود داشته است و وجود دارد و گرنه پوپر نمی‌توانست در ایران به فیلسوف مد‌مبدل شود. نفوذ پوپر در ایران شاید فقط با نفوذی که ژان پل سارتر در دوران بعد از جنگ در بیشتر مناطق جهان داشت قابل قیاس باشد. سارتر در سالهای بعد از جنگ و تا دههٔ شصت فیلسوف مد بود و هرچا از فلسفه و ادب و هنر و سیاست چیزی گفته می‌شد معمولاً نام او هم به زبان می‌آمد. در دوران ده پانزده سالهٔ بعد از جنگ کمتر مجلهٔ ادبی و فرهنگی و فلسفی در زبانهای مختلف منتشر می‌شود که به مناسبت نام سارتر در آن نیامده باشد. در آن زمان کسی فکر نمی‌کرد که سارتر مد فلسفه است و شهرت او بتدریج کم و کمتر خواهد شد. ولی دولت سارتر، دولت مستعجل بود و دوران غلبهٔ شبح اگزیستانسیالیسم بر اذهان و افکار چندان دیر نپایید. سارتر حتی خود در پایان عمر نه فقط از بعضی داعیه‌های زمان جوانی صرف‌نظر کرده بود، بلکه در سخن او اثر نوعی یأس و نشان گمگشتگی دیده می‌شد؛ مع‌هذا نفوذ سارتر قابل توجیه بود. او ادیب و نمایشنامه‌نویس و فیلسوف و مبارز و نمایندهٔ یک حوزه مهم فلسفه در فرانسه بود و در زمرهٔ اولین کسانی قرار داشت که پدیدارشناسی را به فرانسویان شناساند. علاوه بر این کتاب معروف او وجود و عدم از جهات مختلف نام کتاب وجود و زمان هیدگر را بخاطر می‌آورد. کتاب هیدگر به محض انتشار

تکانی در حوزه‌های فلسفه پدید آورده بود و سارتر هم چیزی از آن دریافته بود و تفسیری بر مبنای مارکسیسم از آن فراهم آورد که به انگزستانسالیسم مشهور شد. مهمتر از این سارتر نویسنده نسل زمان جنگ بود و خوانندگان در آثار او عالمی را می‌یافتند که هر چند آن را نمی‌پسندیدند، با آن بیگانه نبودند. درست است که کتاب وجود و عدم در سالهای بعد از جنگ بکرات منتشر شد، اما نفوذ سارتر بیشتر از طریق نمایشنامه نویسی و رمان نویسی و مقاله‌نویسی و... بود. و مهم آنکه به هیچ جا سارتر مرجع فکر و عمل سیاسی نشد.

اما پوپر برای ما چه دارد و چه آورده است؟ در این قیاس دقت کنیم، سارتر تنها در یک کشور مشهور نشد. او در کشور خودش شهرت بسیار بدست آورد و در بسیار جاهای دیگر هم شهرت یافت؛ اما پوپر در ایران بیش از هر جای دیگر شهرت پیدا کرده است. آن هم درست در دوره حکومت انقلاب اسلامی. پوپر نه داستان نویس و فیلمساز است و نه در نهضت مقاومت ضد نازی شرکت داشته و با مبارزان و مجاهدان ضد استعمار همدلی نشان داده و مسائل و دردهای مردم عالم را بیان کرده است. او به مسائلی پرداخته است که عامه مردم معمولاً به آن علاقه‌ای ندارند. در سیاست هم مسأله برای او هنوز مسأله نازیسم است و به مسائل و موانع انتشار و بسط تجدد و مشکلاتی که برای غرب و کشورهای جهان سوم از این طریق پیش می‌آید اصلاً نپرداخته است. در یک کلام می‌توان گفت که پوپر بیشتر به مسائل انتزاعی علاقه دارد؛ منتهی این مسائل انتزاعی باصطلاح ما از نوع معقولات ثانیه فلسفی نیست؛ هر چند که نمی‌توان آن مسائل را یکسره بی‌اهمیت دانست مشکل اینست که پوپر در اهمیت مطالب خود غلو می‌کند و آنها را با خطابه می‌آمیزد و لحن خطایش

آنگاه که در مطالب سیاسی و ایدئولوژیک وارد می‌شود و فی‌المثل به نقد افلاطون و ارسطو و فروید و مارکس می‌پردازد کاملاً صفت ایدئولوژیک پیدا می‌کند پوپر مخصوصاً در این مباحث و در ضمن مطالب خود اینجا و آنجا مقبولات و مشهوراتی را می‌آورد تا در سایه آنها مدعیات خود را به کرسی بنشانند. برای او دو امر اساسی وجود دارد: دموکراسی و علم. این دو، دو ملاک برای حکم کردن در باب همه آراء و افکار و افعالند. هرکس هر وقت هرجا بوده اگر چیزی گفته که علمی نبوده یا به علم مؤدّی نمی‌شده سخنش بی‌اعتبار است. با این میزان و ملاک است که هراکلیتوس و پارمیندس و افلاطون و ارسطو و مختصر بگویم همه فلاسفه به استثنای معدودی که فلسفه را نقد کرده یا به فلسفه و فیلسوفان تاخته‌اند «هرزه درآ» و «مقلّب» و «گانگستر» هستند. به عبارت دیگر فلاسفه دو دسته‌اند: گروهی به ذوات قائلند و گروه دیگر فیلسوف نقّادی هستند. آنان که اهل بحث ذات و ماهیتند با دموکراسی میانه‌ای ندارند و مدافع حکومت تمامیت خواه و مستبدند و سخنان یاوه می‌گویند. پس در واقع میان دموکراسی و علم در روح و فکر آدمی قرابت یا مناسبتی وجود دارد. افلاطون و ارسطو و هگل که به ایده‌ها و ذوات قائل بودند ره‌آموز و آموزگار فاشیسم و نازیسم تلقی شدند و کانت که فلسفه نقّادی را تأسیس کرد تصویر مدینه صلح و سلم و آزادی و فارغ از اندیشه‌ها و پرواهای ناسیونالیست را نیز پرورد.

مسلماً ما در دوره انقلاب به فلسفه‌ای احتیاج داشتیم که در آن از علم و آزادی دفاع شود، زیرا اسلام قرن‌هاست که در غرب متهّم به مخالفت با علم و آزادی و معروف به دین خشونت شده است. علاوه بر این پوپر نقّاد مارکسیسم

و فرویدیسیم بود و چون این هر دو با دین و دینداری ناسازگار بود، این امکان بوجود آمد که از پوپر فیلسوفی بسازند که مدافع علم و مخالف با حوزه‌های فکری ضد دین است. پیداست که اگر با کسی از آن جهت که در مخالفت با چیزی یا کسی با ما شریک است همراهی کنیم این همراهی موقت و سست بنیاد است علاوه بر این بشر نمی‌تواند مدتی طولانی به سخنانی که صرفاً او را تسلی می‌دهد و او را در غفلت نگاه می‌دارد گوش فرا دهد. شهرت پوپر در غرب تا این اواخر کمتر ناشی از تحقیقات او در باب روش پژوهش و بیشتر بر اثر موضع‌گیریهای سیاسی و مخالفت‌های تند و غیرعادی و تحکمی سیاسی با فیلسوفان بزرگ گذشته و نامداران عصر حاضر است و چنانچه خود معترف است قصدش بحث فلسفی نبوده است. او می‌خواسته است با نفوذ این فیلسوفان که آنان را معمولاً خرد ستیز و دشمن علم و جامعه باز می‌داند مقابله کند. او افلاطون و ارسطو و هگل و مارکس و نیچه و برگسن و وایتهد و یتگنشتاین و توین بی و هیدگر و یاسپرس را نقد نکرده بلکه به طعن و ذم آنان پرداخته است. پوپر وقتی با فیلسوفان درمی‌افتد برخلاف ادعای پی‌درپی خود کاری به عقل و استدلال ندارد یا درست بگوئیم گاهی اظهار مخالفت و دشمنی و نفرت خود را عین استدلال می‌داند. او در ضمیمه ۱ کتاب جامعه باز و دشمنانش نوشته است:

«فصلی که به هگل اختصاص داده‌ام، سخت مورد انتقاد واقع شده است. بیشتر این انتقادهای برای من غیرقابل قبول است زیرا پاسخی به ایرادهای اساسی من به هگل دربر ندارد. حرف من این بود که فلسفه هگل اگر با فلسفه کانت مقایسه شود (آوردن نام این دو با هم هنوز، به نظر من اهانت به

مقدسات است) نمودار سقوط و حشتناک صداقت و صمیمیت فکری است و به این جهت استدلالهای فلسفی هگل را نباید جدّی گرفت و فلسفه او، بقول کنراد هایدن، یکی از عوامل عمده پیدایش «عصر نادرستی و تقلّب فکری» بوده و زمینه را برای «خیانت روشنفکران» در عصر کنونی آماده ساخته است که تا به حال به ایجاد دو جنگ جهانی کمک کرده است. نباید از یاد برد که من این کتاب را برای ادای سهم خود در تلاش برای پیروزی در جنگ نوشتم و از آنجا که معتقد بودم هگل و هگلها مسؤول بسیاری از حوادثی هستند که در آلمان پیش آمده است، احساس می‌کردم که در مقام یک فیلسوف باید نشان دهم که آن فلسفه، فلسفه‌ای دروغین بوده است... نه امکان و نه میل داشته‌ام وقت نامحدود صرف ژرف‌پژوهی در سرگذشت فیلسوفی کنم که از آثارش بیزارم. در نوشته من راجع به هگل فرض بر این بوده که کمتر کسی او را جدّی می‌گیرد. اگرچه منتقدان هگلی من شیوه کار را درک نکرده‌اند و خاطر خطیرشان مسرور نشده است، هنوز امیدوارم برخی خوانندگان طنز قضیه را دریافته باشند...» (۱)

این قطعه نسبتاً طولانی برای این نقل شد تا معلوم شود که کتاب جامعه باز متضمّن بحث جدّی و حقیقی فلسفی نیست، بلکه نوعی طنز (طنز خام) است که به قصد ادای خدمت برای پیروزی در جنگ نوشته شده است. اینکه چگونه این کار به پیروزی کمک کرده است قابل رسیدگی و ابطال نیست. اما قطعه منقول علاوه بر این متضمّن نکات دیگری است:

۱. پوپر می‌خواسته است نشان دهد که فلسفه هگل (و البته قبل از آن فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و فلسفه‌های بعد از هگل) عامل پیدائی عصر تقلّب

فکری و خیانت روشنفکران بوده و دو جنگ جهانی را موجب شده است.

۲. او فلسفه هگل را جدی نمی‌گرفته، اما خود را چندان بزرگ می‌دیده است که وقتی کسانی از رأی او انتقاد کرده‌اند متعجب شده است که «چرا باورشان نشده است که او برستی آن را رد کرده باشد».^(۱)

۳. در نوشته او راجع به هگل فرض بر این بوده است که کمتر کسی او را جدی می‌گیرد معلوم نیست مرجع ضمیر او کیست. اگر هگل است فرض پوپر بی‌وجه است زیرا اهل فلسفه هگل را در تاریخ فلسفه جدید نادیده نمی‌گیرند اما اگر مرجع ضمیر خود است تا آنجا که من می‌دانم فیلسوفان در پنجاه سال اخیر نوشته پوپر را مهم تلقی نکرده‌اند.

اما لحن نوشته پوپر احياناً مطبوع طبع بسیاری کسان که از فلسفه توقعی جز کسب مهارت در جدل و ردّ حریف و از میدان بدر کردن او و تبلیغ و ترویج مرام خود ندارند، قرار می‌گیرد ولی کتابی که سراسر با این لحن نوشته شود، کتاب فلسفه نیست. ادعای پوپر دائر بر اینکه در مقام یک فیلسوف خواسته است دروغین بودن فلسفه هگل را نشان دهد در نظر کسانی که هگل را می‌شناسند شاید ادعائی دروغین و حتی یاوه تلقی شود. البته اگر پوپر زنده بود این جسارت به مقدمات رانمی‌بخشید اکنون هم بعضی شاگردان و پیروان یا اشیاع او که کوچکترین مخالفت، آنان را بشدت آزرده و متأثر و خشمگین می‌کند، این گناه مرا نخواهند بخشید ولی چه کنم که زبان پوپر زبان اهل فلسفه نیست و با زبان فلسفه نمی‌توان با او بحث کرد. شاعران و نویسندگان و فیلسوفان بزرگ وقتی اثر تفکرشان ظاهر می‌شود احياناً زبان به تحسین

۱. رجوع شود جامعه باز، ص ۱۳۰۷.

می‌کشایند اما این تحسین، تحسین خود نیست. فیلسوفی که در طلب حقیقت است در طریق تفکر همواره به شکست می‌اندیشد و نگران است که مبادا نتواند با دیگران در درک خود هم‌نوائی و هم‌زبانی داشته باشد. فیلسوف هرگز سخن خود را با خطابه و ادعا آغاز نمی‌کند. ولی پوپر جابجا در موارد بسیار با لحن خطابی شیفتگی نسبت به خود را به زبان می‌آورد. توجه کنیم که کتاب شناخت عینی برداشتی تکاملی با این عبارت شروع می‌شود:

چنان می‌اندیشم که یک مسأله و مشکل بزرگ فلسفی را حل کرده‌ام (می‌بایستی در سال ۱۹۲۷ یا در آن حدود به این راه حل رسیده باشیم) این راه حل بسیار ثمر بخش بوده و مرا بر آن توانا ساخته است که شمار دیگری از مسائل فلسفی را حل کنم.^(۱)

قدری باید صبر کنیم تا ببینیم پوپر در حوالی سال ۱۹۲۷ کدام مسأله را حل کرده و حل این مسأله چگونه او را توانا ساخته است تا مسائل دیگر را حل کند و این مسائل کدامست او قبل از اینکه به شرح پیروزی خود پردازد بلافاصله پس از اعلام آن شکوه و ملامت آغاز کرده است که چرا همه اهل نظر نوشته‌های او را نخوانده و قدر پیروزی مزبور را نشناخته و از او متابعت نکرده‌اند.

با وجود این، اندکند فیلسوفانی که توفیق مرا در حل مسأله استقراء باور دارند، عده کمی از ایشان زحمت مطالعه - یا حتی انتقاد کردن از - نگرشهای مرا دریاب این مسأله متحمل شده‌اند، یا به این نکته توجه کرده‌اند که من کاری در این زمینه صورت داده‌ام. چندین کتاب کاملاً تازه در همین موضوع انتشار یافته که در آنها به هیچیک از کارهای من اشاره نشده، در صورتی که

از اغلب آنها چنان برمی‌آید که در تحت تأثیر بازتابهای غیرمستقیم از اندیشه‌های من بوده‌اند و کتابهایی هم که در آنها به کار من اشاره شده، معمولاً اندیشه‌هایی را به من نسبت می‌دهند که من هرگز به آنها معتقد نبوده‌ام.^(۱)

پوپر مدعی است که مسأله استقراء را که از آغاز تاریخ فلسفه تاکنون مطمح نظر فیلسوفان بوده است حلّ کرده و با حلّ آن به حلّ مسائل دیگر نیز توفیق، یافته است. در جای خود خواهیم دید که آیا او چگونه مسأله را حلّ کرده است. سطور منقول نشان دهنده قدری از پرتوئیها و من من کردنها ی پوپر است. او در آغاز رساله فقر تاریخ‌نگاری نوشته است:

موضوع اصلی بحث این کتاب - اعتقاد به اینکه سرنوشت تاریخی خرافه محض است و اینکه پیشگویی تاریخ بشری با روش علمی یا هر روش استدلالی دیگر غیرممکن است - در زمستان ۱۹۱۹-۱۹۲۰ سابقه دارد.^(۲)

یعنی پوپر در سن ۱۷-۱۸ سالگی به این نظر مهم رسیده و اولین کسی بوده است که به این کشف بزرگ نائل شده است. گوئی پیش از آن زمان همه اهل نظر تاریخ‌نگار بوده یا از زمانی که تاریخ‌نگاری عنوان شده هیچکس هیچ ملاحظه و نظر انتقادی در باب آن اظهار نکرده است. پوپر در مصاحبه‌ای که برایان مگی با او داشته فیلسوف بودن را مایه

۱. شناخت عینی: صص ۲۱ و ۲. مسلماً پوپر در این مورد نادرست نمی‌گوید اما راستی چرا اندیشه‌ها و آراء نویسنده‌ای که ساده و روشن می‌گوید درست فهم نمی‌شود؟ شاید وجه سوء تفاهم این باشد که پوپر یک مبنای فکری استوار ندارد و تناسب دقیق در آراء او نیست.

۲. فقر تاریخی‌گری: ص ۹.

سربلندی ندانسته و در پاسخ این پرسش که چرا چنین حرفی می‌زنید گفته‌است:

در تاریخ طولانی فلسفه، تعداد استدلال‌های فلسفی که باعث ننگ و شرمساری من می‌شود بر مراتب بیش از استدلال‌های فلسفی است که مایه افتخار من است. (۱)

شاید در جای دیگری هم به این سخن بازگردیم اکنون فقط به دو نکته اشاره می‌شود: یکی اینکه استدلال بد و خوب دیگران مایه افتخار یا شرمساری نمی‌شود. ثانیاً تاریخ فلسفه مجموعه استدلال‌ها نیست. پوپر مطابق نظر خود باید به کشف‌های فلاسفه معترض باشد نه به استدلال‌هایشان. در دنباله این مطلب پوپر فلسفه دانستن را امری ناگزیر تلقی کرده و در توضیح این قضیه مثال‌هایی از فلسفه بد و نسنجیده آورده است که مطالب آن در حقیقت ربط مستقیم به فلسفه ندارد؛ مثل اینکه حوادث بد در جامعه معلول توطئه است و مثال عجیبی که از فلسفه زیان‌آور و تباه‌کننده می‌آورد این است که:

مباحثه عقلی فقط بین کسانی امکان‌پذیر است که درباره اصول و مبادی با هم توافق داشته باشند....

اولاً هیچکس نگفته است، یا من کسی را نمی‌شناسم که گفته باشد مباحثه عقلی بین کسانی ممکن است که در اصول و مبادی توافق داشته باشند، بلکه مسأله این است که مباحثه با توجه به اصول و مبادی - و نه بشرط توافق در آن -

۱. جامعه‌باز: ص ۱۳۱۸ خوانندگان جوان انشاء ... خواهند دید که تاریخ فلسفه هم پوپر را در محطوز قرار نخواهد داد و به او مقامی که مایه سرشکستگی‌اش باشد نخواهد سپرد. کسی که مقام فیلسوفی را دون شأن خود بداند در تاریخ فلسفه شأن بلند پیدا نمی‌کند.

صورت می‌گیرد و البته پوپر این توجّه را هم زائد می‌داند، ولی معلوم نیست چرا مسأله را طوری طرح می‌کند و جلوه می‌دهد که فسادش ظاهر باشد.

شاید پوپر که مدام می‌گوید مخالفان و فلسفه‌دانان نظر او را در نیافته‌اند بکلی بی‌حق نباشد. اما چرا اهل نظر، نظر او را در نمی‌یابند و سوء تفاهم از کجاست؟ پوپر دشوار نویس نیست اما بازگرداندن نظرهای او به اصول و مبادی امکان ندارد و به این جهت در فهم تناسب آراء او سوء تفاهم پیش می‌آید. بعنوان مثال دو قول پوپر را که شهرت دارد ذکر می‌کنیم و می‌کوشیم نشان دهیم که اگر این دو قول را می‌توانستیم به مبادی مقبول پوپر بازگردانیم شاید برای آن وجهی و وزنی قائل می‌شدیم. کسانی هم که این نظرها را پسندیده‌اند قاعدهٔ باید مبنای آن را درک کرده باشند این دو قول یکی «تئوری توطئه» و دیگر تقدم «انگیخته برانگیزه» است هر یک از این دو قول بسته به اینکه به چه اصل و مبنائی بازگردد معنی خاص پیدا می‌کند. تئوری توطئه یعنی چه؟ پوپر می‌گوید: مپرسید تئوری توطئه چیست یعنی به نظر او این پرسش بی‌وجه است. گوئی همه ما از تعبیرهایی مثل تئوری توطئه یک چیز می‌فهمیم و نیازی به روشن کردن آن نیست ولی این دعوی عجیبی است که نویسنده‌ای اصطلاحی را با سهل‌انگاری جعل کند و متوقع باشد که همه مردم معنی آن را بدون اختلاف و یکسان درک کنند. برای اینکه در بحث لفظی گرفتار نشویم «توهم توطئه» را بجای تعبیر بی‌معنی «تئوری توطئه» می‌گذاریم توهم توطئه نظر و رای و فکر نیست بلکه یک وضع روحی و اخلاقی است مصداق توهم توطئه ظاهراً وضع شخص یا گروه یا حکومتی است که می‌پندارد در مرکز توجّه دیگران قرار دارد و این دیگران دشمنند و پیوسته در کار او اخلال

می‌کنند و... من مطلب را با نظر به وجه‌ترین تفسیری که از توهم توطئه شده است آورده‌م ولی همه مردم و حتی تحصیلکرده‌ها با شنیدن تعبیر توهم توطئه (از تعبیر تئوری توطئه یا تئوری اجتماعی توطئه در می‌گذریم که بکار بردن آن نشانه بی‌دقتی و سهل‌انگاری در زبان است) معنای مذکور به نظرشان نمی‌رسد. چنانکه کسانی گمان کرده‌اند که پوپر می‌گوید اصلاً توطئه‌ای وجود ندارد و البته بعضی عبارات و اشارات پوپر هم این برداشت را تایید می‌کند. بسیار خوب، شاید پوپر یا کسی از طرف او بگوید، به مصداق توهم توطئه نظر داریم و هر وقت با کسی بحث می‌کنیم آن مصداق را نشان می‌دهیم ولی مهم اینست که اگر توهم توطئه یک اشتباه است باید آن را رفع کرد و اگر یک بیماری اجتماعی است باید در فکر علاج آن بود. برای رفع اشتباه یا علاج بیماری باید منشاء آن را شناخت در اینجا ظاهراً بحث با پوپر پایان می‌یابد زیرا بحث به پرسش از ماهیت توهم توطئه رسیده است و پوپر علاقه‌ای به بحث در ماهیت ندارد یا درست بگوئیم از آن بیزار است.

به این ترتیب پوپر خیلی زود از بحث رو برمی‌گرداند و در آن را می‌بندد. توجه به بحث انگیزه و انگیزه‌روشنگرتر است. می‌گوید ما با انگیزه اشخاص چه کار داریم حاصل کارشان را می‌بینیم این سخن قدری کلی است و بسته به اینکه این فعل و نتیجه چه باشد و به چه ساحت یا شأنی از وجود بشر تعلق داشته باشد حکم آن متفاوت می‌شود. اگر منظور ساحت کارپردازی و شغل و معاش است سخن پوپر قابل توجه است. نانوا باید نان خوب بپزد و کارگر باید کارش را درست انجام دهد. یک مشتری نانوائی یا مدیر اداره با صرف‌نظر از نیت نانوا و کارش از او نان می‌خرد و کار او را قدر می‌داند اما در دین و

اخلاق قضیه به این سادگی نیست طاعت دیندار برای رضای خدا و قرب به اوست و اخلاقی، نیز فعل اخلاقی را از آن جهت که خیر است انجام می‌دهد و می‌گویند - و البته خوب گفته‌اند - که اگر در فعل دینی و اخلاقی انگیزه را دخیل بدانیم و به آن اصالت و اهمیت بدهیم راهی برای توجیه افعال زشت باز می‌شود زیرا ممکن است کسانی با نیت دینی فی‌المثل آدم بکشند و آدمکشی خود را به این عنوان که وظیفه‌ای را انجام داده‌اند موّجه جلوه دهند. در این حکم؛ گوئی دقت کنیم، صاحب حکم پذیرفته است که از نیت خوب فعل بد برمی‌آید. البته اگر بگویید ممکن است نیت کسی خوب باشد و با نیت خوب کار بد از او سرزند می‌توان سخن او را پذیرفت به شرط آنکه مراد این باشد که نتیجه بد برحسب اتفاق بر نیت خیر مترتب شده است و گر نه اصل این است که نیت خیر به نیکویی بینجامد و از نیت پلید تباهی و پلیدی پدید آید. اما ظاهراً مراد گوینده این باشد که میان انگیزه و انگیزخته یا نیت و فعل هیچ رابطه‌ای نیست. یعنی او می‌پندارد که با نیت خیر می‌توان جنایت کرد و این پندار درستی نیست. با بدی خوبی پدید نمی‌آید و هیچ صاحب نیت خیری برای رسیدن به خیر به بدی متوسل نمی‌شود مگر آنکه دچار گسسته خردی شده باشد که در این صورت از نیت خیر او هم نمی‌توان توقع خیر داشت. اتفاقاً یکی از عیب‌های اندیشه جدائی انگیزه از انگیزخته اینست که به بدکاران فرصت می‌دهد بدی خود را توجیه کنند و بگویند که نیت خیر داشته‌اند در قلمرو نقد هنر اخیراً کسانی گفته‌اند که نیت هنرمند در اثر هنری اثری ندارد و هنر تابع قصد و نیت هنرمند نیست. پوپر هم می‌توانست بگوید در قلمرو هنر و در اثر هنری نیت و قصد هنرمند دخالت ندارد و شاید او که در فضای تفکر

معاصر دم‌زده است از دور و به طور مبهم کارهای بزرگ را مستقل از روان‌شناسی و نفسانیات اشخاص یافته و این حکم را بر امور عادی و هر روزی اطلاق کرده است در حقیقت پوپر در بیان جدائی انگیزه و انگیزه می‌خواسته است از مذهب اصالت روان‌شناسی بپرهیزد. ملاحظه می‌فرمایید که اگر قول پوپر را تحلیل نمی‌کردیم و آن را به اصل یا اصولی باز نمی‌گرداندیم در سوء تفاهم کلی می‌ماندیم و قهراً بحث هم متفی می‌شد. در بحث به طور کلی و در فلسفه و سیاست مخصوصاً همواره باید نظر به اصول و مبادی باشد. پیداست که این نظر همواره صریح نیست و شخص ممکن است حتی خود آگاهی به اصول و مبادی نداشته باشد. اما وقتی به نقد سخن دیگری می‌پردازد باید لوازم و توابع آن را بشناسد و بداند و بگوید که آن شخص از چه مقدماتی برآمده است و گرنه نقد مورد پیدا نمی‌کند. توجه کنیم که در آراء پوپر است که: «وصف ما از ساده‌ترین واقعیات سرشار از نظریه است.»^(۱) اینجا هم شاید لازم باشد به رئالیسم پوپر و جنبه‌های اخلاقی این رئالیسم که دوستان پوپر به آن قائلند بازگردیم. یعنی نظر پوپر این بوده است که نقد باید با توجه به واقعیت باشد البته اگر کسی هنگام شب بگوید که اکنون روز است می‌توان به او گفت که نادرست می‌گوید ولی همه احکام از سنخ این قبیل احکام جزئی و ابتدائی نیست. (این مطلب یکی از مشکلات منطق و متدولوژی پوپر است) البته پوپر به ملاک عقلی و توافق ذات‌البینی (intersubjective) نیز قائل است اما این دو ملاک حتی اگر یکی به دیگری تحویل شود در قلمرو علم و در مطالب هر روزی صادق است. اما بحث

محصور و محدود در مسائل علم و امور عادی نیست. برای اینکه توافق و هم‌زبانی در بحث پدید آید تعلق به یک عالم با لااقل توجه به مبادی عالمی که مدّعی به آن تعلق دارد شرط است.

مشکل پوپر این است که فلسفه را بحساب نمی‌آورد و اگر بحساب آورد آن را در سطح و مرتبه فهم و درک عادی همگانی قرار می‌دهد و وسیله‌ای برای حلّ مسائل و رفع مشکلات سیاسی و اجتماعی می‌انگارد. او رساله فقر تاریخ‌نگاری را - چنانکه خود در فصل ۲۴ ذکر کرده است بقصد نشان دادن ریشه‌های فاشیسم و مارکسیسم در مذهب تاریخ‌نگاری نوشته است. جامعه‌باز را هم به این قصد نوشته است.

البته عامل دیگری هم در نگارش جامعه‌باز مؤثر بود:

من از ظلمت‌گرایی برخی مسائل نظیر «وحدت و کثرت» در فلسفه یونان دلخور و عصبانی بودم و می‌خواستم آن تمایلات و گرایشهای سیاسی را که به آن افکار متافیزیکی مربوط می‌شد روشن و مشخص کنم... روش آشفته نگارش این کتابها بدون شک تا حدّی به تعبیرات درونی تفکر خودم مربوط می‌شد ولی گمان می‌کنم تا حدّی هم به پیمان هیتلر و استالین و شروع واقعی جنگ و جریان عجیب آن ارتباط داشت. من هم مثل اغلب مردم تصور می‌کردم پس از سقوط فرانسه هیتلر به انگلستان حمله کند و وقتی بجای آن به روسیه حمله برد خیالم راحت شد ولی می‌ترسیدم که مبادا روسیه شکست بخورد و از هم پیاشد اما چنانکه چرچیل در کتابش درباب جنگ اوّل می‌نویسد جنگ بردنی نیست باختنی است.

فقر تاریخی‌گری و جامعه‌باز ادای تکلیف من در جنگ بود... همچنین این هردو کتاب لایحه دفاعیه آزادی در مقابل توتالیتاریسم و استبداد بشمار

می‌رفت و هدفش هشدار در مقابل خطر خرافه‌های تاریخی‌گرا بود...»^(۱)

پوپر با قصد و نیت سیاسی و برای مبارزه با فاشیسم و نازیسم و دفاع از دمکراسی کتاب نوشته است و بنابراین عجیب نیست که نوشته او ایدئولوژیک باشد و گاهی لحن بسیار تند و خشن پیدا کند. در پایان مقدمه کتاب جامعه باز نوشته است:

چنین می‌نماید که نخست باید آرامش خاطر انسان با دیدن اینکه نظریه افلاطونی عدالت همان نظریه و کردار توتالیتاریسم امروزی است پریشان شود تا بتواند احساس کند که تغییر این امور تا چه پایه مهم و عاجل است.^(۲)

در پایان فصل سوم همین کتاب نیز هشدار داده است که خواننده «متوقع بیان تمام فلسفه افلاطون» یا برخوردی «منصفانه و عادلانه» با مکتب افلاطونی نباشد.

«موضع من نسبت به اصالت تاریخ موضعی صریحاً خصمانه است و بر شالوده این باور راسخ قرار دارد که اصالت تاریخ بیهوده و عبث و حتی بدتر از آن است... تصمیم دارم آنچه را به عقیده من در فلسفه او (افلاطون) زیانمند است نابود کنم.»^(۳)

«من حدود پنجاه سال قبل عزم خود را جزم کردم که این پرسش (پرسش چه کسی باید حکومت کند) را برای همیشه به خاک بسپارم.»^(۴)

پیدا است که وقتی کسی با داعیه بسیار به بزرگترین فیلسوفان حمله می‌کند و

۱. جستجوی ناتمام: ص ۱۳۷.

۲. جامعه باز: ص ۲۴.

۴. درس این قرن ترجمه علی پایا ص ۱۱۷.

۳. ایضاً: ص ۶۷.

اگر او را ملامت کنند یا نادرستی و نا استواری سخنش را به او متذکر شوند اعتنا نمی‌کند، قاعدهٔ نباید مورد توجه و مقبول کسانی که دوستدار علم و حقیقتند قرار گیرد ولی معلوم نیست که چرا گاهی عیب‌ها حسن و حسن‌ها را عیب می‌بینند و نکته آخر این که در یکی دو سال اخیر دیگر چندان حرفی و بحثی از پوپر نیست و ظاهراً پوپر هم می‌رود تا در جای شایسته خود قرار گیرد.

فصل اول :

پوپر و معضل تاریخ‌انگاری

اولین بار پوپر در ایران با انتشار کتاب *فقر تاریخ‌انگاری* (مرحوم احمد آرام عنوان کتاب را *فقر تاریخی‌گری* ترجمه کرده است) شناخته شد قبل از آن شاید نامش در یکی دو مقاله آمده بود. اما شهرت و عنوانی نداشت، حتی در کتابهای فلسفه علوم که در سال اول دانشکده ادبیات و علوم انسانی تدریس می‌شد و معمولاً مطالب آن متخذ از متون فرانسوی بود، نامی از پوپر دیده نمی‌شد. (شنیده‌ام اخیراً این را جرم بزرگی برای گروه فلسفه و استادان آن گروه دانسته‌اند ولی چه کنم که تا بیست سی سال پیش همه گروه‌های آموزشی فلسفه در سراسر جهان در این جرم شریک بودند و گمان می‌کنم بیست سال دیگر باز هم همه به این جرم بزرگ بازگردند و چه بسا که متهم‌کننده محترم هم از ادعای خود صرف‌نظر کند و چیزی را که قبلاً جرم می‌دانست جرم و گناه نداند) کتاب *فقر تاریخ‌انگاری* در سال ۱۳۵۰ ترجمه شد عنوان این کتاب برای کسانی که به جدالهای ایدئولوژیک دو قرن اخیر آشنا بودند قدری تکان

دهنده بود و نام کتاب مارکس، فقر فلسفه را بیاد می آورد. مارکس کتاب خود را در ردّ فلسفه فقر پرودن نوشته بود. در فقر تاریخ‌نگاری صورتهای مختلف تاریخ‌نگاری شدّت ردّ شده است. علاوه بر این پوپر که تاریخ‌نگاری را با بحث از ذوات و ماهیّات ملازم می‌دانست، در ردّ تاریخ‌نگاری به نفی و ردّ فلسفه نیز پرداخت. البته پوپر خود را مخالف فلسفه نمی‌دانست. اما با هیچ فلسفه‌ای که تاکنون بزبان آمده است موافقت نداشت مگر از حیث اینکه در بعضی از آنها فلسفه نفی می‌شد. مثلاً او از شوپنهاور ستایش کرده است که به هگل حمله‌های شدید کرده و به او سخنان تند گفته است و گرنه با ما بعدالطبیعه او به هیچ وجه نمی‌توانست موافق باشد. به هر حال ترجمه کتاب پوپر با نام و عنوانی که داشت کم خواننده نبود؛ چنانکه دوهزار نسخه آن در ظرف مدّت دو سال بفروش رفت. اما دانشگاهیان و روشنفکران راجع بدان چیزی نگفتند و نوشتند و هیچ بحث و جدلی در باب مطالب کتاب بر پا نشد. با انتشار این کتاب، پوپر قدری شناخته شد؛ اما نه بعنوان یک فیلسوف بزرگ. آیا کتاب پوپر متضمن هیچ مطلب مهمّی نبود یا خوانندگان مهیای فکر کردن در مطاوی آن نبودند و قدر آن را نشانختند. برای اینکه یک فکر در جائی اثر کند خوانندگان و کسانی که با آن فکر آشنا می‌شوند باید مستعد و مهیای فکر کردن باشند. تخمی که در شوره‌زار افکنده شود ضایع می‌شود و از آن هیچ گیاهی پدید نمی‌آید. اما بی‌اعتنائی به یک کتاب را همیشه نباید نشانه دوری از فکر و علم دانست.

تا زمان انقلاب و در اوائل انقلاب دو سه کتاب کوچک نیز از پوپر یا در نقد پوپر منتشر شد: یکی مصاحبه‌ای بود با مارکوزه و پوپر. مصاحبه‌کننده

پرسشهایی را برای هر دو استاد فلسفه فرستاده بود و آنان پاسخ داده بودند. بنابراین این دو مصاحبه بصورت مباحثه یا مقابله دو نظر درآمده بود. ولی هر کدام سخن خود را گفته بودند و نوشته فاقد روح یک بحث جدی بود. یکی دیگر هم خلاصه‌ای از نقد مؤدبانه و نسبتاً سطحی مورس کنفورت مارکسیست انگلیسی از کتاب جامعه باز بود که ظاهراً از طرف یکی از گروه‌های مارکسیست منتشر شده بود.

اما در اوایل انقلاب ترجمه فارسی کتاب جامعه باز منتشر شد و چیزی نگذشت که ترجمه مرغوب دیگری هم از چاپ درآمد و بتدریج کتابهای مشهور و منتشر شده پوپر را ترجمه کردند و شاید بزودی همه نوشته‌هایش بزبان فارسی ترجمه شود. این اقبال را چگونه باید توجیه کرد؟ چنانکه در مقدمه اشاره کرده‌اند گمان نمی‌کنم اقبال به پوپر اقبال به فلسفه باشد. بلکه بر اثر پدید آمدن چیزی که به روح حزبی شباهت داشت، کسانی به او ارادت پیدا کردند و می‌دانیم که در فلسفه ارادت جایی ندارد. اکنون شاید پوپر در زمره مقبول‌ترین نویسندگان فلسفی در ایران باشد و اگر رساله‌هایی را که دانشجویان دوره‌های فوق لیسانس و دکتری می‌نویسند بحساب آوریم حجم نوشته‌های راجع به پوپر حتی از حجم نوشته‌هایی که در باب فلاسفه بزرگ می‌نویسند نیز بیشتر است؛ ولی من این مقبولیت را چندان متفاوت با بی‌اعتنائی قبل از انقلاب نمی‌دانم. وجه مشترک این دو وضع این است که خوانندگان قبل از انقلاب اعتنائی به مضامین نوشته پوپر نمی‌کردند، خوانندگان فعلی هم در این مضامین تحقیق نمی‌کنند. بلکه گفته پوپر برای آنان بیشتر در حکم مسلمات است. در هیچیک از دو وضع قبل و بعد از انقلاب

تحقیق نشده است و نمی‌شود که پوپر چه می‌گوید و گفته‌اش او چه وزن و قدری دارد.

از کتاب فقر تاریخ‌نگاری آغاز می‌کنیم: این کتاب متضمن چه مطالبی بود و چه شد که خوانندگان به مطالب آن اعتنای در خور نکردند و کسی چیزی ننوشت و بحثی در نگرفت.

من که در همان اوان انتشار کتاب، آن را خوانده‌ام از حسن تصادف در هنگام مطالعه قلم بدست داشته‌ام و زیر بعضی عبارات و در زیر اکثر اصطلاحات خط کشیده‌ام. ترجمه اصطلاحات مربوط به مترجم است جمله‌هایی هم که با خط کشی مشخص شده است همه متضمن مطالبی که من با آن مخالف بوده‌ام نیست. بلکه گاهی نمی‌دانسته‌ام که معنی جمله چیست. مثل اینکه: «وظیفه علم تنها توصیف طرز رفتار اشیاست» (ترجمه فارسی، ص ۴۳) چون خط را درست زیر «طرز رفتار اشیاء» کشیده‌ام معلوم است که «طرز رفتار اشیاء» در نظرم بی‌معنی آمده است. اگر هیچ علامتی هم در نسخه کتابی که من خوانده‌ام نگذاشته بودم، باز هم می‌توانستم بگویم که نه طرز تألیف کتاب را پسندیده‌ام و نه با آراء نویسنده هم‌نوائی داشته‌ام و مهم‌تر اینکه نشانی از عمق و نظم و تفکر جدی در آن ندیده‌ام. در حقیقت رساله فقر تاریخ‌نگاری بک کتاب نیست. بلکه مجموعه‌ای از یادداشتهای پراکنده است. اکنون هم که دوباره آن را مرور می‌کنم مطلب مهمی در آن نمی‌بینم. اصولاً به صرف ردّ و نفی کاری صورت نمی‌گیرد و بنای چیزی گذاشته نمی‌شود و فلسفه پوپر بیشتر، فلسفه ردّ و نفی و ابطال است حتی دم‌کراسی را با حقّ مخالفت و انکار تعریف کرده است. پوپر در کتاب خود تاریخ‌نگاری را با

بحث‌هایی مثل روش علمی و قول به ذات و ماهیت و بحث کلی و کلیات و رئالیسم و ایدئالیسم و سوسیالیسم مربوط دانسته است. شاید میان تاریخ‌نگاری و معانی مذکور نسبت و رابطه‌ای باشد. اما اگر کسی مدعی شود که چنین نسبتی وجود دارد باید نشان دهد که وجه ارتباط چیست و ریشه نسبت و ارتباط در کجاست. پیداست که برای چنین تحقیقی لازم است که مفاهیم به نحو دقیق تحلیل شوند، اما پوپر با تحلیل مفاهیم و معانی مخالف است و آن را بی‌وجه می‌داند؛ به این جهت فلسفه او بیشتر صورت ادعا دارد و برخلاف آنچه مگی گفته است پروای دقت در نوشته‌های او کم است، چنانکه فی‌المثل تاریخ‌نگاری را با نظریه سیوروت یکی می‌داند و به این جهت آن را به هراکلیتس و افلاطون نسبت می‌دهد و حتی اعتقاد به آمدن مهدی موعود و منجی و فرارسیدن روز رستگاری را قسمی تاریخ‌نگاری می‌داند و آن را با صورت جدید تاریخ‌نگاری که از قرن هجدهم پدید آمده است درهم می‌آمیزد^(۱)

وجه اینکه گفتم فقر تاریخ‌نگاری نظم یک کتاب ندارد، این است که پوپر همه آنچه را راجع به تاریخ و روش تاریخ و علوم اجتماعی می‌دانسته به اجمال در آن آورده و بعد بعضی مطالب آن را در کتاب جامعه باز و دشمنانش تفصیل داده است. چنانکه گفتم پوپر این هر دو کتاب را برای این نوشته است تا نشان دهد که منشأ فکری حکومت‌های نازی و فاشیست و

۱. می‌توانیم به این نکته بیندیشیم که اندیشه تاریخی از تفکر دینی اخذ شده است اما تلقی تاریخی جدید را یا تاریخ بمعنایی که در دیانت آمده است یکی نمی‌توان دانست و اشتباه این دو به درک و خرد تاریخی زیان می‌رساند.

تمامیت خواه در کجاست. به نظر او تاریخ انگاری که با اعتقاد به وجود ذهنی و وجود خارجی کلیات و به طور کلی با فلسفه‌هایی مثل فلسفه افلاطون و ارسطو و هگل و مارکس و در یک کلمه با هولیسیم ملازمت دارد، نافی جامعه باز و مانع آزادیها و مؤید و مددکار حکومت‌های قاهر و مستبد و مسلط بر همه چیز است. پوپر که علت جوئی و علت یابی در پژوهش علمی را نمی‌پسندد و البته با اصل موجبت هم مخالف است، (و بسیارند و بسیار بوده‌اند کسانی که با این اصل میانه‌ای ندارند و نداشته‌اند) حوادث تاریخ را هم موجب نمی‌داند و معتقد است که آینده باز است و ما خود آن را می‌سازیم، بنابراین تاریخ انگاری وجهی ندارد.

تا اینجا با پوپر چندان مشکل نداریم. او نمی‌پذیرد که تاریخ بر طبق طرح معینی بسط یابد حتی در صورت کلی این قول می‌توان با او موافقت کرد. اما طرحی که خود او برای تاریخ در می‌اندازد، طرح وحشتناکی است. تاریخ مطابق آنچه صاحبان ادیان و فیلسوفان تاریخ گفته‌اند سیر نمی‌کند. تاریخ، تاریخ جنگ طبقات و ظهور روان و... هم نیست بلکه جنگی است میان طرفداران جامعه باز و دشمنان آن. در صحنه تاریخ غربی فیلسوفان با تحقق جامعه باز مخالفت کرده‌اند و با مخالفت‌های آنان بوده است که در قرن بیستم دو جنگ بزرگ روی داده و در ایتالیا و آلمان فاشیسم و نازیسم به قدرت رسیده است. اگر پوپر به مخالفت با فلسفه تاریخ و تاریخ‌نگاری اکتفا می‌کرد، می‌توانستیم او را حتی از جهت وفاداری به اصل نقادی تحسین کنیم؛ اما او متأسفانه همه فلسفه‌های تاریخ را رد می‌کند تا یک فلسفه تاریخ کم و بیش سطحی را بجای آن بگذارد. به این هم راضی نمی‌شود، بلکه بر آن می‌شود که

تاریخ‌نگاری و به طور کلی فلسفه‌ها و فیلسوفان را بعنوان علت همهٔ مفاسد و بلایا معرفی کند تا همگان به منشاء عیب و فساد پی‌ببرند و از آن روبگردانند و در نتیجه دشمنان جامعهٔ باز ضعیف شوند و نتوانند آن را از میان بردارند. شاید اگر پوپر چنین اشکالی را می‌شنید و می‌خواند پاسخ می‌داد که آنچه من گفته‌ام فلسفهٔ تاریخ نیست و فیلسوفان در مخالفت با جامعهٔ باز از هیچ قاعده و قانونی پیروی نکرده‌اند و حال آنکه تاریخ‌نگاران تاریخ را تابع قاعده و نظم خاصی می‌دانند. این سخن علاوه بر اینکه تمام نیست یک اشکال بزرگ بر آن وارد می‌شود. تمام نیست از آن جهت که طرح جنگ میان جامعهٔ باز و دشمنان آن نوعی فلسفهٔ تاریخ اجمالی است، اما مشکل پوپر این است که اگر فیلسوفان به اقتضای نظر شخصی و به حکم روان‌شناسی خاص خود با جامعهٔ باز مخالفت کرده‌اند، طرح جهان سوم^(۱) پوپر بی‌وجه می‌شود و فلسفه و تفکر فلسفی به روان‌شناسی اشخاص و فیلسوفان باز می‌گردد. البته این حکم تا حدی در مورد شخص پوپر درست است، زیرا او بعضی از سلیقه‌ها و آراء احساساتی خود را بجای فلسفه آورده است. راستی اگر تاریخ تابع اهواء اشخاص می‌شد و فلسفه‌ها چیزی جز اغراض نفسانی فیلسوفان نبود، عالم و آدم چگونه دوام می‌آورد و اگر تاکنون دوام آورده بود آیا وضع از آنچه اکنون هست بدتر نبود؟

تاریخ چه تابع قاعده و قانونی باشد و چه نباشد به میل و هوای این و آن نمی‌گردد. در سخنانی از این قبیل که حملهٔ افلاطون به جامعهٔ باز از مقدمات پیدائی فاشیسم است نه فقط بی‌باکی وجود دارد، بلکه با بعضی اقوال خود پوپر

اگر آنها را جدی بگیریم مغایر است. مع هذا اگر پوپر نسبت و رابطه تاریخ‌نگاری را با مدینه افلاطونی و جامعه بی‌طبقه و فاشیسم موسولینی و نازیسم هیتلری معلوم می‌کرد می‌توانستیم با او بحث کنیم.

به نظر پوپر: «تاریخی‌گری نهضتی بسیار کهنه است. قدیمترین اشکال آن همچون آموزه‌های دوره‌های زندگی کشورها و نژادها، عملاً مقدم بر این نظر ابتدائی هدفداری است که در پس فرامین ظاهر آکور سرنوشت هدفهای نهفته است. با آنکه این غیب‌شناسی هدفهای نهفته از راه علمی تفکر؛ بسیار دور است، حتی بر روی جدیدترین نظریه‌های تاریخی‌گری آثاری مشهود گذاشته است. هر گزارش و شرحی از تاریخی‌گری بیان‌کننده احساس رانده شدن در آینده است با نیروهائی که در برابر آنها مقاومت بی‌حاصل است.»^(۱) حاصل سخن پوپر این است که:

۱- سابقه تاریخ‌نگاری حتی بر اعتقاد به حکم کور سرنوشت هم مقدم است.
۲- این اعتقاد که غیر عقلی و غیر علمی است بر نظریه‌های تاریخ‌نگاری اثر گذاشته است.

۳- همه صورتهای تاریخ‌نگاری متضمن قول به موجبیت تاریخی است، یعنی تاریخ‌نگاران همگی فائلند به اینکه نیروهائی تاریخ را راه می‌برند که در برابر آنها مقاومت غیر ممکن است.

دو قسمت اول حکم پوپر بقدری کلی و اجمالی است که تصدیق و تکذیب آن بدون تحلیل دقیق و مفصل بی‌وجه است، اما پیداست که مراد پوپر این نیست که سوابق فلسفه تاریخ و تاریخ‌نگاری را باید در عقاید دینی کهن و

آراء فلسفی متقدمان جستجو کرد، بلکه به نظر او هر گزارشی از تاریخ‌نگاری متضمّن قول به موجدیت تاریخی است. در اینجا پوپر قدری سهل‌انگاری کرده است: اولاً اعتقاد به نیروهای کورسرنوشت، فلسفه تاریخ نیست. ثانیاً تاریخ‌نگاری که به دوره جدید تعلق دارد با قول به موجدیت تاریخی ملازمت ندارد.

وصف دیگر تاریخ‌نگاری در رساله پوپر به این صورت است: تاریخ‌نگاری «آن طرز تلقی از علوم اجتماعی است که در آن پیشگوئی هدف اصلی به شمار می‌رود و فرض این است که با اکتشاف آهنگها یا الگوها یا قواعد یا تمایلات که زمینه تحوّل و تکامل تاریخ است چنین پیشگوئی امکان‌پذیر است.»^(۱) این وصف نه بر اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر و نه بر آراء افلاطون و ارسطو قابل تطبیق است و نه در مورد بسیاری از صور تاریخ‌نگاری معاصر صدق می‌کند و حتی شاید به زحمت بتوان فلسفه اوگوست کنت یا ماتریالیسم تاریخی مارکس را مصداق آن دانست. مگر هر اکتیوس و افلاطون به اکتشاف آهنگها و الگوها و قوانین بعنوان زمینه تحوّل و تکامل تاریخی کاری داشتند و آینده را پیشگوئی کردند. حتی در آراء تاریخ‌نگاران معاصر هم پیشگوئی آینده جای مهمی ندارد. پوپر شاید از آن جهت شأن پیشگوئی در تاریخ‌نگاری را بزرگ جلوه می‌دهد و بر بی‌اساسی آن تأکید می‌کند که اگر کسی نسبت به آینده غرب و دوام وضع موجود تردید کند او را به خرافه پرستی منسوب کند. ظاهراً پوپر وقتی از تاریخ‌نگاری سخن می‌گوید بیشتر به اسپنگلر و توین‌بی نظر دارد؛ اما میان اقوالی مانند اینکه

آینده از آن قوم یهود یا قوم و ملت و نژاد دیگر است یا رومیان معتقد بودند که آنان بالأخره بر همه جهان حاکم خواهند شد و منورالفکرهای قرن هجدهم به پیشرفت قهری بشر و تحقق بهشت زمینی اعتقاد داشتند و سوسیالیستها و مارکسیستها انقلاب را امری قهری می‌دانستند، تفاوت نمی‌گذارند. شاید انتظار منجی و امید به نجات در پدید آمدن اندیشه پیشرفت و سودای جامعه صلح و سلم در آینده و همچنین جامعه بی طبقه مؤثر بوده است، اما معنی هر یک از اینها با دیگری از زمین تا آسمان تفاوت دارد. خود پوپر هم دانسته و ندانسته به این تفاوت اعتراف داشت. زیرا وقتی خود را متعلق به دوران منورالفکری قرن هجدهم می‌دانست لابد متوجه بود که قرن هجدهمی‌ها هم در معنی وسیعی که او از تاریخ‌نگاری مراد می‌کند، تاریخ‌نگار بوده‌اند آنها هم به پیشرفت قائل بوده‌اند و همشان را صرف تفکر در باب آینده کرده‌اند. منتهی از آنجا که حتی بدین‌هایشان (مثل ولتر) نسبت به آینده خوشبین بوده‌اند پوپر از گناه اعتقاد آنها به تاریخ‌نگاری چشم می‌پوشد. زیرا یک ملاک مهم برای وی در حکمی که راجع به آراء و اشخاص می‌کند، نظر در باب آینده غرب است. او معتقد است که تاریخ غایت ندارد و غایت آن را ما تعیین می‌کنیم. انحطاط و ترقی هم به ما بستگی دارد. قرن هجدهمی‌ها که پیشرفت و آزادی را مطرح کردند به بشر آموختند که در چه راهی برود نه اینکه یک آینده محتوم را به او نشان داده باشند. در آنچه پوپر راجع به تاریخ جهان و پیشگویی در تاریخ و به طور کلی تاریخ‌نگاری گفته است مطالب قابل توجه و تأمل می‌توان یافت. اما معلوم نیست چرا با تأکید بر اینکه آینده را نمی‌توان پیشگویی کرد حتی از بیان ترس و نگرانی هم بیم دارد و آن را به

یک امر شبه روان‌شناسی، یعنی «فشار تمدن» نسبت می‌دهد. به نظر پوپر کسانی که بار آزادی را نمی‌توانند تحمّل کنند و از ساختن جامعه‌باز عاجزند شانه‌هایشان زیر فشار تمدن خرد شده است.

من این نظر پوپر را جدی تلقی می‌کنم. اگر فشار تمدن مانع می‌شود که ما نتوانیم مسؤلیت خود را درک کنیم و آن را بعهده بگیریم، از کجا که این فشار ما را از پا در نیاورد. آیا در جنگی که برای جامعه‌باز درگیر است (یادآوری می‌کنیم که طرح این قضیه متضمن نوعی فلسفه تاریخ است) ممکن نیست که طرفداران جامعه‌باز شکست بخورند. پوپر این احتمال را منکر نمی‌شود، اما اگر کسی حتی از این احتمال اظهار نگرانی کند و جهات و لوازم آن را مورد نظر قرار دهد، مایه نارضائی و حتی موجب خشم پوپر می‌شود.

مرحوم آقای دکتر فردید، که از حیث باریک‌بینی و قدرت تحلیل و درک وجوه مشابهت و مغایرت آراء و اطلاع از مسائل فلسفه جدید در زمان خود ممتاز بود، همواره می‌گفت که پوپر اگزستانسیالیست است و البته اگزستانسیالیسم در نظر او منحصر به فلسفه سارتر و خانم سیمون دوبووار بود و این عنوان را بر فلسفه‌های گابریل مارسل و یاسپرس و هیدگر اطلاق نمی‌کرد. من این نظر را در نمی‌یافتم، یعنی توضیحات دکتر فردید قانع‌کننده نبود. اما اکنون احساس می‌کنم که کم‌کم به فهم آن قول ظاهراً عجیب نزدیک می‌شوم و این «راسیونالیست و کهنه‌منورالفکر قرن بیستمی» را به یک فیلسوف اگزستانسیالیست بسیار نزدیک می‌بینم.^(۱) پوپر می‌گفت تاریخ معنی

۱. حتی پوپر مثل سارتر خود را مسوؤل گذشته و کارهای دیگران هم می‌دانست چنانکه در

ندارد آینده نامعلوم است و ما آن را می‌سازیم، ما طرح آینده را درمی‌اندازیم و ما محکوم به آزادی هستیم، اینها همه آراء مشترک سارتر و پوپر است. ممکن است بگوئید که ما هرکس را با دیگری مقایسه کنیم، بعضی وجوه مشابهت یا قرابت در گفتارشان می‌توان پیدا کرد. ولی آنچه گفتیم بعضی وجوه مشابهت نیست. بلکه اصول و کلیات است. یعنی دو فیلسوف در مباحث اصلی و اساسی متفق القول - یا لاقلاً خیلی به هم نزدیک - هستند. با این تلقی نسبت به آینده بود که سارتر نتوانست معنی تاریخی بودن تفکر را درک کند. او در تقسیم زمان به آینده و حال و گذشته اهمیت را به حال می‌داد نه به آینده.

پوپر هم حقیقت زمان را زمان حال می‌دانست، یعنی پوپر و سارتر در یک قضیه اساسی و مبنائی همفکر بودند. این تلقی یعنی اصیل انگاشتن وضع حاضر و زمان حال موجب شد که این دو اختلاف تاریخی را درک نکنند و آن را به تصمیمهای جزوی بازگردانند و حال آنکه اگر زمان حقیقی را آینده می‌دانستند لاقلاً پروای آید را تصدیق می‌کردند. این قول که زمان، زمان آینده است نه فقط با آزادی مناسبت دارد بلکه «دیگر بودن» نیز در آن مأخوذ است. با قبول این «دیگر بودن» بهتر می‌توانیم حال را بشناسیم و اختلاف آن را



مصاحبه‌ای گفته است: «در تاریخ طولانی فلسفه، استدلالهای فلسفی که باعث ننگ و شرمساری من می‌شود به مراتب بیش از استدلالهای فلسفی است که مایه افتخار من است. (جامعه‌باز: ۱۳۱۸) پوپر ظاهراً خود را جوابگوی همه آنچه در تاریخ فلسفه پیش آمده است می‌دانست، البته توجه کنیم که او فلسفه را محدود به آراء و اقوال فلاسفه نمی‌داند، بلکه در نظر او آراء همگانی هم در حکم فلسفه است، چنانکه مثلاً یکی از اقسام رایج فلسفه را نظریه اجتماعی توطئه دانسته است. (جامعه‌باز: ۱۳۱۹)

با گذشته درک کنیم. پوپر چیزهایی مثل فشار تمدن را که شاید در زمان جدید وجهی داشته باشد، مطلق می‌کند و تفکر افلاطونی را هم با آن تفسیر می‌کند و تفاوت اساسی میان اعتقاد به ظهور مهدی (عج) و منجی و فلسفه‌های تاریخ دوره جدید را نادیده می‌گیرد و مسکوت عنه می‌گذارد. (و شاید قائل به اختلاف اساسی میان آنها نباشد.)

برایان مگی در رساله کوچکی که در شرح و تأیید آراء پوپر نوشته است کم و بیش به مشکلی توجه کرده است که رأی پوپر در باب تاریخ با آن مواجه می‌شود. او نوشته است:

بحث پوپر دایره براینکه تاریخ - جز آنچه انسان به آن تحمیل می‌کند - معنی ندارد از نظر بعضی مردم محلّ آسایش روحی است و احساس می‌کنند که در خلأ انگریستانسیالیستی قرار می‌گیرند. بعضی دیگر می‌ترسند که اگر نظر پوپر درست باشد کلیه اصول و ارزشها اعتباری و تحکمی می‌شود. (۱)

اشکالی که به رأی پوپر وارد کرده‌اند و برایان مگی کوشیده است با استناد به تفصیل اقوال پوپر آن را بی‌اهمیت جلوه دهد نظر این یا آن نویسنده نیست. بلکه نشانه و انعکاس بحران در اندیشه خود بنیاد عصر جدید است. بعبارت دیگر اینکه بشر خود را دایره مدار همه چیز و از جمله تاریخ بدانند و آینده را با فکر و رأی و بینش خود رقم زند، مورد تشکیک جدی قرار گرفته است و در تفکر معاصر کسی از آن دفاع نمی‌کند حتی به نظر می‌رسد که پوپر نیز با طرح جهان سوم می‌خواسته است از قول به سوژکتیویته (خود موضوعی و خود

بنیادی بشر) قدری دور شود. اما طرح مطالبی مثل جهان سوم در حقیقت به اینسو و آنسو رفتن در پی کورسوی طرحهایی بود که در دور دست اطراف راه او روشن بود.

اگر پوپر موفق شده بود جهان ۳ و نسبت ما را با آن دریابد و بیان کند؛ در زمره کسانی قرار می‌گرفت که کوشیده‌اند از خود بنیادی بشر که میراث فلسفه دکارت است فاصله بگیرند.

فصل دوم:

آیا تاریخ‌انگاری و استبداد

با هم ملازمه دارند؟

عیب تاریخ‌انگاری در نظر پوپر صرفاً عیب نظری نیست. او حتی چنانکه خود گفته است کتاب فقر تاریخ‌انگاری و جامعه باز و دشمنانش را بقصد تدوین تاریخ تاریخ‌انگاری و شرح تمام اقسام و صورتهای آن نوشته است؛ نظر پوپر در این رساله هم معطوف به دفاع از دمکراسی و جامعه باز است وگرنه فهم اینکه قول به موجیّت با اعتقاد به عنایت ازلی یکی نیست دشواری ندارد. او بدان جهت اقوال هراکلیتوس و افلاطون و اعتقاد به قضا و قدر و تقدیر و امید نجات و فلسفه‌های تاریخ را در ذیل تاریخ‌انگاری آورده است که آن را منشأ و مبدئی برای حکومت هیتلر و به طور کلی حکومتهای توتالیتار بشناسد و با ردّ و طرد آنها خطر را از دمکراسی دور کند. راستی چقدر خوب بود اگر یک استاد دانشگاه مثل پوپر می‌توانست خطرهای زندگی را بشناسد و

با بحث و ردّ و ابطال آنها بشر را از شرّشان نجات دهد؛ ولی متأسفانه این یک سودا و پندار است و کسی که دچار چنین سودائی شود حتّی اگر حسن نیت داشته باشد، چون اوهام را در میان مردم می‌پراکند به آنان زیان می‌رساند. امروز کسانی می‌گویند فلان فلسفه برای ما خوب و مناسب نیست و باید آن فلسفه دیگر را اختیار کنیم. اگر مقصود موافقت یا مخالفت است هر صاحب‌نظری حقّ دارد در هر قول فلسفی چون و چرا کند. من هم که در جائی گفته‌ام مذهب اصالت خرد خود بنیاداندیش و فلسفه تحصّلی و مذهب اصالت ماده را مفید نمی‌دانم و به صراحت می‌گویم که با این فلسفه‌ها موافق نیستم یا آنها را مهّم نمی‌دانم، معتقد نیستم که ترویج یک فلسفه و منع فلسفه دیگر به ملاحظه مصالح سیاسی و اجتماعی کاری در شأن اهل فلسفه باشد. می‌گویند مگر فلان فلسفه به چه درد ما می‌خورد. هیچ فلسفه‌ای اگر مثل فیزیک یا مکانیک آموخته شود، بدرد هیچ‌کاری نمی‌خورد و ما را بهیچ مقصودی نمی‌رساند. فلسفه باید به خانه خرد ما سامان و نظم بدهد. ما هیچ فلسفه‌ای را نباید به این قصد بخوانیم که آن را بی‌واسطه پشتوانهٔ تدبیر معاش کنیم.

فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت و هیدگر هم اگر ما را به تفکر برنینگیزد منشأ هیچ سود و زیانی نیست. ردّ و قبول تاریخ‌انگاری هم اثری در تقویت و تحکیم دموکراسی ندارد و اگر تقلیدی و مصلحت‌بینانه باشد شاید پیوندهای اجتماعی را سست کند و مایه انحطاط شود. اصولاً هر وقت و در هر جا که عالی را تابع دانی و در خدمت آن قرار دهند از کمال منصرف شده‌اند. با ناسزاگوئی به افلاطون و هگل بنای دموکراسی و جامعهٔ باز مستحکم نمی‌شود. و اگر این ناسزاگوئی اثری داشته باشد اثر ویرانگر است اکنون

افلاطون و ارسطو و هراکلیتس هیچ چیز عالم کنونی را تهدید نمی‌کنند. اینها معلمان و راهگشایان تاریخ غربی هستند و اگر احساس می‌شود که بنیان چیزی در غرب سست شده است. افلاطون و ارسطو باعث این سستی نیستند و معرفی آنان بعنوان دشمن دمکراسی و بانی نازیسم و فاشیسم هیچ مددی به علم و تفکر و آزادی نمی‌رساند.

دروغ همه‌جا هست و همیشه بوده است، اما وقتی دروغ در تفکر وارد می‌شود آن را باید نشانه بسیار بد و خطرناکی دانست. خوش‌بینی توأم با ساده‌انگاری و غرور پوپر این است که خیال می‌کند که اگر او افلاطون و هگل را ردّ کند همه از ایندو رو می‌گردانند و کسی دیگر افلاطون و هگل را نمی‌خواند و اگر افلاطون و هگل را نخوانند دیگر خطری دمکراسی را تهدید نمی‌کند و جامعه باز کنونی «پایان مستدام تاریخ» می‌شود.

در این مختصر مجال آن نیست که بگوئیم اصل فرض پوپر دائر براینکه تاریخ‌نگاری با دمکراسی منافات دارد بر باد است و هیچ دلیل موجهی ندارد. خود پوپر در جایی گفته است که تولستوی در جنگ و صلح به نوعی تاریخ‌نگاری رسیده است که در برابر قدرت و استیلای جباران به آن می‌توان دست زد. علاوه بر این مگر نمی‌توان در مقابل پوپر استدلال کرد که ریشه استبداد جدید و کیش شخصیت‌پرستی در این سود است که فرد حاکم تاریخ است و تاریخ را می‌سازد.

اکنون بیائیم و نظر پوپر را با روشی که خود او می‌پسندد و تعلیم می‌کند بررسی کنیم و ببینیم در میزان نقد تا چه اندازه پایداری می‌کند. آیا واقعاً اعتقاد به ظهور مهدی و منجی و پدید آمدن فلسفه‌های تاریخ و صورتهای

تاریخ‌انگاری به پیدائی و استقرار حکومت‌های متغلب و تمامیت خواه مؤدی شده است؟

قبل از اینکه به این پرسش پاسخ دهیم باید میان صورت‌های مختلف چیزی که پوپر آن را تاریخ‌انگاری خوانده است تمیز قائل شویم. لازم نیست آدمی فیلسوف باشد تا دریابد که اگر اعتقادات در سیر تاریخ و تحوّل تاریخی مؤثر باشد. تأثیر اعتقاد به عنایت الهی و آمدن منجی با اثر ماتریالیسم تاریخی یکسان نیست و تأثیر این یک با آنچه فی‌المثل در نظریه جهان‌بینی دیلتای و در فلسفه‌های تاریخ اسپنگلر و توین‌بی و کروچه و کالینگوود و در نظر هیدگر راجع به زمان و تاریخ آمده است تفاوت دارد. در ادوار گذشته گرچه میان صورت حکومت و اعتقادات مردم مناسبتی وجود داشت نه اعتقادات بسرعت متحوّل می‌شد و نه حکومتها از صورتی به صورت دیگر متحوّل می‌شدند. در تاریخ قدیم جز در آتن و در بعضی دیگر از مدینه‌های یونانی در هیچ‌جا دمکراسی وجود نداشته است و به این جهت اثر تاریخ‌انگاری در ردّ و نفی دمکراسی را در آنجاها باید آزمود، در اینکه آزادی سیاسی و تفکر انتقادی با هم مقارنت و مناسبتی دارند جای بحث نیست و کسی انکار نمی‌کند که این هر دو در یونان با هم پدید آمده‌اند؛ ولی آیا می‌توان جنگ جباریت و دمکراسی در یونان را به جنگ تاریخ‌انگاری و ضد تاریخ‌انگاری تأویل کرد. من معتقد نیستم که در تفکر یونانی تاریخ‌انگاری ظهوری داشته است. در اینجا حتّی اگر با پوپر مناقشه نکنیم و معنی وسیعی را که او از تاریخ‌انگاری در نظر دارد بپذیریم باز نمی‌توانیم بگوئیم که تاریخ‌انگاران مخالف دمکراسی بوده‌اند و مخالفان تاریخ‌انگاری از دمکراسی حمایت می‌کرده‌اند. پوپر

سقراط را از مؤسسان جامعه‌باز می‌داند و معتقد است که او را از آن جهت که پرسش‌هایی مطرح می‌کرد کشتند. کاری به این نداریم که پوپر براساس روان‌شناسی فروید و قول به اصل فشار تمدن تاریخ سیاست را تفسیر می‌کند و لاجرم تفکر را هم به این اصل باز می‌گرداند. در اینجا فقط چند سطر از آنچه برایان مگی در شرح رأی پوپر آورده است نقل می‌کنیم و می‌گذریم:

به این نحو از ابتدای دوره تفکر انتقادی، یعنی از زمان فلاسفه پیش از سقراط، موازی با سنت رشد و نمو تمدن (یا شاید درست‌تر باشد بگوئیم که در داخل آن) یک سنت واکنش در مقابل فشار تمدن نیز وجود داشته است، که موجد فلسفه‌هایی مقارن‌گشته است، که می‌خواهند یا به امنیت زهدان مانند جامعه ما قبل انتقادی یا قبیله‌ای برگردند، یا مدینه‌های فاضله ایجاد کنند. از آنجا که این قبیل مرام‌های ارتجاعی، و نیز مدینه فاضله‌ای، برای رفع احتیاجات مشابهی هستند، خودنیز دارای شباهتهای عمیق و ذاتی می‌باشند.^(۱)

عکس‌العمل در برابر جامعه‌باز از سوی چه کسانی بود، و سقراط را چه کسانی کشتند؟ من مثل پوپر افلاطون را در برابر سقراط نمی‌گذارم و یکی را مخالف جامعه‌باز و دیگری را موافق آن نمی‌دانم. اما پوپر که سقراط را دوستدار جامعه‌باز میدانست باید به چند پرسش پاسخ می‌داد: یکی اینکه پرسش‌های سقراط از ماهیت و ذات است و اگر پرسش از ذات و ماهیت با تاریخ‌نگاری ملازمه دارد، پوپر باید سقراط را تاریخ‌انگار و در نتیجه ضد دمکراسی و مخالف جامعه‌باز بداند. ثانیاً کشندگان سقراط اعضاء حکومت دمکرات آتن بودند و اتفاقاً متهم کشندگان سقراط آرائی داشتند که پوپر به

آسانی می‌تواند آنها را به تاریخ‌انگاری منسوب کند. شاید بتوان نظر هگل در مورد از هم پاشیدن نظام حکومت مدنی یونانی را جدی تلقی کرد و این حادثه را به ظهور فلسفه سقراط و افلاطون و ارسطو نسبت داد. اما ساده‌لوحی است که در داخل و درون فلسفه که بالذات انتقادی است، یکی را موجد جامعه باز و دیگری را بر هم‌زن آن بدانیم. این فهم عمیق تاریخ فلسفه نیست که ما کیاولی و لاک و سقراط و افلاطون را از هم دور بدانیم، اما هراکلیتوس و افلاطون و هگل را در کنار هم به جرم جلوگیری از تحقق جامعه باز محکوم کنیم. اصلاً مگر نه اینکه پیشروان تأسیس جامعه باز در حقیقت بنیانگذاران تاریخ‌انگاری هم بوده‌اند؛ مگر به نظر پوپر فلسفه قرن هجدهم تاریخ‌انگار نبود و مگر کانت که پوپر خود را پیرو او می‌دانست به فلسفه تاریخ اعتنا نداشت و از این مهمتر مگر پوپر نویسنده مهمترین و بزرگترین کتاب در باب آزادی سیاسی، یعنی استوارت میل را تاریخ‌انگار نمی‌دانست و مگر با اشاره به کتاب جنگ و صلح تولستوی نپذیرفته بود که تاریخ‌انگاری می‌تواند متضمن نفی و رد استبداد و جباریت باشد.^(۱)

اگر قرار شود تاریخ‌انگاری با طرفداری از استبداد ملازم داشته باشد، می‌بایست اکثریت قریب به اتفاق فیلسوفان دوره جدید مخالف دمکراسی باشند (انتقاد از دمکراسی را با مخالفت اشتباه نباید کرد) ولی حتی کسانی که بیشتر فیلسوف تاریخ‌نویسند و به آسانی می‌توان آنها را تاریخ‌انگار نامید از دمکراسی دفاع کرده‌اند. اگر پوپر خیال می‌کند که نقد دمکراسی موجب از میان رفتن آن می‌شود و این نقد باید تعطیل شود تکلیف نقد و در نتیجه

تکلیف فلسفه پوپر چه می‌شود؟

کالینگوود و بندتوکر و چه و توین بی فیلسوف تاریخند و به اعتباری تاریخ‌نگار هم هستند؛ اما هیچکدام دشمن و مخالف دمکراسی نیستند، من گاهی فکر می‌کنم که پوپر در ردّ و انکار تاریخ‌نگاری، باید پشتوانه‌ای محکمتر از اندویدوالیسم معمولی و لیبرالیسم بمعنی متداول لفظ داشته باشد؛ اما هرگز نتوانسته است به آن پشتوانه تکیه کند. شاید چیزی به او رخ می‌نموده و ناپدید می‌شده است. او نمی‌خواسته است بگوید که بشر هر کاری که بخواهد می‌تواند بکند. در جامعه‌ باز این مطلب را توضیح داده است که اگر قواعد و دستورها ساخته بشر است، نباید تصوّر شود که بشر آگاهانه آنها را طرح‌ریزی می‌کند؛ بلکه مقصود این است که بشر در باب قضایا و قواعد حکم می‌کند و مسؤولیت آنها را بعهده می‌گیرد. و حتی وقتی اشکال می‌کنند که اگر دستورها و احکام ساخته ماست و ما آنها را اعتبار می‌کنیم. پس در حقیقت آنها گزافه و خودسرانه هستند و هیچ نظام قانونی بر نظام دیگر ترجیح ندارد او پاسخ می‌دهد که مراد از ساخته بشر بودن احکام و دستورها خودسرانه بودن آنها نیست. اما این پاسخ مجمل است و با توسّل به تمثیل صورت می‌گیرد. پوپر می‌گوید ریاضیات و هنر هم ساخته بشر است؛ اما اینها را با میل و هوس نمی‌توان ساخت. قیاس پوپر از یک جهت درست است. اما فیلسوف باید اولاً روشن کند که ریاضیات و هنر چگونه پدید می‌آید، نه اینکه آن را مسلّم فرض کند و بگذرد. و ثانیاً تفاوت میان ریاضیات و قواعد اخلاق و سیاست را در نظر داشته باشد در اینجا مشکلی که پوپر دارد این است که پدید آمدن علم، سیاست و قانون را نه تابع موجبت تاریخ می‌داند و نه آن را به روح اجتماعی

و روان‌شناسی فردی نسبت می‌دهد. پس منشأ اینها چیست؟ پوپر فقط به ادای پاسخ سلبی اکتفا می‌کند.^(۱) به همین جهت است که در مقام حسن ظن گفتم شاید از دور دیده است که راهی پیش پای او گشوده می‌شود، اما چون خواسته است قدم در آن راه گذارد آن را بسته یافته است، و شاید بتوان شهرت و نفوذ نسبی و حتی تندبها و عصبانیت‌های او را هم با این فرض تا حدی توجیه کرد. نکته دیگری که باید به آن اشاره شود این است که پوپر میان هیستوریسم و هیستوری سیسم تفاوت می‌گذارد. او در جایی به تأثیر قابل‌هوار علم اجتماع که در زایاندن دوره‌های جدید اجتماعی مؤثر است اشاره می‌کند و روی دیگر قضیه یعنی جنبه منفی آن را نیز ذکر می‌کند به این معنی که ممکن است از علم برای حفظ مصالح و منافع محافظه کاران استفاده شود.^(۲) او این برداشت را هیستوریسم خوانده است و چنانکه از لحن کلام استنباط می‌شود چندان با آن مخالفت ندارد. اما هیستوری سیسم را اعتقاد به سیر و آهنگ معین در تاریخ و امکان پیشگویی آینده دانسته و تمام انحاء و صور آن را به تصدیق اصل موجبیت و قول به وجود ماهیات و ذوات بازگردانده است. استدلال او در این مورد بسیار عجیب است:

حقیقت این است که مفاهیمی همچون دولت ژاپن یا ملت ایتالیا یا نژاد آریائی را نمی‌توان جز بصورت مفاهیمی مبتنی بر مطالعه تاریخ تفسیر کرد. در مورد طبقات اجتماعی نیز چنین است: مثلاً بورژوازی را تنها از راه تاریخ آن می‌توان تعریف کرد: یعنی طبقه‌ای که در دوران انقلاب صنعتی روی کار آمد و زمینداران را از میدان بدر کرد، و پیوسته با طبقه رنجبران

۱. رجوع شود به جامعه باز: ص ۱۱۲. ۲. فقر تاریخی‌گری: ص ۳۱.

می‌جنگید و هنوز می‌جنگد، و نظائر اینها.» و نتیجه می‌گیرد که: «ذاتی‌گری ممکن است بر این زمینه وارد کار شده باشد که به ما شایستگی آن را می‌دهد که در چیزهای تغییر‌کننده یک همانی را اکتشاف کنیم، ولی به نوبه خود نیرومندترین برهانها را در تأیید این آموزه که علوم اجتماعی باید یک روش تاریخی را بپذیرد، فراهم می‌آورد و از این لحاظ تکیه‌گاهی برای آموزه تاریخی‌گری می‌شود. (۱)

اگر اینطور باشد تاریخ فلسفه، تاریخ تاریخ‌نگاری است؛ زیرا فلسفه اصولاً بحث از ذوات و ماهیات است، ذات و ماهیت چیست؟ پوپر از پرسش چیستی بدش می‌آید، اما گاهی ناچار می‌شود در باب بعضی معانی و مفاهیم توضیح بدهد. او نوشته است:

تاریخ، یعنی توصیف تغییرات و ذات، یعنی آنچه در ضمن تغییرات، تغییر ناکرده باقی می‌ماند. (۲)

با قدری مسامحه می‌توان گفت که ذات شیء چیزی است که با وجود تغییرات ظاهری و عارضی ثابت باقی می‌ماند، اما چگونه می‌توان پذیرفت که تاریخ یعنی توصیف تغییرات، مگر هر تغییری تغییر تاریخی است. درختان در بهار سبز می‌شوند و در تابستان و پائیز میوه می‌آورند و در زمستان بی‌برگ و برنند. آیا این تغییرات فصلی، تاریخی است؟ مسلماً پوپر هم می‌داند که وصف روئیدن گیاهان و بروبرار دادن آنها تاریخ نیست، ولی ظاهراً اصراری ندارد تعریف را اصلاح کند. اتفاقاً او از تغییر فیزیکی هم سخن می‌گوید، اما

بجای اینکه بگوید این تغییر را نمی‌توان تاریخ دانست به این امر می‌پردازد که در فیزیک آسان‌تر می‌توان آنچه را که تغییر کرده است باز شناخت و فی‌المثل در مکانیک همه تغییرات بصورت حرکت، یعنی تغییرات زمانی - مکانی اجسام فیزیکی آشکار می‌شوند.^(۱)

اما در جامعه‌شناسی «باز شناختن سازمانهای اجتماعی پس از آنکه دستخوش تغییر شده باشند چندان آسان نیست.»^(۲) به نظر پوپر اشکال کار جامعه‌شناسان این است که نمی‌توانند مثل فیزیکدانها به اشیاء نگاه کنند و به این جهت به روش طرح ماهیات پناه می‌برند. پوپر توضیح نمی‌دهد که چرا جامعه‌شناسان روش خود را تصحیح نکرده‌اند یا چرا فیلسوفان بعد از ۲۵۰۰ سال همچنان تاریخ‌انگار و ذات‌شناس باقی مانده‌اند. آیا آنها در تمام این مدت نتوانسته‌اند به اقتضای «منطق موقعیت» روش عقلانی رایباند و پیش‌گیرند. آیا هیچ وجهی ندارد که بجای اینکه مثل پوپر بگوئیم هیچیک از فلاسفه تا زمان پوپر روش عقلی درست را نمی‌دانسته‌اند، از او پرسیم که اگر همه متفکران دچار اشتباه شده‌اند آیا خود او هرگز ب فکر نیفتاده است که مبادا خودش نیز در اشتباه باشد. او یک اصل و قاعده‌ای دارد بنام «منطق موقعیت» که آن را در هیچ جا توضیح نداده است. چند سطری که در فصل چهاردهم کتاب جامعه‌باز در باب منطق موقعیت نوشته است نقل می‌کنم تا اگر چیزی از آن دریافتیم ببینیم آیا خود پوپر این قاعده را در پژوهش‌های خود رعایت کرده است یا نه:

۲. ایضاً: ص ۴۶.

۱. فقر تاریخی‌گری: ص ۴۵.

تحلیل اوضاع یا منطق وضعی در حیات اجتماعی و در علوم اجتماعی سهمی بسیار مهم دارد و در واقع، همان روش تحلیل اقتصادی است. برای اینکه مثالی از خارج قلمرو اقتصاد زده باشیم، «منطق قدرت» را یادآور می‌شوم که نه تنها برای تبیین تحرکات در قدرتمداریهای سیاسی، بلکه در تبیین طرز کار برخی از نهادهای سیاسی هم می‌توان از آن استفاده کرد. روش کاربرد منطق وضعی در علوم اجتماعی، بر پایه هیچ فرض روان‌شناختی دربارهٔ عقلانی بودن (یا غیر عقلانی بودن) «طبیعت آدمی» استوار نیست. بعکس، هنگامی که دربارهٔ «رفتار عقلانی» یا «غیر عقلانی» سخن می‌گوئیم، مرادمان رفتاری است که با منطق حاکم بر آن وضع خاص انطباق دارد یا ندارد. در واقع، چنانکه ماکس وبر گوشزد کرده است، تحلیل اعمال بر پایهٔ روان‌شناسی و برحسب انگیزه‌های عقلانی و غیر عقلانی موقوف به این فرض است که قبلاً معیار و میزانی برای سنجش آنچه باید در وضع مورد نظر، عقلانی محسوب شود، بدست آمده باشد. (۱)

آیا پوپر خود این منطق را مراعات کرده است، مسلماً مخالفت پوپر با فاشیسم و نازیسم مخالفت و مبانی با منطق موقعیت ندارد و هیچکس نمی‌تواند به او اعتراض کند که چرا با ناسیونال سوسیالیسم و حتی با مطلق ناسیونالیسم مخالف بوده است. تحقیق و جستجو در مبانی و مبادی فلسفی حکومت‌های توتالیتار هم کاری است در شأن یک فیلسوف سیاسی. کسی که از منطق موقعیت سخن می‌گوید مسلماً موقعیت را متغیر می‌داند و گر نه اگر موقعیت همواره یکسان بود، نادیده گرفتن آن خللی در کارها و من جمله در کار پژوهش بوجود نمی‌آورد. اما اگر موقعیت متغیر است لابد چیزی در

موقعیتی عقلانی است و در موقعیت دیگر غیر عقلانی است و استبداد قدیم چیزی بوده است غیر از استبداد حکومت‌های توتالیتر (جامع‌القوا) جدید. حتی کسی ممکن است به پوپر اعتراض کند که همه حکومت‌های عصر حاضر توتالیترند. منتهی بعضی با خشونت ظاهر عمل می‌کنند و بعضی دیگر رفتار معمولشان خشن و زمخت نیست. حکومتی که نظارت بر زاد و ولد و آموزش و پرورش و بهداشت و تبلیغات را به عهده دارد و ترتیب اوقات خور و خواب و حتی رفت و آمد و معاشرت و هزینه کردن درآمد مردمان را بدون اینکه خود متوجه باشند؛ تحت نظر دارد و تعیین می‌کند؛ چه جایی برای زندگی خصوصی باقی می‌گذارد. در نظام کنونی عالم؛ زندگی خصوصی کجاست که بتوان در باب مرز میان زندگی خصوصی و زندگی عمومی در دموکراسی سخن گفت؟

البته از نظر سیاسی می‌توان به آزادی صوری دلخوش بود و میان حکومتی مثل حکومت‌های هیتلر و استالین و استبدادهای جدید از یکسو و دموکراسی‌های غربی از سوی دیگر فرق گذاشت، اما حتی با رعایت این تفاوت نمی‌توان هیچیک از صورت‌های چهارگانه یا ششگانه حکومت را که افلاطون و ارسطو ذکر کرده‌اند با حکومت توتالیتر یا دموکرات بمعنی امروزی آن تطبیق کرد. جامعه باز چیزی نیست که در تمام دورانها بتوان صورتی از آن پیدا کرد. با مسامحه می‌توان گفت که در دوران کوتاهی در یونان وضعی با وصف جامعه باز وجود داشته است. اما برطبق ملاکهای پوپر؛ جامعه‌های دیگر همه جامعه بسته بوده است. تازه مدل یونانی، خاص یونان بوده و جامعه باز جهانی از قرن هجدهم مطرح شده است.

آیا گفتار افلاطون و ارسطو را نباید با رعایت منطق موقعیت تفسیر کرد. افلاطون با دمکراسی موافق نیست، اما جمهوری او جامعه‌ای است با سازمان عقلی. آیا پوپر متوجه نشده است که موقعیت جامعه جدید غربی را به آتن دو هزار و پانصد سال پیش، برده و ملاک‌ها و موازین عقلی عالم کنونی را ملاک مطلق تلقی کرده است. حتی می‌توانیم تاریخ دوره جدید را مطالعه کنیم و ببینیم آیا افلاطون راهنمای حاکمان مستبد بوده است یا آموزگار متفکران بزرگ و از جمله بنیانگذاران نظامی که پوپر خود آن را جامعه باز خوانده است. پوپر طوری از افلاطون و ارسطو و هگل سخن می‌گوید که گوئی اگر اینان نبودند و چیزی نگفته و نوشته بودند هیچ شرّ و فساد و استبدادی در تاریخ نبود. او نمی‌داند اگر سابقه فلسفه یونانی نبود، تفکر کنونی صورت دیگری داشت و همه سخنها دیگر می‌شد و حتی نوشتن کتابی مثل فقر تاریخ‌نگاری یا جامعه باز مورد پیدا نمی‌کرد. پوپر مثل کبوتر بچه تازه بال و پر گشوده‌ای است که به او گفته‌اند اگر فشار و مقاومت هوا نبود بال زدن ضرورت نداشت و او مدام هوا را نفرین می‌کند که مانع پرواز بی‌زحمت او شده است و حال آنکه اگر هوا نبود پرواز مورد نداشت.

من گاهی خیال می‌کنم پوپر با شرم تیزی که دارد چیزهائی را از فلاسفه و بیشتر از معاصران خود مثل فرگه، فروید، راسل، هابکس، ماکس شلر، مانهایم گرفته و گاهی نتوانسته است مقام و موقعیت آن چیزها را در تفکر خود معین کند؛ چنانکه اگر حقیقه به منطق موقعیت پای بند بود نمی‌بایست، افلاطون را با مشهورات زمان خود نقد کند و این نکته ساده را از نظر دور نمی‌داشت که اگر او اکنون از عقل و وضع عقلانی دم می‌زند این عقل هرچه باشد میوه درخت

بارآوری است که نهال آن را افلاطون آبیاری کرده است.

افلاطون مسلماً معلّم همه کسانی بوده است که بعد از او به فلسفه پرداخته‌اند و تفکر او در تحوّل تاریخی غرب و حتّی در قوام تاریخ جدید غربی مؤثر بوده است؛ یعنی به اعتباری می‌توان گفت که تمام جامعه جدید - و نه فقط بعضی جلوه‌های زشت و زشت‌تر آن - به اعتباری افلاطونی است. اما اگر کسی بخواهد مته روی خشخاش بگذارد و بر شباهتهای ظاهری تکیه کند و بگوید حکومتی که در کتاب نوامیس افلاطون تصویر شده است، بیشتر به حکومتهای دیکتاتور شبیه است، در مقابل او می‌توان گفت که مناسبت حکومت کتاب نوامیس با دیکتاتورهای عصر حاضر مثل مناسبت نظام جمهوری افلاطون با دمکراسیهای کنونی است، اما در حقیقت نه نظام حکومت نوامیس با نظام دیکتاتوریهای کنونی قابل قیاس است و نه دمکراسی پریکلس و جمهوری افلاطون را باید با دمکراسی دوره جدید قیاس کرد. در اینجا غرض این نیست که از هرچه افلاطون گفته است در مقابل اعتراض‌ها و حمله‌های پوپر دفاع کنیم. بحث در این است که پوپر بنام عقل انتقادی در طلب وسیله‌ای است که بتوان با آن جرم و جنایت تاریخ انگار بودن را تشخیص داد. او در تاریخ و گذشته می‌گردد تا مقصّر و مجرم بجوید. ظاهراً پوپر توتالیتاریسم را صرف یک مفهوم سیاسی دانسته و گمان کرده است که فیلسوفان صرفاً به مقاصد سیاسی نظر داشته و فلسفه خود را برای توجیه توتالیتاریسم ساخته‌اند.

پوپر این سخن را که تاریخ را مردمان (هرچند باهوش و خردمند) آگاهانه ساخته و پرداخته‌اند، ردّ می‌کند و این را که حوادث و پیشامدهای بد؛ حاصل گفته‌های شیطانی و بدخواهانه باشد نظریه اجتماعی توطئه می‌خواند و آن را

مردود می‌شمارد. پس چگونه است که خود فاشیسم و نازیسم قرن بیستم را به توطئه افلاطونی ۲۵۰۰ سال پیش باز می‌گرداند. اگر وضع فلاکت‌بار جهان کنونی و محرومیت مردم کشورهای توسعه نیافته ربطی به توطئه قدرتهای مستولی ندارد (که فعلاً در این باب بحث نمی‌کنم) چگونه افلاطون را در کنار استالین و هیتلر بنشانیم و او را از بابت آدم‌سوزی و آزادی‌کشی در آلمان و شوروی محاکمه کنیم! قاعده‌گسی که بر مسؤولیت فردی تأکید می‌کند و منطق موقعیت را می‌پذیرد و مذهبش، مذهب اصالت عقل است تقصیر شرور و مفاسد و تباهیها را نباید به گردن گذشتگان بیندازد. این تلقی تاحدودی در مذهب اگزیستانسیالیست ژان پل سارتر قابل توجه است و به این جهت بود که گفتیم رگه‌هایی از اگزیستانسیالیسم در فکر پوپر وجود دارد. اما اگر این را نپذیریم باید دعوی پوپر را حمل بر گزافه‌گوئی کنیم. اگر پوپر راضی بود که آراء او را تحلیل کنیم و به مبادی فکر او برسیم شاید مقصودش را می‌توانستیم دریابیم.

فصل سوم :

ناسیونالیسم و تالیقاریسم و

تحلیل فرویدی جامعه

پوپر به این اکتفا نمی‌کند که بگوید اقتضای تفکر افلاطونی دفاع از حکومت خودسر و خودکامه است؛ بلکه تحلیلهای فرویدی در کار می‌آورد تا جهت ارتجاعی بودن فکر او را روشن کند. افلاطون بر اثر فشار تمدن «میل بازگشت به گذشته» و به «زه‌دان مادر» داشته و این اوضاع نفسانی و روانی او را به جعل عالم ثابتات و نظریهٔ مثل و مدینهٔ عقلی کشانده است. راستی پوپر چگونه این اصول و قواعد فرویدی را پذیرفته است. این اصول و قواعد مبتنی بر قبول و تصدیق سه شأن وجودی انسان، یعنی من خواهنده و من مصلحت‌اندیش و من برتر است و حال آنکه بقول مگی؛ به نظر پوپر «برای حماسهٔ فروید راجع به «خود» و «ابر خود» و «ایده» هیچگونه ارزش علمی بیش

از آنچه افسانه‌های هومر دارا هستند، نمی‌توان قائل شد.»^(۱)

اولاً اگر سه شأن مذکور را نپذیریم قول به بازگشت به گذشته و پناه بردن به زهدان مادر بی‌اساس می‌شود. وانگهی به فرض اینکه این اقوال مستقل از مبانی فرویدی باشد، آیا شباهتشان به افسانه بیشتر نیست. اگر پوپر حقیقاً به آنچه فروید در رساله ناراحتی در تمدن نوشته است معتقد بود، می‌توانست توجیه کند که گروههایی از مردمان (البته آنهم نه مردم هروقت و هرجا) در طلب آرامش و امنیت مسؤلیت را وا می‌گذارند و به قدرت قاهر و مسلط تسلیم می‌شوند. ولی ظاهراً در این مورد خاص تبیین و توجیه روانی را بلا مانع دانسته و در تأیید اینکه افلاطون کمال را در گذشته می‌دیده، نوشته است: «نهایتاً استناد من به ملاحظات روانی است. از سوئی ترس از نوآوری (که مثال آن بسیاری از قطعات قوانین است، از جمله e/d ۷۵۸) و از سوی دیگر آرمان‌سازی از گذشته (از قبیل آنچه در هسیودوس یا در داستان بهشت گمشده یافت می‌شود و این هر دو پدیدارهایی چشم‌گیرند و غالباً می‌توان به آنها برخورد.) شاید اغراق نباشد اگر پدیدار اخیر- یا حتی هر دو پدیدار- را با تمایل به آرمان‌سازی از دوران کودکی ارتباط دهیم، یعنی خانه‌کودکی و پدر و مادر و آرزوی بازگشت به مراحل نخستین زندگی و به اصل... افلاطون درباره اروس [= خدای عشق] می‌گوید اوست که ما را به طبیعت اصلی خویش باز خواهد گردانید و شفا خواهد بخشید و نیکبخت خواهد ساخت و برکت خواهد داد... همین فکر در بن بسیاری از سخنان دیگر افلاطون مانند این گفته فیلبوس نیز نهفته است «مردان قدیم بهتر از ما بودند و نزدیکتر به خدایان

زندگی می‌کردند...»^(۱) اینها همه دلالت بر این دارد که این تحوّل از حالت خوبی و برکت به حالتی دیگر صورت می‌پذیرد که در آن خوبی و برکت از بین می‌رود... این نظریه که هرگونه معرفت، باز شناختن یا به یاد آوردن معرفتی است که در گذشته‌ای پیش از زایش داشته‌ایم - بخشی از همین عقیده است. به بیان دیگر نه تنها هرچه نیک و والا و زیباست، بلکه هرگونه حکمت و فرزاندگی نیز متعلّق به گذشته است.»^(۲)

اگر پوپر می‌خواست آراء و اقوال فروید را به محکّ بزند یا شواهدی برای تأیید آن بیابد (که این روش را درست نمی‌دانست) - و البته در این صورت کار خود را محدود به مطالعه آثار افلاطون نمی‌کرد - می‌توانستیم بگوئیم که کسی آمده است تا تاریخ تفکر یا لااقل تفکر قدیم بشر را بر طبق نظرها و آراء فروید و فرویدها تفسیر کند. ولی پوپر مفسّر فروید نبود. بلکه آراء فروید را نمونه نظریات علم نمای غالباً غیرقابل ابطال می‌دانست. آیا جای تعجب نیست که برای یافتن توجیه معتبری از اینکه به اعتقاد افلاطون خوبیها به گذشته تعلق دارد، و مربوط ساختن این معنی به طرفداری از حکومت خودکامه، به قواعد فرویدی متوسّل شده است. این روش در صورتی موجه بود که پوپر می‌خواست آراء فروید را به محکّ آزمایش بزند نه اینکه یک فکر عام و پراکنده در عالم قدیم را با اصل فرویدی موجه سازد. در حقیقت چیزی که پوپر از آن غفلت کرده است صفات و اوصاف تفکر قدیم و تفاوت آن با تفکر دوره جدید است. در تمام تفکر و حکمت دوره قدیم و حتّی در سنت متقدّمان خیر و خوبی و سلامت در گذشته بوده و این

گذشته را گذشته طلائمی می خوانده اند. این نگرش به یونانیان هم اختصاص نداشته و اگر آن را به مذهب تاریخ انگاری تحویل کنیم، تاریخ انگاری نه یک مذهب فلسفی، بلکه به صورت یک رأی و قول شایع در عالم قدیم در می آید. بعضی از کسانی که در ماهیت اوتوپیاها دورۀ جدید بحث کرده اند طرح اوتوپیی را به خیال و رؤیای زمان گذشته و آرامش زهدان مادر نسبت داده اند. شاید پوپر هم سخن ایشان را گرفته و قدری به آن وسعت داده و کم کم تمام فلسفه را در ذیل آن قرار داده است. ولی وقتی به هگل می رسیم دیگر از اصل «بازگشت به دوران گذشته» باید صرف نظر شود و پوپر هم صرف نظر می کند و در فصول بعد از فصل افلاطون کتاب خود از آن ذکر نمی کند و توجه دارد که:

... برخلاف افلاطون هگل نمی گوید که روند تحوّل جهان در سیلان، روندی نزولی است که از مثال دور می شود و بسوی انحطاط می رود. (۱)

اگر هگل نمی گوید که روند تحوّل بسوی انحطاط می رود*، لابد مضمون اصل «بازگشت به گذشته» نمی شود و تاریخ انگاریش هم لابد باید چیزی غیر از آنچه پوپر به افلاطون نسبت می دهد باشد؛ همچنین هگل که نظر به پیشرفت دارد قاعدۀ نباید مانعی بر سر راه آزادی پدید آورد. اما پوپر فلسفه هگل را

۱. جامعه باز: ص ۶۹۷.

* (من نمی خواستم از فصل هگل کتاب پوپر هیچ چیز نقل کنم، زیرا این قسمت از کتاب جامعه باز نشانه دوری نویسنده آن از عالم فلسفه و نظر و مظهر بی باکی جاهلانه و عناد و کین توزی است و در آن نه فقط به هگل، بلکه به بشر و خرد بشری اهانت شده است. هگل را دهها و صدها فیلسوف و مورخ فلسفه نقد کرده اند و بعد از این هم نقد می کنند؛ اما معمولاً نقد با عقل و منانت و ادب و با زبان فلسفه صورت می گیرد نه با زبان هتاکان و ناسزاگویان بی ادب و بی پروا)

تحلیل نمی‌کند تا ببیند مبنای چه سیاست یا سیاست‌هایی می‌تواند باشد. بلکه او تصمیم گرفته است که هرکس را که کَلّ انگار و پرسش‌کننده از ذوات اشیاء باشد، تاریخ‌انگار و آموزگار خودکامگی و دشمن آزادی بخواند. درست است که او مثال جامعه خوب را در گذشته جستجو نکرده است. اما به هر حال «نظریه تاریخی و توتالیتاریسم ملیت‌گرایی را پرورش» داده است.^(۱) بلکه به نظر پوپر ناسیونالیسم در تاریخ‌انگاری هگل شأنی نظیر شأن عصر طلائی گذشته در فلسفه افلاطون دارد:

«ملیت‌گرایی نزد غریزه‌های قبیله‌پرستانه و شور و سوداها و پیشداوریهای ما قبول می‌افتد و تار تمنیات حسرتبار ما را برای اینکه از فشار مسؤولیت فردی خلاص شویم به ارتعاش در می‌آورد و می‌خواهد قسمی مسؤولیت جمعی یا گروهی را جانسین مسؤولیت فردی کند. بمناسبت همین گرایش‌هاست که می‌بینیم حتی در کهن‌ترین آثار فلسفه سیاسی - یعنی در نوشته‌های «الیکارک پیر» و به طور واضح‌تر در مصنفات افلاطون و ارسطو - نظریاتی کاملاً حاکی از ملیت‌گرایی بیان شده است. این آثار جملگی برای پیکار با جامعه باز و اندیشه‌های نوامراطوری‌طلبی و جهان‌میهنی و تساوی‌خواهی به رشته تحریر درآمده است.»^(۲)

در قطعه‌ای که از پوپر نقل کردیم حدّ اقلّ سه نکته شایان توجه است: اول اینکه ناسیونالیسم به غرایز و سوداها و اعتقادات ناسنجیده تعلق دارد و یک امر عقلی نیست، بلکه تار تمنیات حسرتبار ما را به ارتعاش در می‌آورد تا بتوانیم از فشار مسؤولیت فردی خلاص شویم. عبارت دیگر ناسیونالیسم

پناهی است برای کسانی که بار مسؤولیت را نمی‌توانند بعهده بگیرند و تسلیم فشار تمدن می‌شوند.

ناسیونالیسم نه فقط شأنی نظیر و شبیه شأن جامعه خوب گذشته در نظر متقدمان و مثلاً افلاطون و ارسطو دارد، بلکه خود امری است متعلق به گذشته که هگل و دیگران به آن صورت تازه داده‌اند. پوپر معتقد است که در آثار افلاطون و ارسطو نظریاتی کاملاً حاکی از ملیت‌گرایی بیان شده است و این نکته دوم قطعه منقول از پوپر است. به نظر پوپر ملی‌گرایی از قدیم وجود داشته و به اردوی توتالیتاریسم تعلق داشته و فقط یکبار در زمان ناپلئون و انقلاب فرانسه راهی به اردوی آزادی باز کرده است. اما هگل آن را به اردوی توتالیتاریسم باز گردانده است.

این حرفها بیشتر به شعار شبیه است و اعتبار علمی و فلسفی ندارد. پوپر هم توضیح نمی‌دهد که نظریات حاکی از ملیت‌گرایی در آثار افلاطون و ارسطو کدامهاست و افلاطون و ارسطو چگونه و در کجا از ملت سخن گفته‌اند. ظاهراً پوپر ناسیونالیسم را با تعلقات قومی اشتباه می‌کند و البته آثار تعلق قومی در آثار نویسندگان و فیلسوفان یونانی و بسیاری از صاحب‌نظران غیر یونانی آشکار است؛ اما ناسیونالیسم غیر از تعلقات قومی است، چنانکه خود پوپر هم وقتی می‌خواهد تاریخ ناسیونالیسم را باز گوید آن را در نسبت با حکومت مطرح می‌کند یعنی می‌داند که ناسیونالیسم بدون حاکمیت ملی قوام ندارد. بیان پوپر این است که:

افلاطون مشکل بنیادی سیاست را بدبختانه با این پرسش صورت‌بندی کرد که چه کسی باید فرمان براند... تا پیش از روسو پاسخ معمولاً در یک کلمه

خلاصه می‌شد: شهریار و روسو پاسخی جدید... داد و گفت مردم باید فرمان برانند و اردهٔ همگان باید حاکم باشد.^(۱)

طرح پوپر درست است ناسیونالیسم با پرسشی که پوپر گفته است پدید آمد و با این جواب که ارادهٔ ملت باید حاکم باشد تأیید و تصدیق شد، اما به فرض اینکه بپذیریم که پرسش افلاطون در سیاست این بوده که چه کسی باید حکومت کند، آیا پاسخ او، پاسخی است که یک ناسیونالیست به این پرسش می‌دهد. افلاطون می‌گفته است که فیلسوفان باید حکومت کنند و نظام حکومت یک نظام عقلی است. در جای دیگر خواهم گفت که اتفاقاً افلاطون به چگونگی ادارهٔ مدینه می‌اندیشید و به اینکه چه کسانی حکومت کنند چندان کاری نداشت. اما پوپر جمهوری افلاطون را یک دولت و حکومت ملّی می‌دید و نظرهای افلاطون (و ارسطو) را بر ناسیونالیسم حمل می‌کرد.

و بالاخره نکتهٔ سوم اینکه «جملگی این آثار برای پیکار با جامعهٔ باز و اندیشه‌های نو امپراطوری طلب و جهان میهنی و تساوی خواهی به رشتهٔ تحریر درآمده است.» پوپر طوری قضیه را طرح می‌کند که گوئی حوزه‌های فلسفی در آتن قدیم رقیبان سیاسی بوده و هرکدام هرچه می‌گفته‌اند برای شکست جبههٔ رقیب بوده است. بی‌تردید افلاطون و ارسطو با امپریالیسم و جهان وطنی سر و کاری نداشته و با آن موافق نبوده‌اند. ولی اینکه شرط آزادی خواهی، اعتقاد به جهان میهنی و قبول امپریالیسم است، پرسشها و مشکلهائی پیش می‌آورد. افلاطون و ارسطو ناسیونالیست نبوده‌اند، بلکه به وطن تعلق داشته‌اند.

اما اگر پوپر تعلق به وطن را مذموم می‌داند و ناسیونالیسم را ضد آزادی قلمداد می‌کند و قطع علاقه از وطن را شرط آزادی می‌خواند، شاید زمینه رأی و عقیده او را فیلسوفان و از جمله افلاطون، ارسطو و هگل فراهم آورده باشند. اما آنها به نوامپراطوری و جهان میهنی به معنی امروزی آن کاری نداشته و وابسته نبوده‌اند.

چگونه پوپر؛ افلاطون و ارسطو و هگل را در امر توجیه و تحکیم توتالیترالیسم به هم نزدیک می‌کند. اکنون که به بحث ناسیونالیسم رسیدیم بد نیست که شمه‌ای دیگر از آنچه پوپر در باب ناسیونالیسم گفته است بازگوئیم. اما قبل از آن باید آنچه را که در باب تاریخ‌انگاری گفتیم خلاصه کنیم و ببینیم از آن چه نتیجه‌ای بدست می‌آید.

تاریخ‌انگاری و اندیشه تاریخی متعلق به دوره جدید است، ولی پوپر برای آن تاریخی قائل نیست. به نظر او هرکس در هر جا و هر وقت می‌توانسته است تاریخ‌انگار یا مخالف تاریخ‌انگاری باشد. یعنی با اینکه سابقه تاریخ‌انگاری را تا هراکلیتس به گذشته باز می‌گرداند و آن را به اندیشه یهودی - مسیحی نیز نسبت می‌دهد، مانعی نمی‌بیند که هرکس دیگری قبل از دوره یونانی و پیش از پیدائی دین یهود قائل به این قول یا هر قول و نظر دیگری باشد و حال آنکه فکر تاریخی که پوپر آن را دوست نمی‌دارد از لوازم جامعه‌ای است که پوپر دانسته و ندانسته از آن دفاع می‌کند. پوپر جامعه جدید را بهترین جامعه‌ها می‌داند؛ اما شرایط و لوازم آن را نمی‌خواهد؛ یعنی برخلاف آنچه ادعا می‌کند مسؤولیت انتخاب خود را نمی‌پذیرد. او غرب را مثل بچه‌ها که چیزی را دوست می‌دارند و بی‌توجه به امکانات آن را از پدر و مادر خود می‌طلبند،

دوست می‌دارد و به اینکه آن شیء محبوب، چیست و چگونه می‌توان به آن رسید و از آن بهره برد، نمی‌اندیشد. بی‌دقتی پوپر محدود به قلمرو بحث تاریخ و تاریخ‌نگاری نیست. او افلاطون را یک جامعه‌شناس بزرگ خوانده است. اگر مقصودش این باشد که افلاطون درک عمیقی از وضع جامعه خود و دیگر جامعه‌های یونانی داشته است، این درک را درک جامعه‌شناسی به معنی متداول امروزی نمی‌توان دانست؛ زیرا علم جامعه‌شناسی با آغاز دوره صنعتی و صنعتی شدن جامعه پدید می‌آید. مانعی ندارد که سابقه این علم را به فلسفه یونانی و به تفکر دوره رنسانس و... برسانند، بشرط اینکه اصالت تفکر جدید و عمل دوره تجدّد را از نظر دور ندارند. شاید حتی بتوان گفت که قبل از انقلاب فرانسه علم جامعه‌شناسی مورد نداشته است. از زمان انقلاب فرانسه مردم از گذشته تاریخی خود جدا می‌شوند و تمام تأسیسات و سازمانها دستخوش تحوّل می‌شود و آدمیان همه از نظر حقوق صوری در عرض هم قرار می‌گیرند. در این جامعه‌شناسی شرایط پدید آمده است.

مختصر اینکه در دوره یونانی که نظام مدنی صورتی از نظم عالم و کائنات تلقی می‌شد و عدل مدنی روگرفت عدل عالم تکوین بود، تاریخ‌نگاری وجهی نداشت. یونانیان که آدمی را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر می‌دانستند، نمی‌توانستند تاریخ‌نگار باشند. فکر اینکه یک نظام درست و مثالی وجود دارد و برای تأسیس و حفظ آن نظام باید کوشید با اندیشه تاریخی مناسبت ندارد. فکر تاریخی در زمانی بوجود آمد که بشر خود را از قید قانون گردش فلک آزاد دید. شاید بتوان گفت که مخالفت پوپر نیز با تاریخ‌نگاری با اعتقاد او به مطلق بودن و دوام نظم کنونی مناسبت دارد. چنانکه ناسیونالیسم

نیز از جمله همکاران و همراهان تاریخ‌نگاری در جلوگیری از پدید آمدن و بسط جامعه‌ باز است و در کتاب جامعه‌ باز با این تلقی مورد بحث قرار گرفته است.

بند ۳ فصل دوازدهم جامعه‌ باز به «داستان ظهور ملیت‌گرائی در آلمان» اختصاص یافته است. مطالب این بند مثل بسیاری از اجزای دیگر کتاب جامعه‌ باز قدری پریشان است. شاید هم چون پوپر به شرایط تاریخی امکان چیزها اعتقاد و توجه ندارد اقوال و آراء متعلق به زمانها و ادوار متفاوت تاریخی را درهم می‌آمیزد چنانکه او میان عصبیت‌های قومی و قبیله‌ای و ناسیونالیسم جدید تفاوت نمی‌گذارد و می‌پندارد که ناسیونالیسم بازگشت به عصبیت طایفه‌ای و قبیله‌ای است.

تا حدود یکصد سال پیش، ملت‌گرائی افلاطونی و ارسطویی تقریباً از نظریات سیاسی رخت بر بسته بود. هنگامی که یکصد سال پیش ملیت‌گرائی از نو زنده شد، این تجدید حیات در یکی از درهم آمیخته‌ترین نواحی کاملاً درهم آمیخته اروپا بوقوع پیوست، یعنی آلمان و بویژه پروس که جمعیت آن بیشتر از اسلاوها تشکیل می‌شد.^(۱)

کاشف و منتقد نظریه اجتماعی توطئه بیش از آنکه به روشن شدن مفهوم و معنی ناسیونالیسم و بیان تاریخ آن علاقه داشته باشد، درصدد کشف توطئه‌ای است که فیشه و هگل برای بازگرداندن ناسیونالیسم به اردوی توتالیتاریسم طراحی کرده بودند. قبلاً در نوشته پوپر خواندیم که ناسیونالیسم افلاطونی و

ارسطوئی در پروس تجدید حیات کرد، اینک بدنبال آن می خوانیم که:

ملّیت‌گرایی جدید با وجود گرایشهای ذاتی ارتجاعی و غیر عقلانی در تاریخ کوتاهش تا پیش از هگل مرامی انقلابی و آزادیخواه بود... نظریهٔ روسو حاوی بذر ملّیت‌گرایی است، زیرا ملّیت‌گرایی به این اعتقاد ممتاز می‌شود که هر ملّت باید بعنوان یک شخصیت به تصوّر درآید. گام بزرگ عملی در راستای ملّیت‌گرایی را انقلاب کبیر فرانسه برداشت که ارتشی مردمی براساس خدمت و وظیفهٔ ملی [یا عمومی] تأسیس کرد. در قدم بعد یکی از کسانی که به نظریهٔ ملّیت‌گرایی چیزی افزود، هردر شاگرد سابق کانت و دوست او در آن زمان بود هردر معتقد بود که یک دولت خوب باید مرزهای طبیعی داشته باشد.^(۱)

بعد پوپر به بیان مختصر اقوال فیثته می‌پردازد که به نظر او مرزهای یک ملّت با زبان تعیین می‌شود. آنچه به اشاره از روسو و هردر و فیثته ذکر شد، مطالبی بکلی بیگانه با اندیشهٔ یونانیان است یا اگر تعبیر بیگانه چندان مناسب نباشد، یونانیان هرگز درباب ملّت و اوصاف و شرایط پدید آمدن آن بحث نکرده و چنین مطالبی نگفته‌اند. پوپر هم لااقل از لارسن (نویسندهٔ کتاب ناسیونالیسم و بحران فرهنگی در پروس ۱۸۰۶-۱۸۱۵، چاپ ۱۹۳۹) آموخته است که ناسیونالیسم امر جدیدی در تاریخ است و چنین به نظر می‌رسد که اگر بنا بر رد و نفی افلاطون و ارسطو نبود اصراری نداشت که آن را به متقدّمان نسبت دهد؛ چنانکه مانعی نمی‌دید که فیثته را یکی از «بنیانگذاران ملّیت‌گرایی در عالم»^(۲) بداند؛ اما چون به فیثته می‌رسد بحث ناسیونالیسم را

رها می‌کند تا در نوشته چهارده صفحه‌ای خود (صفحه متن فارسی را ملاک گرفته‌ام) در سه صفحه فیخته را مردی پرگو که کانت را تحریف کرده و مورد اعتراض شوپنهاور قرار گرفته و چندین بار رأی و نظر خود را تغییر داده است معرفی کند و پس از یک مقدمه طولانی بنویسد:

فیخته هنگامی در ملت‌گرایی پیشگام شد که قسمی ملت‌گرایی غریزی و انقلابی بصورت واکنش در برابر هجوم ناپلئون در آلمان اوج می‌گرفت... مردم خواستار اصلاحات دمکراتیک بودند. تعبیرشان از این اصلاحات منطبق با برداشت روسو و انقلاب کبیر فرانسه بود. ولی اصلاحات را بدون فاتحان فرانسوی می‌خواستند... این ملت‌گرایی زودرس با شدت وحدت یک مذهب نو پدید به منصفه ظهور رسید و مانند قبائی بود که بر تمام تمایلات بشردوستانه آزادیخواهی و تساوی‌طلبی آراسته باشند... چنین مذهب سرکش و نوپا و دمکرات منشی آشکارا منشأ دردسر و حتی خطر برای طبقه حاکم و بویژه پادشاه پروس بود. چگونه می‌بایست با این خطر روبرو شد؟... فردریک ویلهلم... با نصب هگل در صدد مواجهه با خطر برآمد. (۱)

و هگل «ملت‌گرایی را نه با مخالفت بی‌پرده، بلکه با تبدیل آن به اقتدارگرایی منضبط پروس از سرکشی باز داشت.» اولین نکته‌ای که از خواندن این عبارات به نظر می‌رسد این است که قاعده از نظر پوپر ناسیونالیسم نباید چیز نامطلوبی باشد، بلکه از آن ممکن است استفاده نامطلوب بکنند. چنانکه در فرانسه و آلمان در ابتدا با آزادیخواهی و تساوی‌طلبی همراه و توأم

بوده و بعد هگل آن را بصورت دیگر درآورده و با اقتدارطلبی قرین ساخته است. «... هگل نه تنها فصل جدیدی در تاریخ ملیت‌گرایی گشود؛ بلکه نظریه‌ای جدید برای ملیت‌گرایی فراهم ساخت. فیشته، چنانکه دیدیم، ملیت‌گرایی را به جامه نظریه‌ای بر پایه زبان آراسته بود. هگل نظریه تاریخی ملت را به صحنه آورد. به عقیده او، ملت با روحی که در تاریخ عمل می‌کند، وحدت می‌یابد... پیدا است که این نظریه چگونه با مذهب تاریخی اصالت ماهیت هگل مرتبط می‌شود. تاریخ هر ملت همانا تاریخ ماهیت یا روح آنست که بر صحنه تاریخ ابراز وجود می‌کند.»^(۱)

جمله آخر قطعه منقول است و غیردقیق است اما بقیه مطالب آن نادرست نیست. الا اینکه قرین شدن روح ناسیونالیسم با میل به حاکمیت ملی را گناه شخص هگل نمی‌توان دانست و هگل نمی‌توانست با فردریک ویلهلم بنشیند و توطئه کنند تا ناسیونالیسم را رام و آرام سازند. فیلسوفان بد و متوسط ممکن است دانسته و ندانسته آلت دست قدرتمندان قرار گیرند. اما متفکران بزرگ تفکر را زیر پای قدرت نمی‌ریزند و به این جهت هیچکس نباید کار و بار متفکران را با اشخاص متوسط قیاس بگیرد. وانگهی خود پوپر نیز می‌داند و توجه دارد که تفکر فارغ و مستقل از روان‌شناسی اشخاص است شاید این سخن درست باشد که ناسیونالیسم در فلسفه هگل از سرکشی صرف‌نظر کرده است، اما این شاید بدان جهت است که هگل سخنگوی زمان بوده و سیر تحقق ناسیونالیسم را می‌دیده است. او فرمانده تاریخ نبوده است، بلکه تاریخ را بنحوی که خود دریافته گزارش کرده است. اگر واقعاً افلاطون و ارسطو و

هگل از سر فکر و ذکر سخنانی فراهم کرده و سخنان آنان مسیر تاریخ را تغییر داده و نقشه سیاسی عالم را تعیین کرده‌اند، پوپر و هرکس دیگری باید در مقابل عظمت شخصیت آنان سرخم کند. ولی خود پوپر که لااقل از منطق موقعیت نام می‌برد، می‌داند که شخصیتها اثرشان در تاریخ محدود است. منتهی چیزی را که گاهی از یاد می‌برد این است که تفکر متعلق به اشخاص نیست؛ بلکه چون از زبان اشخاص صادر می‌شود، هر اثری داشته باشد به اشخاص و متفکران منتسب می‌شود. صورتی از ناسیونالیسم هم در تفکر هگل ظاهر شده است.

من از جمله کسانی هستم که تاریخ ناسیونالیسم و صورتهای مختلف آن را قدری مطالعه کرده‌ام و یکی از صورتهای آن را که با آزادی‌طلبی و استقلال‌خواهی ملازم دارد، از صورتهای دیگر ممتاز دانسته‌ام؛ ولی پوپر با مطلق ناسیونالیسم مخالف است:

«اصل دولت تک ملیتی یا بعبارت دیگر این درخواست سیاسی که خاک هر دولت با سرزمین موطن یک ملت منطبق باشد، برخلاف آنچه امروز به نظر بسیاری از مردم می‌رسد، بهیچ رو از امور بدیهی نیست. حتی اگر کسی پیدا می‌شد که می‌دانست وقتی از ملت سخن می‌گوید مقصودش چیست باز هم بهیچ وجه روشن نمی‌بود که چرا باید ملیت به عنوان یکی از مفاهیم سیاسی بنیادی پذیرفته شود... هیچکدام از نظریاتی که اصحاب آن می‌گویند وحدت ملت از تبار مشترک یا زبان مشترک یا تاریخ مشترک مایه می‌گیرد، پذیرفتنی نیست و عملاً مصداق ندارد. اصل دولت تک ملیتی نه تنها قابل اعمال نیست، بلکه مفهوم آن از اصل هرگز روشن نبوده است؛ اسطوره است و بس. روایاتی است غیر عقلانی و ناکجا آبادی و رمانتیک - رؤیای اهل اصالت

طبیعت است و اصحاب اصالت جمع قبیله‌ای»^(۱)

در مقام بحث و نظر ایراد چندانی به پوپر وارد نیست و اگر کسی بخواهد حقیقه در ماهیت و حقیقت ناسیونالیسم پژوهش کند باید به تحقیق در مفهوم ملیت و تعاریف ملت بپردازد. اما تا حالا پوپر از بحث الفاظ بیزار بود و تعریف را بیهوده می‌دانست و پرسش از معنی الفاظ او را عصبانی می‌کرد. اما وقتی به لفظ ملت می‌رسد با اینکه خود معترف است که در «روزگار ما چنان پذیرش وسیعی» پیدا کرده است، اشکال می‌کند که معنی و مفهوم آن هرگز روشن نبوده است. اگر سخن و رأی پوپر در مورد الفاظ و معانی آنها در جائی مورد داشته باشد (که ندارد) آنجا عالم خطابه، یعنی عالم مشهورات است و اگر در فلسفه کاری به بحث الفاظ نباید داشته باشیم چگونه بگوئیم که در سیاست باید معانی الفاظ روشن باشد. از این تناقض گوئها که بگذریم شاید ناسیونالیسم چون در برابر امپریالیسم فرار می‌گیرد مورد قبول پوپر نباشد. چنانکه او حتی ویلسن رئیس جمهوری اسبق امریکا را ملامت کرده است که چرا اصل تعیین سرنوشت توسط ملتها را عنوان کرده است. پوپر در مورد این اصل نوشته است:

«بسیاری کسان آن را از اصول موضوعه در اخلاق سیاسی بحساب می‌آورند. انسان متحیر می‌ماند که چگونه ممکن است کسی چنین اصل بدون مصداق و غیرقابل اطلاقی پیشنهاد کند... دلیل امر آن است که ویلسن نیز مانند ماساریک... قربانی نهضتی شد ناشی از ارتجاعی‌ترین و چاکرمنشانه‌ترین

فلسفه‌ای که تا آن هنگام در زمینه سیاست بر بشریت حلیم و سختی‌کش و بردبار تحمیل شده بود. ویلسن قربانی تربیت در مکتب سیاسی افلاطون و هگل شد که از مابعدالطبیعه آب می‌خورد. قربانی نهضت ملیت‌گرایانه‌ای شد که بر آن مکتب استوار بود.^(۱)

در سیاست و در میان سیاستمداران و در نهضت‌های ضد استعماری اصل تعیین سرنوشت چندان ابهام نداشت، در نظر پوپر هم ابهام الفاظ مهم نیست، ظاهراً او معترض است که ویلسن با پیشنهاد و طرح خود به نهضت‌های ضد استعماری کمک کرده و او را مقصّر برهم خوردن امپراطوری استعماری می‌دانسته است. پوپر اگر نگران دقت الفاظ بود نمی‌نوشت، «ویلسن قربانی نهضتی ناشی از ارتجاعی‌ترین و چاکر منشانه‌ترین فلسفه‌هایی شد که تا آن زمان بر بشریت حلیم و سختی‌کش و بردبار تحمیل شده بود.» فلسفه چگونه تحمیل می‌شود و اگر اصل تعیین سرنوشت ملل مصداق ندارد مصداق بشریت حلیمی که فلسفه بر او تحمیل شد چیست و کدام است.

نکته اینجاست که در مخالفت با ناسیونالیسم، پوپر اخلاقی‌ترین وجه آن را هدف قرار داده است. پوپر آزادی را در امپراطوری (امپریالیسم) و جهان ولائی (جهان میهنی) قابل تحقق می‌دانست و می‌گفت مغرضانی مثل افلاطون و ارسطو و فیثته و هگل توطئه کردند و طرح ناسیونالیسم را در انداختند و به آزادی خیانت کردند. او حتی ویلسن و ماساریک را هم در این امر شریک می‌دانست؛ پوپر از نهضت‌های ملی و ضد استعماری هیچ نامی نمی‌برد؛ اما از اشاراتی که در آخر عمر داشته است می‌توان حدس زد که اگر در چنین بحثی

وارد می‌شد از روی عصبانیت و نفرت به ملل مظلوم ناسزا می‌گفت. او چنانکه لیوتار از قول هابرماس گفته است مدافع مدرنیته (غرب) در شأن سیاسی آن بود و بهمین جهت غرب باید قدر او را بداند.

نظری دوباره به دو فصل گذشته

شاید پوپر در تشخیص مناسبت و ملازمت میان جهان ولائی (جهان وطنی) و آزادی و مذهب اصالت فرد چندان بی‌حق نبود. قبل از او کسانی از بنیانگذاران مؤثرالفکری قرن هجدهم این معنی را پرورده بودند. نمایندگان مجمع ملی فرانسه که اعلامیه حقوق بشر را تدوین کردند، بشر را صرفنظر از تعلّق به نژاد و آب و خاک و تعلّقات دینی و... آزاد و صاحب حقوق طبیعی خواندند؛ اما حاکمیت ملی را نفی نکردند و افق فراروی آنها چندان روشن بود که می‌توانستند به تحقق جهان واحدی که بشر در آن آزاد باشد امیدوار باشند و دل ببندند و به هر حال آرزوی چنین عالمی دور از خرد و بصیرت تلقی نمی‌شد. اما اکنون آرزو یا سودای جهان واحدی که محور و مرکز آن علم باشد و بشر بتواند با صلح و سلم و سلامت و آزادی و برابری در آن بسر برد، تقریباً نقش بر آب شده است. البته هنوز معدودی از صاحبنظران از غرب و مدرنیته و قول به دوام آن دفاع می‌کنند، اما در بین متأخران کمتر کسی مثل پوپر بی‌قید و شرط از رؤیای قرن هجدهم جانبداری می‌کند. او هم شاید چیزی از سودای آزادی و صلح و سلم در جهان واحد را در سر حفظ کرد. ولی در دل امیدی نداشته باشد و به این جهت، با خشم و پرخاشجوئی از

ایدئال بر باد رفته دفاع می‌کند و می‌کوشد بار گناه تحقّق نیافتن رؤیای قرن هجدهم را به گردن فیلسوفان و متفکران بیندازد و حال آنکه آن رویا از اوّل تحقّق یافتنی نبود. رؤیایان قرن هجدهم تصویر عالم زیبایی را دیده بودند و آن را به مردم نشان دادند و راه بشر را بسوی تمدّن فعلی گشودند، اما اکنون معلوم شده است که راه قرن هجدهم برخلاف آنچه خوش‌بینان می‌پنداشتند راه همواری نبود. راهی که بشر در دو‌یست سال اخیر پیموده است راهی صعب و دشوار بوده و اکنون موانع بزرگ‌تر در این راه پدیدار شده است. در این شرایط اگر کسی تحقّق آزادی در امپراطوری جهان وطن را سهل انگارد و وقتی مشکلات و موانع را به او نشان دهند با خشم و ناسزا آن را ردّ کند، اگر خوش‌باور و ساده‌لوح و بازی خورده سیاست غالب نباشد، صاحب‌نظر بصیر و متفکر نیست. مسلماً در ناسیونالیسم و در هر یک از ایدئولوژی‌های دیگر می‌توان بحث و چون و چرا کرد. اما با پدید آمدن ناسیونالیسم و سوسیالیسم رؤیای جامعه صلح و سلم قرن هجدهم از میان نرفت؛ بلکه اینها جزئی از آن رؤیا یا از جمله صورتهای تعبیر و تحقّق آن بود.

پوپر گوئی نمی‌خواست بپذیرد که ناسیونالیسم ساخته و پرداخته افلاطون و ارسطو و روسو و فیثته و هر در و هگل نیست، بلکه یک حادثه تاریخی است که در تفکر جدید و در عالم متجدّد پدیدار شده است یا اینکه نازیسم اصلاً تفکر نیست بلکه یک نشانه بود. ولی پوپر که به رؤیای قرن هجدهم تعلق داشت، نمی‌توانست به آسانی درک کند که این ایدئولوژی چه مناسبتی با تمدّن معاصر داشته است و وقتی کسانی این معنی را یادآوری می‌کردند برچسب تاریخ‌انگار و طرفدار توتالیتاریسم می‌زد. (و در عین حال فریادش از

دست کسانی که برچسب می‌زنند و دست توطئه را در تاریخ دخیل می‌دانند، به عرش می‌رسید.) پی نازیسم نه یک امر اتفاقی بود و نه در تفکر افلاطون و هگل پرورده شده بود، اصلاً تفکر نبود. بلکه نشانه پدید آمدن بحران بزرگ در تاریخ غربی بود.

پوپر فاشیسم و نازیسم و ناسیونالیسم و سوسیالیسم را اموری مستقل از دوره جدید می‌دانست و میان ناسیونالیسم و قبیله پرستی متقدمان تفاوت نمی‌گذاشت و استبداد قدیم را با توتالیتاریسم که محصول عالم جدید است اشتباه می‌کرد. اصلاً او به عالم جدید و دوره متجدد قائل نبود و این قولها را تاریخ‌نگاری و مخالف آزادی می‌دانست و معتقد بود هر واقعه حادثه‌ای در هر زمان و هر تاریخی ممکن است روی دهد. او منکر ماهیت و نسبت‌ها و روابط ذاتی بود؛ به نظر او فی‌المثل نازیسم با عالم سرمایه‌داری و تکنیک نسبت خاص و ذاتی نداشته و می‌توانسته است در یونان و سومر و مصر قدیم پدید آید. اینجاست که بحث ماهیت با تاریخ‌نگاری و فلسفه تاریخ پیوند می‌یابد.

فصل چهارم:

فیلسوفی که بحث از ماهیات را

بیهوده می‌دانست

پوپر می‌دیده است که میان قول به ذوات تاریخی و فلسفهٔ تاریخ مناسبتی هست. او بی‌آنکه توجه کند که اندیشهٔ تاریخی بصورت روشن و صریح در دورهٔ جدید و از قرن هجدهم پدید آمده است. اصولاً قول به ماهیت را با تاریخ‌انگاری یکی می‌دانست یا یکی را به دیگری تحویل می‌کرد. به این ترتیب پیداست که همهٔ فیلسوفان تاریخ‌انگار می‌شوند، زیرا فلسفه بحث از ماهیات است. حتی خود پوپر را اگر فیلسوف بدانیم (که او خود فیلسوف بودنش را مسلم می‌گیرد، اما از اینکه فیلسوف است خرسند نیست. شاید فردا تاریخ فلسفه گله و اظهار ناخرسندیش را گوش کند و نامش را از متن تاریخ فلسفه به حاشیه انتقال دهد) وجهش اینست که از ماهیت قضایای علمی بحث کرده و به جهان سوّم که قهرأً جهان ماهیات است قائل شده است و...

وقتی از فلسفه سخن می‌گوئیم بهتر است آن را صورتی از تفکر و نه مطلق تفکر بدانیم. چنانکه در شرق حکیمانی بوده‌اند که اطلاق نام فیلسوف بر آنان چندان درست نیست، حتی بهتر آنست که حکمای پیش از سقراط را فیلسوف نخوانیم. گرچه همه آنها به معنی تحت‌اللفظی فیلسوف، یعنی نیوشای سخن لوگوس و دوستدار دانائی بوده‌اند. در هر حال اینکه پوپر هراکلیتس و افلاطون و ارسطو را تاریخ‌انگار خوانده است، جای تأمل و چون و چرا دارد بخصوص که هراکلیتس از ذات و ماهیت هم بحث نکرده است. برای اینکه نسبت میان قول به ذوات و تاریخ‌نگاری روشن شود باید ببینیم پوپر ذات و ماهیت را چگونه تلقی کرده است. به نظر پوپر فلاسفه چون معتقدند که علم به کلی تعلق می‌گیرد، ناگزیر شده‌اند که بگویند پژوهش علمی باید برای بیان اشیاء به ذات و جوهر آنها نفوذ کند و حال آنکه اگر کسی کلی را لفظ بداند به جوهر و ماهیت کاری ندارد؛ بلکه می‌خواهد بداند که فلان شیء چه اوصاف و آثاری دارد و چه تغییراتی می‌پذیرد.

در اینجا پوپر میان رئالیسم و کنسپتوالیسم، یعنی اینکه کلی در خارج وجود دارد یا در ذهن، تفاوت نگذاشته و البته در بحث او این تفکیک چندان اهمیت یا ضرورت نداشته است. نکته مهم این است که به نظر او این مسأله مابعدالطبیعی کلیات را چنان باید صورت‌بندی کرد که بصورت یکی از مسائل روش علمی درآید^(۱) پس پوپر به نومینالیسم و کنسپتوالیسم و رئالیسم به معنی فلسفی و قرون وسطائی آن کاری ندارد. به نظر او روش علمی اقتضا می‌کند که کلی را مشترک لفظی بدانند. اما علوم اجتماعی وضعی دارد که

گوئی باید وجود ماهیات و تحقیق در آنها را پذیرفت به نظر او این علوم برای اینکه از قید کلی‌نگری رها شود و روش نومیالیست (اشتراک لفظی کلیات) پیش گیرد راه دشواری دارد؛ زیرا به نظر پوپر علمای اجتماعی باید به بحث در عوارض و آثار و ظهورات تاریخی ذوات سیاسی و اجتماعی و... پردازند. پوپر این روش‌شناسی - بقول خودش - تاریخ‌انگار را دوست نمی‌داشت و در مقابل آن نوعی روش‌شناسی را پیشنهاد کرد «که هدف آن یک علم اجتماع فناورانه بود: «چنین روش‌شناسی به تحقیق در قوانین کلی حیات اجتماعی منجر می‌شود و هدف آن یافتن همه واقعاتی است که به عنوان مبنای کاری برای هرکس که خواستار اصلاح سازمانهای اجتماعی باشد، ضرورت دارد... روش‌شناسی فناورانه که ما منظور داریم، هدفش تأمین و سالی برای اجتناب از چنین ساختمانهای غیر واقعی‌گرا (مراد طرحهای سیاسی و اجتماعی خیالی است) این روش‌شناسی ضد تاریخی‌گرایانه است، ولی بهیچوجه ضد تاریخی نیست.»^(۱) چند مشکل در آنچه از پوپر نقل کردیم وجود دارد:

یکی اینکه اولاً علمای جامعه‌شناسی و اقتصاد و تاریخ و روان‌شناسی به بحث در ذوات اشیاء و امور نپرداخته‌اند و نمی‌پردازند، اما چون ناگزیر باید شرایط پیدایش و قوام امور و حوادث را در نظر آورند پوپر فکر می‌کند که آنها به ذوات می‌پردازند. مثلاً وقتی از ملت بحث می‌کنند حاضرند مفهوم ملت را با همان معنی که مردم از آن می‌فهمند بکار برند اما به هر حال باید تحقیق کنند که ملت چگونه و با چه عناصری قوام یافته است. بمناسبت بگویم

پوپر با اینکه به معنی هیچ عنایتی ندارد در باب ابهام معنی ملّت با لحنی سخن می‌گوید که گوئی لفظ ملّت را هم دوست نمی‌دارد. او هرگز بعنوان یک روش‌شناس متعرض این نکته نشده است که اگر محقق و پژوهنده اجتماعی از بعضی از چیزهایی که در آن به پژوهش می‌پردازد، بیزار باشد و بعضی دیگر را دوست بدارد، تکلیفش چیست و نتیجه پژوهش او چه می‌شود. فی‌المثل اگر جامعه باز را نمونه پژوهشی بدانیم که بقول نویسنده‌اش برای دفاع از دمکراسی و دشمنی با هرچه غیر از آن (و نه فقط ضدّ آن) است، نوشته شده است صدور سه حکم را در باب آن می‌توان احتمال داد. یکی تحسین و ستایش از ناحیه کسانی که سیاست لیبرال را مطلق می‌دانند و بدون قید و شرط از آن دفاع می‌کنند.

دوم حکم کسانی است که تفکر تاریخی دارند و کار پوپر را نه یک پژوهش فلسفی و تاریخی، بلکه یک رساله تبلیغی و بیانیه سیاسی ایدئولوژیک می‌شناسند.

و بالاخره گروهی که التزام به قواعد روش پژوهش و رعایت آنها را شرط فراهم آمدن یک پژوهش خوب می‌دانند و چون در اثر پوپر نظر می‌کنند، می‌بینند که او رعایت بسیاری از این قواعد را مهمل گذاشته است.

آیا عجیب نیست (هرچند که در عالم کنونی هیچ چیز عجیب نیست) که یک استاد متدولوژی به پژوهش پردازد و در پژوهش خود قواعد روش را رعایت نکند. ولی چنانکه پوپر خود گفته است کتاب جامعه باز یک پژوهش نیست؛ به آن نام تحقیق فلسفی هم نباید داد. ظاهراً نویسنده این کتاب نگران بوده است که مبادا جامعه غربی بر اثر تعلیمات فیلسوفان به دوران ظلمت

گذشته بازگردد. او پرسش از ذات و ماهیت غرب را بی‌مورد و شاید خطرناک می‌داند. درباب امکان بازگشت به گذشته عبارتی از حاشیه شماره ۶۱ فصل یازدهم جامعه باز نقل می‌شود:

برخلاف توین بی من بهیچوجه شک ندارم که ممکن است این گام قهقرائی را برداشت و به قفس بازگشت و به مظالم و خرافات و بلایا و آفات قرون وسطی رجعت کرد. ولی معتقدم بهتر است چنین کاری نکنیم. دعوی من این است که ما خود باید آزادانه تصمیم بگیریم که چه باید بکنیم و این تصمیم نباید براساس پیروی از اصالت ماهیت در چارچوب مذهب اصالت تاریخ گرفته شود و نه چنانکه توین بی می‌گوید، بر پایه این مسأله که حقیقت ذاتی تمدن غرب ممکن است چه باشد.^(۱)

پوپر چون غرب را پایان تاریخ می‌دانست نمی‌توانست به آینده بیندیشد. او تنها امکان را بازگشت به گذشته می‌دانست و سفارش می‌کرد که چنین کاری نکنیم و علاوه بر این آزادانه تصمیم بگیریم و متوجه باشیم که این تصمیمها به پیروی از اصالت ماهیت و در چارچوب اصالت تاریخ اتخاذ نشود و از هر فکر و نظری در باب حقیقت و ماهیت تاریخ غربی فارغ باشد. البته نمی‌توان گفت که این سخنان، سخن عوام است؛ اما اگر کسی بگوید که در آن فلسفه به حماقت و بلاهت دچار شده است، به او چه بگوئیم؟! من برای اینکه جسارت نکرده باشم پاسخ می‌دهم که پوپر در اینجا نه فلسفه بلکه سخن سیاسی گفته است.

نکته مهمتری که در روش‌شناسی پوپری علوم انسانی باید مورد توجه قرار

گیرد تقابل روش تاریخی با روش تکنیکی است. پوپر روش تاریخی را با تاریخ‌نگاری مشتبه کرده و بر خلاف آنچه خود لااقل در باب علوم طبیعت گفته است علم اجتماعی را صرف مجموعه‌ای از اطلاعات کارساز و کار پرداز و راهبر اصلاحات جزوی تلقی کرده است. اگر علمای اجتماعی به فتوای او عمل کرده بودند، این سرمایه‌علوم اجتماعی هرگز بوجود نمی‌آمد و اعمال روش فناورانه هم که کم و بیش صورت گرفته است، ممکن نمی‌شد. روش تکنیکی روش علوم نیست، بلکه طرح برنامه‌های کوتاه مدّت براساس عقل و فهم همگانی است و البته با آن علوم انسانی بنیاد نمی‌شود و پدید نمی‌آید.

فصل پنجم :

جامعه باز پوپر

جامعه‌ای با صفات سلبی

جامعه باز پوپر با ردّ افلاطون و ارسطو و هگل و مارکس تعین یافته است. اشاره به نظر پوپر در باب روش علوم انسانی به مناسبت بحث در تاریخ‌نگاری بود و گرنه این بحث می‌بایست در ضمن روش‌شناسی به طور کلی بیاید علاوه بر این توجه داشته باشیم که قصد نویسنده این رساله شرح مرتب آراء و اقوال پوپر در یک کتاب درسی نیست. آنچه من بعهدہ گرفته‌ام که انجام دهم پاسخ دادن به این پرسش است که پوپر در فلسفه معاصر چه مقامی دارد و آیا شأن و مقام و شهرتی که در ایران پیدا کرده است با مقام تاریخی و حقیقی او مطابقت دارد یا یک امر موقت و گذراست من حتی قصد نقادی آراء پوپر نداشته‌ام. کسانی که مایلند بدانند فیلسوفان و مورخان علم چه نظری در باب متدولوژی پوپر دارند می‌توانند به آثار بزرگان فلسفه علم و از میان کتب

موجود بزبان فارسی، به کتابهای ساختار انقلابهای علمی اثر طماس کوهن و کتاب علم چیست؟ اثر آلن. ف. چالمرز (بخصوص فصل ششم آن) و برضد روش فایربرد (مخصوصاً به فصل پانزدهم) و هابرماس نوشته رابرت هولاپ فصل دوم مراجعه فرمایند.

اکنون اگر من در گفته‌ها و نوشته‌های پوپر چون و چرا می‌کنم برای آنست که می‌خواهم مقام او را بازشناسم و این چون و چراها در تعیین مقام و اهمیت او اثر دارد. به گمان من پوپر قبل از اینکه در میان دانشمندان و استادان و اهل نظر مشهور شود با انتشار کتاب جامعه باز و دشمنانش در میدان سیاست و تبلیغات شهرت یافت و این شهرت بیشتر در مرزهای بریتانیا محدود بود. به گفته فرانتس شتارک که مصاحبه‌ای با پوپر و مارکوزه ترتیب داده و تقابل میان آن دو را قدری روشن کرده است:

کارل پوپر بیرون از فضای آکادمیک خیلی شناخته نیست... در آلمان فدرال، حتی میان دانشجویان، پس از مجادله‌ای با تئودور آدرنو در سال ۱۹۶۱ در شهر توینگن بود که پوپر مورد توجه قرار گرفت.^(۱)

به هر حال چون شهرت پوپر بیشتر مرهون سیاست است من هم تکیه را بر دو کتاب فقر تاریخ‌نگاری و جامعه باز گذاشته‌ام.

کتاب جامعه باز با تطبیق عجیب تاریخ‌نگاری بر اقوال هراکلیتس و افلاطون آغاز شده است. اینکه تاریخ‌نگاری چه مشکلاتی دارد یک بحث مهم فلسفی است و ما در زبان فارسی کتابی نداریم که در آن صورتهای

مختلف تاریخ‌انگاری را از هم تفکیک کرده و به نقّادی آن صورتها پرداخته باشد. پوپر دریافته است که افلاطون عقل و عشق را مبنای همه چیزهایی که در مدینه ظاهر می‌شود می‌دانست. اما تفکّر به نظر او تاریخی نبود و هیچ فیلسوفی را تا قرن هجدهم نمی‌توان تاریخ‌انگار دانست. تاریخی بودن تفکّر هم معانی متفاوت و متعدد دارد. عمیق‌ترین صورت آن، این است که تفکّر در وقت صورت می‌گیرد و اگر بشر دم‌ها و اوقات خوش نداشت از تفکّر بی‌بهره بود. صورت نازل و سطحی و مشهور آن هم این است که تکلیف تفکّر را شرایط اجتماعی و سیاسی و... تعیین می‌کند و اتفاقاً پوپر هم بر این رأی است و شاید نمی‌داند که این بدترین صورت تاریخ‌انگاری است. هرکس که تاریخ‌انگاری را کم و بیش درک کرده است، می‌داند که این قول در عالم یونانیان و در نزد متفکران یونان هیچ جایی نداشته است. اگر پوپر این سخن را می‌شنید در مقابل آن فریاد برمی‌آورد که عالم یونانی چه معنی دارد و کسی که از عالم یونانی سخن می‌گوید خود تاریخ‌انگار است.

در اینجا محاجّه نمی‌کنیم که عالم یونانی، یعنی چه و آیا چنین عالمی وجود داشته است یا نه ولی به نظر نمی‌رسد که حتی پوپر هم منکر باشد که متفکران بزرگ دوره یونانی نظام مدینه را نظیر و شبیه نظام عالم تکوین می‌دانستند. عدل مدنی نیز در قیاس با عدل تکوینی تعریف می‌شد؛ این فکر چگونه می‌تواند تاریخی باشد.

کسانی که معتقدند که یک نظام درست و مطلوب متناسب با نظام کائنات وجود دارد و می‌توان آن نظام را متحقّق کرد از اندیشه تاریخی بسیار دورند. تاریخ و فکر تاریخی در زمانی بوجود آمد که بشر خود را از قید متابعت از

سیر و گردش فلک آزاد یافت. پوپر هم در جایی تاریخ انگاری را محصول فکر یهودی - مسیحی دانسته است، اما مانعی نمی‌بیند که در هر وقت و هر زمانی کسی یا کسانی به این اندیشه قائل باشند. ظاهراً فکر تاریخی آرامش پوپر را برهم می‌زده و او را خشمگین می‌کرده است، و شاید به همین جهت بهتر باشد که او را یکی از شارحان و مدافعان لیبرالیسم نو - و نه متفکر سیاسی - بخوانیم.



اکنون پردازیم به آنچه در کتاب جامعه باز آمده است و از افلاطون آغاز کنیم. پوپر اگر نگوئیم از افلاطون، از سیاست افلاطونی نفرت داشت. شاید این نفرت ناشی از بد فهمی باشد. یعنی چه بسا که پوپر در نیافته است که سیاست افلاطون نه فقط با استبداد و توتالیتاریسم یکی نیست؛ بلکه هنوز تا حدی بر اساس دوستی و مهر استوار است و البته در سیاست جدید که با طرح ماکیاوولی تعیین می‌یابد از مهر و دوستی نمی‌توان سراغ گرفت. مشکل است که بگوئیم پوپر بنیاد مهر و دوستی در سیاست افلاطون را درک کرده و با آن به مخالفت برخاسته است. اما این را می‌دانسته است که سیاست افلاطونی با سیاست جدید غربی (که او فقط دمکراسی و جامعه باز را سیاست غربی می‌دانست و فاشیسم و نازیسم و سوسیالیسم را محصول توطئه دشمنان جامعه باز می‌خواند و وقتی می‌گفت توطئه وجود دارد و نظریه اجتماعی توطئه باطل است، ظاهر سخنش این است که در سیاست غربی کسی توطئه نمی‌کند و همه کارها بر منهج صدق و صواب است من در جای دیگر همین رساله سعی

کرده‌ام که قول پوپر درباره توطئه را، تفهّم تفسیر کنم) از یک سنخ نیست؛ سیاست افلاطون عین فلسفه است و فلسفه نیز دوستی است. اما به نظر پوپر فلسفه برای مخالفت با جامعه باز بوجود آمده است:

«... ظهور فلسفه، به نظر من، قابل تعبیر به واکنشی است در برابر فروریختن جامعه بسته و اعتقادات جادویی آن جامعه. کوششی است برای نشان دادن ایمان عقلی بجای ایمان جادویی از دست رفته که سنت انتقال نظریه‌ها یا اسطوره‌ها را به تأسیس سنتی تازه تغییر می‌دهد... حتی این اصحاب عقل (مقصود طالس و اناکسیمنس و اناکسیمندروس و فیثاغورث است) نیز در برابر یگانگی از دست رفته قبیله‌نشینی بیشتر به صورت هیجانی ابراز و واکنش می‌کردند. استدلال‌هایشان نمایانگر احساس سرگردانی و بی‌هدفی و فشار ناشی از تحولاتی است که بزودی به ایجاد تمدن ما بر پایه اصالت فرد انجامید... نخستین کسی که از انقلاب اجتماعی و تنازع طبقاتی آگاهی پیدا کرد، هراکلیتس بود. در فصل دوم این کتاب تشریح شد که او چگونه احساس سرگردانی و بی‌هدفی خویش را با ایجاد نخستین ایدئولوژی ضد دموکراتیک و اولین فلسفه اصالت تاریخی درباب تغییر و سرنوشت، به جامعه عقل و منطق آراست. هراکلیتس نخستین کسی بود که آگاهانه به دشمنی با جامعه باز پرداخت.»^(۱)

پوپر بلافاصله متذکر شده است که ایمان نوپای جامعه باز شاید تازه شروع به شکل گرفتن کرده بود و هنوز صورت‌بندی نشده بود و مع‌هذا اناکسیمندروس و هراکلیتس در مقام پیشگیری برآمده و با طرح ایدئولوژیهای ضد دموکراتیک و فلسفه اصالت تاریخی با آن مقابله کرده بودند. علاوه بر این

از عبارات پوپر می‌توان استنباط کرد که:

۱- فلسفه تفکر مستقل نیست و متفکران پیش از سقراط هم از تفکر آزاد بهره نداشتند، بلکه سودای سود و زیان و بستگیهای طبقاتی و سیاسی آنان را به موافقت و مخالفت برمی‌انگیخت. آنها برخلاف آنچه از عنوان فیلسوف در زبان یونانی برمی‌آید دوست دانش و حکمت نبودند، بلکه زبان و قلمشان در خدمت دشمنان جامعه باز بوده یا خود در زمره این دشمنان قرار داشته‌اند.

۲- وقتی ایمان جادوئی از دست رفته بود، فلاسفه سعی کردند ایمان عقلی را جانشین آن کنند تا همچنان اقتدار «قبیله» محفوظ بماند و ظهور مذهب اصالت فرد به تأخیر افتد.

۳- متفکران یونانی در عین سرگردانی و بی‌هدفی و بدون اینکه بدانند چه می‌کنند با جامعه باز مخالفت می‌کردند و هراکلیتس اولین کسی بود که آگاهانه مخالفت کرد و مخالفت خود را با جامعه عقل و منطق آراست.

پوپر با این مطالب میزان و ملاکی را در فلسفه بکار برده است که اگر ایدئولوژیک نبود عیبی نداشت. او مذهب اصالت فرد را میزان قرار داده و هر تفکر و فلسفه‌ای را با آن سنجیده و با این سنجش هراکلیتس و افلاطون و ارسطو و بسیاری فیلسوفان دیگر را رد کرده است. او از میان یونانیان (علاوه بر پریکلس که سیاستمدار بود) پروتاگوراس را مستثنی کرده و کوشیده است سقراط را نیز در عداد دوستداران جامعه باز معرفی کند. او قضایائی را که به محاکمه سقراط موذی شد چنان شرح می‌دهد که گوئی سقراط طرفدار جامعه باز، به اقتضای مصلحت، اشراف‌زادگان آتن را چنان پرورش می‌داده است که آنان را از مخالفت باز دارد و محاکمه کنندگان سقراط هم می‌دانسته‌اند که

مقصود نهائی او مخالفت با دمکراسی نبوده است. اینان از کار گذشته سقراط ناراضی نبوده‌اند. ولی می‌ترسیده‌اند که مبدا تعلیماتش در آینده منشأ خطر شود. سقراط در تصویری که پوپر از او ساخته است مردی است طرفدار دمکراسی و قائل به مذهب اصالت فرد و بی‌اعتنا به مباحث و مسائل فلسفی که بعدها مسائل مابعدالطبیعی خوانده شد. به نظر پوپر سقراط وقتی از نفس سخن می‌گفت ساحت و جانب اخلاقی وجود آدمی را در نظر داشت. بنابراین قاعدهٔ باید سخنان سقراط در فایدون را افلاطون جعل کرده باشد. اگر پوپر سقراط را با رجوع به منابع غیر افلاطونی شناخته بود، نظرش هرچه بود می‌توانستیم دلخوش باشیم که کسی در باب سقراط بطریق غیر مرسوم پژوهش تازه کرده و به نتایجی رسیده است که پذیرفتن بعضی از آن نتایج فی‌المثل دشوار است اما مشکل این است که پوپر اجزاء چهرهٔ سقراط را از خلال آثار افلاطون بیرون آورده و به هم پیوسته است. ملاک و میزان گزینش هم چنانکه اشاره کردیم پسند خاطر شخص او بوده است. در این تصویر سقراط کسی است که اگرچه نه در ظاهر و زبان رسمی، بلکه در دل با هرچه که مورد موافقت پوپر باشد. موافق است و با هرچه که پوپر نپسندد مخالف. به نظر پوپر اگر سقراط را رهبران دمکراسی آتن (آنوتوس و...) کشته‌اند در حقیقت از او انتقام گرفته‌اند که چرا امثال کریتیا را پرورده است. در ادعای نام‌های که علیه سقراط نوشته‌اند هیچ اشاره‌ای به این معنی نشده است، اما سقراط در دفاع خود بصراحت گفته است که با حکومت «جباران سی نفره» موافق نبوده است. صرف اینکه سقراط با حکومت جباران موافق نبوده است، دلیل بر موافقت او با دمکراسی نیست و مگر پوپر نمی‌داند که افلاطون هم با حکومت جباران موافق نبوده است.

وانگهی اگر دمکراسی آتن سقراط را صرفاً به جرم پروردن امثال کربیتیاس (پوپر در مورد الکبیادس چیزی نگفته است، زیرا او را امپراطوری طلب می دانسته است.) محاکمه کرده و اتهامات مذکور در ادعای نامه بهانه بوده است، آیا بعضی انتقادهای توسیدید و افلاطون و دیگران به دمکراسی آتن موجه نمی شود.

راستی اگر بعضی شاگردان سقراط جرم سیاسی داشته اند و با دمکراسی جنگیده اند. آیا این درست است که استاد را با اینکه در جرم شاگردان شریک نبوده و با آنان مخالفت کرده است محاکمه و محکوم کنند، اما به شاگردان کاری نداشته باشند. شاگردانی که پوپر آنها را دشمن دمکراسی خوانده و گفته است که سقراط به جرم پروردن آنها محاکمه شده است، در دادگاه حاضر بوده اند و بعضی از آنها کوشش کرده اند که سقراط را از زندان فرار دهند و سقراط پیشنهاد آنها را پذیرفته است. این با کدام عدالت می خواند که مجرم (بفرض اینکه جرمی در کار باشد) آزاد باشد، اما معلّمان مدرسه ای را که مجرم در آن درس خوانده است مؤاخذه و متهم و محکوم کنند؛ این عدالت، عدالت دمکراتیک به معنایی که مردم درک می کنند، نیست؛ بلکه حکومت غوغاست.

همچنین پوپر گفته است که متهم کنندگان قصد نداشتند که سقراط را بکشند. (و نمی خواستند از او شهید بسازند) آنها قصدشان محکوم کردن سقراط به تبعید بود؛ اما سقراط خود مرگ را برگزید و کاری کرد که ناچار شوند، او را بکشند. پوپر در این باب طوری سخن گفته است که گویی جمعیت چند صد نفری دادگاه آتن همه حيله گر و مکار و توطئه چین و بازیگر سیاسی

بوده‌اند که بجای مجرم، بی‌گناه را محاکمه می‌کرده و با اینکه قصد داشته‌اند مجازاتش خفیف باشد از روی بی‌باکی او را به اشدّ مجازات، یعنی مرگ محکوم کرده و در کشتش درنگ روا نداشته‌اند.

نکتهٔ دیگر این است که پوپر مدافع خوبی برای متهم‌کنندگان سقراط نیست. او چون درک تاریخی نداشته و معنی تبعید در عالم قدیم را نمی‌دانسته، گمان کرده است که اگر بگویند آنوتوس و دوستانش مجازات کوچکی تبعید را برای سقراط در نظر گرفته بودند آنان را از گناه کشتن سقراط تبرئه کرده است. تبعید در زمان ما مجازات بزرگی نیست و یک جهان وطن امروزی که خود و وضع خود را ملاک همه چیز می‌گیرد نمی‌تواند درک کند که مجازات تبعید در زمان سقراط بسیار سنگین بوده است. تبعید در آن زمان، یعنی راندن شخصی از وطن مألوف و دور کردن از یار و دیار آشنائی و بریدن رشتهٔ هم‌زبانی او با مدینه و مردم. تبعید در عالم قدیم کشتن روح و نابود کردن حقیقت انسانی در وجود شخص تبعیدی بود. متهم‌کنندگان برخلاف آنچه پوپر پنداشته است، می‌دانستند که سقراط تبعید را نمی‌پذیرد و چنانکه خود او در دادگاه گفته است، او تبعید را تحمل نمی‌کند و بهر جا برود همین سخنانی می‌گوید که موجب محکومیتش شده است. اگر به سخن سقراط استناد کنیم، مسأله این نبوده است که سقراط چه کسانی را پرورده است؛ بلکه تعلیمات او را مایهٔ فساد و گمراهی می‌دانسته‌اند. اینکه این تعلیمات چه اثری در تحوّل مدینهٔ آتن داشته است، مطلب مهمی است و شاید نظر هگل در این باب قابل تأمل باشد که با ظهور فلسفهٔ یونانی حکومت مدنی در آتن و نظام مدینه‌های یونانی رو به انقراض رفت؛ اما اینکه فیلسوفان یونانی با جامعهٔ باز

مخالف بودند و محور تفکرشان میل بازگشت به جامعه بسته بوده است، شاید شعار سیاسی بدی نباشد؛ اما سخن اهل فلسفه نیست. ولی پوپر به فلسفه کاری نداشته است. او پدید آمدن فکر و فلسفه و تغییر و تحوّل تاریخی و اجتماعی را با اصل فشار تمدن و جنگ میان طرفداران جامعه باز و دشمنان آن توجیه کرده است و برخلاف آنچه در بحث «علم عینی» و جهان ۳ گفته است بیشتر آراء و افکار را به قصد و آگاهی بازگردانده است. این سهل‌انگاری غریبی است که کسی فکر کند نزاع فیلسوفان یک نزاع صرفاً سیاسی بوده و آنها را به دو گروه مخالف و موافق جامعه باز تقسیم کند و با ملاک سیاسی درباره آنها حکم بدهد، ولی مشکل فقط در سطحی بودن و سهل‌انگاشتن امر خطیر تفکر نیست؛ بلکه پوپر احیاناً خود به آنچه گفته و باصولی که راهنمای خود قرار داده است وفادار نمانده است. مثلاً یکی از اصول او این است که به انگیزه اشخاص کاری نباید داشت، بلکه به انگیزه باید توجه کرد؛ ولی کسی که ملاک حکم در باب فلسفه و فلاسفه را موافقت و مخالفت با دمکراسی و جامعه باز دانسته است چگونه انگیزه را بی‌اهمیت بداند.

حقیقت این است که هیچ متفکری با آزادی مخالف نیست و هرکس تفکر را دوست می‌دارد به آزادی هم دل بسته است، زیرا تفکر از آزادی منفک نمی‌شود اگر فیلسوفی ظلم و جور و خشونت را تأیید کند، نام و عنوان فیلسوف شایسته او نیست وضع کنونی غرب را با اوضاع کشورهای توسعه نیافته و در حال توسعه قیاس نباید کرد؛ اما آنکس هم که در نظام موجود سیاسی غربی جز آزادی و رعایت حقوق بشر چیزی نمی‌بیند و جوهر این نظام را عدل و آزادی و اعراض از ظلم می‌داند، اگر مدافع و تبلیغاتچی وضع موجود نباشد،

صاحب‌نظر منصفی نیست. ما در عصری بسر می‌بریم که بسیاری از مورخان و جامعه‌شناسان و اقتصاددانان از ریشه و باطن سیاست جدید و جامعه متجدد غافل مانده‌اند. اکنون اگر کسی با داعیه فیلسوفی بگوید غرب در راه رسیدن به آزادی بیشتر و کمال و عدالت است فریاد زمان را که از سست شدن مبانی تجدّد و به هم خوردن رشته‌های وحدت در جامعه جدید برخاسته است، نمی‌شنود و به تقلید از منورالفکرهای قرن هجدهم در سودای یک آینده رؤیائی است.

پوپر به فلسفه و به همه چیز از موضع سیاسی می‌نگریست. او سقراط را طرفدار محبوب و نهانکار دمکراسی می‌شناخت و در مورد افلاطون و ارسطو و هگل زبان به ناسزاگویی گشود:

«پرستعدادترین شاگرد سقراط، یعنی افلاطون بزودی ثابت کرد که سست عهدترین مرید اوست. او به سقراط خیانت کرد. چنانکه پیشتر دئیپهایش کرده بودند. این دو، گذشته از خیانت، کوشیده بودند، سقراط را در کارهای اربابگرانه خویش انباز سازند ولی ناکام مانده بودند... افلاطون سعی کرد او را در تلاش برای ساختن نظریه‌ای پرطمطراق و ناظر بر جامعه‌ای متوقف شریک کند و... خیانت افلاطون واقعیتی است که برای من جای شبهه ندارد. همچنین تردید ندارم که استفاده افلاطون از سقراط بعنوان سخنگوی اصلی در جمهوری، کامیاب‌ترین کوشش وی برای همدست کردن او با خود بوده است. ولی اینکه آیا او آگاهانه دست به این کوشش زده است، مسأله دیگریست.» (۱)

اینکه افلاطون دانسته یا نادانسته دست به کوشش زده است بهیچوجه مسأله دیگر نیست. تمام مسأله این است که افلاطون در کوشش خود برای همدست کردن سقراط (که البته دعوی بی‌جائی است) آگاهانه عمل کرده است یا ناآگاهانه. اگر آگاهانه بوده است، پوپر در فلسفه قصد و توطئه می‌دیده است و اگر ناآگاهانه بکاری دست زده است نه فقط نباید مورد ملامت قرار گیرد و مستحق ناسزا نیست، بلکه او در کار خود بی‌اختیار بوده است اما چگونه افلاطون از روی ناآگاهی این نقشه دقیق را اجرا کرده است؟ به نظر پوپر:

«افلاطون ناچار شد ایمان سقراط را در قالب تعبیری نو بریزد و به جامعه ایمان به جامعه بسته بیاراید... شاید افلاطون پی برد که می‌توان بتدریج معنی جدیدی به تعالیم ذی نفوذترین فرد نسل کبیر بخشید و به خود پذیراند که حریفی که نیروی چیره‌گوش جرات حمله مستقیم را به وی نمی‌داد، خود یکی از متحدان اوست... من معتقدم که افلاطون در اعماق جان خود احساس می‌کرد که تعالیم سقراط بسیار با مطالبی که او ارائه می‌دهد فرق دارد و او در واقع مشغول خیانت به استاد است. بگمان من، کوششهای مستمّر افلاطون برای واداشتن سقراط به عرضه تعابیر جدید از نظریات خویش، در عین حال تلاشی است برای آرام کردن وجدان گنهکار خود او. بارها و بارها افلاطون می‌کوشد ثابت کند که آنچه تعلیم می‌دهد، چیزی نیست، مگر نتیجه منطقی تعالیم راستین سقراط و سعی دارد از این راه بخود بپذیراند که خیانتکار نیست.»^(۱)

تفسیر فرویدی عجیبی است و این تفسیر وقتی کامل می‌شود که پوپر متهم

بزرگ دشمنی با جامعه باز، یعنی افلاطون را «متنفر از حکومت جابرا نه» دانسته و نوشته است:

«فقط با دیدگان کینه و نفرت می‌توان آنگونه تیز نگریست که او (افلاطون) در آن قطعه معروف در وصف حاکم جبار نگریسته است. فقط یک دشمن حقیقی حکومت جابرا نه می‌تواند بگوید که حاکم جبار ناگزیر است «جنگ پشت جنگ برپا کند تا بمردم این احساس القا شود که به سردار و فرمانده و به کسی که ایشان را از بالاترین خطرها نجات دهد، نیازمندند.» افلاطون به تأکید می‌گوید که نه تنها حکومت جابرا نه، بلکه هیچیک از الیگارشی‌های فعلی نیز چاره مشکل نیست. با اینکه مردم را سرجایشان نشان‌دهنده حائز نهایت ضرورت است، ولی سرکوب کردنشان فی نفسه هدف نیست. هدف باید بازگشت به طبیعت و زدودن کامل لوح باشد.»^(۱)

پوپر کار افلاطون را با رجوع به این جمله پاره‌تو توجیه می‌کند که:

«باید از عواطف سود جست نه اینکه نیروی خود را در کوشش بی‌فایده برای نابود کردنش به هدر داد.» افلاطون بجای آنکه با عقل دشمنی نشان دهد، عاقلان و روشنفکران را با نبوغ خود فریفت و مسحور کرد و با مطالبه اینکه دانشوران باید فرمان برانند، سخن بدلخواهشان گفت و قلبشان را به اهتزاز و ارتعاش درآورد و با اینکه استدلال‌هایش در رد عدالت بود، اما همه مردمان حق دوست را متقاعد ساخت که مدافع دادگری است. حتی نزد خودش هم کاملاً اقرار نکرد که با آزادی اندیشه که سقراط در راه آن جان باخته بود، مشغول پیکار است... و به همه پذیراند که به نبرد در دفاع از آزاد فکری برخاسته است.»^(۲)

اگر نظر پوپر را بپذیریم افلاطون فیلسوف و متفکر نیست، بلکه یک تبلیغاتچی شیاد بی‌باک است و اتفاقاً پوپر هم تصریح می‌کند که:

بدین‌سان، افلاطون به طور ناخودآگاه پیشگام و راهگشای آن جماعت کثیر از تبلیغ‌گرانی شد که فنّ تثبیت به عواطف اخلاقی و بشر دوستانه را ایجاد کردند، تا بمقاصد خلاف اخلاق و ضدّ بشر دوستانه برسند... شکّ ندارم که او در اقناع خودش نیز کامیاب شد. نفرت خویش از ابتکار فردی و آرزوی متوقّف ساختن هرگونه تغییر را مسخ کرد و به صورت عشق به دادگری و خویش‌داری و مدینه‌ای آسمانی درآورد...^(۱)

هر متفکری می‌تواند با هر نظری موافق یا مخالف باشد، اما فیلسوف را حقّه‌باز حیل‌گر شیاد تبلیغاتچی دانستن آسان نیست و تا کسی خود سخن و گفتار را وسیله فریب و تبلیغات نکرده باشد، نمی‌تواند کار بزرگان را برآمده از قصد فریب و اغوا بداند. افلاطون طرح مدینه را برای فریب کسی در نینداخته است و پوپر هم چنانکه دیدیم اعتراف کرده است که فیلسوف از حکومت جباران بیزار بوده است. من از بیزاری چیزی نمی‌گویم و نمی‌دانم چرا پوپر در شمردن صفات آدمیان و بهترین آنان این همه از نفرت و کینه و دروغ و حرص و دشمنی گفته و دوستیها را هم پوشش دشمنی و کینه‌توزی دانسته است، ولی کاش پوپر به یک پرسش پاسخ داده بود و آن اینکه چگونه کسی که احکام علم را احکام ابطال‌پذیر می‌داند و به هیچ حکم یقینی قائل نیست، حکم قطعی می‌دهد که افلاطون نظر خود را به قصد فریب خود و دیگران آورده و به سقراط خیانت کرده و عواطف بشر را به راهی که خود

می‌خواسته سوق داده است. پوپر چگونه تحلیل فرویدی را مبنا قرار داده و به طور قطع و جزم تفکر افلاطون را کوششی برای سرکوبی عقل و کتمان حقیقت و نادانی انسانیت، آن هم به وحشیانه‌ترین و خشونت‌بارترین وجه خوانده است.

اگر قضیه به همین صورت بود که گفتم، می‌گفتم پوپر افلاطون را نفهمیده یا او را دوست نمی‌داشته و با او مخالف بوده و در مخالفت زیاد روی کرده است، اما گاهی در نوشته پوپر به مواضع و حرفهائی برمی‌خوریم که به آن نام انتقاد و مخالفت نمی‌توان داد. بگذریم از اینکه پوپر اعلام کرده است که قصد نابود کردن افلاطون را دارد. (اگر امثال پوپر می‌توانستند افلاطون را نابود کنند حالا بیش از دوهزار سال بود که افلاطون نابود شده بود. افلاطون مخالفانی داشته است که از پوپر بسی بزرگتر بوده‌اند، وقتی آنها افلاطون را نابود نکرده‌اند از پوپر چه برمی‌آید. هرچند که من گمان نمی‌کنم هیچ متفکر و فیلسوفی در صدد برآمده باشد یا برآید که افلاطون یا متفکر بزرگ دیگری را نابود کند) این حرفها کم حوصلگی فکری او را می‌رساند؛ کم حوصله بودن و بی‌بهره یا کم‌بهره بودن از تفکر گناهی نیست. پوپر به تحریف و دروغ متوسل می‌شود تا چهره افلاطون را که به خیال خود زشت کرده است، زشت‌تر کند و وقتی دروغ و تحریف را آشکار می‌کنند نه فقط نمی‌پذیرد، بلکه آشکار کنندگان دروغ و تحریف را به خشونت نسبت می‌دهد.

من نمی‌دانم این آشکارکنندگان دروغ چه گفته‌اند که در جنب این همه ناسزا که از قلم پوپر بیرون آمده و نثار بزرگترین فیلسوفان شده است، خشونت بشمار می‌آید.

کتاب جامعه باز پوپر را ناشران چاپ نمی‌کردند و می‌گفتند این کتاب تحقیقی نیست و متضمن جسارت و توهین به فیلسوفان است. ولی ظاهراً ناشری به توصیه‌هایک^(۱) آن را چاپ کرد. محققان فلسفه چندان اعتنائی به آن نکردند. اما کتابی که با مقاصد سیاسی نوشته بود مورد توجه بازار سیاست قرار گرفت. معدودی از استادان فلسفه نیز به دفاع از فلسفه و فلاسفه پرداختند. یکی از آنان پرفسور لوینسون^(۲) بود که کتابی بنام دفاع از افلاطون نوشت و در کتاب خود نه فقط بی‌وجه بودن تفسیرهای پوپر در مورد افلاطون را نشان داد، بلکه تقلب و تحریف او را هم برملا کرد و اتفاقاً پوپر در چاپ سال ۱۹۶۱ جامعه باز مقاله‌ای متضمن پاسخ به لوینسون با عنوان سرد «پاسخ به یکی از منتقدان» ضمیمه کرد.

برایان مگی که از همه اقوال پوپر دفاع کرده و فقط در مواردی به طور سر بسته با اظهار نظری مغایر با نظر پوپر قرینه‌ای بدست داده است که خواننده بداند در همه چیز و همه جا با او موافق نیست، به رونالد لوینسن و کتاب او اشاره کرده و آن کتاب را بسیار خوب و عالمانه خوانده است. در اینجا فقط یک مورد از آنچه را که لوینسن متذکر شده است می‌آوریم، اما چون غرض ما تحقیق در فلسفه افلاطون نیست قبلاً باید ببینیم پوپر نقد لوینسن را چگونه تلقی کرده است. او در اول مقاله «پاسخ به یکی از منتقدان» با لحنی که اندکی بوی طعن و تعریض دارد نوشته است:

اکنون پی می‌بریم که با حمله به افلاطون بسیاری از افلاطونیان را رنجانده و

1. HAYEK.

2. R. B. Lewinson.

آزرده‌ام و از این بابت متأسفم با این حال از خشونت بعضی واکنشها درشگفتم.^(۱)

اولاً در این عبارت، پوپر دفاع از افلاطون را حاکی از افلاطونی بودن دانسته و گمان کرده است که هرکس با مطالب او مخالف باشد افلاطونی است، اصلاً بحث در افلاطونی بودن یا افلاطونی نبودن نیست. اگر کانت که این همه مورد ستایش پوپر است کتاب جامعه باز را می‌گشود، تعجب می‌کرد که این حرفها در مورد افلاطون چه وجهی دارد. کانت که افلاطونی نبود. بسیاری کسان دیگر هم که کتاب جامعه باز را نقد کردند مقصودشان این نبود که افلاطون را نباید نقد کرد. تمام تاریخ فلسفه به یک اعتبار نقد افلاطون است و این نقد از زمان خود او آغاز شده و بزرگترین نقاد فلسفه افلاطونی خود افلاطون (در رساله پارمنیدس) است.

پوپر گمان می‌کرده است که افلاطون را نقد کرده و هرکس با نوشته او مخالف باشد بی‌چون و چرا پیرو افلاطون است و حال اینکه بحث اصلی در اینجا نقد افلاطون نیست؛ بلکه اعتراض به پوپر بیشتر از آن جهت است که او افلاطون (و فیلسوفان دیگر) را جرح (و سپس با مذهب شبه فرویدی خود شرح) کرده و به آنها تهمت زده و ناسزا گفته است. این هم که پوپر احساس کرده است که دیگران را رنجانده است به همین اشتباه او باز می‌گردد. شاید بعضی از خوانندگان و بخصوص محققانی که در فلسفه افلاطون تحقیق کرده‌اند از اینکه کسی صورت تفکر افلاطون را مشوه کرده است، متأسف و

حتی منزجر شده باشند. اما قصه رنجش و آزرزدگی خاطر شاید کمتر مورد داشته باشد. شگفتی در مورد خشونت بعضی واکنش‌ها هم ظاهراً بی‌وجه است. من نمی‌دانم کدام واکنش‌ها خشن بوده است؛ اما کسی که خود اعلام کرده است که از او توقع بحث علمی و منصفانه نداشته باشند و آمده است تا به نفوذ افلاطون و ارسطو و هگل پایان دهد و می‌پندارد با توهین و ناسزاگویی و تحریف به این مقصد می‌رسد، نباید از خشونت تعجب کند. مقاله «پاسخ به یکی از منتقدان» متضمن دو بخش است: اول پاسخ به اتهامها و سپس ردّ دفاع از افلاطون. در اینجا به قسمت اول نمی‌پردازیم. پوپر خود قسمت دوم را مهمتر دانسته است، اما از بند اول قسمت اول پاسخ پوپر نمی‌توان گذشت:

چهره‌ای که پروفیسور لوینسن از من نگاشته مرا درباره حقیقت چهره‌ای که خود از افلاطون ترسیم کرده‌ام به شکّ انداخته است. اگر امکان داشته باشد از کتاب نویسنده‌ای زنده تصویری این چنین تحریف شده از نظریات و نیات او بیرون کشید، دیگر چگونه می‌توان امیدوار بود که چیزی شبیه چهره حقیقی نویسنده‌ای متولد بیست و چهار قرن پیش عرضه داشت؟^(۱)

شاید منصفانه‌ترین و صمیمی‌ترین قطعه کتاب جامعه باز همین چند سطر باشد، منتهی او این را در مقام جدل گفته و خواسته است به طور غیرمستقیم بگوید که لوینسن گفته‌های او را بد فهمیده و تحریف کرده است. اگر لوینسن گفتار پوپر را تحریف کرده است کاری که پوپر با افلاطون کرده است چیزی بیش از تحریف است، ولی فعلاً مجال ورود در این قسمت از نزاع پوپر با

لویسن نیست.

در قسمت «ب» پوپر نکاتی را که به نظر او مهم بوده یا نسبت به آنها حساسیت داشته است بصورت اشاره ذکر کرده و چنانکه خود گفته است در نقد منتقدان به جستجوی پاسخ به این پنج نکته پرداخته است.

۱- به این گفته من که افلاطون، سقراط آپولوژی (دفاعیه) را در جمهوری و قوانین محکوم کرده است چه پاسخی داده‌اند.

۲- به این اظهار من که افلاطون چون از اندیشه‌های بهتر خبر نداشت موضع ضد آزادیخواهی گرفت و نسبت به زمان خود بشر دوست و آزادیخواه بود چه پاسخ داده‌اند؟

۳- در مورد اینکه افلاطون در جمهوری و در مرد سیاسی فرمانروایان را برای سود کشور به خشونت تشویق کرده است چه می‌گویند؟

۴- به این اظهار که افلاطون برای سود مدینه دروغزنی و فریبکاری را نه تنها تکلیف، بلکه امتیاز شاه فیلسوف قرار داده است و در این زمینه یکی از پدران بنیادگذار نژادپرستی است چه جوابی دارند؟

۵- و بالاخره در مورد قطعه‌ای از قوانین که آن را سرلوحه بخش «افسون افلاطون» قرار داده‌ام و در آن افلاطون گفته است که همه باید مطیع محض و بی‌چون و چرای رهبران باشند چه گفته‌اند؟

پوپر گفته است که پروفیسور لویسن به این پنج مسأله پاسخ وافی نداده است. چه پاسخ داده باشد و چه نداده باشد (که من گمان می‌کنم پاسخهای لویسن دقیق است) مهم این است که مسائل پنجگانه پوپر در یک عرض و از یک سنخ نیست. اشکال اول بی‌اساس است و اشکال دوم یاوه یا لااقل بسیار

سطحی می‌نماید اما اشکالهای سوم و چهارم گرچه بی‌وجه نیست، اما چندان اهمیتی ندارد که بر سر آن غوغا برپا کنند و اینکه افلاطون پدر بنیانگذار نژادپرستی است، هیچ وجهی ندارد، اما این چهار مورد را پوپر ذکر کرده است تا اشکال پنجم را بپوشاند. این مشکل، مشکل افلاطون نیست، بلکه تحریف پوپر است. فرض کنیم که همه اشکالهای پوپر به افلاطون وارد باشد آیا او حق دارد قول افلاطون را تحریف کند. لوینسن نشان داده است که پوپر در نقل قطعه‌ای از نوامیس نه فقط مطلب افلاطون را تحریف کرده و مطلبی را که به مقررات نظامی راجع است از محلّ خود بیرون آورده و در مقام و جایگاه قوانین اساسی سیاست قرار داده است.

ترجمه این قطعه را ابتدا از کتاب نوامیس (ترجمه مرحوم آقای دکتر لطفی) نقل می‌کنم. اگر به متون آلمانی و فرانسه و انگلیسی هم مراجعه کنیم مطلب افلاطون را کم و بیش همینطور می‌فهمیم که از خواندن متن ذیل فهمیده می‌شود. قبلاً معذرت می‌خواهم که باید قطعه‌ای نسبتاً طولانی را از نوامیس دوبار نقل کنم. یکی ترجمه پوپر و دیگر ترجمه موجود در متن نوامیس که می‌توانید آن را با هر متن و نسخه‌ای که بخواهید تطبیق کنید.

پوپر در آغاز بخش یکم کتاب جامعه باز در قسمتی که عنوان آن «افسون افلاطون» است عبارتی از پریکلس آورده و سپس قطعه‌ای از افلاطون بصورت ذیل نقل کرده است:

«بزرگترین اصل این است که هیچکس چه مرد چه زن بدون رهبر نباشد یا ذهن کسی بدین خوی نگردد که خواه به انگیزه حمیت و غیرت و خواه از سر شوخی و بازی نگذارد شخص به کاری به ابتکار خود دست بزند. بلکه در

جنگ و در صلح مکلف است چشم به رهبر خود داشته باشد و با وفاداری از او پیروی کند و حتی در کوچکترین امور نیز تحت رهبری او باشد. فی‌المثل، تنها به شرطی باید برخیزد یا بجنبد یا شست و شو کند یا غذا بخورد که به او گفته شده باشد که چنین کند. در یک کلمه باید به عادت طولانی، نفس خویش را چنین آموزش دهد که هرگز در خواب هم نبیند که مستقل عمل می‌کند و از بیخ و بن از انجام چنین چیزی ناتوان شود.»

پوپر این سخنان را بنام ترجمه قطعه‌ای از کتاب نوامیس نقل کرده و آن را به افلاطون نسبت داده است. اگر افلاطون چنین سخنانی گفته بود، می‌بایست در خرد او شک کنیم؛ زیرا آنچه نقل شد محال و یاوه است و هیچ عاقلی به محال امر نمی‌کند. چگونه ممکن است مردم با اجازه رهبر برخیزند و بنشینند و غذا بخورند و دست و صورت خود را بشویند. کی و در کجا چنین وضعی ممکن بوده است؟ مگر رهبر می‌تواند در آن واحد در همه شهرها و محلات و کوچه‌ها و خانه‌ها و مدرسه‌ها و ادارات و سازمانها و بازارها و کارخانه‌ها و... در سراسر قلمرو خود حاضر باشد و امر و نهی کند که مردم بخورند و بیاشامند و بپوشند و بنشینند و راه بروند. ولی آنچه خواندید سخن افلاطون نیست و اگر در آن محال و بی‌عقلی می‌بینید آن را به افلاطون نسبت ندهید، زیرا متن افلاطون دیگر است. افلاطون در فصلی از نوامیس که به مقررات و قواعد سربازی اختصاص دارد به بیان یک حکم بسیار عادی و شایع در مورد سرباز و سربازخانه پرداخته است:

«در باره خدمت سربازی نکته‌هایی چند باید تذکر داد و چند قانون باید وضع کرد. مهمترین نکته این است که هیچکس چه مرد و چه زن نباید از دستور

فرمانده خود سر بتابد و به شوخی یا بجدّ خود سرانه کاری بکند، بلکه چه در جنگ و چه در زمان صلح هر فرد باید در کوچکترین حرکات خود از فرمانده پیروی کند و اگر فرمانده به او دستور دهد که ساکت بایستد یا راه بپیماید یا تمرین کند یا تن بشوید یا غذا بخورد یا نیمه شب از خواب برخیزد و نگرهبانی کند باید فرمان او را زود بجا آورد و خصوصاً در اثنای جنگ بی‌دستور صریح فرمانده نه به تعقیب دشمن پردازد و نه عقب نشینی کند. عبارت دیگر هرکسی موظّف است از راه تمرین و عادت به جایی برسد که نتواند تصوّر کند که ممکن است سربازی تنها و جدا از دیگران کاری انجام دهد، بلکه باید معتقد باشد که همه باید با هم زندگی کنند، زیرا برای پیروزی در جنگ راهی جز این نیست.»^(۱)

توجه کنیم که آنچه نقل شد از کتاب *نوامیس* بود و به سپاه و سپاهیان و سپاهی‌گری اختصاص داشت. اگر آنچه را که پوپر در صدر فصل «افسون افلاطون» آورده است با خرد نمی‌سازد؛ قانون سربازی *نوامیس* یک قاعده معقول پذیرفتنی است. افلاطون گفته است که سرباز نباید از دستور فرمانده سرپیچی کند و دستور فرمانده را باید اطاعت کند. پوپر بروی خود نمی‌آورد که قانون مزبور قانون سربازی و سربازخانه است و وقتی لوینسن به او تذکر می‌دهد که حذف این نکته از ابتدای حکم و قانون تحریف مطلب است. پوپر این تذکر را تهمت تلقی می‌کند و می‌نویسد:

«اتهام اصلی من در زمینه کاربرد قطعه مورد نظر این است که نگفتم‌ام یا بقدر کافی تأکید نکرده‌ام که موضوع مربوط به امور نظامی است. اتفاقاً اینجا

می‌توانم خود پروفیسور لوینسن را به نفع خویش گواه بگیرم که می‌نویسد: «پوپر وقتی این قطعه را در متن نوشته می‌آورد، ارتباط آن را با امور نظامی بموقع مورد تأکید قرار می‌دهد.» بدین ترتیب پاسخ اتهام داده می‌شود. مع‌هذا، پروفیسور لوینسن می‌افزاید:

ولی پوپر همزمان اعلام می‌کند که افلاطون می‌خواهد همان اصول میلیتارستی نه تنها در جنگ، بلکه در صلح هم مراعات شود و نه فقط در آموزش نظامی، بلکه در کلیه شوؤن زندگی در حال صلح نیز بکار رود... ولی من این حرف را با نقل قول از افلاطون زده‌ام: افلاطون چنین می‌گوید. آیا می‌بایست این گفته او را کتمان کنم؟^(۱)

اولاً با استشهاد از لوینسن که گفته است پوپر در متن، ارتباط قطعه منقول را با امور نظامی متذکر شده است؛ قضیه جعل و تحریف تمام نمی‌شود. اشکال لوینسن این است که وقتی آن قطعه را از متن بیرون آورده و بصورت برجسته در صدر فصل افلاطون کتاب قرار داده‌اند، موجب گمراهی خواننده غیر آشنا با افلاطون شده‌اند. پس با گفته لوینسن پاسخ اتهام داده نشده است؛ اما اینکه پوپر گفته است آیا باید گفته افلاطون را کتمان کنیم؟ پاسخ این است که نه؛ کتمان نباید کرد، اما باید کوشید که سخن را خوب درک کرد. گفته مورد نظر پوپر معترضه‌ای است که افلاطون پس از قطعه منقول آورده و در آن تأکید کرده است که همه جوانان باید یاد بگیرند که چگونه فرمان بدهند و چطور فرمان ببرند. آیا از این جمله مستفاد می‌شود که همه مردم باید هنگام شب برای خوابیدن از رهبر کسب تکلیف و استجازه کنند. مفسران معمولاً

مشابه را با رجوع به محکم و مبهم و مجمل را با نظر به صریح و مفصل تفسیر می‌کنند. پوپر مطلب صریح و مفصل را در سایه یک جمله مبهم و مجمل آنطور که می‌خواسته تفسیر کرده و در پاسخ لوینسن که او را از بابت غلط ترجمه کردن قطعاً افلاطون و تحریف آن ملامت کرده است، با تحکم پاسخ داده است:

جواب من بسیار ساده است (الف) ترجمه غلط وجود ندارد. (ب) چنانکه به تفصیل کوشیده‌ام نشان دهم، قطعاً مورد نظر با وجود ارتباط با امور نظامی مانند عبارت منقول از پریکلس (که اتفاقاً آن هم تا حدی با امور نظامی ارتباط دارد، منتهی کمتر) در بیان آرمانی سیاسی است - آرمان سیاسی افلاطون.^(۱)

آیا از نویسنده‌ای که خود را پیرو و مذهب اصالت عقل انتقادی می‌داند نباید توقع داشته باشیم که وقتی به او می‌گویند در ترجمه امانت را رعایت نکرده است با تحکم نگوید که ترجمه غلط وجود ندارد. لوینسن جزئیات ترجمه غلط را نشان داده است. پوپر می‌گوید به من اعتراض کرده‌اند که چرا Archon (آرکن) را رهبر ترجمه کرده‌ام و با زدن بکوچه علی چپ می‌پرسد آیا می‌بایست «مدیر» ترجمه کنم! نه در قطعاً افلاطون بحث از فرماندهی و سربازی است؛ از آن لفظ همه مترجمان فرمانده فهمیده و آن را فرمانده ترجمه کرده‌اند. در قطعاً افلاطون بحث رهبر و مدیر نیست. سهل‌انگاریها و بی‌دقتی‌های پوپر در شأن کسی که نام و عنوان فیلسوف به او داده‌اند نیست. او

سخن صریح افلاطون در مورد وظائف سربازی را با خطابه‌ای که پریکلس در یک مراسم رسمی ستایش از شهیدان جنگ ایراد کرده است قیاس می‌کند و هر دو را مربوط به امور نظامی می‌داند، منتهی یکی کمتر و دیگری بیشتر، اینجاکم و بیش مطرح نیست، مطلب افلاطون اساساً راجع به کار سربازی است و سخن پریکلس خطابه سیاسی ایراد شده در مجلسی است که بعضی نظامیان و سپاهیان در آن حاضر بوده‌اند؛ سخن پریکلس را نقل می‌کنیم تا خواننده بداند که چگونه پوپر یک مطلب سیاسی را که هیچ ربطی به کار سربازی ندارد با امور نظامی مربوط دانسته است. پریکلس در مجلس یادبود شهیدان گفته است:

گرچه تنها عده‌ای اندک ممکن است مبدع سیاستی باشند، ما همه می‌توانیم در مورد آن داوری کنیم.^(۱)

چنانکه دیدیم پوپر در پاسخ لوینسن گفت ترجمه غلط وجود ندارد و با این لحن بیان آب پاکی روی دست لوینسن و دیگر منتقدان ریخت. از جمله تحکم آمیز پوپر استنباط می‌شود که کسی حق ندارد راجع به ترجمه او و غلط بودن آن حرفی بزند. این است جواب ساده پوپر و کاش پوپر به همین پاسخ ساده اکتفا کرده بود و برای اثبات آن دلیل نمی‌آورد. زیرا آنچه او در توجیه حکم تحکم آمیز خود گفته است هیچ شباهتی به سخن اهل نظر و تفکر ندارد و با هیچ منطقی نمی‌سازد:

من معتقدم که این قطعه نیز مانند بسیاری قطعه‌های مشابه در قوانین، آرمان

سیاسی افلاطون را صورت بندی می‌کند، و هیچ دلیل معتبری نمی‌بینم که تغییری در این اعتقاد بدهم. اما صرفنظر از صدق این اعتقاد، من مسلماً دلائل محکم در تأیید آن آورده‌ام (دلائلی که پروفیسور لوینشن نتوانسته مخدوش کند) و چون به این کار مبادرت کرده‌ام و چون پروفیسور لوینشن شکی دربارهٔ این واقعیت ابراز نمی‌کند که من معتقدم دست به چنین کاری زده‌ام، به این جهت این عمل نه بی‌انصافی کوچکی است و نه بی‌انصافی بزرگ. اگر من خواسته‌ام قطعهٔ مورد نظر را بصورتی که معتقدم صورت حقیقی آن است عرضه کنم: یعنی وصف افلاطون از آرمان سیاسی خود او - از توتالیتراریسم خود او و از دولت آرمانی میلیتاریستی خود او.^(۱)

شاید عبارت پوپر در حال خشم غیر عادی نوشته شده باشد و گر نه چگونه کسی که به فلسفه منسوب است اعتقاد خود را ملاک حقایق و درستی می‌گیرد. درست است که پروتاگوراس اعتقاد هر کس را میزان درستی و نادرستی می‌دانست. اما در آنچه حتی افلاطون به پروتاگوراس نسبت داده است (که ممکن است خواسته باشد سستی رأی مدعی را نشان دهد) چیزی نظیر حرفهای پوپر نمی‌توانیم پیدا کنیم. شاید در مقام دفاع از پوپر بگویند مرادش این بوده است که چون من معتقدم که افلاطون طرفدار توتالیتراریسم بوده است و برای این قول دلایلی دارم که حتی اگر آن دلائل درست نباشد، من به هر حال متکی به دلیل بوده‌ام. بنابراین دیگر انتساب من به بی‌انصافی و کم‌انصافی وجهی ندارد. ولی شاید لوینشن یا منتقد دیگری بگوید که منشأ استدلالهای پوپر، بی‌انصافی اوست نه اینکه انصاف و بی‌انصافیش فرع و تابع

استدلال باشد. یعنی چون او می‌خواسته است به هر نحو افلاطون را به توتالیتراریسم منسوب کند به دلیل تراشی پرداخته و اتفاقاً اگر بتوان حرفهائی را که در تأیید قول خود آورده است دلیل نامید، دلائلش سست و بی‌اساس است. تحریف در یک متن قانون خاص یک صنف و گروه از مردم و سپس بالا بردن این قانون خاص و تا مرتبهٔ ایدئال سیاسی. اگر از روی قصد و برای زشت کردن صورت مدینهٔ افلاطونی نباشد، حاکی از قصور فهم و بیگانگی است و در هر حال قیاسهای منطقی که در این وضع و با این مواد ترتیب داده شود مغالطه و سفسطی است. اما البتّه در این مورد خاص که پوپر ادعا کرده است دلائل کافی خدشه‌ناپذیر آورده است جز آنچه نقل کردیم، هیچ دلیل دیگری در متن کتاب جامعهٔ باز نیست.

پوپر نسبت بخود چندان حسن ظنّ دارد که خیال و خواست خود را بجای حقیقت و خیر می‌گیرد، چنانکه بصراحت نوشته است: در قطعهٔ مورد بحث «برخی اشاره‌ها به امور نظامی را حذف کردم که نمی‌گذاشت نکتهٔ اصلی منظور نظر من نمایان شود.»^(۱) پوپر نمی‌خواسته است متن افلاطون را درک کند، بلکه درصدد ظاهر کردن نکتهٔ اصلی منظور نظر خود بوده است. ولی مفسّر و شارحی که چیزی را از یک متن حذف می‌کند تا بمنظور نظر خود برسد، مفسّر و شارح و گزارشگر بدی است و اگر دانسته مرتکب این خطا شده است نسبت‌هائی که به افلاطون و ارسطو و فیثته و هگل داده است بیشتر در مورد خود او صادق است. اگر پوپر آنچه را که خود از قواعد پژوهش گفته است بر کار و گفتهٔ خود نیز اطلاق می‌کرد، ممکن بود یک سفسطائی خوب

قرن بیستم (مثلاً هیپیاس قرن بیستم) باشد، اما وقتی پای خودش در میان باشد، از یاد می‌برد که گفته است: «همه شناختها بشری است، یعنی با اشتباهات و خطاها و پیش‌داوریهای ما آمیخته است.»^(۱) او در هیچ‌جا نمی‌کوشد آراء و حدسهای خود را به محک ابطال بزند، بلکه با اصرار و تحکم و بی‌چون و چرا آنها را درست می‌انگارد. گمان می‌کنم برای نشان دادن روش برخورد و استدلال و تحریف پوپری ذکر همین یک مورد کافی باشد. آراء افلاطون را می‌توان نقد کرد. اما پوپر با مقصد و مقصود سیاسی با این خیال که افلاطون راهگشای هیتلر و فاشیسم بوده است آراء افلاطون را جرح و شرح کرده است و این روش خوبی نیست.

آیا پوپر پوزی تیویست است؟

پوپر در یکی از مقالات خود که گویا به تقاضای ریمون آرون^(۱) نوشته و در سال ۱۹۷۰ آن را تحت عنوان خرد یا انقلاب منتشر کرده است از اینکه بعضی از اعضاء حوزه فرانکفورت او را پوزی تیویست خوانده‌اند شکوه کرده و نه فقط این نسبت را نپذیرفته، بلکه اعضای حوزه فرانکفورت را به شیوه خاص خود تحقیر کرده و ناچیز بودن کار این حوزه را با این بیان قاطع اثبات کرده است که: «من هرگز برای این حوزه اهمیتی قائل نبوده‌ام» پوپر همواره انتساب خود به حوزه وین و پوزی تیویسم را رد کرده و ادعایش این بوده است که او پوزی تیویسم را کشته است. ولی آیا امثال آدورنو^(۲) نفهمیده پوپر را پوزی تیویست خوانده‌اند. بسینیم هابرماس^(۳) که پوپر را از جهت پوزی تیویست بودن انتقاد کرده است چه دلیل یا دلائلی در اثبات قول خود دارد.

1. Reymond Aron.

2. Th. Adorno (1903-1969)

3. Habermas (1929)

به نظر پوپر، هابرماس کتابهای او را نخوانده و صرفاً از طریق نوشته‌های دست دوم با او آشنا شده و مخصوصاً چون کتاب منطق اکتشاف علمی در سلسله انتشارات حوزه وین نشر شده، این گمان قوت گرفته است که پوپر باید پوزیتیویست باشد. صرفنظر از اینکه حدس پوپر درست باشد یا نباشد، اصولاً وقتی یک فیلسوف از یک قول و نظر تبری می‌جوید، دلیل ندارد که ما قول او را نپذیریم. در فلسفه تقیه وجود ندارد یا بقول کانت ممکن است فیلسوف چیزهایی را بنا بر ملاحظه‌ای نگوید. اما در آنچه می‌گوید باید او را صادق دانست. اکنون این حکم را که صرفاً در مورد تفکر و متفکران صادق است در بحث فعلی نیز اصل قرار دهیم. پوپر از پوزیتیویسم تبری می‌جوید و به گمان من به این دلایل در این تبری محقق است:

۱- پوپر در بیان روش خود به بیان ماهیت علم پرداخته و هرچند که طرح ذات و ماهیت را دوست نمی‌داشت. در اقسام قضایا و ماهیت قضیه علمی بحث می‌کرده و حتی به اثبات قضیه حقیقه پرداخته است.

۲- پوپر برخلاف پوزیتیویستها که هم خود را مصروف اثبات یقینی بودن علم می‌کردند اظهار می‌کرد که علم یقینی ممکن نیست.

۳- هرچند که پوپر به اندویدوآلیسم معتقد بود نمی‌گفت که ما بعنوان افراد بشر، معلق در فضای تهی، علم را از طریق احساس و مشاهده دریافت می‌کنیم؛ بلکه او آغاز علم را طرح مسأله می‌دانست و طرح مسأله را با چیزی که او آن را «جهان ۳» می‌نامید مربوط می‌کرد.

او قاعده می‌بایست جهان ۳ را شرط طرح مسأله و حصول علم بدانند. دانشمند در نسبت با جهان ۳ به طرح مسأله می‌پردازد و چون مسأله را یافت

آن را با روش علمی مورد رسیدگی قرار می‌دهد. اینکه جهان ۳ چیست و در میان آراء پوپر چه جایگاهی دارد، در جای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت. در اینجا به آن اشاره کردیم تا قرینه‌ای باشد بر اینکه پوپر به مطالبی معتقد است که پوزی تیویستها آن را نمی‌پذیرند و شاید قبول آن با پوزی تیویسم سازگار نباشد. اگر بتوانیم بگوئیم که در نظر پوپر پژوهش علمی دو مرحله مجزئی دارد که یکی مرحله طرح مسأله و دیگر مرحله اجرای آزمون و رسیدگی است؛ می‌توان گفت که او در مرحله اول پوزی تیویست نیست اما تکلیف علم و احکام علمی در مرحله دوم معلوم می‌شود. در مرحله دوم نیز چون به علم قطعی یقینی نمی‌توان رسید، قول پوپر با نظر پوزی تیویست اختلاف پیدا می‌کند (با این تلقی است که پوپر جایی فرضی و موهوم برای فلسفه و متافیزیک هم نگاه می‌دارد. به این جهت جای فرضی موهوم گفتیم که پوپر با همه فلسفه‌ها مخالف است، جز اینکه در بعضی موارد از بعضی آراء آنان برای توجیه و اثبات آراء خود بهره‌برداری می‌کند). ولی آیا هابرماس این نکات را در نیافته یا از نظر دور داشته است؟

می‌دانیم که یکی از آراء پوزی تیویستها این بود که علوم اجتماعی از حیث ماهیت و روش فرقی با علوم ریاضی و فیزیک ندارد و چنانکه می‌دانیم اوگوست کنت علمی را که خود تأسیس کرده بود و بعدها به آن نام سوسیولوژی (جامعه‌شناسی) داد، در ابتدا فیزیک اجتماعی خوانده بود و امیل دورکیم در کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی امر اجتماعی و متعلق پژوهش جامعه‌شناسی را «شیء» دانست. امثال اوگوست کنت و دورکیم را از آن جهت که اعمال روش علوم طبیعی را در جامعه‌شناسی روا و موجه

دانسته‌اند «علم انگار» هم خوانده‌اند و اصولاً یکی از معانی علم‌انگاری (اگر نه پوزیتیویسم) یکی دانستن روش علوم طبیعت و علوم اجتماعی است.^(۱)

پوپر هم میان این دو دسته از علوم از حیث روشی که باید بکار برند (نه روشی که بکار می‌برند و پوپر آن را روش فلسفی و نادرست می‌داند) اختلاف و تفاوتی قائل نیست. این وجهی است برای اینکه او را پوزیتیویست بدانند. علاوه بر این پوپر گرچه در ابتدای راه از پوزیتیویست‌ها جدا می‌شود و حتی در میانه راه قدری بیشتر از آنان فاصله می‌گیرد در پایان راه به جمع آنان می‌پیوندد. طرحی که پوپر از سیر پژوهش علمی در می‌اندازد به علم و احکام علمی، منتهی علم غیر یقینی و موقت می‌رسد و چون در پایان این راه نه فلسفه جایی دارد و نه هیچ شناسائی دیگری غیر از شناسائی تحصّلی (پوزیتیو Positive) باقی می‌ماند چگونه او را پوزیتیویست ندانیم.

مع‌هذا شکایت و اعتراض پوپر در مورد انتساب او به پوزیتیویسم، صرف‌نظر از لحن سخنش^(۲) بی‌وجه نیست. اما اینکه هابرماس مطلب او را

۱. این قول را با نظر هرمنوتیک گادامر اشتباه نباید کرد. گادامر در پاسخ کسانی مثل دپلتای که روش علوم اجتماعی را با تفهّم قرین می‌دانستند، می‌گفت مسائل علوم طبیعت هم بدون تفهّم و نظر هرمنوتیک قابل تحقیق و پژوهش نیست، یعنی او نمی‌گفت که روش مقرر در علوم طبیعت را باید در علوم انسانی هم بکار برد.

۲. آیا جای تعجب نیست که پوپر با اینکه روش انتقادی را تنها طریق رفع خشونت می‌داند خود آنچه را که نمی‌پسندد با لحن تند و خشن ردّ می‌کند و بجای بحث با مخالفان خود، مخالفت آنان را به اغراض سیاسی و خصومت‌های شخصی و سلیقه‌های خصوصی و جاهل نسبت می‌دهد. من گاهی فکر می‌کنم که پوپر در نسبت‌هایی که به دیگران و به مدعیان یا مخالفان و کسانی که آنان را دوست نمی‌دارد، می‌دهد کار آنان را قیاس از خود می‌گیرد در آئینه وجود آنان صورت خود را می‌بیند و گر نه چگونه دریا بیم که کسی بحث آزاد را راه حلّ مشکلات و طریق

نخوانده و یا خوانده و در نیافته است، درست نیست. پوپر پریشان می نویسد و آرائی دارد که گاهی با هم ناسازگارند یا جایشان در میان آراء دیگر معلوم نیست، اما چون فلسفه را هم به سطح و فطرت اول می آورد فهم نوشته هایش برای کسی که مقدمات را بدانند دشوار نیست.

من گمان می کنم هابرماس مطلب پوپر را خیلی خوب دریافته و انتقاد او نیز بجاست. او نظر پوپر در باب علم را تحلیل کرده و از موضع دیالکتیک خود آن را مورد نقادی قرار داده است. کسی که مقاله هابرماس را بخواند اعم از اینکه همه مضمون آن را پسندد و بپذیرد یا آن را درست نداند، تصدیق می کند که گرچه هابرماس به کتاب منطق اکتشاف علمی نظر داشته و به آن استناد کرده است به نظر نمی رسد که انتشار این کتاب در سلسله کتب حوزه وین او را در مورد مضامین کتاب و صاحب و نویسنده اثر به اشتباه انداخته باشد. بخصوص که هابرماس داعیه پوپر در ضدیت با پوزی تیویسم را تا حدی موجّه تلقی کرده است. به نظر هابرماس پوپر در آغاز بحث در باب علم و در شرح روش پژوهش علمی پوزی تیویست نیست؛ اما در پایان راه که چیزی جز احکام ابطال پذیر هنوز باطل نشده برایش باقی نمی ماند، اگر به خانه پوزی تیویسم پناه نبرد، چه کند.

نظر هابرماس در مورد پوپر موجّه به نظر می آید اما من در اینجا این بحث را چنانکه خود دریافته ام (نه به نقل از هابرماس) دنبال می کنم.



از میان بردن نزاعها و خشونتها بداند و خود در ابتدای بحث با خشم و خشونت باب بحث را ببندد و زبان تهمت و تحریف بگشاید.

«جهان ۳» نکته‌ای مهم اما مبهم در فلسفه پوپر

پوپر آغاز علم را مشاهده نمی‌دانت و برخلاف همه آمپیریست‌ها که با وجود تشکیک‌های دیوید هیوم به روش استقراء اعتماد می‌کردند منکر بود که علم و قوانین علمی برآمده از استقراء باشد. او حتی چیزی بنام جهان ۳ قائل شده است که طرح پرسشها و مسائل علمی فارغ از تأثیر آن صورت نمی‌گیرد، اما فرضیه‌ها و فرضها و حدسها از هر جا و به هر وسیله برسد و با هر دام و قلابی صید شود باید به محک آزمایش بخورد و هرچه از این صید شده‌ها در بوته آزمون و آزمایش تاب آورد علمی است و هرچه تاب نیاورد، اگر هم اعتباری داشته است، بی‌اعتبار می‌شود. گرچه تعابیری مثل صید و صیادی در بحث از علم و تحقیق قدری زمخت است و شاید حمل بر خود بنیادانگاری افراطی شود، رأی پوپر را در حدّ خود (تأکید می‌کنم در حدّ خود، یعنی در صرف گزارش از سیر پژوهش علمی و نه بعنوان یک نظر مهم فلسفی) نباید بی‌اهمیت دانست. او با اظهار این رأی از ماتریالیست‌های سطحی و از مذهب اصالت حسّ و پوزیتیویسم جدا می‌شود؛ زیرا برخلاف آنها علم را به حوزه و مرجعی بیرون از علم مستند کرده است؛ ولی مشکل پوپر بلافاصله پس از تفکیک دو حوزه درون علم و بیرون علم، آغاز می‌شود. شاید پوپر از مطالعه پراکنده آثار هوسرل و ماکس شلر^(۱) و مانهایم^(۲) و فرگه^(۳) بنحو ناقص به چیزی از شرایط ادراک و عمل که آن فیلسوفان طرح کرده‌اند توجه کرده باشد، ولی این درک مبهم و ناتمام و غیردقیق است.

1) M. Scheller (1874-1928)

2) H. Mannheim.

3) F.L.G. Frege (1848-1925)

از جمله مطالبی که دوستداران پوپر بر اهمیت آن تأکید کرده‌اند قول او به سه جهان است. پوپر به سه جهان قائل بود. جهان ۱، جهان اشیاء مادی و جهان ۲، عالم ادراک و خود آگاهی و به طور کلی شأن روان‌شناسی آدمی و بالاخره عالم ۳، عالم افکار و نظریات و هنرها و ارزشهاست. اهمیت جهان ۳ در این است که جهان ۲ با آن تعیین پیدا می‌کند. همچنین جهان ۳ از طریق نفوذ در جهان ۲ در عالم ۱ که عالم مادی است اثر دارد. البته این امر که ادراک و فهم آدمی مشروط به شرایطی است، تازگی ندارد. در ایدالیسم آلمانی از زمان کانت و در ماتریالیسم تاریخی مارکس و بخصوص در حوزه پدیدارشناسی، فکر و درک، مشروط تلقی شده است. در جامعه‌شناسی شناسائی هم از قيود و شرایط اجتماعی شناسائی بحث می‌شود. اوگوست کنت حتی به وجود مستقل برای جامعه قائل بود و می‌گفت که مردگان بر زندگان حکومت می‌کنند. مخصوصاً در این بیان اوگوست کنت چیزی می‌توان یافت که شاید با جوهر جهان ۳ پوپر بی‌ارتباط نباشد. پوپر می‌گفت جهان ۳ مجموعه افکار و نظریات و ارزشهای گذشتگان است که ما با آنها ارتباط داریم یا می‌توانیم ارتباط داشته باشیم. حکومت مردگان بر زندگان هم حکومت آراء و افکار و نظریات و ارزشهای گذشتگان است.

پس اهمیت قول پوپر در چه چیز است؟ می‌گویید پوپر با این قول از ثنویت دکارتی گذشته و به کثرت‌انگاری رسیده است؛ ولی مگر مارکس و اوگوست کنت و فرگه و هوسرل هر یک بنحوی از دکارت دور نشده‌اند؟ و مگر توجه اینان به شرایط ادراک و علم، دقیق‌تر و عمیق‌تر نبوده است؟ چرا، اما پوپر هم با طرح جهان ۳ چیزی به جواهر دوگانه دکارت افزوده است.

هوسرل با اینکه مذهب اصالت روان‌شناسی را نقد کرد و طرح جهان - زیست را در افکند، اما این جهان را ثالث جوهرهای دوگانه دکارت قرار نداد. اما پوپر بصراحت گفته است که علاوه بر دو جوهر (که او از آن تعبیر به جهان کرده است، زیرا جوهر معنی مابعدالطبیعی داشته و پوپر نمی‌خواسته است اصطلاح و تعبیر مابعدالطبیعی را بکار برد) جهان ۳ نیز که شامل آراء و افکار و نظریه‌ها و هنرها و... می‌شود نیز وجود دارد. چنانکه اشاره شد تغییر اصطلاح و آوردن جهان به جای جوهر امر تصادفی و اتفاقی نبوده است. پوپر نمی‌توانست از جوهر سخن بگوید زیرا اگر لفظ جوهر را می‌آورد لاجرم ذات و ماهیت و وجه وحدت چیزها نیز مطرح می‌شد و پوپر از این بحثها دوری می‌کرده است. اصلاً ابتکار مهم خود را (در شرح حال خود نوشته‌اش بنام جستجوی ناتمام) این دانسته است که با اسانسیالیسم^(۱) - که مدعی است عنوان و اسم آن را نیز خود او ساخته است^(۲) - مخالفت کرده و فلسفه را از قید آن رهایی بخشیده است صرفنظر از اینکه تعبیر جهان از جوهر و اشتباه آن در فلسفه مبهم‌تر است، هیچیک از جهانهای پوپر و بخصوص جهان ۳ چنانکه باید تعین و وضوح ندارد. جهان ۱ را می‌توان با جوهر مادی دکارت یکی دانست، اما جهان ۲ عین جوهر روحانی دکارتی نیست و اگر صرف احوال نفسانی و روان‌شناسی باشد هیچ فیلسوفی آن را بعنوان جوهر و جهان مستقل طرح نکرده است، اما جهان ۳ یک مجموعه پراکنده‌ایست که نه وجه وحدت

1) essentialism.

۲. در فرانسه این لفظ در برابر انگریستانسیالیسم بکار رفته است، من پیش از این هم گفته‌ام که افکار و آراء پوپر با انگریستانسیالیسم بی‌مناسبت نیست.

اجزاء آن معلوم است و نه می‌دانیم که با آن چه نسبتی داریم. البته پوپر می‌توانست بگوید که تشخیص موجودات فیزیکی از جهان روان‌شناسی و قلمرو خودآگاهی دشوار نیست. ولی مگر نه این است که این تفکیک مدار و محور نزاع ماتریالیسم و رئالیسم با ایدئالیسم است و به این جهت آن را بدیهی نمی‌توان دانست. مع‌ذلک بنا را بر این می‌گذاریم که جهانهای ۲ و ۱ پوپر بی‌اشکال، فهمیده شده است. اما مشکل پوپر در مورد جهان ۳ به آسانی حل نمی‌شود. نه اینکه فهم و درک موجودیت افکار و آراء و آداب و قواعد اخلاقی و اعتقادات دشوار باشد. مشکل این است که اگر اینها یک عالم هستند باید وحدت داشته باشند. پوپر به ما نمی‌گوید که وجه وحدت اینها چیست. حتی روشن نمی‌کند که جهان ۳ در کجا از جهان ۲ جدا می‌شود و مرز میان این دو عالم کجاست.

شاید قول به جهان ۳ در آراء و نوشته‌های پوپر میراث‌کانتی باشد. ولی مقولات کانت و وجدان اخلاقی او که هر دو مستقل از روان‌شناسی اشخاص است، شأن و مقام معین دارد و اگر این دو را از فلسفه کانت حذف کنیم، این فلسفه درهم می‌ریزد و حال آنکه جهان ۳ فصلی از یکی دو اثر پوپر است و بود و نبود آن در آثار او اگر اثری داشته باشد، این اثر در کم و زیاد کردن حجم و مقدار صفحات آثار است.

به نظر من پوپر حتی شاید در اندیشه خروج از تفکر دکارتی نبوده و صرفاً چیزی از دور احساس کرده و بهمان صورت مجمل و مبهم آن را آورده است. تا آنجا که من می‌دانم هیچیک از شارحان پوپر - که طبعاً تعدادشان چندان زیاد نیست - دریافته یا لاقلاً نگفته‌اند که جهان ۳ چیست. اگر این جهان

مجموعه درهم ریخته آداب و عقاید و علوم و معارف و هنرهاست و این مجموعه وجودی غیر از مواد و مطالب کتابها و خود آگاهی مردمان دارد، قاعده باید هم ما را محدود کند و هم بماراه نشان دهد. بصرف اینکه گفته شود که علوم و معارف و اخلاق و هنرها و ارزشها مستقل از فعالیت‌های روانی و نفسانی و جدا از اشیاء مادی وجود دارند، نمی‌توان از یک عالم سخن گفت و به مجموع این امور نام عالم داد. در اینکه علم و هنر و فلسفه و اخلاق در کتابها و در گفتار و اعمال و رفتار مردمان وجود دارند، کسی تردید نمی‌کند بلکه بحث در نحوه وحدت آنها و قوام یک عالم است، اینکه ارزشهای اخلاقی و زبان و آداب و علوم قبل از ولادت ما بوده است و بعد از مرگ ما هم خواهد بود، مطلب واضحی است و لازم نیست که فیلسوف باشیم تا بتوانیم آن را دریابیم. اما اگر اینها یک عالمند باید معلوم باشد که چگونه از جهان ۲ و جهان ۱ ممتاز شده و استقلال یافته‌اند، یعنی آیا از ابتدا مستقل بوده‌اند یا از دو جهان ۱ و ۲ پدید آمده و به استقلال رسیده‌اند.

روشن بگوئیم یک نظریه علمی که جزئی از جهان ۳ بحساب می‌آید با صورت مکتوب همین نظریه که در یک کتابخانه محفوظ است چه تفاوت دارد و چرا چیزی که هم اکنون در اندیشه من گذرد، جزء جهان ۳ نباشد. اصلاً چه چیزها از اندیشه اشخاص به جهان ۳ می‌پیوندد. یعنی ماندگار می‌شود و سر ماندگار شدن آنها چیست. مگر افکاری که بخشی از جهان ۳ هستند زمانی در خود آگاهی اشخاص نبوده‌اند. چرا آنها را از سنخ جهان ۲ ندانیم. البته اگر یک دانش آموز سخن معلم خود را می‌فهمد، به این جهت است که آموخته‌های قبلی دارد. آیا سخن معلم از جهان ۳ نیست و به این جهان ملحق نمی‌شود.

وقتی یک معلّم متنی از آثار ادبی گذشته را برای شاگردان خود می‌خواند، آیا به عالم ۳ رجوع کرده است یا متنی که می‌خواند به عالم مادّی تعلق دارد و آنچه خود در باب متن می‌گوید از آثار عالم ۲ است و بالأخره آیا پوپر می‌خواهد بگوید که گفته معلّم متعلق به معلّم است و معلّم فاعل آن گفتار است و حال آنکه نظریه‌ها و ارزشهای موجود در جهان ۳ مستقل از فاعل شناسائی یا فاعل فعل وجود دارد. فرض و طرح جهان ۳ ظاهراً نشانه آنست که نسیمی از تفکر زمان بعد از جنگ دوم اروپا بجان پوپر وزیده و او را به خروج از سوژکتیویته (خود بنیادی) که اساس و جوهر فلسفه جدید و متجدّد است برانگیخته است. اما پوپر هنوز قدم در راه نگذاشته باز می‌گردد و اعلام می‌کند که جهان ۳ ساخته و پرداخته و مجعول و مخلوق بشر است.

هیدگر و گادامر و فوکو و بعضی دیگر که هنر و فلسفه و علم را مستقل می‌دانند نمی‌گویند که اینها به بشر تعلق ندارد بلکه مرادشان از استقلال، استقلال از خود آگاهی بشر است. اما پوپر معلوم نیست جهان ۳ را مستقل از چه چیز می‌داند. شاید منظورش این است که اجزاء جهان ۳ پس از آنکه پدید آمدند از پدید آورنده خود، یعنی انسان مستقل می‌شوند. سعدی هم می‌گفت که تیری که از شست رها شود باز نمی‌گردد. یعنی دیگر از حیطة تصرف و اقتدار تیرانداز خارج می‌شود. ولی شاید قیاس جهان ۳ با تیری که رها می‌شود چندان مناسب نباشد؛ ولی قیاس آن با مفهوم «در افتادگی»^(۱) سارتر چندان بی‌وجه نیست. سارتر افعال سر زده از آدمی را دیگر از سنخ نفسه و متعلق به آزادی نمی‌دانت. بلکه آن را به گذشته و وجود فی‌نفسه منسوب می‌کرد.

1) Facticité.

مع هذا معتقد نبود که آزادی ما با گذشته هیچ مناسبت ندارد. آیا جهان ۳ پوپر چیزی شبیه فاکتیسیته (درافتادگی) سارتر است با این تفاوت که دیگر به فرد تعلق ندارد. بلکه مشترک میان مردمان است؟

قراین حاکی از آنست که جهان ۳ را نباید یک مفهوم و معنی فلسفی دانست. بلکه شاید مراد پوپر از آن، محیط و شرایط علمی و فرهنگی است که بر روح و فکر و دل و جان آدمیان اثر می‌گذارد، اما در این صورت چرا باید نام جهان ۳ به آن داد. پوپر چون مطالب فلسفه و منطق را نیز مانند تئوریهای علمی تدوین و بیان می‌کند به پرسش‌هایی که در فلسفه مطرح می‌شود و برای اهل فلسفه پیش می‌آید نمی‌اندیشد. ولی ای کاش که او آراء و اقوال فلسفه را به صورتی بیان می‌کرد که گوئی هر کدام فرضیه‌ای است که باید به محک آزمایش زده شود. مثلاً میگفت چرا فکرت جهان ۳ را دور نیندازیم. ولی بر طبق رأی پوپر قاعده‌ی طرح‌هایی مثل جهان ۳ قابل رسیدگی و آزمون‌پذیر نیستند؛ مع هذا پوپر چندان با قاطعیت از آنها سخن می‌گوید که گوئی هیچ چیز از اینها یقینی‌تر نیست و در اهمیت آن چندان مبالغه می‌شود که کسی جرئت نکند پرسد راجع به چه چیز بحث می‌کنند. پوپر بدرستی گفته است که ما نمی‌توانیم حکم یا رأی و نظری را قبل از آنکه بزبان آمده و به یک امر عمومی و متعلق به جهان ۳ مبدل شده باشد، نقد کنیم. اگر این سخن را بپذیریم - که حرف واضحی است و باید آن را پذیرفت - مشکلی که پیش می‌آید این است که مگر تفاوت جهان ۲ و جهان ۳ تفاوت میان فکر به زبان نیامده و فکر به زبان آمده است و مگر فکر مستقل و آزاد از زبان هم وجود دارد. البته در عالم انتزاع می‌توانیم فکر و زبان را از هم جدا کنیم، اما هیچ فکری بدون زبان

تعیّن ندارد. پس می توان گفت که فکر به زبان نیامده وجود ندارد و چیزی که وجود ندارد چگونه یک عالم مستقل باشد.

پوپر گفته است که فلاسفه گذشته به جهان ۳ توجه نداشته اند. حق با اوست، اما توجه نکرده است که توجه به صورتی از عالم ۳ مقتضای عالم متجدّد و تفکر جدید است. افلاطون و ارسطو به طرح جهان ۳ نیازی نداشتند. زیرا برای آنان جهان ۱ و ۲ مطرح نبود؛ ولی در عالم جدید با طرح ثنویت دکارت و غلبه موضوعیت نفسانی بخصوص در زمانی که سودای تصرف در همه چیز با دیوار محال و تمّحل مواجه شده است طبیعی است که بشر در طلب «بیرون شدن» از این تنگنا و تقابل سوژه و ابژه باشد.

پوپر گفته است:

آنچه من آن را بنام جهان سوم می خوانم، مسلماً مشترکات فراوانی با نظریه افلاطون در باب صور و مثل و بنابراین همچنین با روح و نفس عینی هگل دارد، هرچند نظریه من در بعضی از جنبه های قطعی به صورت ریشه دار با نظرهای افلاطون و هگل متفاوت است، ولی دارای وجه مشترک بیشتری با نظریه بولتانو در باب جهان قضا یا از لحاظ خود آنها و حقایق از لحاظ خود آنهاست، هرچند با نظر بولتانو نیز اختلاف دارد. جهان سوم من دارای شباهتی نزدیک با جهان محتوای عینی فکر فرگه است.^(۱)

پوپر بالاخره نمی گوید جهان ۳ او چیست، اگر همان «محتوای عینی فکر فرگه» است که دیگر جهان ۳ پوپر نیست. اگر هم ازان ممتاز باشد و متعلّق به شخص پوپر باشد، دیگر جهان ۳ نیست؛ بلکه همان جهان ۲ آنهم قسمت

کوچکی از جهان ۲، یعنی نفسانیات یک شخص معین است. مقصود از این اشاره بی‌اهمیت انگاشتن جهان ۳ نیست. این جهان اگر مستقل است و هرچه در عالم علم و هنر و فرهنگ و اخلاق پدید می‌آید به آن باز می‌گردد، قاعدهٔ باید گفتار و کردار ما را محدود کند، این عالم نمی‌تواند مجموعه‌ای از اشیاء و افکار پراکنده و بی‌ارتباط باشد. یعنی این عالم انباری از اشیاء و افکار متعلق به گذشتگان و معاصران نیست که در آن مجسمه‌های یونانی و موسیقی موتسارت و معماری گوتیک و همچنین آثار افلاطون و نظریه‌های علمی و کار جادو و جادوگری را روی هم ریخته باشند. پوپر در جای دیگری اختلاف خود را با فرگه (در مورد جهان ۳) صرفاً یک اختلاف کمی دانسته است، چه فرگه صرفاً برای مقابله با مذهب اصالت روان‌شناسی و اثبات نوعی منطق‌انگاری فکر و شناخت عینی را طرح کرده است. اینکه قضایا و روابط منطقی و ریاضی مستقل از روان‌شناسی افراد است در حد خود اهمیت دارد، اما مشکل است که بتوانیم آن را عدول از ثنویت دکارتی تلقی کنیم، بلکه در حقیقت مقابله‌ای است با اندیشهٔ تاریخی و قول به تاریخی بودن تفکر.

پوپر چنانکه گفتم با اندیشهٔ تاریخی مخالف است. فرگه در مخالفت خود با این اندیشه به اصول فکر و نظر خود وفادار بود، زیرا او مضامین علمی و فکری را از سنخ نفسانیات بشر نمی‌دانست و تا حدی به کانت نزدیک بود، اما پوپر که جهان ۳ را پیوسته در حال افزایش می‌بیند و به نظر او هرکس هر قول و رأی و رسمی می‌آورد بر دامنهٔ آن جهان می‌افزاید، چگونه می‌تواند تفکر و علم را تاریخی نداند. اگر طرح مسائل علمی و ظهور آثار هنری و... با رجوع به عالمی که پیوسته تغییر می‌کند یا به هر حال در نسبت با این عالم صورت

می‌گیرد، ناگزیر باید فکر و علم، تاریخی باشد. از اینها که بگذریم مقابله با مذهب اصالت روان‌شناسی که پوپر هم در آن با بزرگان فلسفه معاصر اروپا شریک است اهمیت دارد. البته دکارت که به دو جوهر مادی و روحی قائل بود، روان را با امور روان‌شناسی اشتباه نمی‌کرد و به نظر نمی‌رسد که تا قرن هجدهم کسی سخن از تحویل منطق به روان‌شناسی گفته باشد. اما پسیکولوژیسم و سوسیولوژیسم گرچه دیر پدید آمدند، اما بسرعت بسط یافتند. فرگه در زمره اولین کسانی بود که در مقابل مذهب اصالت روان‌شناسی ایستاد و این یک حادثه مهم در تاریخ فلسفه در آغاز قرن بیستم است. اما حادثه مهمتر طرح سوپرتکیویته و گذشت از آن بود.

سوپرتکیویته (خود موضوعی یا خود بنیادی بشر) را دکارت با اصل «من فکر می‌کنم، پس هستم» پیش آورد. فرگه می‌گفت که ما مولد و موجد فکر نیستیم و تفکر نیز تولید و ایجاد فکر نیست. بلکه اخذ و دریافت آنست و دامت^(۱) یکی از استادان معاصر فلسفه در بریتانیا (و شاید آخرین بازمانده نئوپوزی تیویسم) در مقام تمثیل گفته است که بر طبق رأی فرگه افکار بهمان صورتی که توپ کریکت در دست بازیکن قرار می‌گیرد، در خود آگاهی ما وجود دارد. در اندیشه فرگه، دور شدن از خود بنیادی بخوبی محسوس است، اما پوپر به لوازم قول خود در مورد جهان ۳ پای بند نیست. او اصلاً لوازم را قبول ندارد و شاید در همه عالم و در سراسر تاریخ فکر، تنها کسی باشد که به منطق دانی شهرت دارد، اما به ربط قائل نیست. او علم را علم عینی می‌داند و بوجود مستقل جهان ۳ از جهان ۲ و ۱ قائل است، اما این جهان مستقل را

1) Dumett.

محصول انسان می‌داند. «تأکید... بر روی این واقعیت است که جهان شناخت عینی مانند جهان نقاشی یا موسیقی، توسط انسان بوجود می‌آید.»^(۱) ولی اگر جهان ۳ ساخته آدمی است و در عین حال از بشر استقلال دارد، تبیین ماهیت بشر هم دشوار می‌شود. درست است که پوپر از الفاظی مثل ماهیت خوش نمی‌آید، اما به هر حال می‌توان از او پرسید و او باید به این پرسش پاسخ بدهد که اگر جهان ۳ را بشر پدید آورده است، بشر بدون جهان ۳ چه بوده است؟ آیا تفکر و علم بدون جهان ۳ ممکن است؟

شاید او پاسخ بدهد:

«مانسانیت و عقل و استدلال خود را به رشد و تکامل وظائف عالی‌تر زبان مدیونیم. چه قدرتهای استدلال چیزی جز قدرتهای برهان انتقادی نیست. این نکته دوم، بیهودگی همه نظریه‌های زبان بشری را که بر روی تعبیر و ارتباط تمرکز پیدا می‌کند، آشکار می‌سازد. چنانکه خواهیم دید، سازواره بشری که بنا بر آنچه غالباً گفته‌اند، وسیله بیان کردن و وصف حال است، در ساختار خود بصورتی گسترده وابسته به ظهور دو وظیفه بالاتر زبان است.»^(۲)

پوپر این وظائف بالاتر زبان را نیز در زمره مهم‌ترین آفرینش بشری تلقی کرده است.^(۳) اما بشر چگونه زبان را با آن همه پیچیدگی و مراتب که دارد، آفریده است. شاید لفظ آفرینش را با مسامحه آورده باشند و اگر از پوپر می‌پرسیدند مراد از آفرینش چیست، او می‌گفت از معنی و مراد نباید پرسید.

۱. شناخت عینی: ص ۱۶۳.

۲. شناخت عینی: ص ۱۳۵.

۳. ایضاً: ص ۱۳۴.

اگر هم می‌خواست توضیح بدهد، می‌گفت زبان همانطور بوجود می‌آید که کوره راهی درگذر جانوران در جنگل پیدا می‌شود و ایجاد و رشد زبان و دیگر بنیانهای انسانی بستگی به فایده آنها دارد، یعنی آدمی اینها را از روی قصد و با تدبیر بوجود نمی‌آورد و شاید قبل از اینکه بوجود آیند به آنها نیازی نباشد، اما آنها که بوجود آمدند چه بسا که نیازهای جدید پدید آورند.

اینها حرفهای بدی نیست، اما پاسخ این پرسش که بشر این زبان پیچیده را از کجا آورده است نمی‌دهد. با قائل شدن به نوعی تکامل نیزگره مشکل پوپر باز نمی‌شود.

«پوپر معتقد است که زبان، به معنی وسیله بنیانی تماس، انتقال مفاهیم، وصف و استدلال بوسیله علائم و نشانه‌ها، عاملی است که ما را نه فقط از نظر نوع، بلکه از نظر فردی نیز انسان ساخته است.»^(۱)

اینکه آدمی خالق و سازنده زبان باشد و در عین حال با زبان انسان شود، چیزی نیست که با آن بتوان وجود جهان ۳ را موجه کرد؛ اگر مقصود پوپر این است که بشر وجودش در اعتقاد خلاصه نمی‌شود و علاوه بر اعتقاد و مهمتر از آن علم عینی هم وجود دارد، به این بحثها نیازی نیست. ولی به نهایت رساندن جدائی علم و عمل از یکدیگر که با فلسفه و در فلسفه آغاز شده است، بی‌مدد زبانی شبیه به زبان فلسفه صورت نمی‌گیرد.

تکرار می‌کنم که جهان ۳ پوپر می‌توانست مطلب مهمی باشد. اگر جهان ۱ و ۲ در مقابل آن رنگ می‌باخت، اما اکنون یک فرض یا فرضیه

شناخت‌شناسی بیش نیست. شاید همین فرضیه هم آثار کم و بیش مهم داشته است، اما از پوپر نباید توقع داشت که بگوید جهان ۳ از کجا آمده و چه نظامی دارد و مردمان با آن چه نسبت دارند. اینکه پوپر گفته است علم و هنر ناشی از نفسانیات اهل علم و هنر نیست، نکته مهمی است فرض چیزی بنام جهان ۳ می‌توانست پوپر را در پاسخ دادن به پرسش از منشأ علم و هنر و اخلاق کمک کند. اما پوپر می‌گوید چرا از منشأ و مبدأ می‌پرسید. علم هست، اثر هنری هم وجود دارد، ولی مگر کسی که علم را بر عالم و اثر هنری را بر هنرمند مقدم می‌داند،^(۱) نباید درباب این تقدّم توضیحی بدهد. پوپر بذکر این نکته اکتفا کرده است که اصالت اثر هنری هدیه‌ای الهی و مادر زادی است نه اکتسابی. این سخن در ظاهر ربطی به جهان ۳ ندارد، ولی چنانکه اشاره شد جهان ۳ یک فرض روشی است، یعنی به مقتضای نظری که پوپر درباب پدید آمدن علم و سیر پژوهش علمی دارد، آن را فرض کرده و بصورت یک مطلب جدا از مباحث دیگر آن را در یکی دو مقاله طرح کرده است.

اگر جهان ۳ در نظم فکری پوپر جایی داشت می‌بایست هر جا از سیاست و اخلاق و علم و فلسفه و هنر بحث می‌کرد، استناد آنها را به جهان ۳ نشان می‌داد، اما اگر درست به لوازم و نتایج بیشتر سخنان پوپر بیندیشیم پی می‌بریم که جهان ۳ در فلسفه پوپر جای اساسی ندارد و اگر آن را از مجموع آراء او حذف کنیم، هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. چنانکه فی‌المثل در بحث هنر وقتی هنر را هم نوعی حلّ مسأله می‌داند؛ آدمی و هنرمند را با آمیب قیاس می‌کند و می‌گوید ما هم مثل یک آمیب مسأله حلّ می‌کنیم، منتهی آمیب زبان ندارد.

ولی ما که زبان داریم از آن برای حلّ مسائل به انحاء مختلف استفاده می‌کنیم. اگر ما هم مثل آمیب مسأله حلّ می‌کنیم چه نیازی به جهان ۳ داریم. وقتی آمیب بدون استمداد از خارج و از جهان ۳ مسائل خود را حلّ می‌کند، چرا بشر نتواند مسائل خود را به استقلال حلّ کند. شاید بگویند عقل و علم بشر محدود است. ولی در اینجا قصد تحقیق در ماهیت هنر و علم و عمل نداریم. مطلب این است که اگر پوپر حتی در مقام تفکر و ابداع آدمی را با آمیب و موش مقایسه می‌کند، باید توضیح بدهد که چرا جهان ۳ را در کار آورده و اثر این جهان ۳ در ابداع اثر هنری و طرح مسائل فلسفی و علمی و تشخیص خوب و بد و صلاح و فساد چگونه است.

به نظر می‌رسد و بعضی اقوال پوپر نیز مؤید این نظر است که جهان ۳ قواعد و احکام و نظریات و مطالبی است که در زمانی مقبولیت یافته و این مقبولیت دوام پیدا کرده است و مهمترین اجزاء این عالم نیز علم ابژکتیو است که با روش دقیق علمی فراهم آمده است. پوپر در جایی نوشته است:

گمان می‌کنم امر اساسی این است که بتوانم افکار عینی (یعنی نظریه‌ها) را روبروی خود قرار دهم به طوری که بتوانم آنها را مورد استفاده قرار داده و درباره آنها استدلال کنم. برای نیل به این منظور باید این افکار صورتی پیدا کنند کم و بیش با دوام و بالاخص زبانی. (۱)

پس چنانکه گفته شد جهان ۳ پوپر فرض است که بکار بردن روش، آن را اقتضا کرده است و به این جهت نباید تعجب کرد که معمولاً به ضمیر ملکی

می‌چسبد. این جهان ۳ در حقیقت چیز مستقلی نیست، بلکه از لوازم یا از آثار و ثمرات متدولوژی پوپر است و نه یک مسأله فلسفی.

«... وقتی به این مرحله رسیدم متوجه شدم که باید دنیای سوم را از چیزهای دیگری نیز غیر از قضایا پرکنم و آنوقت غیر از قضایا و نظریه‌ها بسراغ مسائل و استدلالها و بخصوص استدلالهای انتقادی رفتم، چراکه هر وقت درباره نظریه‌ای بحث می‌کنم، باید مسأله‌ای را هم که این نظریه می‌خواهد حل کند در مد نظر داشته باشم.»^(۱)

از این عبارات و حتی از آنچه پوپر در باب نسبت جهان ۲ و ۳ و ۱ و ۲ در فصل ۳۸ کتاب جستجوی ناتمام گفته است، بیش از آنچه در توجیه جهان ۳ گفتیم دستگیر و عاید نمی‌شود.

اما اگر چنین است نه فقط می‌توانیم قول هابرماس در انتساب پوپر به پوزی تیویسم را تأیید کنیم، بلکه دو نکته را نیز بر آن می‌افزایم:

یکی اینکه هابرماس پوپر را در مرحله طرح مسأله (و به اصطلاح گردآوری مطالب و مسائل) از پوزی تیویسم آزاد دانسته و گفته بود که در مرحله رسیدگی و نتیجه‌گیری به پوزی تیویسم می‌پیوندد. اما توجه کنیم که طرح مسائل با رجوع به جهان ۳ صورت می‌گیرد و اگر جهان ۳ به مقتضای روش طراحی شده است و پوپر خود آن را با مواد و مصالحی که مناسب می‌دانسته پر کرده است. طرح مسأله هم مرحله‌ای از روش و تابع حکم کلی آن می‌شود و بنابراین دیگر ضرورت ندارد که در یک مرحله او را پوزی تیویست

بدانیم و در مرحلهٔ دیگر غیرپوزی تیویست. فایرابند درست گفته است که دو مرحلهٔ کشف و داوری در سیر پژوهش از هم جدا نیست و به این جهت پوزی تیویسم را در سراسر سیر متدولوژی پوپر می‌توان یافت. الا اینکه پوزی تیویستها اصرار در دفاع از علم یقینی داشتند و همه کوشش آنان در اثبات یقین علمی و علم یقینی یا درست بگوئیم یقینی بودن علم بود، اما پوپر علم یقینی را منتفی می‌دانست.

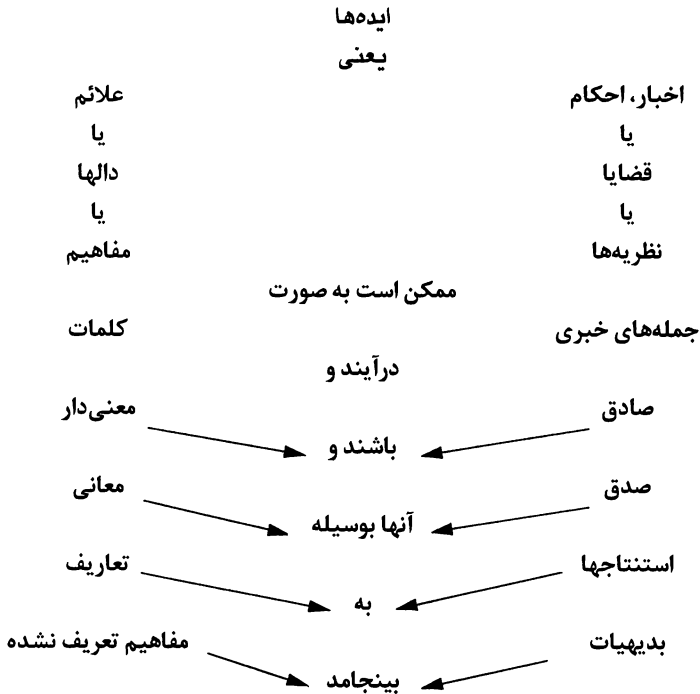
با وجود آنچه گفته شد بحث پوپر درباب روش علوم و صفت احکام علمی در تاریخ متدولوژی (و نه در تاریخ فلسفه و در عرض آراء افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت و هگل و... بلکه در نسبت با آنچه امثال کلودبرنار و استوارت میل و کارنپ درباب روش گفته‌اند) بی‌اهمیت نیست، اما متأسفانه پوپر گاهی حتی مطالب مربوط به متدولوژی را با تحکم بیان می‌کند. این روحیه او را در ضمن اشاره به نظری که او درباب «معنی» دارد نشان می‌دهیم و البته حیف است چیزی راجع به پوپر نوشته شود و از آنچه او درباب «معنی» گفته است سخنی به میان نیاید.

فصل هشتم

زبان و معنی

پروپدر کتابهای جستجوی ناتمام و حدسها و ابطالها جدولی بصورت

ذیل ترتیب داده است:



پوپر در ذیل این جدول نوشته است:

«... تشابه منطقی بین طرف چپ و راست کاملاً برقرار است، ولی برای نشان دادن معنی نظر خود که حالا می‌توانم بدین صورت خلاصه کنم بسیار مفید است: علی‌رغم تشابه منطقی کاملی که بین دو ستون چپ و راست وجود دارد، ستون چپ از نظر فلسفی بی‌ارزش است و ستون راست دارای اهمیت بسیار فلسفی است.»^(۱)

پوپر با ترتیب جدولی که ملاک و میزان تفکیک و تقسیم آن به دو طرف معلوم نیست و پس از تمهید یک مقدمه تحکمی بلافاصله نتیجه می‌گیرد که: «همه فلسفه‌های معنی و همه فلسفه‌های زبان (تا آنجا که کلمه و لغت موضوع بحث آنهاست) در اشتباهند. از نظر فکری تنها چیزی که ارزش جستجو دارد نظریه‌های صادق یا نظریه‌هائی هستند که بصدق نزدیک‌ترند... ولی کسانی هم هستند که استدلال ذیل را ترجیح می‌دهند. صدق اصالت و اهمیت عقلانی یک نظریه بسته به معنی آنست و معنی یک نظریه... تابع معانی لغاتی است که نظریه با آنها بیان می‌شود... این برداشت از یک نظریه بظاهر تقریباً روشن می‌نماید... مع ذلک در آن هیچ حقیقتی نیست. من بعکس این فرمول را پیشنهاد می‌نمایم:

رابطه بین یک نظریه (یا یک حکم) و کلمات تشکیل‌دهنده آن از جهات عدیده نظیر همان رابطه‌ایست که بین یک نوشته و حروفی که برای نوشتن آن بکار رفته است وجود دارد. روشن است که حروف مثل کلمات نیستند که معنی داشته باشند، هرچند که ما باید حروف را بشناسیم تا بتوانیم کلمات را

بشناسیم و معنی آنها را دریابیم. تقریباً چنین چیزی را دربارهٔ کلمات، گزاره‌ها و نظریه‌ها هم می‌توان گفت.

حروف نقشی فنی و عملی در تشکیل کلمات دارند. بعقیدهٔ من نقش کلمات هم در بیان نظریه‌ها فنی و عملی است. عبارت دیگر حروف و کلمات نسبت به هدف وسیله‌اند و تنها طرح درست مسائل و ارائه نظرهائی برای حل آنها و برخوردهای انتقادی با نظریه‌های رقیب اهداف فکری ارزشمند به حساب می‌آیند.^(۱)

پوپر بجای اینکه نظر مخالف خود را نقد کند فتوا می‌دهد که آن نظر حقیقت ندارد و خود چیزی بجای آن پیشنهاد می‌کند که شاید پذیرفتن آن برای هیچکس آسان نباشد.

آخر چگونه می‌توان پذیرفت که نسبت کلمات و الفاظ یک جمله به آن جمله مثل نسبت حروف یک کلمه به آن کلمه است. پوپر برای اینکه معنی را منکر شود به سخنانی از آن قبیل که نقل شد، متوسّل شده است اما او صرفاً به معنی بی‌اعتنا نیست. بلکه دقت را هم زائد می‌داند. «... درس دیگری که گرفتم این بود که جستجوی دقت در لغات، مفاهیم یا معانی کلمات فقط و فقط خیالبافی و کاری بی‌نتیجه است.»^(۲) برای اینکه به این مطلب پایان دهم قطعه دیگری را نقل می‌کنم «به هر حال دنبال توهم رفتن... همچنان ادامه دارد. وقتی من کتاب منطق شناخت را نوشتم فکر می‌کردم و سواس معنی کلمات کم‌کم از میان خواهد رفت...»^(۳) پوپر می‌توانست با همهٔ فلسفه‌های زبان مخالف باشد، اما نفی معنی و قیاس کلمات با حروف و این توهم که با نوشتن

۱. جستجوی ناتمام: صص ۲۸-۲۹. ۲. جستجوی ناتمام: ص ۳۷.

۳. ایضاً: ص ۳۸.

یک کتاب فیلسوفان از معنی و دقت منصرف می‌شوند، بهیچوجه موجه نیست مشکل بسیار بزرگ در بحث از آراء پوپر اینست که او وقتی درصدد برمی‌آید به اشکالهای وارد شده بر آراء خود پاسخ دهد به طرح و فرض و پیش آوردن اشکالهای ناروا و بیجا می‌پردازد و به آن اشکالها پاسخ می‌دهد و بحث را پایان یافته اعلام می‌کند چنانکه پوپر گمان کرده است که اگر کسی بخواهد به رأی او در مورد معنی الفاظ اشکال کند، خواهد گفت که اگر در یک جمله یک کلمه را بردارند و کلمه دیگر بجای آن بگذارند، معنی جمله تغییر می‌کند و او پاسخ می‌دهد که در یک کلمه هم اگر حرفی را تغییر دهند، معنی آن چیز دیگر می‌شود. اشکالی که پوپر توهم کرده است بی‌وجه است. اشکال قول پوپر این است که جمله و عبارت تابع قواعد نحوی است و حال آنکه ترکیب حروف در کلمه از روی قاعده‌ای صورت نمی‌گیرد. یعنی ما کلمات را با حروف نمی‌سازیم. بلکه آنها مرکب از حروفند و فقط ما می‌توانیم آنها را تجزیه کنیم.

شاید بعضی از طرفداران پوپر بگویند که نظر استادشان در مورد معنی درست مخالف نظر پوزی تیویست است که جمله‌ها و احکام را به «معنی دار» و «بی‌معنی» تقسیم می‌کردند. مشکل پوزی تیویسم این بود که جمله‌های غیر علمی معنی ندارد. کسی که بگوید نگران معنی نباشید با پوزی تیویسم مقابله نکرده است. پوپر که به معنی توجه نمی‌کند به همه چیز برطبق مدل صورت‌بندی روش پژوهش علمی می‌نگرد. تنها وجهی که برای توجیه سخنان پوپر به نظر می‌آید اینست که چیزی از بحث‌ها و نظریه‌های جدید زبان و نقد ادبی و هرمنوتیک بگوش او خورده باشد بی‌آنکه او بتواند آنها را بجا آورد و باز شناسد.

فصل هشتم :

علم و روش علمی

اینکه چیزها ذات و ماهیت ندارند بدان معنی است که از آنها جز یک تلقی، آن هم تلقی متدولوژیک علمی نمی‌توانیم داشته باشیم و این قول، عین علم‌انگاری (مذهب اصالت علم تحصّلی) است.

اگر پوپر هرگز به مباحث سیاست و فلسفه نپرداخته بود. شاید شهرت کنونی را نداشت اما مباحث متدولوژیک او جای خاص خود را در حوزه‌ای از فلسفه علم پیدا می‌کرد. روش پوپر با نقد روش استقرائی آغاز می‌شود و به این جهت در عین حال که دنباله‌کار استوارت میل است، نحوی دیگر از آزمون را به جای استقراء استوارت میل می‌گذارد. قبل از پرداختن به بیان سیر پژوهش علمی بی‌مناسبت نیست که نظر فایرابند که رأی پوپر را با قول استوارت میل قیاس کرده است بیاوریم. فایرابند در مقاله‌ای پس از ذکر دشواریهای روش علمی نوشته است:

«فقط یک دیدگاه وجود دارد که بر همه این دشواریها غلبه می‌کند. این

دیدگاه دوبار در قرن هجدهم مطرح شد: یکبار جان استوارت میل در رساله جاودانی در باب آزادی آن را مطرح ساخت. و بار دیگر داروین گرایان که داروین گرائی را به نبرد میان اندیشه‌ها تعمیم دادند. این دیدگاه با مسأله سر شاخ می‌شود بدون توسل به نظریه‌ای دیگر.^(۱)

اینکه علم از مسأله شروع می‌شود و نه از مشاهده مطلب مهمی است، زیرا تا مسأله نباشد، مشاهده حقیقی هم در کار نیست زیرا مشاهده با پرسش و فراخوانده شدن صورت می‌گیرد. به نظر فایرابند:

چنین برداشتی از دانش ذهن را به گزیشهای مبتکرانه وامی‌دارد و باعث رشد آن می‌شود. این برداشت به ذهن ما قدرت انتخاب، خلاقیت و انتقاد می‌بخشد.^(۲)

مقصود فایرابند باید این باشد که در برداشت مزبور قدرت انتخاب و خلاقیت و انتقاد ملحوظ شده است، نه اینکه با این برداشت ذهن واجد این صفات شود. ولی در اینجا نمیتوان و نباید به نقد جزء جزء عبارت فایرابند پرداخت. مطلب او این است که علم با طرح مسأله آغاز می‌شود و این دیدگاه از آن استوارت میل و داروینی‌ها بوده است. ولی «امروز این دیدگاه غالباً به کارل پوپر نسبت داده می‌شود، لیکن میان دیدگاه پوپر و میل تفاوت‌های بسیار اساسی وجود دارد. در وهله نخست پوپر نظریه خود را برای حل مسأله خاصی در زمینه معرفت‌شناسی بسط داد. او می‌خواست مسأله هیوم را حل کند، اما

۱. دیدگاهها و برهانها، ترجمه و تألیف و گردآوری شاپور اعتماد: ص ۱۲۳.

۲. ایضاً: ص ۱۲۴.

علاقه و اندیشهٔ میل متوجه شرایط مناسب برای بشر است. معرفت‌شناسی او نتیجهٔ نظریهٔ معینی در مورد انسان است و نه برعکس. افزون بر این پوپر تحت تأثیر «محفل وین» همیشه پیش از بحث و بررسی یک نظریه، مشکل منطقی آن را بهبود می‌بخشد؛ درحالی‌که میل هر نظریه‌ای را به همان شکلی که در علم پدیدار می‌شود، بکار می‌گیرد. ثالثاً معیارهای پوپر قالبی و ثابت هستند در حالی‌که معیارهای میل می‌توانند پا به پای موقعیت‌های تاریخی تغییر کنند. و نکته آخر اینکه معیارهای پوپر رقبا را برای همیشه حذف می‌کنند. نظریه‌هایی که ابطال‌پذیر نیستند یا ابطال‌پذیرند و ابطال شده‌اند، جایی در علم ندارند. معیارهای پوپر روشن، بی‌ابهام و به طور دقیق صورت‌بندی شده‌اند، درحالی‌که معیارهای میل چنین نیستند. این امر فقط در صورتی حسن بشمار می‌آید که خود علم هم روشن، بی‌ابهام و به طور دقیق صورت‌بندی شده بود؛ خوشبختانه علم این چنین نیست.»^(۱)

این قطعه نسبتاً طولانی را از مقالهٔ فایراند از آن جهت نقل کردیم که اولاً متضمن نکات انتقادی بسیار مهمی در زمینهٔ متدولوژی پوپر است. ثانیاً تمهید مقدمهٔ بسیار خوبی برای ورود به طرح اجمالی روش است. بر این مقدمه چند نکتهٔ دیگر هم می‌توان افزود. مقایسه پوپر با استوارت میل این معنی را بخاطر می‌آورد که پوپر اصل متحدالشکل بودن را که در نظر استوارت میل اساس استقراء بود حفظ کرد، اما در بحث استقراء از آن ذکری نکرد. بلکه آن را برای اثبات تکامل و پیشرفت خطی و عرضی علم بکار برد. او همچنین بی‌توجه به مشکلات راه علم و پژوهش، طرح انتزاعی خود را بران اطلاق کرد

و چون بقول فایرابند این طرح ساده و روشن است، ذهن غیر فلسفی شاید خیلی زود آن را بپذیرد. اما با آن نمی‌توان مشکلات اساسی تاریخ و فلسفه علم را حل کرد. یکی از اصول روش پوپر این است که علم از هر جا و به هر صورت که بیاید، مهم این است که نقد شود و ضامن علمیت علم نقد درست است. اما توماس کوهن در کتاب *ساختار انقلابهای علمی* نشان داده است که تئوریهای علمی نه با نقد اعتبار پیدا می‌کنند و نه با نقد از اعتبار می‌افتند. مشکل دیگر نقّادی پوپر این است که باید به استناد فرضهائی که مثل قواعد و اصول موضوعه پذیرفته شده‌اند، صورت گیرد.^(۱)

و حال آنکه در اصول موضوعه و قواعدی که او پذیرفته و نقّادی خود را بر آن بنیاد کرده است چون و چراهای بسیار می‌توان کرد، اما پوپر این چون و چراها را نمی‌پذیرد و آن را مخالفت با نقّادی و... میخواند. پوپر گاهی طوری سخن می‌گوید و آراء و اقوال خود را چنان با لحن تحکم اظهار می‌کند که

۱. اتفاقاً در ایران اخیراً کسانی آراء پوپر را مثل اصول و قواعد فلسفه پذیرفته‌اند و آنها را در پژوهشهای فلسفی بکار می‌برند. من یک مقاله‌ای خوانده‌ام که نویسنده آن فلسفه اسلامی و مخصوصاً فلسفه ملاصدرا را با موازین پوپری شرح و نقد کرده است. همچنین یک رساله مفصل فوق لیسانس را دیده‌ام که در آن کوشش شده است بر مبنای آراء پوپر و نظری که راجع به علم و موجودات دارد، راهی برای اسلامی کردن علم و تأسیس علم اسلامی گشوده شود. مطلب هم خیلی ساده است مسائل علم را ما از جهان ۳ اخذ می‌کنیم، اسلام و اعتقادات اسلامی هم جزئی از جهان ۳ است، پس ما در طرح مسائل مشکلی نداریم، در مقام رسیدگی هم که یک راه بیشتر وجود ندارد، وقتی مسأله اسلامی باشد یا در جهان ۳ با اسلام نسبتی پیدا کرده باشد در کوره آزمون یا ابطال می‌شود یا نمی‌شود. اگر ابطال نشد علم و حکم علمی است و در عین حال هم اسلامی است.

ولی پوپر را به این جهات نباید ملامت کرد. زیرا او کسی را ملزم یا مجبور نکرده است که با شمشیرهای چوبی، دُن کیشوت بازی کند.

هیچیک از فیلسوفانی که آنها را جزمی می خواند به گرد او نمی رسند. شاید او خود را سلطان ملک فلسفه می دید و به این جهت با لحن تحکمّی شاهان و امیران سخن گفت.

گفته شد که پوپر با کتاب *جامعه باز و دشمنان آن* شهرت رسیده است، اما کار عمده او در فلسفه علم است. برای اینکه بدانیم فیلسوف علم کیست باید پرسیم فلسفه علم چیست. اصطلاح فلسفه علم سابقه دور و دراز ندارد. اما از آغاز فلسفه جدید، صورتی از فلسفه علم وجود داشته است. اما به نظر می رسد چیزی را که در این اواخر و مخصوصاً از زمان تأسیس حوزه وین فلسفه علم خوانده اند، با آنچه از زمان بیکن وجود داشته است، قدری متفاوت باشد. اگر فلسفه علم بحث و تحقیق در ماهیت علم است فرانسیس بیکن و دیوید هیوم و کنت و اوگوست کنت و استوارت میل و پیرس و نیچه و برگسون و هوسرل و ماکس شلر و ویتگنشتاین و هیدگر نیز فیلسوف علمند، زیرا هر کدام باقتضای نظر و تفکر خود در ماهیت علم تحقیق کرده اند. اما در تلقی رایج کنونی، فلسفه علم به بحثهای امثال کارناب و پوپر و لاکاتوش^(۱) و کوهن و فایریند اطلاق می شود و حتی نام کویره^(۲) و باشلار^(۳) هم کمتر در عداد فیلسوفان علم می آید. اگر از کسانی که اخیراً به فلسفه علم به معنای محدود آن پرداخته اند یا از پوپر - که بحث ما در باب اوست - پرسیم که چه تفاوتی میان

1. I. Lakatos.

2. A. Koyré.

3. G. Bachelard (1884-1962).

فلسفه علم به معنی متداول کنونی و آنچه فیلسوفان در باب حقیقت علم گفته‌اند وجود دارد، شاید پاسخ این باشد که فلاسفه در باب ذات علم سخن گفته‌اند و گفتارشان مابعدالطبیعی است. البته درست می‌گویند ولی تصوّر منشأ فلسفه علم در بیرون از دائرة مابعدالطبیعه دشوار است. می‌دانیم که پوزی تیویستهای جدید فیلسوف علم بودند و با مابعدالطبیعه میانه‌ای نداشتند و حتی آن را طرد می‌کردند. پوپر هم فقط موجودیت مابعدالطبیعه را پذیرفته است. من فعلاً وارد این بحث نمی‌شوم که پوزی تیویسم و امثال و اشباه آن هم نوعی مابعدالطبیعه است. زیرا غرض فهم اجمالی حدود فلسفه علم است. حتی اگر نظر پوپر و پوزی تیویستها را نیز مابعدالطبیعه بدانیم، در این معنی نمی‌توانیم تردید کنیم که ورود اینان در بحث از علم و روشهای علمی با نحوه ورود فیلسوفان متفاوت است و هر کدام با غرض و نیت خاص در بحث وارد شده و به این جهت نتایج متفاوت هم گرفته‌اند. برای اینکه این اختلاف و تفاوت قدری روشن شود باید نظری هرچند اجمالی به تاریخ فلسفه جدید انداخت.

از زمان فرانسیس بیکن و دکارت تا آخر قرن نوزدهم (یا تا زمان نیچه) هر شکّی در علم مقدمه اثبات یقین بود چنانکه دکارت شکاکیت مونتینی را بی‌اثر کرد کانت برای حلّ مشکل شکاکیت دیوید هیوم طرح بزرگی در انداخت در تمام این دوران شک، شک آزمایشی و روشی بود و به این جهت وقتی در باب علم بحث می‌کردند و حتی اگر شک می‌کردند نظرشان بیشتر به شرایط امکان علم بود و البته در سلسله‌ای که از فرانسیس بیکن شروع شد و به پوزی تیویسم اوگوست کنت و استوارت میل رسید، روش پژوهش علمی اهمیت بسیار داشت. صورت اخیر فلسفه علم به یک معنی دنباله این سلسله

است با این تفاوت که وقتی از یقینی نبودن علم بحث می‌شود این بحث دیگر بحث روش نیست. شاید بتوان پوزیتیویسم جدید را حلقه‌ی رابط و واسطه میان مباحث مربوط به علم و روش علمی در فلسفه جدید و دوره اخیر فلسفه علم دانست.

پوزیتیویسم جدید در شرایطی پیدا شد که در یقینی بودن احکام و قوانین علمی چون و چراهایی شده بود. اعضاء این حوزه کوشیدند که از علم یقینی دفاع کنند. اما سعی آنها بجائی نرسید و به این جهت حوزه‌ی وین از هم پاشید و سایه‌ی پوزیتیویسم جدید که در همه جا و بخصوص در امریکا بر فلسفه افتاده بود، ناگهان محو شد. پس در حقیقت سه صورت فلسفه علم می‌توان تشخیص داد: یکی بحثی که فلاسفه در باب علم و حقیقت آن کرده‌اند. صورت دیگر فلسفه علم، تدوینی از طبقه‌بندی علوم و روشهای پژوهش است. و بالأخره صورت رسمی فلسفه علم معاصر که در آن به بیان و تعیین شأن علمی می‌پردازند که دیگر یقینی نیست و ریشه در گذشته و در فلسفه ندارد. در این مرحله علم چیزی جز پژوهش و پژوهش غیر از اعمال روش نیست. اگر نام فلسفه علم را چنانکه مرسوم شده است به این حوزه اختصاص دهیم، بسیاری از مطالب عمیق و مهمی که فلاسفه در باب علم گفته‌اند از حدود فلسفه علم رسمی بیرون می‌ماند. مع‌هذا چون نوع پرسش فلاسفه با پرسش کسانی که آنان را فیلسوف علم می‌خوانند، تفاوت دارد. این دو بحث را در عرض هم نباید آورد. اگر بخواهیم تعابیر پوپر را بیاوریم (که بمناسبت بحث از پوپر آوردن تعابیر او بی‌مناسبت نیست) فیلسوفان و حتی عالمانی مثل نیوتن هنگام بحث از علم به ذات و ماهیت آن نظر داشته‌اند و حال آنکه علم یک ذات یا ماهیت

نست. بلکه یک ماجراست و فلسفه علم شرح این ماجراست.

پوزی تیویستها کوشش بیهوده می‌کردند تا علمی را که به نظر خودشان بنیادی جز خود ندارد، یقینی بدانند. آنها قدم اول در تأسیس فلسفه علم را با بریدن پیوند از فلسفه برداشته بودند یعنی دیگر فلسفه را ریشه درخت علم نمی‌دانستند. اوگوست کنت در یک تحلیل تاریخی نه چندان دقیق و عمیق چگونگی جدائی علوم از فلسفه را شرح داده بود. او گفته بود که با جدائی علوم از فلسفه و تأسیس علم جامعه‌شناسی، برای فلسفه موضوع و مسائلی باقی نمی‌ماند و کار فلسفه منحصر به این می‌شود که در نسبت علوم و وحدت آنها و در روش پژوهش تحقیق کند. ولی حقیقت این است که علوم از فلسفه جدا نشد. زیرا فلسفه مجموعه علوم نبود. فیزیک جدید را با فیزیک ارسطویی و ارشمیدسی نباید یکی دانست فیزیک گالیله‌ای علم تازه‌ای بود که با تلقی تازه از موجود و در نسبت با تفکر جدید فلسفی بوجود آمد. فیزیک گالیله‌ای که مثال علم جدید بود، تا پایان قرن نوزدهم با اتکاء به فلسفه جدید و به موازات آن بسط یافت. اما اکنون سالهاست که پیوند میان فلسفه و علم گسیخته است و از همان زمان که این گسیختگی آغاز شد، فلسفه علم هم پدید آمد؛ یا درست بگویم فلسفه علم یک رشته تخصصی شد. قبل از آن فیلسوفانی بودند که به ماهیت علم و روش آن نیز می‌پرداختند، هرچند که دانشمندانی مثل کلودبرنار منحصراً به روش پرداختند و در مباحث دیگر فلسفه وارد نشدند. شاید بتوانیم امثال کلودبرنار را که تعدادشان بسیار کم است پیشرو رشته تخصصی فلسفه علم بدانیم. پس فلسفه علم (بعنوان یک رشته تخصصی) وقتی بوجود آمد که:

۱- علم دیگر در فلسفه ریشه نداشت یا این ریشه سست شده بود.

۲- داعیهٔ یقینی بودن علم متزلزل شده بود.

ظاهراً این دو باید متعارض باشند، زیرا علم که مستقل می‌شود و روی پای خود می‌ایستد. قاعدهٔ باید استحکام بیشتر داشته باشد، ولی وقتی خوب تأمل کنیم، می‌بینیم که استحکام و قطعیت علم موقوف به این است که مبانی محکم و استوار داشته باشد و اگر مبنای خود را از دست بدهد، دیگر از یقینی بودن آن نمی‌توان سخن گفت. پوزی تیویسم می‌خواست این بنا را در خود پیدا کند و ضامن یقین علمی را در علم بجوید و در این راه بجائی نرسید. پوپر در جائی گفته است که من پوزی تیویسم منطقی را کشتم. صرفنظر از لحن خود بزرگ بینانهٔ پوپر (و اگر بخواهیم با اصطلاحات فرویدی سخن بگوئیم، می‌توانیم به مفاهیمی مثل «توهم قتل پدر» رجوع کنیم) او را چندان بی‌حق نباید دانست. پوپر مثل پوزی تیویستها در طلب علم یقینی نبود. اگر پوزی تیویستها برای اثبات یقینی بودن علم به زحمت افتادند و توفیقی بدست نیاوردند. پوپر با صرفنظر کردن از یقین، گرفتاریهائی پیدا کرد که خود به آنها اهمیّت نداد و بروی خود نیاورد. به این مطلب در جای خود خواهیم پرداخت. اکنون باید این بحث را پایان دهیم و به مطلب علم و روش علمی در گفتار و آثار پوپر پردازیم. دیدیم که فلسفهٔ علم بمعنی خاص آن با پوزی تیویسم منطقی آغاز شد (البته با پشتوانهٔ منطق جدید) و چون دورهٔ پوزی تیویسم بسر آمد، کسانی و از جمله پوپر فلسفهٔ علم خود را جانشین پوزی تیویسم دانستند. اما دوران این فلسفه‌ها هم چندان دیر نپائید. اکنون چنانکه از اقبال اهل نظر به کتاب ساختار انقلابهای علمی کوهن برمی‌آید، فلسفهٔ علم دوباره از وضع تخصصی خارج می‌شود و در عداد مسائل دیگر در اندیشهٔ معاصر قرار

می‌گیرد. کتاب ضد روش فایریند هم گواه پدید آمدن مشکلی است که فیلسوفان علم با آن مواجه شده‌اند.

روش علم جدید را ابتدا فرانسیس بیکن در کتاب ارغنون جدید تدوین کرد. او که نام کتاب خود را با نظر به کتاب ارغنون ارسطو اختیار کرده بود، داعیه داشت که منطق استقرائی را بجای منطق قیاسی ارسطو گذاشته است. فرانسیس بیکن با این نامگذاری، منطق ارسطو را کهنه اعلام کرد. روشی را که فرانسیس بیکن پیشنهاد کرد در آثار اخلاقی دقت بیشتر پیدا کرد و چیزهایی به آن افزوده شد. البته در اینکه اعتبار استقراء یا چه اندازه است و مبنایش چیست، بحثهای بسیار شده است. اما به هر حال استقراء تا روش استقرائی همان روش پژوهش علمی بوده است. پوپر روش علمی را بصورتی می‌دید که دران استقراء جائی نداشت با او گمان می‌کرد که در متدولوژی مورد نظرش استقراء جائی ندارد و به این جهت می‌گفت که استقراء یک افسانه است.

به نظر پوپر در گذشته علم را با ملاک استقراء از غیر علم تمیز می‌داده‌اند، یعنی آنچه از راه استقراء قابل تحقیق بود علمی تلقی می‌شده و هر حکم غیر استقرائی را از قلمرو علم بیرون می‌انگاشته‌اند. او قابلیت تکذیب یا بطلان‌پذیری احکام را جانشین استقراء کرد به نظر پوپر در روش استقرائی اصل این بود که قضایا و فرضیه‌ها اثبات شوند. او همچنین ملاک پوزیتیویستها را نپذیرفت که می‌گفتند احکام غیر علمی بی‌معنی هستند، زیرا به پیروی از راسل می‌گفت که در میان احکام جادوئی و خرافاتی نیز شاید چیزهایی دارای صفت علمی باشد و در دایره علم قرار بگیرد. در مورد «معنی داشتن» و «معنی نداشتن» قبلاً با اشاره سخن گفته‌ایم در اینجا باید به استقراء

پیردازیم.

استقراء نه فقط از آغاز دوره جدید که بعنوان روش اصلی پژوهش علمی یا جزء مهم آن شناخته شد، مشکل داشته است؛ بلکه در فلسفه ارسطو و پیروان او هم با مشکل‌های بسیار مواجه بود. یا لااقل ارسطو هم نمی‌گفت که می‌توان یک حکم کلی را با استقراء ثابت کرد. طرح استقراء تام معینش این است که اگر یک مورد خلاف، مشاهده شود حکم از کلیت می‌افتد. پوپر بعنوان مثال ذکر کرده است که اگر «یک قوی سیاه» دیده شود حکم کلی «همه قوها سفید هستند» باطل می‌شود. این همان مطلبی است که ارسطو گفته بود. آیا نظر پوپر این است که با استقراء و روش استقرائی فقط می‌توان به تکذیب رسید و هیچ حکمی را با آن نمی‌توان اثبات کرد. اگر اینطور باشد، پوپر استقراء را نگاه می‌دارد و در نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود با دیگران اختلاف پیدا می‌کند. ولی پوپر اصلاً نیازی به استقراء نمی‌بیند و آن را چیزی بی‌وجه می‌داند.

می‌دانیم که لااقل از زمان دیوید هیوم درباب اساس استقراء بحث‌های جدی وجود داشته است. اگر علم، علم استقرائی است و احکام علمی بروش استقرائی محرز می‌شوند. در صورتی می‌توانیم به یقینی بودن آن احکام اطمینان داشته باشیم که ملاک و ضابطه درستی آن، خود درست و یقینی باشد. ولی درستی و یقینی بودن اصل استقراء را چگونه می‌توان اثبات کرد. با این قبیل بحث‌ها بود که گاهی در قطعیت و یقینی بودن احکام علمی بحث می‌شد. اما دانشمندان و حتی کسانی که به این بحث‌ها می‌پرداختند در اعتبار علم شک نداشتند و حتی پیش آوردن این بحث‌ها بقصد خدشه وارد کردن به اعتبار علم نبود، بلکه بقصد یافتن اساس منطقی محکم برای یقین علمی بود. اما کار

آسانی نبود که استقراء را بر اساس «من فکر می‌کنم» دکارت که ضامن یقین بود، قرار دهند و اینکه دیوید هیوم گفته بود اگر علم باید تجربی باشد، استقراء تجربی نیست. در حقیقت امکان بازگرداندن استقراء به «کوزیتو» (من فکر می‌کنم) را نیز رد کرده بود.

مگی در رساله مفردۀ پوپر بدرستی نوشته است که:

دانشمندان بجای اینکه سر خود را به سنگ مسأله‌ای منطقی و حلّ ناشدنی بکوبند، دنبال کارهای علمیشان می‌روند... ولی در میان آنها کسانی که مشرب فلسفی داشته‌اند... استقراء [برای آنها] مسأله‌ای حلّ ناشدنی در اساس معلومات بشری بوده است، و مادام که حلّ نشده است باید تصدیق کرد که تمام علوم هر قدر که در داخل سازگار و در خارج سودمند باشد، پا در هواست و اساس مستحکمی ندارد.^(۱)

آنچه نقل کردیم جزئی است از مقدمه‌ای که برای نشان دادن اهمّیت کار پوپر، تمهید شده است. چنانکه بلافاصله پس از عباراتی که نقل کردیم می‌خوانیم:

کار بارور پوپر این بوده است که راه حلّ قابل قبولی برای مسأله استقراء عرضه کرده و در این کار نظریه رسمی و متداول روش علمی را... بکلی ردّ کرده و نظریه دیگری جانشین آن ساخته است.^(۲)

خواننده با توجّه به مقدمه‌ای که بی‌بنیادی اصل استقراء در آن تصدیق شده است توقع دارد که اگر چیزی جانشین استقراء می‌شود، ضامن یقینی بودن علم باشد، اما پوپر استقراء را کنار گذاشت نه برای اینکه با آن قطعیت علم تضمین

نمی‌شود. بلکه به این جهت که احکام علمی هرگز قابل اثبات نیست و علم یقینی وجود ندارد. اما هیوم یک مطلب دیگر هم گفته بود و آن اینکه «هرچند راهی برای اثبات صحّت جریانهای استقرائی نیست، ولی آدمی از لحاظ روان‌شناسی چنان ساخته شده است که نمی‌تواند از این نحو اندیشه خودداری کند.»^(۱) پوپر نه برای تضمین یقینی بودن علم، بلکه برای اینکه استقراء به روان‌شناسی، مربوط است (و اعتبار آن با روان‌شناسی تضمین می‌شود) آن را با علم - که عینی و مستقل از فاعل شناسائی است - مرتبط نمی‌داند. دیوید هیوم فیلسوف راسخ در اعتقاد به مذهب اصالت تجربه بود و لوازم این اعتقاد را می‌پذیرفت و به این جهت کارش به شکاکیت کشید. اما پوپر راسیونالیست، استقراء را که به نظر هیوم یک امر روان‌شناسی بود ردّ کرد تا یک روش عقلی بجای آن بگذارد. این روش نمی‌بایست امری بیرون از علم باشد. یعنی روش و علم می‌بایست یکی باشند. در اهمّیت نتایج پژوهش‌های علمی هم که کسی تردید نمی‌کند؛ چیزی که می‌ماند یقین و یقینی بودن احکام علمی است. پوپر براحتی از سودای یقین در می‌گذرد. او در پاسخ منتقدی که در دفاع از استقراء گفته است که در آن با نوعی منطق، جهشی از موارد جزئی به حکم کلی صورت می‌گیرد، تصدیق کرده است که «نظریات بسیار خوبی را می‌توان بطریقه‌ای که منتقد می‌گوید حاصل کرد. اما به نظر پوپر این وصف جریان‌های نفسانی و روانشناسی است نه منطقی در حقیقت کل استقراء ریشه‌هایش نهفته است در عجز ما از تمیز جریانهای منطقی از جریانهای روان‌شناسی.»^(۲)

پس قاعدهٔ سیر علم و پژوهش علمی از راه استقراء نبوده و کسانی بیهوده

خیال کرده‌اند که علم با استقراء قوام یافته و متدولوژی علم نیز در طی مدتی قریب به سه قرن پایه‌اش بر توهم بوده است. این نکته وقتی خوب درک می‌شود که بدانیم پوپر بجای استقراء چه روشی را پیشنهاد می‌کند. روش متداول این بود که می‌گفتند علم از مشاهده آغاز می‌شود و با یک تعمیم استقرائی به فرضیه می‌رسد و سپس کوشش می‌شود که فرضیه را با آزمایش اثبات کنند و چون فرضیه‌ای ثابت شد به آن قانون علمی می‌گویند. چیزی که در این سیر می‌تواند صفت نفسانی و روان‌شناسی داشته باشد، مرحله تعمیم استقرائی است. پوپر ترتیب دیگری برای سیر پژوهش علمی قائل است. به نظر او علم با طرح مسأله آغاز می‌شود پوپر برخلاف اسلاف قرن هجدهمی خود مشاهده را قبل از اینکه چیزی این مشاهده را راه ببرد بی‌معنی می‌دانست و این مطلب مهمی است ما اگر هیچ نظری نداشته باشیم به چیزها نگاه نمی‌کنیم و اگر نگاه کنیم چیزی در نمی‌یابیم. پس مشاهده بدون مسأله و نظر نه فقط فایده ندارد، بلکه صورت نمی‌گیرد. وقتی مسأله مطرح شد درصدد حل آن برمی‌آیند و نظر جدیدی پیش می‌آورند. نظر جدید لوازم و نتایجی دارد که آنها را باید بدقت و با وضوح صورت‌بندی کرد. در مرحله بعد این قضایا به محک آزمایش (و شاید مشاهده) می‌خورد تا آنچه در این کوره تاب آورد جانشین نظریه علمی سابق شود.

مسلماً نظر پوپر بر نظر استقرائی رجحان دارد. ساده‌ترین دلیل آن این است که کسانی که مسأله ندارند هرچه مشاهده کنند هیچ بدست نمی‌آورند و آنکه مسأله دارد شاید با یک نظر و مشاهده به چیزهای بسیار دست یابد. سالها پیش پزشکی برای من حکایت می‌کرد که در آزمایشگاه مرحوم دکتر حبیبی در همان زمان که

داروی پنی سیلین کشف شد دو پزشک که میکرب کشت می دادند می دیدند که کار کشت میکرب چنانکه باید پیش نمی رود. همین وضع هم برای دکتر فلمینگ پیش آمده بود که او وجود این مانع را مغتنم شناخت و از ماده آن پنی سیلین را ساخت، اما آزمایشگران ما فقط از اینکه کار کشت بتأخیر افتاده است، آزرده بودند. البته اگر از پوپر پرسند مسأله از کجا می آید، پاسخ می دهد که با نظر در مشکلات تئوری مقبول، مسأله مطرح می شود.

مع ذلک تعیین منشأ نظریات علمی و آثار هنری به نظر پوپر بصورت معقول و منجز ممکن نیست. در این مورد هم میتوان با پوپر همدلی داشت. اما اگر صفت ذاتی احکام علمی را قابلیت ردّ و تکذیب یا بطلان پذیری بدانیم با مشکلات بسیار مواجه می شویم (اگر پوپر از صفت ذاتی خوشش نمی آید می گوئیم صفتی که یک حکم یا قضیه را علمی می کند) برای اینکه وصف خوب و مقبولی از نظر پوپر و طرفداران او از ملاک بطلان پذیری آورده باشیم قول سرجان اکلز^(۱) را از کتاب پوپر مگی نقل می کنیم:

اعتقاد غلط به اینکه علم سرانجام نسبت به تبیین معینی به یقین می انجامد، مستلزم این است که فرضیه ای که بالأخره مورد تکذیب قرار می گیرد، گناه بزرگی شمرده شود. در نتیجه دانشمندان غالباً اکراه داشته اند که ردّ و تکذیب چنین فرضیه ای را تصدیق کنند.^(۲)

این چند جمله که از اکلز نقل شد اگر یاوه باشد بسیار مبهم است، اما نقل گفتار کسی اگر یاوه هم باشد لااقل ما را با او و میزان دقتی که دارد، اندکی آشنا

1. J.C.Eccles.

می‌سازد. اکلز در ادامه آنچه نقل شده نوشته است:

«... طبق نظر پوپر، تکذیب - کلی یا جزئی - سرنوشت آتیه همه فرضیه‌هاست و در واقع باید از تکذیب هر نظریه‌ای که مدّتی آن را بعنوان مولود خیال خود پرورده‌ایم، خوشوقت بود. در این صورت انسان از ترس و پشیمانی خلاص می‌شود و علم، خطر جوئی شادی بخشی می‌گردد که در آن تخیل و بینش به رشد عقلانی می‌انجامد و از لحاظ کلیت و اطلاق از شواهد تجربی فراتر می‌رود.»^(۱)

صرف نظر از اینکه اکلز به علم با نظر اخلاقی خاصی می‌نگرد، حاصل نظر او این است که هر نظریه‌ای بالأخره مهر بطلان می‌خورد و جای خود را به نظریه‌ای که قابلیت تبیین بیشتری دارد، وامی‌گذارد و او این را یک جریان خوب و حلّ‌کننده بعضی مشکلات اخلاقی می‌داند. اولین مشکلی که پیش می‌آید، این است که اگر یک نظریه بالأخره ابطال می‌شود چه برتری و رجحانی بر نظریه رقیب دارد اگر نظریه رقیب هم اکنون ابطال شد، نظریه مقابل آن هم که قابل ابطال بوده است، شاید بلافاصله با نظریه دیگری ابطال شود و هلم جزّاً.

ولی پوپر معتقد بود که تاریخ علم گواه و مؤید نظر او است. البته کسانی که بعد از او و با اطلاع از رأی او در فلسفه علم تحقیق کرده‌اند متوجه شده‌اند که:

۱- تاریخ علم، تاریخ ابطال نظریه‌ها نیست و ۲- اگر همه نظریه‌های علمی باطل می‌شوند، پوپر چرا و چگونه از علم عینی و نزدیک شدن به حقیقت سخن می‌گوید. اگر نظریه‌ای نسبت به نظریه دیگر حقیقی‌تر است بطلان پذیریش باید

کمتر باشد تا جائی که این بطلان پذیری در آینده به چیزی نزدیک به صفر برسد و در حقیقت منتفی شود. آلن ف. چالمرز در پایان فصل ششم کتاب چیهستی علم پس از آنکه شواهد تاریخی برای نشان دادن ضعف رأی پوپر می آورد، می نویسد:

تاریخی که در اینجا طرح ریزی کردم باید برای نشان دادن این معنی که انقلاب کپرنیکی با افتادن یکی دو کلاه از برج پیزا روی نداده است کافی باشد و نیز باید روشن شده باشد که نه معتقدان به استقراء و نه قائلان به اصل ابطال هیچیک علم را چنان تبیین نکرده اند که با آنچه از تاریخ علم بیان شد سازگار باشد. مفاهیم جدیدی مثل نیرو و ماند؛ نه بر اثر آزمایشها و مشاهدات دقیق بدست آمد و نه از ابطال حدسهای تهورآمیز و جایگزین کردن مستمر یک حدس متهورانه بجای حدس دیگر. در طرح اولیه نظریه جدید مفاهیم و ملاحظات تازه‌ای وجود داشت که درست و چنانکه باید بیان نشده بود و با وجود اینکه آشکارا ابطال می شد باز پیش می رفت و...

ظاهراً چالمرز نظر طماس کوهن را در اینجا چنان پرورده است که در پرتو آن اصل بطلان پذیری بسیار محدود و کم رنگ می شود. چالمرز رأی ابطال را بکلی رد نمی کند. اما آن را بعنوان ملاک و میزان تمیز و تشخیص علم از غیر علم و تعیین کننده تکلیف ثوریه‌های علمی نمی شناسد. اینکه مگی در رساله پوپر با اشاره به قول کوهن گفته است که: «نظریه کوهن ... با نظریه پوپر معارض نیست.»^(۱) قصدش دور داشتن رأی و قول پوپر از هرگونه اشکال بوده است. درست است که کوهن هم مثل پوپر به علم استقرائی معتقد نیست و

روش علم را استقراء نمی‌داند و البته راهی برای اثبات فرضیه‌ها و نظریات علمی پیش پای دانشمندان و پژوهندگان نمی‌گذارد. اما قول او در باب «اصول و قواعد مثالی علم» که در هر دوره‌ای از تاریخ علم غلبه دارد با اصل ابطال پوپر جمع نمی‌شود و سازگاری ندارد. در اینکه دانشمندان فرضیه‌ها را به محک می‌زنند و باطل اعلام می‌کنند، بحثی نیست. اما در اینکه ابطال مرحله مهم در سیر پژوهش باشد و تکلیف علم و غیر علم با آن تعیین شود، جای چون و چرا بسیار است. وانگهی وقتی تأکید و تکیه را بر ابطال و بطلان‌پذیری می‌گذاریم ناگزیر باید مثل کسانی که در صدد اثبات یا تأییدند به استقراء بپردازیم و مگر مثال «قوهای سفید» که پوپر ذکر می‌کند و می‌گوید با دیدن یک قوی سیاه حکم کلی تکذیب و ابطال می‌شود استقراء نیست، ولی شاید بتوان گفت که خود پوپر از طرح بطلان‌پذیری احکام علمی بیشتر به عنوان یک اصل موضوع استفاده می‌کرده است، زیرا تأکید جدی دارد که تئوری علمی جدید باید از عهده حلّ بعضی مسائل که با تئوری پذیرفته شده حلّ نمی‌شد، برآید. پس فرضیه را از طریق حدس بدست می‌آورند و آن را به محک آزمایش (بمعنی عام و وسیع لفظ) می‌زنند و از جمله این آزمایشها و شاید مهمترین آنها، این است که ببینند آیا با آن می‌توان مسائل حلّ نشده مبتلی به را حلّ کرد.

مختصر اینکه ابطال و تأیید همیشه با همدیگر و اینکه پوپر گفته است تأیید قطعی میسر نیست، اما چیزی را می‌توان فقط ابطال کرد. نتیجه یک قیاس نادرست و بی‌وجه است. او همه تئوریهای علمی را با حکم کلی «همه قوها سفیدند» قیاس کرده و چون دیده است که اگر یک قوی سیاه دیده شود حکم

از کلیت می‌افتد گمان کرده است که قضا یا و نظریه‌های علمی هم از این قبیلند. ولی پوپر می‌بایست متوجه باشد که قضیه «همه قوها سفیدند» یک قضیه خارجی است و نه قضیه حقیقه. او که در کتاب *منطق اکتشاف علمی* این دو قضیه را تشخیص داده و از هم تفکیک کرده بود، نمی‌بایست به چنین قیاس مع الفارقى پردازد.

به یک نکته دیگر نیز اشاره کنم و این فصل را پایان رسانم. پوپر معتقد است که تاریخ علم، تاریخ نزدیک شدن به حقیقت است. به این معنی که نیوتن از گالیله به حقیقت نزدیک تر بود و اینشتین در راه حقیقت چندین گام پیش تر از نیوتن است. اگر، چنانکه قبلاً هم گفته‌ایم، همه نظریات علمی ابطال می‌شوند قاعده آنجا که بشر خیلی به حقیقت نزدیک شده است باید کار ابطال بسی مشکل باشد و اگر فاصله ما از حقیقت چندان زیاد است که این نزدیک شدن‌ها را در نسبت با فاصله‌ای که از حقیقت داریم نمی‌توان به حساب آورد، چرا از نزدیک شدن سخن بگوئیم. بگمان من قول چالمرز موجه است که: «...نظر پوپر درباره پیشرفت به منزله تقریب متوالی به حقیقت دارای حقیقت ابزارگرایانه است که با تمایلات واقع‌گرایانه او توافق ندارد...»^(۱) و شاید تنها چیزی که پوپر بتواند به آن متوسل شود، این است که فی‌المثل نظریات نیوتن را برحسب مسائلی که با آن حل شده و آثار و نتایجی که داشته است ارزیابی کند. در این صورت است که باصطلاح «بار صادق» نظریه نیوتن دیگر صفر نخواهد بود.

فصل نهم:

حاصل سخن

اظهار نظر در باب آراء و آثار فکری پوپر در وهله اول آسان می‌نماید. ولی وقتی بیشتر در آن وارد می‌شویم پی می‌بریم که بسادگی نمی‌توان حکم کرد و گذشت، البته لحن تند و عصبانی و بی‌پروائی که در مورد بزرگان فلسفه دارد در نظر هیچ شخص عاقلی موجه نمی‌نماید. اما شاید این هم صرفاً به اخلاق و روان‌شناسی پوپر راجع نباشد. بلکه به سنخ فکر و نظر او باز گردد. من بارها فکر کرده‌ام که پوپر به کسی می‌ماند که باید از چیزی دفاع و محافظت کند یعنی خود را در مقام پاسداری از امر بزرگی می‌بیند و در عین حال احساس می‌کند که سعی او بیهوده است. این پاسدار، پاسدار همیشه خشمگین تجدّد است و با اینکه خود توهم توطئه را تخطئه می‌کند متأسفانه تاریخ را تاریخ توطئه تلقی کرده و متفکران بزرگ را توطئه‌گر خوانده و تقصیر همه بدیها را بر گردن آنان نهاده است. اگر این تمثیل جایی داشته باشد، اخلاق پوپر مستقل از آراء او نیست. پوپر مثل راسل مدافع روح انتقادی و

آزادی‌طلبی قرن هجدهم است و با راسل این تفاوت را دارد که لحن سخنش بیشتر شبه‌حماسی است. اما مشکل راسل و پوپر این است که هر دو برای شأن و مقامی که بخود داده‌اند، خیلی دیر دنیا آمده‌اند. راسل حداقل یک قرن و پوپر یک قرن و نیم از زمان خود دور افتاده‌اند، اما چنین نیست که با زمان اخیر نیز بکلی بیگانه باشند و اگر هیچ نسبتی با عهد کنونی نداشتند به شهرتی که دارند نمی‌رسیدند. مسلماً شهرت این دو و مخصوصاً شهرت پوپر شهرت سیاسی است، اما اگر چیزی نداشتند که تبلیغات بتواند آن را بزرگ و مهم جلوه دهد فریاد تبلیغات به جایی نمی‌رسید.

در اینجا به راسل کاری نداریم بخصوص که مقام او کم و بیش معلوم است. اما در مورد پوپر چه بگوئیم؟ وقتی به تلخیص آراء پوپر برمی‌خوریم در آن چیز چندان مهمی نمی‌بینیم. اینکه میزان تمیز علم از غیر علم بطلان‌پذیری احکام است اگر جایی در تاریخ علم و سیر پژوهش علمی داشته باشد، انقلاب در فلسفه و فلسفه علم نیست بعبارت دیگر این قول چیزی نیست که صاحب آن را به شرف و افتخار فیلسوف مؤسس نائل کند.

طرح مطالبی مثل توهم توطئه و تئوری اجتماعی توطئه بصورتی که تقریر و بیان شده است کوششی برای شستن دستهای آلوده ارباب استیلاست؛ اما اگر مراد این باشد که همه ضعفها و ناتوانیهای ضعفا و ناتوانان را نباید از آثار توطئه قدرتمندان دانست و سیاستی که همه ناتوانیهای خود را با استناد به توطئه دشمن توجیه می‌کند سیاست خوبی نیست، مطلب را بصورت دیگری باید گفت. پامال‌شدگان روی زمین را تحقیر کردن و آب تظہیر روی دست سوداگران قدرت ریختن از آزادگی بسیار دور است و حتی با آزادیخواهی

رسمی هم نمی‌سازد. اما پوپر حرفهای دیگر هم دارد. من نمی‌گویم دوستداران فلسفه قبل از هر کار کتابهای پوپر را بخوانند و خواندن این کتابها را بر مطالعه آثار مهم تر فلسفه مقدم بدانند، اما به هر حال کسانی باید باشند که کتابهای پوپر را هم بخوانند. من گاهی وضع کسی را که قدری با آراء و آثار فیلسوفان و شاعران و نویسندگان قدیم و جدید آشنائی دارد، و به مطالعه آثار پوپر می‌پردازد مثل کسی می‌دانم که وارد یک انبار بزرگ کالا شده است که در آن میوه و مواد غذایی فاسد شدنی با دارو و آهن آلات و لوازم ورزش و وسایل زینت و آرایش و انگوزه و کود شیمیائی و امثال اینها بدون ترتیب دقیق انباشته شده است و چه بسا جعبه‌های میوه را زیر کیسه‌های سیمان گذاشته باشند و صاحب انبار نداند که آنجا میوه است و بزودی له و فاسد می‌شود. ظاهراً از هر راهی و هر جائی کالائی به این انبار آورده‌اند و صاحب انبار پروای این را نداشته است که هر کالائی را در جای خود قرار دهد و گاهی در دفترش نوشته است که فلان کالا از آن کیست و گاهی نر خود را صاحب و مالک آن دانسته است مقصود این نیست که پوپر هیچ چیز از خود ندارد او سخنان و مطالب جدی هم گفته است که در متورالفکری معمولی یافت نمی‌شود. ولی آیا چیزی در آن می‌توان یافت که به آینده تعلق داشته باشد بزرگانی مثل کانت گرچه به عهد خود تعلق دارند، در تفکرشان سخن آینده هم منظوی است. ولی پوپر را با کانت نباید مقایسه کرد. من نام کانت را از این جهت آوردم که بگویم او با اینکه به عصر و عهد متورالفکری تعلق دارد، پای بند آن نیست. بلکه ره‌آموز آنست و راهی که او نشان می‌دهد بدون چشم‌انداز آینده هم نیست. اما پوپر مدافع تفکر قرن هجدهم است منتهی در آثار او بارقه‌های نو هم می‌توان

یافت. فی‌المثل اینکه پژوهش با طرح مسأله شروع می‌شود و کسی که مسأله‌ای ندارد پژوهشگر نیست. سخن خوبی است.

گاهی ما خیال می‌کنیم که با آموختن قواعد روش پژوهش و تمرین و نمایش آن می‌توان به مقام علم و تحقیق رسید. پوپر بر این سخن مهمّ اما نه تازه تأکید می‌کند که برای رسیدن به علم طلب لازم است و کسی که طلب ندارد به چیزی و بجائی نمی‌رسد. شاید کسی بگوید که آوردن این مطلب در بحث متدولوژی علوم چندان مناسب ندارد. این اشکال از یک جهت وارد است. زیرا شرایط پژوهش علمی غیر از روش آنست و نباید شرایط را با روش خلط کرد. اگر پوپر شرایط پژوهش و روش را از هم تفکیک کرده بود. شاید تاریخ متدولوژی تا زمان خود را به جهل و اشتباه منسوب نمی‌کرد و با روش استقرائی قدری ملایمتر مواجه می‌شد. پوپر درجائی گفته است که صاحبان روش استقرائی روان‌شناسی دانشمند را با روش و منطق علم اشتباه کرده‌اند.

اتفاقاً بعضی از معلمان روش استقرائی برخلاف آنچه پوپر به آنها نسبت داده است نمی‌گفته‌اند که علم حاصل استقراء است. بلکه در نظر آنان آزمایش که گاهی به آن نام استقرائی آزمایشی داده شده است روشی بوده است که عالم بدون آنکه آن را با علم بیامیزد بکار می‌برده است. در طی سیصدسال تاریخ علم جدید روش بیرون از علم و حتی مستقل از روان‌شناسی عالم بکار می‌رفته است. در زمان کنونی روش با علم یکی می‌شود. اگر تا این اواخر روش کاملاً با علم یگانه نشده بود، معنی آن، این نیست که جزئی از روان‌شناسی دانشمند بوده است. مع‌هذا اینکه پوپر روش را از روان‌شناسی جدا ساخته است نکته مهمّی است و شاید با توجه به این معنی بتوان مسأله

داشتن و طلب را که شرط علم است در جریان روش که مستقل از روان‌شناسی عالم است منظور کنیم. وجه آن هم این است که یک فیلسوف علم نه فقط از متدولوژی، بلکه از شرایط امکان علم هم بحث می‌کند. مع ذلك ممکن است پوپر و طرفداران او از این قبیل تفسیرها راضی نباشند و ربط داشتن و ربط دادن مطالب را لازم ندانند.

می‌دانیم که پوپر با پرسش چیستی و بحث از ذوات اشیاء مخالف است، اما چگونه می‌توان فیلسوف بود و پرسش چیستی را کنار گذاشت؟ فیلسوفی که به چیستی نمی‌پردازد از چه می‌گوید و راجع به چه بحث می‌کند. وانگهی پوپر به کلی معتقد است و کلی را لفظ نمی‌داند همچنین او وقتی از تمیز میان علم و غیر علم بحث می‌کند ناچار نوعی ماهیت برای احکام علمی قائل می‌شود. حتی دیوید هیوم که سوپرکتیویسم (و نه سوپرکتیویته) در فلسفه او به اوج رسیده است، خواسته و ناخواسته به بیان ماهیت علم و ادراک و اعتقاد و علیت و... پرداخته است. ولی توجه کنیم که هیوم در مقابله با فیلسوفان سلف و با نظر منفی مطالبی گفته است که اشاراتی به ماهیت هم در آنها می‌توان یافت؛ اما پوپر برای اینکه چیزی را جایگزین ذات کند جهان ۳ را در کار آورده است. طرح جهان ۳ از یک جهت مهم است و از جهت دیگر ممکن است مایه تعجب شود. اهمیت آن در این است که با وجود آن دیگر بشر و فاعل بشری، ملاک و میزان علم و عمل نیست، اما عجیب بودن از چند وجه است:

یکی اینکه باید دو جوهر دکارتی را با قدری دستکاری و تفسیر نگاه داریم و امر مبهمی را به آن بیفزاییم؛ گوئی در طرح دکارت چیزی فراموش شده بود که آن همه فیلسوفان پس از او آمدند و بحث و چون و چرا کردند و

طرح‌های نو آوردند، اما هیچیک ملتفت نشدند که به دو جوهر او باید چیزی افزوده شود. این افزایش نیز در صورتی موجه است که جوهر روحانی دکارت را عین جهان ۲ پوپر یعنی یک امر صرفاً نفسانی و روان‌شناسی بدانیم که گمان نمی‌کنم هیچیک از مفسران دکارت به این تعبیر و تبدیل صحه بگذارند. اما برای اینکه چیزی به دو جوهر دکارت افزوده شود باید اولاً ارتباط و نسبت این دو جوهر و مشکلی که در عالم دکارتی وجود دارد روشن شود. دکارت و دکارتیان هنوز در بیان و توجیه نسبت میان دو جوهر دشواریها دارند. از سوی دیگر تفکر جدید غربی تا حدی با اندیشه و تأمل در این نسبت تعیین یافته است. اکنون اگر کسی چیز سوّمی به آن اضافه می‌کند باید بداند و بگوید که این سوّمی را از کجا آورده و آن را در کجا قرار می‌دهد و از این قرار دادن چه اثر و نتیجه‌ای انتظار دارد. چنانکه قبلاً نیز گفته شده است، اگر جهان ۳ پدید آورده جهان ۲ باشد لاجرم باید به آن بازگردد و از آن نمی‌تواند استقلال داشته باشد. وانگهی این جهان ۳ هیچوقت مورد انکار هیچ متفکری نبوده است. اگر افلاطون و ارسطو و حتی انبیاء الهی از افکار و اعتقادات مردمان و از علم و ادب گذشتگان غافل بودند، پس چرا کتب آسمانی پر از مایه‌های عبرت و تذکر است و فیلسوفان پیوسته به اقوال گذشتگان رجوع و استناد کرده‌اند. اینکه وقتی کسی دنیا می‌آید زبان و علم و ادب و فرهنگی وجود دارد کشف پوپر نیست. اما اگر او مدعی است که وجود اینها یک عالم مستقل است و در صورت پذیری علم و اخلاق و هنر اثر تعیین کننده دارد، می‌بایست این معنی را روشن کند. اما نه خود او و نه شارحان و مفسران در هنگام طرح جهان ۳ جز تأیید و ستایش چیزی نگفته‌اند. حتی توضیح نداده‌اند که اهمیّت

آن در چیست و چرا از آن ستایش می‌کنند. معنایی که در فلسفه‌های دیگر (و) من جمله در پدیدارشناسی ماکس شلر^(۱) و مانهایم^(۲) (...) بنحو منجز و معین آمده و مقام معلوم دارد، وقتی بصورت مبهم و پیش پا افتاده بیان می‌شود چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد؟ پوپر گاهی چنان مطلب را می‌پرورد که گویی می‌خواهد جهان ۲ را در جهان ۳ منحل کند. اما چون جهان ۳ در تفکر او ریشه ندارد خیلی زود به جهان ۲ و اثبات سلطه و استیلای آن باز می‌گردد و چنانکه چالمرز گفته است اهمیتی که او به تعمیم‌های آگاهانه افراد می‌دهد حاکی از دخالت یک عنصر نفسانی (سوبژکتیو) است و این معنی با تأکید که پوپر بر علم عینی و علم بدون فاعل شناسائی کرده است، تعارض دارد.^(۳)

پوپر در باب علم اطلاعات کافی داشته و از یافته‌های فلسفی هم بی‌نصیب نبوده است. اما به نظر می‌رسد که ندانسته است که با آن یافته‌ها چه باید بکند. اگر قبلاً گفته‌ام شهرت پوپر جهات و علل سیاسی دارد، گفته قبلی را با ذکر این نکته تکمیل می‌کنم که تبلیغات هر چند نافذ باشد زمینه‌ای می‌خواهد که در آن عمل کند. اگر پوپر هیچ نداشت تبلیغات نمی‌توانست از او کسی بسازد که بگوید بزرگترین فیلسوف زمان خویش است. او بعضی یافته‌ها داشته و این یافته‌ها را با اطلاعات و فضل خود می‌می‌میخته و با لحن پر از داعیه اظهار می‌کرده است. اطلاعات او را بسیاری کسان از اهل فضل و علم و ادب می‌توانند بدست آورند. داشتن لحن پر مدعا، هم هنر و فضیلت نیست. می‌ماند همان یافته‌ها و بارقه‌ها که اینجا و آنجا اندکی پوپر را از اندیشه قرن هجدهمی آزاد کرده

1. M. Scheller.

2. H. Mannheim.

۳. چیستی علم: ص ۸۲ و ← علم چیست؟: ص ۹۸.

است. اما اثر اینها جزئی و موضعی است و به این جهت نمی‌توان گفت که پوپر طرح نوی در فلسفه (و حتی در فلسفه علم) آورده است بنابراین در تاریخ فلسفه معاصر نمی‌توان مقام ممتازی برای او قائل شد. از تعارفات که بگذریم قیاس او با بزرگان طراز اول تفکر قرن بیستم و آوردن نام او در کنار نام آنان بهیچوجه روا نیست.

مع هذا منکر قدر او نباید بشویم و فی‌المثل در درس تاریخ فلسفه معاصر دانشگاهها باید فراخور مقامی که دارد، ذکری از او بشود. ما که نمی‌توانیم انکار کنیم که پوپر در بحث از روش علوم مسائلی پیش آورده و این مسائل مدتها مورد بحث و احیاناً راهگشا بوده است. حتی در باب دمکراسی هم هرچند رأی و نظر تازه ندارد. لاقلاً در این باب زبان و بیان تازه‌ای گشوده است. در فلسفه علم چیزهایی مثل علم بدون فاعل (سوژه) و افق انتظار و جهان ۳ را عنوان کرده است که شباهت به آراء بزرگان فلسفه و نقادان ادبی بزرگ معاصر دارد. منتهی بحث پوپر در باب علم بدون عالم بی در و پیکر است و در آخر کار چیزی از آن دستگیر نمی‌شود. و حال آنکه مرگ نویسنده رولن بارت^(۱) را می‌توان خواند و تا حدی درک کرد و اگر کسی در پی ریشه‌های این قول و نظر برود، البته بهتر و بیشتر آن را درک می‌کند. اما علم بدون عالم پوپری معلوم نیست از کجا می‌آید و بر چه اساس و بنیانی مبتنی است. و چه نتایجی از آن بدست می‌آید.

ممکن است بگویند این دفتر بیشتر متضمّن ردّ آراء پوپر است و کسی که با آراء و اقوال پوپر آشنائی چندان ندارد، چه بسا که بعضی مطالب آن را در نیابد. تعبیر ردّ قدری تند است. من پوپر را ردّ نکرده‌ام. بلکه آراء او را نقد کرده‌ام و درباره مقام او در فلسفه معاصر نظر داده‌ام. اگر می‌خواستم در باب کلّ آثار و آراء پوپر بعنوان یک نویسنده فلسفی معاصر حکم کنم شاید در بعضی موارد از او بالحن تحسین یاد می‌کردم پوپر هم مثل هر نویسنده فلسفی سخنان خوب بسیار دارد ولی او نه فیلسوف قرن است نه معلّم و نه آموز آینده. او به علم و سیاست که دو شأن مهم تاریخ جدید است اندیشیده و در هر دو باب دست آوردهای مهم داشته است و خوبست که همه دانشجویان فلسفه که به آثار او رجوع می‌کنند با نظر انتقادی به آراء او بنگرند تا بتوانند از فوائدش بهره‌مند شوند.

چرا من با پوپر مخالفت کرده‌ام

شخصی نامه‌ای آلوده به انواع عتاب بمن نوشته و ملامت کرده است که مطالب «مبهم و سطحی و بی سروته» می‌نویسم و حرمت «فلاسفه حقیقی» را نگاه نمی‌دارم. من در مورد نوشته‌های خود نمی‌توانم حکم کنم اما همواره سعی کرده‌ام حرمت فلسفه و فلاسفه حقیقی را نگاه دارم و گمان نمی‌کنم هرگز در جایی به هراکلیتوس و پارمنیدس و سقراط و افلاطون و ارسطو و افلاطون و سنت اگوستن و بوئسیوس و فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و ملاصدرای شیرازی و بیکن و دکارت و کانت و هگل و نیچه و ویلیام جیمز و پیرس و هوسرل و ماکس شلر و هیدگر و ویتگنشتاین و گادامر و فوکو و... بی‌احترامی کرده باشم. هرچند که اگر آراء اینها را بدانم قهراً با بعضی یا بسیاری از آن آراء نمی‌توانم موافق باشم.

نامه را می‌خواندم و در خیال و اندیشه دفاع از خود بودم که معلوم شد مراد نویسنده نامه مزبور از فلاسفه حقیقی «کارل ریموند پوپر» است که او را

«پراوازه‌ترین و بزرگ‌ترین فیلسوف علم و سیاست» خوانده بود. وقتی این قسمت نامه را خواندم مشکل اول هم حل شد و دانستم که چرا نوشته‌هایم در نظر نویسنده نامه سطحی و بی‌سرو ته است.

من در سالهای اخیر دو نکته در مورد پوپر نوشته‌ام: یکی اینکه او در بحث فیلسوفان، اقوال و آراء آنان را تحریف می‌کند؛ دیگر اینکه قائل به ربط نیست. به نظر او دو نفر نظرشان هرچه باشد و به هر مبدأ و مبنایی بستگی داشته باشند بی‌خبر از مبانی و بدون توجه به آن می‌توانند با هم بحث کنند. ظاهر این مطلب بسیار موجه است زیرا بر طبق آن همه کس می‌تواند بی‌قید و شرط رأی خود را اظهار کند و چه خوب است که اظهار رأی و نظر هیچ قید و شرطی نداشته باشد. اما توجه کنیم که اظهار رأی و آزادی بیان غیر از ورود در یک بحث نظری اعم از علمی و فلسفی است یعنی اگر این مطلب در امور هر روزی وجهی دارد در فلسفه بی‌وجه و بی‌معنی است زیرا تصوّر اینکه هرکس می‌تواند فی‌المثل با ترکیب اتحادی صورت و ماده موافقت یا مخالفت کند و در مباحث عاقل و معقول و علم و عالم و معلوم و جوهر و عرض و علت و زمان و مکان وارد شود، قدری مضحک می‌نماید.

می‌گویند که ما نگفتیم هر نادانی در مسائل فلسفه وارد شود بلکه بحث در شرایط امکان بحث را زائد دانستیم و گفتیم همه اهل فلسفه می‌توانند با هم به بحث و جدال پردازند و لازم نیست که به مبادی مشترک وابسته باشند. زیرا با این قید که دو طرف بحث باید در اصول و مبادی شریک باشند بحث متنفی می‌شود و اگر بحثی باشد در فروع و جزئیات است.

شرط بحث بحث‌کنندگان اعتقاد به مبادی مشترک نیست بلکه آنها باید از مبادی و اصول یکدیگر باخبر باشند و کم و بیش ربط مسائل به مبادی را درک کنند. پوپر به این ربط قائل نیست. البته فلاسفه گذشته به صراحت این مسئله را طرح نکرده بودند اما به نظر می‌رسد که همه به نحو ضمنی آن را پذیرفته بودند. در عصر ما که سوفیسم (سوفسطایی‌مآبی) در همه شئون شایع شده است، عده‌ای از متفکران و فیلسوفان در مناسبت‌ها و مقام‌های مختلف به طرح شرایط امکان هم‌سخنی پرداخته و برای هر سخن و نکته، جا و مقامی قائل شده‌اند. من در نوشته خود جانب این گروه را گرفته و با پوپر مخالفت کرده‌ام و همین مخالفت موجب آزرده‌گی خاطر نویسنده نام‌شده است. اما بحث و چون و چرا و مخالفت به معنی بی‌احترامی نیست و نباید کسی را آزرده کند. وقتی سقراط و افلاطون با سوفسطاییان جدال می‌کردند دو طرف بحث نه به یک زبان سخن می‌گفتند نه گوش یکسان داشتند و به این جهت دیالوگ بین آنها دشوار بود. استدلال چیز خوبی است اما اگر گوش استدلال نباشد همه استدلال‌ها هدر می‌شود مؤید این قول نیز وجود کسانی است که مدام از استدلال و عقل دم می‌زنند و هرکس را که با ایشان موافق نباشد به مخالفت با عقل و استدلال متسبب و متهم می‌کنند و خود روشن‌ترین استدلال‌ها را نمی‌پذیرند و اگر به ایشان انتقاد شود دشمنی با عقل می‌خوانند. اینها باید نگران باشند که مبادا وقتی فلسفه خود را انتقادی می‌خوانند منظورشان از انتقاد انکار چیزهایی باشد که فهم آنها، آن را در نمی‌یابد و درست نمی‌داند.

من با پوپر مخالفت کرده‌ام اما قصد بی‌احترامی نداشته‌ام. البته در جاهائی در مورد پوپر حکم‌هایی کرده‌ام که اگر آن حکم‌ها موجب آزرده‌گی دوستداران پوپر شده باشد باید به آنها بگویم که من تلقی ایدئولوژیک از فلسفه را خسرانی برای تفکر می‌دانسته‌ام. درست بگویم من با پوپر مخالفت نکرده‌ام بلکه گفته‌ام تعلیمات او را نباید راهنمای فکر و عمل خود قرار دهیم من نگفته‌ام آثار پوپر را نخوانیم؛ تمام اقوال او را هم سست و نامقبول ندانسته‌ام بلکه گفته‌ام اقوال پوپر و حتی هیچ فیلسوف بزرگی نمی‌تواند ملاک فکر و عمل مردم روی زمین قرار گیرد و در زمره اصول اعتقادی غیرقابل چون و چرا درآید با این نگرانی است که من نوشته‌ام پوپر فیلسوف بزرگ نیست و چیزی برای آینده نگفته است و ندارد که بگوید. گفته‌ام که او از موضع سیاسی با فلاسفه برخورد می‌کند و حکم فلسفه و آراء همگانی را یکی می‌داند و... کسانی این حرف‌ها را بی‌احترامی به پوپر تلقی می‌کنند؛ اما اگر پرسند که این سخنان چرا و در چه شرایطی گفته شده است و به پاسخ آن توجه کنند شاید سوء تفاهم‌ها تا حدی از میان برود. ولی با کسانی که گوش سخن‌نیوش ندارند به تفاهم نمی‌توان رسید یعنی وقتی بمبادی آراء کسانی که با آنها بحث می‌کنیم اعتنا نکنیم هم‌زبانی میسر نمی‌شود و هرچه بیشتر بحث و گفتگو ادامه یابد، اختلاف شدت می‌یابد و چه بسا که به خشونت مودّی می‌شود. در بحث فعلی یک راه جدلی برای نزدیک شدن به تفاهم این است که بگویم: من که با همه فلاسفه و با تمام آراء ایشان موافق نیستم. اگر می‌نوشتم افلاطون و هیدگر و ویتگنشتاین و فوکو و دریدا چنین و چنانند و حتی آنها را یاهو گو و مهمل

باف و فاسد و... می‌خواندم (چنانکه خوانده‌اند) آیا باز هم خاطر دوستان پوپر رنجه می‌شد و به من اعتراض می‌کردند، که به فلاسفه بزرگ گذشته و معاصر بی‌احترامی کرده‌ام یا احیاناً به سخنم استناد می‌کردند و آن را دفاع از ادب جلوه می‌دادند؟

اتفاقاً یکی از اعتراض‌های من به پوپر این است که چرا در مقام سخن گفتن از فیلسوفان و متفکران، زبان تحقیر و توهین و بی‌احترامی می‌کشاید. اگر به فیلسوف نباید بی‌احترامی کرد، افلاطون و ارسطو و هگل در صف مقدم فیلسوفانند و کسی که از احترام به تفکر و متفکر دم می‌زند و به اینها بی‌احترامی می‌کند؛ یا به ناسازگاری‌های سخن خود توجه ندارد یا فلسفه را ابزار رسیدن به مقاصد غیر فلسفی کرده است. اما بنا را بر این می‌گذاریم که پوپر متوجه نیست که عیب خود را به دیگران نسبت می‌دهد. یکی از نشانه‌های بیگانه‌گشتگی و تباهی وجود انسان این است که عیب‌ها و صفتهای زشت خود را در دیگران ببیند و ایشان را از بابت آن عیب‌ها ملامت کند. اگر رسم برجسب زدن در سیاست و در زندگی عادی هر روزی بد است، در فلسفه این رسم هیچ وجهی ندارد و پیروی از آن در شأن فیلسوف نیست. دوستان پوپر اگر حقیقتاً دوستدار فلسفه‌اند اول باید استاد و مرشد خود را ملامت کنند که در بسیاری از موارد به جای نقد و نقادی فلسفه، فیلسوفان را هدف تیر تهمت قرار داده و آنان را به اوصاف و صفات ناپسند منتسب کرده است. پوپر راست می‌گوید که حساب فکر از شخص متفکر جداست ولی نمی‌دانیم چرا او و دوستدارانش این اندرز گرانها را خود به گوش نمی‌گیرند. به هر حال وارد

شدن در زندگی خصوصی فیلسوفان به صورتی که اکنون رایج شده است ربطی به فلسفه ندارد و غالباً دشمنی با فلسفه و فیلسوف است.

چرا من با شدت در مورد پوپر حکم کرده‌ام؟ پوپری که من در مورد او حکم کرده‌ام، پوپر استاد فلسفه علم نیست بلکه پوپری است که سخن فیلسوفان را تحریف کرده و به آنان ناسزا گفته و در باب شرایط بحث و نظریه اجتماعی توطئه سخنانی گفته است که اگر وجهی هم داشته باشد مطلب با سهل‌انگاری و بی‌توجهی به جوانب قضیه بیان شده است چنانکه اگر نظری که در این موارد اظهار شده است حکم دستورالعمل فکر و عمل و سیاست پیدا کند دیگر با نظر فلسفی سروکار نداریم پوپر با این دستورالعمل‌ها در ایران شهرت پیدا کرد. دهها نفر در اروپا و آمریکا و جاهای دیگر به تحقیق در مسائل فلسفه مشغولند که از حیث مرتبه و مقام علمی با پوپر برابرند یا در تفکر به مراتب از او پیشند اما در زمان ماکمتر ذکری از آنان می‌شود و چندان شهرتی ندارند و آرائشان کمتر مورد بحث و چون و چرا و مخالفت و موافقت قرار گرفته است. پس اول باید دید که چرا پوپر در ایران تا این اندازه مشهور شده است.

شهرت همیشه دلیل بزرگی نیست. درست است که بزرگی پایدار می‌ماند و جلوه تاریخی آن را همه کس تصدیق می‌کند اما هر شهرتی دلیل بزرگی نیست؛ بخصوص در زمان ما که در آن نوپرستی رواج و حتی غلبه دارد، چه بسا که شهرت کاذب در حریم فلسفه هم راه باید و فلسفه‌ها و فیلسوفانی شهرت بیش از حد شایستگی پیدا کنند. چنان که در سال‌های بعد از جنگ ژان پل سارتر به شهرتی رسید که شاید هیچ فیلسوفی در زمان حیات خود به آن

نرسیده است. ولی کم‌کم از شهرت او کاسته شد و اکنون ظاهراً در مقام درخور خویش در تاریخ متمکن شده است. پوپر هرگز شهرت سارتر را پیدا نکرد و اگر در ایران اسمش بر سر زبان‌ها افتاد، این امر جهات سیاسی و ایدئولوژیک داشت. گروههایی از جوانان مسلمان و معتقد به انقلاب اسلامی علاقه داشتند که مسلمانی خود را با تجدد و آزاداندیشی جمع کنند و یک پشتوانه فلسفی برای رسم و راه مسلمانی خود بیابند و اتفاقاً در انتخاب مرجع تجدد و آزاداندیشی قرعۀ فال به نام پوپر افتاد.

البته این اتفاق عجیبی بود که من هنوز هر وقت به آن فکر می‌کنم خاطرهم پریشان و مکدر می‌شود. پوپر فیلسوف دین نبود و علاقه‌ای به اندیشه دینی نداشت. او با مطلق انقلاب هم مخالف بود و هیچ طرحی برای آینده نداشت. پوپر یک نویسنده قرن هیجدهمی بود که دیر بدینا آمده بود. او گرچه بعضی سخنانش متناسب با عصر و زمان بود بگمان من خیلی کمتر از نویسنده‌ای مثل دالامبر که در قرن هیجدهم زیسته بود به قرن بیستم تعلق داشت. او منورالفکری متعلق به قرن هیجدهم بود که گاهی ناگزیر نگاهش به افق پوشیده منورالفکری و تجدد در قرن بیستم می‌افتاد و دچار پریشانی می‌شد و احياناً چیزهایی می‌گفت که با روح منورالفکری مناسبت نداشت. چنین نویسنده‌ای مرجع عدّه کثیری از جوانان مستعدّ ما شد. در طی دهه شصت من این درد را به هر کس می‌گفتم اعتنا نمی‌کرد و اهمیت نمی‌داد و غالباً خیال می‌کردند که من صرفاً به قصد مخالفت با پوپر و آراء او حرف می‌زنم و هنوز هم نتوانسته‌ام این قضیه را روشن کنم که من به مطلق فلسفه پوپر کاری نداشته‌ام بلکه اولاً

می‌گفتم که چه کسانی می‌توانند و چه کسانی نمی‌توانند پوپری باشند و ثانیاً به مقام پوپر در تاریخ فلسفه و در فلسفه معاصر و به مقام و موقعی که ما می‌توانیم در وضع فعلی جهان داشته باشیم، نظر داشته‌ام. به این جهت گاهی پیش خود فکر می‌کردم که مبادا به فهم و درک گروه‌هایی از جوانان اهل فهم و فضل ما گزند رسیده باشد که پوپر را راهنمای سلوک طریق دین قرار داده‌اند؛ اما کم‌کم قضیه برایم به نحوی حل شد. و البته وقتی دیدم که سعی در نشان دادن تعارض‌ها بر مخالفت و دشمنی حمل می‌شود، دریافتم که دیگر نباید قضیه را فلسفی بدانم. به‌رحال بیان این نکته که پوپر با اندیشه دینی و با انقلاب میانه‌ای ندارد (که خودش هم حاضر بود این معنی را تصدیق کند و دوستدارانش در ایران هم از تصدیق آن ابایی ندارند) بر شدت مخالفت با پوپر و آزادیخواهی او حمل شد. من که با خوش‌بینی بسیار به تجدید عهد دینی می‌اندیشیدم و به قوت فکر نمایندگان علوم و مآثر دینی و تاریخی معتقد بودم گمان می‌کردم این جوانان نمی‌دانند که راه پوپر به راه دین نزدیک نیست و آنها هم خیال می‌کردند که من با آزادی و رعایت حقوق مردم میانه‌ای ندارم اکنون با اینکه قدری از این سوء تفاهم رفع شده است هنوز نمی‌توان وجه پیش آمدن آن را بروشنی دانست شاید آنها فکر می‌کردند که حکومت دینی بصورتی که من در نظر دارم در شرایط کنونی ممکن نیست و تحقق نمی‌یابد و من فکر می‌کردم که آنها حقیقت دین را چنانکه باید درک نکرده‌اند به این جهت بحث ما یک بحث فلسفی نبود.

البته من فلسفه پوپر را نمی‌پسندم و گرچه بعضی بارقه‌ها و آراء مهم در آن

هست عمق و پیوستگی و استحکام و دقتی در آن نمی‌بینم؛ اما مگر من تمام افکار رورتنی و یا اوستین را - که از پوپر مقام کمتری ندارند - می‌پسندم؟ شاید نپسندم اما دلیل ندارد که بی‌هنگام با آنان به نزاع برخیزم. من با پوپر هم کاری نداشتم کسی در وضع ما نباید از آغاز و هنوز در فلسفه‌ای وارد نشده و چیزی نفهمیده با فیلسوفان نزاع داشته باشد بلکه باید با آراء و افکار و نظرهای آنان آشنا شود و بکوشد که اصل و مبنای هر رأی و نظری را درک کند. بنابراین طبیعی بود که وقتی کتاب فقر تاریخی‌گری منتشر شد من به عنوان یک خواننده کتاب‌های فلسفه خوشحال شدم و مطالعه آن را با علاقه آغاز کردم؛ اما کتاب در من اثر منفی داشت. من هر وقت کتابی از فیلسوفی خوانده‌ام عظمت نویسنده در نظرم بیشتر شده است اما این بار اگر اسم پوپر روی کتاب فقر تاریخی‌گری نبود فکر می‌کردم که یک روزنامه نویس اروپائی که داعیه فلسفه‌دانی دارد، آن را نوشته است. زیرا اولاً سبک و لحن نوشته روزنامه‌ای است. ثانیاً نویسنده با اینکه داعیه دفاع از عقل و استدلال دارد بیشتر به جدل و مغالطه پرداخته و فی‌المثل در باب اقوال و آراء و عقاید به اعتبار نتایجی که از آنها حاصل می‌شود حکم کرده است. ثالثاً به جای ردّ تاریخ‌انگاری برداشت و تلقّی خود را از آن ردّ کرده است.

کار فیلسوف این نیست که به زبان تبلیغات سخن بگوید و بنویسد و برای اینکه از قدر مخالفان بکاهد نقاط ضعف روحی و اخلاقی ایشان را به رخ مردمان بکشد (یعنی بنا را بر این بگذارد که خطاب به غیر اهل فلسفه سخن بگوید و در نتیجه از عالم فلسفه خارج شود) یا آرای را که نمی‌پسندد، زشت

و ناروا و خطرناک و مخالف اخلاق جلوه دهد. فیلسوف یافته‌های تفکر خود را تفصیل می‌دهد نه اینکه به ردّ و نفی دیگران اقتصار کند. ردّ و نفی صرف، کار سופسطایی است. فیلسوف در ضمن تفضیل آراء خود، هر جا که مقتضی باشد به اقوال فیلسوفان دیگر رجوع می‌کند و در آن اقوال به بحث می‌پردازد ولی قصد او ردّ آن اقوال نیست و اگر فیلسوفی نظر فیلسوف دیگر را بدون رجوع به مبادی او (البته بدون توجه و تذکر به این معنی) ردّ کند از فلسفه روگردانده و در نزاع معمولی کوچه و بازار وارد شده است. هر فلسفه‌ای یک کل است و همه مسائل آن به مبادی خاص باز می‌گردد؛ حتی دیوید هیوم که کل را امر اعتباری می‌دانست تمام آراء و اقوالش با هم تناسب داشت و فرع بر اصول و مبادی مقبول او بود.

اطلاعی که من از آراء پوپر دارم نسبت به آنچه از فیلسوفان معاصر می‌دانم کمتر نیست و حتی شاید همه کسانی که در ایران با فلسفه سر و کار دارند، پوپر را بهتر از کواین و رورتی و دریدا و فوکو و گادامر و ریکور و کوهن و فیرابند می‌شناسند؛ ولی من نمی‌خواسته‌ام که این طور باشد. این شناخت در وضع و موقع خاص سال‌های اخیر تاریخ ما حاصل شده است و اگر این وضع پیش نیامده بود من به جای اینکه کتاب‌های پوپر را بخوانم، آثار فیلسوفان دیگر را که بیشتر با زمان اُنس دارند یا مظهر زمانند می‌خواندم. می‌گویند با این قیاس، پوپر را تحقیر کرده‌ام و او را فیلسوف عصر به حساب نیاورده‌ام. با ملاکی که من دارم پوپر فیلسوف عصر نیست. از جمله آن ملاک‌ها پروای آینده داشتن و گوش فرادادن به سخن زمان و اندیشیدن به مسائل فهم و مبتلی به مردمان و

تسلیم بودن به تفکر و مقدّم داشتن مصلحت حقیقت بر مصالح دیگر است. یعنی فیلسوف تفکر را وسیله رسیدن به مقاصد عادی قرار نمی‌دهد. پوپر به این اصل قائل نیست و هر فکری را با لیبرالیسم خود می‌بیند و هر چه را با آن موافق نیابد دور می‌اندازد. اگر پوپر در این حد نیز متوقف می‌شد با او می‌توانستیم کنار بیایم زیرا قاعده او می‌بایست به آزادی بیان و به نظر دیگران احترام بگذارد اما این مدافع آزادی ظرفیت تحمل آراء مخالف ندارد و به این جهت بحث با او مشکل است. این هم یکی از مشکل‌های من بود که میان اقوال و آراء پوپر و روحیه او تعارض و ناسازگاری می‌دیدم. وقتی کسی می‌گوید فلسفه باید انتقادی باشد و خود به سخن هیچ‌کس گوش نمی‌کند و هیچ مخالفتی را بر نمی‌تابد و فهم خود را فهم درست و ملاک و میزان همه چیز می‌داند، با او چه می‌توان کرد؟

کسی که به آزادگی دلبستگی دارد، حتی آنکه شعار آزادی می‌دهد، می‌تواند رأی و نظر خاص داشته باشد و بسیاری آراء دیگر را نپسندد و ردّ کند اما نفرت و کینه با آزادی و آزادی خواهی نمی‌سازد. پوپر در مواردی با لحن کینه و نفرت از افلاطون و ارسطو و هگل و نیچه و هیدگر و یاسپرس یاد کرده است. بعضی از پیروان او نیز که پی در پی از حجّت و دلیل می‌گفتند وقتی به حجّت در می‌ماندند، رشته خصومت می‌جانبانند و به تکفیر و تفسیق، که خود آن را زشت می‌شمردند، می‌پرداختند و شنیده‌ام شخصی که با یک مجله فرهنگی همکاری داشته ادامه همکاری خود را موکول به این کرده بود که نام فلان شخص در مجله نیاید. راستی چرا در دل برخی از کسان که نام

آزادی بر زبان دارند تخم خودرأیی و خشونت نهفته است؟ خشونت و کین تیزی از هر ناحیه‌ای که باشد بد است اما وقتی با جان کسانی که دم از آزادیخواهی می‌زنند عجین شده باشد بیشتر باید نگران بود. این وضع مربوط به پایان دوران تجدّد است در این پایان به اصول تجدّد به مبانی لیبرالیسم تعرّض می‌شود و البته این تعرّض با مدارا مواجه نمی‌شود زیرا مراد از آزادی، آزادی در درون تجدّد و در حدود آنست.

من اکنون در صدد تحلیل این اوضاع نیستم. قصدم این بود که بگویم پوپر با شعار دفاع از آزادی به ایران آمد اما در حقیقت در صدد یافتن مخالفان وهمی و حقیقی آزادی و معارضة با آنان بود و کمتر کاری به اصل آزادی داشت. من نمی‌گفتم آزادی بد است (و چگونه چنین سخنی می‌توانستم و می‌توانم گفت) بلکه می‌گفتم چرا کسانی که این همه دم از آزادی می‌زنند نباید مدام در کار نفی و رد باشند و به مخالف خود مجال سخن گفتن ندهند. کسی می‌گفت که در یکی از روزنامه‌ها مقاله‌ای می‌خوانده و مطالب مقاله را آشنا یافته و چون حدس می‌زده است که مأخذ مقاله نوشته خود او باشد به ذیل نوشته رجوع کرده و دیده است که جای اسم نویسنده و عنوان کتاب خالی است و صرفاً شماره صفحات مشخص شده است. بعد از تحقیق معلوم شده بود که مقاله از چشم کسانی که نویسنده آن را دوست نمی‌داشته و در روزنامه نفوذ داشتند دور مانده و چون در آخرین لحظه کاری جز حذف نام میسر نبوده است لاجرم نام نویسنده و اسم کتاب را حذف کرده و شماره صفحه را باقی گذاشته بودند.

من از اصل جامعه‌ باز بحث نمی‌کردم بلکه، بحث این بود که این جامعه‌ باز چگونه ساخته می‌شود و با کدام در و پنجره و به کدام سمت و به روی چه چیز و کدام افق باز است؟ ولی متأسفانه این سخن دشمنی با پوپر و آزادی تلقی شد. من تذکر می‌دادم که آزادی با کین تیزی و غلبه‌جویی سازگار نیست و پیروی از شعار «هدف وسیله را توجیه می‌کند» به هر صورت که تعبیر شود با استبداد مناسبت دارد. توجه کنیم که هر کس بگوید با استبداد مخالفم و با صورتی از استبداد مخالفت کند، ضرورتاً در جانب آزادی و حتی دمکراسی قرار ندارد بلکه شاید می‌گوید که من باید مستبد باشم و استبداد حق من است. چندی پیش،^(۱) در مجلسی آقای احمد آرام، پیر مترجمان و نویسندگان ایران، از من پرسید که چرا با پوپر مخالفم. در آن مجلس جای بحث و مجال توضیح نبود. من در هیچ جا و در هیچ مجلسی نمی‌توانم وضع خاص خود را در اوضاع فکری پدید آمده در سال‌های اخیر، روشن کنم. مع‌هذا چون نویسنده‌ نامۀ عتاب‌آلود هم پرسیده‌اند «چه اصراری دارم که با پوپر مخالفت کنم» سعی می‌کنم نشان دهم که پرسش باید طور دیگری طرح شود.

ما معمولاً در مواجهه با یک رأی و نظر یا موافقیم یا مخالف. اما وضع منحصر در مخالفت و موافقت نیست. ما ممکن است با یک حکم موافق باشیم اما بگوییم جای آن اینجا و اکنون نیست و شاید با رأیی مخالف باشیم و آن را به کلی نامتناسب با موقع و مقام بدانیم. اگر مطالب پوپر را یک گروه غیر سیاسی دانشگاهی و اشخاص غیر دینی منتشر می‌کردند من در باب آراء او

۱. این یادداشت چند سال قبل از وفات مرحوم آقای احمد آرام نوشته شده است.

چیزی نمی‌نوشتم یا طور دیگری می‌نوشتم. مشکل این بود که به نظر من آراء و افکار پوپر (جز در بعضی موارد مثل نقد استقراء و اعتبار حکم علمی و جهان ۳ که البته از عهده تبیین هیچیک از آنها نیز بدرستی برنیامده است) کم و بیش معمولی و عادی است پوپر نه فقط با تفکر دینی و انقلاب سروکار ندارد بلکه با غرور و غریب‌ها همه چیز عالم توسعه نیافته، حتی آزادیخواهی‌اش را تحقیر می‌کند مرجع ما نمی‌تواند باشد. سخن من این بوده است که بگذارید پوپر سر جای خود در مقام استاد فلسفه علم بماند و برایش در کوچه و بازار بوق و کرنا نزنیم و لحن سخن او را که ایدئولوژیک و تبلیغاتی است تندتر و شدیدتر و تبلیغاتی‌تر نکنیم. شاید تبلیغات (پروپاگاندا) چیز بدی نباشد اما جای آن بازار و میدان تجارت است. اعتقادات را هم باید به روش نیکو ترویج و تبلیغ کرد و آموخت. اما فلسفه و علم را به زبان خاص علم و فلسفه و در جای خود مورد تحقیق و پژوهش قرار می‌دهند و به اهل آن می‌آموزند. اگر پوپر را از کتاب فلسفه به بازار و روزنامه نمی‌آوردند و او را مرشد و راهنمای علم و عمل معرفی نمی‌کردند، من هم راجع به او چیزی نمی‌گفتم. وقتی جمع کثیری از مردم نام و بعضی آراء پوپر را می‌شناسند اما بسیاری از اهل فضل از آراء ویتگنشتاین و دریدا و گابریل مارسل و... بسیار کم می‌دانند و شاید اسم لوکاچ را نشنیده باشند، این تبعیض را چگونه باید توجیه کرد؟ اگر ما را ملامت کنند که شما فرق دوغ و دوشاب را نمی‌دانید و در نمی‌یابید که عمق و تأثیر ویتگنشتاین با پوپر قابل مقایسه نیست چه بگوییم؟ راستی ما چرا پوپر را می‌شناسیم و از مرلوپوتتی و ویتگنشتاین و فوکو و دریدا و کوهن و گادامر که

پوپر در حد هیچ یک از آنان نیست، تقریباً خبری نداریم و چیزی نمی‌دانیم؟ نمی‌گویم پوپر را نخوانیم بلکه می‌پرسم چرا و از چه رو باید از آن همه فیلسوفان صرف نظر کرد و از میان همه آنها این یکی را برگزید؟ اگر وجهی دارد باید بدانیم وجه آن چیست و اگر بی‌وجه است باید ببیندیشم که مبادا در جستجوی یک ایدئولوژی به پوپر و افکار او رو کرده‌ایم و گرنه کسی که میان فلسفه و غیر فلسفه و عمیق و سطحی و بجا و نابجا فرق نمی‌گذارد با فلسفه چکار دارد و از فلسفه چه درمی‌یابد؟ من در واقع پرسیده‌ام چرا پوپر و چرا نه باشلار و نه توماس کوهن و لاکاتوش یا کواین و فیرابند؟ آیا این پرسش حاکی از دشمنی است؟ شاید بگویید ما پوپر را می‌پسندیم و آراء او را دوست می‌داریم و به نشر آن می‌پردازیم و هرکس دیگر هر فیلسوف دیگری را ترجیح می‌دهد آراء او را بیاموزد و منتشر کند. این حرف ظاهراً موجه است. اگر کسی یا کسانی خواسته‌اند به نشر افکار پوپر بپردازند نه فقط هیچ باسی بر آنان نیست بلکه کارشان قابل تقدیر است؛ به شرط آنکه پوپر را ملاک و میزان فلسفه ندانند و فلسفه‌ها را با آراء او نسنجند و اگر سنجیدند و در این میزان نگنجید تعلیم آنها را منع نکنند و صاحبان افکار دیگر را بیمار و منحرف و فاسدالعقیده و فاشیست و طرفدار قشریت و عقل‌ستیز نخوانند.

آیا باز هم باید توضیح بدهم و بگویم که به چه معنی با پوپر مخالفم؟ چنان‌که گفتم من کاری به پوپر نداشتم. پوپر که با سلام و صلوات آمد، با اینکه چیزی از او خوانده بودم به خود گفتم: راستی این آفاکیست و از کجا می‌آید و نکند که من او را درست بجا نیاورده باشم. وقتی بیشتر تحقیق کردم دیدم که

اگر دلبستگی جوانان مسلمان به او وجهی داشته باشد (و آن وجه علاقه به علم و آزادی است) من نمی‌توانم با بسیاری از آراء و اقوال او موافق باشم. یکی از آن آراء همین است که هر فلسفه‌ای را با فلسفه دیگر می‌توان سنجید و برای بحث هیچ قید و شرطی نباید قائل شد. این حرف ظاهراً موجه است اما در آن، بحث فلسفه با اختلاف‌های هر روزی که در معاملات پیش می‌آید، خلط شده است. در امور هر روزی اگر کسی بگوید چرا فلان کالا در بازار گران است او را ملامت نمی‌کنند که چرا اقتصاد نخوانده از مسأله اقتصادی حرف می‌زند اما فلسفه مطلب کوچکی و بازار نیست و همه کس نمی‌تواند در فلسفه وارد شود و هر وقت و هر جا، هر چه می‌خواهد بگوید. از اولین آثار و نتایج قول پوپر این است که در فلسفه، دیگر کسی به اصول و مبادی نپردازد و هر کس از احکام و نتایج هر چه را که پذیرفته است ملاک حکم در باب فلسفه‌ها قرار دهد. در این صورت دیالوگ (همزبانی) متفی می‌شود و بحث خیلی زود به فحاشی و بد زبانی می‌کشد و بی‌وجه نیست که می‌بینیم پوپر به افلاطون و ارسطو و هگل ناسزا می‌گوید. او در مورد نیچه چه می‌تواند بگوید جز اینکه او را دیوانه و مخبط و بیچاره بخواند؟ شاید پرسند که اگر نیچه آثار پوپر را می‌خواند در حق او چه حکمی می‌کرد. نیچه اصلاً پوپر را نمی‌خواند و در مورد او هیچ چیز نمی‌گفت و به توهین و ناسزای او هم پاسخ نمی‌داد.

میان فیلسوفان در صورتی بحث و همزبانی امکان دارد: که اگر در اصول و مبادی با هم اختلاف دارند به اختلاف مزبور تذکر داشته باشند (که البته در این صورت بحث و نزاعشان هم در مبادی خواهد بود یا به میادی باز خواهد

گشت.) در غیر این صورت بحث مورد ندارد و اختلاف به نقار و کدورت و دشمنی‌های خصوصی و گروهی و به جنگ می‌انجامد.

پوپر ظاهراً برای اینکه آزادی را محدود نکند حتی پایبندی به اصول را هم لازم نمی‌داند گوئی این پایبندی قید و بندی در پای آزادی است. اما در این صورت چرا پوپر مخالفت با دمکراسی و مدارا با صاحبان این مخالفت را بی‌وجه می‌داند.

اصلاً عقل به یک اعتبار عقل به معنی پای بندی به اصول و پیروی از آنست و کسی که خود را به هیچ جا و هیچ اصلی بسته نمی‌داند با عقل هم سروکار ندارد و از آن بی‌بهره است. این سخن سوفسطایی است که پایبندی به اصول مورد ندارد و هرکس در بحث هرچه می‌خواهد می‌تواند بگوید. البته پوپر در اینجا از پایبندی به اصول چیزی نمی‌گوید بلکه لازم نمی‌داند که در بحث به اصل و مبدا آراء و اقوال مدعی رجوع کند این معنی اگر در بحث‌ها و نزاع‌های سیاسی جایی داشته باشد در فلسفه بی‌وجه و حتی عجیب است زیرا نتیجه‌اش اینست که ظاهر و فهم ظاهربین در مقابل فهم جامع و عمیق (هرچه باشد) قرار گیرد.

از ابتدای تاریخ جدید غربی آزادی از قدرت و استعمار و استیلای بشر بر بشر منفک نبوده است یا لاقلاً امروز می‌توانیم این همبستگی را میان سیاست غرب و تلقی جدید از عالم و آدم بیابیم؛ اما در اوایل قرن نوزدهم و در قرن هجدهم این پیوستگی به وضوح دیده نمی‌شد (گرچه هنوز هم چندان واضح نیست که چشم‌های کم سو و دیده‌های ضعیف آن را ببینند و باز شناسند) و اگر

کسی آن را می‌دید، ملازم بودن آزادی و قدرت‌طلبی در نظرش عجیب و غیرعادی جلوه نمی‌کرد. اگر پوپر از آزادی می‌گوید و حتی در مقام دفاع از آزادی حرمت آراء مخالف را نگاه نمی‌دارد و مخصوصاً تشکیک در دوام قدرت غرب و تصوّر آینده‌ای که در آن غرب قدرت کنونی را نداشته نباشد مایهٔ پریشانی او می‌شود و با خشم و نفرت، تفکر در باب ماهیت غرب و آیندهٔ آن را نفی می‌کند، ممکن است به نظر برسد که او سخنگوی نیروهایی است که در درون تمدن غربی برای نگاهداری آن در کارند. با این تلقی بود که تعجب کردم چرا از چنین نویسنده‌ای ایدئولوگ جهان سوم و راهنمای جامعهٔ دینی می‌سازند و گرنه انتشار آراء یک فیلسوف و استناد به اقوال او و حتی تحسین از او لاقابل در نظر یک دانشجوی فلسفه امری عادی و موجه است.

تعلیم دیگر پوپر اندیویدوالیسم به معنی مذهب اصالت «فرد منتشر» است. این اندیویدوالیسم هم در مقابل کلکتیویسم (مذهب اصالت جمع) قرار دارد. و هم در مقابل قول به فردیت آدمی در آثار امثال کی‌یرکگارد. در اندیویدوالیسم، آدمی فرد معلق بدون بستگی‌ها و تعلقات و عین وجود نفسانی و عادی فردی است و در کلکتیویسم فرد مظهر جامعه و روح جمعی انگاشته می‌شود. در این هر دو، حقیقت آدمی پوشیده می‌ماند. آدمی به یک اعتبار فرد است و به اعتبار دیگر، فرد یک انتزاع است و بی‌جمع و جامعهٔ بشری فرد آدمی هم وجود ندارد. اما فردیت و جمعیت معرف ذات بشر نیست. فرد به معنایی که فی‌المثل در اندیویدوالیسم فرض می‌شود فردیت ندارد بلکه منحل در غوغا و تابع مُد و مطیع امیال و اهواء است و فردیت او نام و ننگ اوست.

اما اگر کسی بگوید فرد عقل و خرد و اخلاق و دین دارد باید توجه کند که اینها همه فرع نسبت است و وقتی که نسبت اصل باشد فردیت هم در نسبت مورد پیدا می‌کند.

به گمان من لازمهٔ مذهب اصالت فرد بصورتی که در آراء پوپر می‌بینیم این است که آدمی به خور و خواب و خشم و شهوت تحویل شود و این تلقی از آدمی در شرایط تاریخی کنونی نه فقط سطحی است بلکه آثار تربیتی و عملی سوء دارد. چه لزومی دارد و چگونه می‌توان به مردم القا کرد که وجود آنان چیزی جز مجموعهٔ نیازها و استعدادها نیست و عقلشان هم تابع حرص و هوس است؟ مردمی که خود را عین حرص و عقل خادم حرص و شهوت و ناظم گذران معیشت می‌دانند، از عهدهٔ چه کار بزرگی برمی‌آیند و آیا تعلیم فردیت به آنها در حکم توجیه گلیم خود را از آب به در بردن و جز به سود خود به چیزی نیندیشیدن نیست؟ آیا در این اندیویدوالیسم همدلی و هم‌سخنی و همداستانی که در ذات بشر است، نفی نمی‌شود و با نفی همداستانی، مهر و معرفت پوشیده نمی‌ماند و گرگ صفتی جای آن را نمی‌گیرد؟ البته این فرد آدمی است که از مقام «او ادنی» در می‌گذرد یا به درکات اسفل السافلین فرومی‌افتد. ولی فرد به معنی حقیقی آن در نسبت، فرد می‌شود، والاگم است حتی اگر درس خوانده و عالم باشد. منِ دکارت و کانت و فیخته هم، منِ صرفاً مصلحت‌اندیش و آشنا با قواعد منطق صوری و صاحب عقل متبع در این منطق نبوده است. این من‌ها هر یک خود را سلطان روی زمین می‌دیده‌اند و غرب به رهبری آنها بر عالم مستولی شده است. پیداست که وقتی کمال در قدرت و

غلبه باشد تمتّع و فراخی معاش اهمیت پیدا می‌کند ولی آدمی که دماغ سودای تمتّع در او دمیده می‌شود چگونه به قدرت و سلطنت برسد؟ مع هذا تصدیق باید کرد که مذهب اصالت فرد در مقابل مذهب اصالت جمع با آزادی بشر بیشتر مناسبت دارد و چون در نظام زندگی غربی با وجود غلبه روح تجدد حقوق فردی اهمیت دارد مذهب اصالت فرد کاملاً موجه جلوه می‌کند و البته این نکته تاریخی مهمی است که در تجدد قدرت تمدن و آزادی فردی با هم جمع شده است. این مطلب را باید در جای دیگر و در ضمن بحث از ماهیت تجدد تفصیل داد.

من فکر می‌کردم که القای تصوّر انتزاعی اندیویدوالیسم در شرایط کنونی غرور و غفلت ما را بیشتر می‌کند (اگر مراد از اندیویدوالیسم اثبات تفکر و خرد و همت است - و می‌دانیم که کسانی با این قصد از اندیویدوالیسم سخن می‌گویند - مطلب دیگری است که سخن من ناظر به آن نیست). با پدید آمدن این غرور و غفلت، پیوستگی و هماهنگی و همنوایی و هم‌سخنی به سستی و پریشانی و گنگی مبدّل می‌شود.

با این تفصیل من نمی‌خواسته‌ام پوپر را رد کنم بلکه در آثار او و در طریق تبلیغ و ترویج آرائش، روشها و مطالبی یافته‌ام که فکر می‌کردم نباید در زمره مسلمات جامعه ما قرار گیرد و اگر چنین شود شاید به خرد قوم زیان برساند:

۱. پوپر قائل به ربط نیست و هیچ چیز را شرط هیچ چیز نمی‌داند و اگر نسبتی قائل باشد نسبت تأثیر و تأثر امور متباین در یکدیگر است. و این مشکل بزرگ فلسفه او است.

۲. به نظر پوپر بازگرداندن قضایا و احکام به مبادی و اصول وجهی ندارد و هر حکمی را باید مستقل در نظر آورد و آن را تصدیق یا تکذیب کرد.
۳. در کارها باید به نتیجه اندیشید و قصد و نیت هر چه باشد اهمیت ندارد.
۴. پوپر هر جا لازم بداند اقوال دیگران را با میل و رأی خود تفسیر می‌کند.
۵. پوپر به بزرگان فلسفه و فیلسوفان بزرگ دشنام می‌دهد و آنها را به دغل‌کاری متهم می‌کند گویی تفکر آنها تابع ملاحظات و مقاصد و مصالح شخصی و گروهی بوده و هر سخنی را برای یک مقصود عملی گفته‌اند. البته وقتی این ملاحظه کاری و حسابگری را به قدرت‌های غربی نسبت دهند پوپر فریاد برمی‌دارد که این تئوری توطئه است و تئوری توطئه باطل است. قدرت‌های بزرگ اصلاً توطئه نمی‌کنند اما افلاطون و ارسطو در قرون پنجم و چهارم قبل از میلاد توطئه کرده‌اند که در سال ۱۹۳۳ در آلمان هیتلر و حزب نازی او به قدرت برسند! ظاهراً به نظر پوپر در سیاست از توطئه نباید سخن گفت بلکه توطئه کار فیلسوفان است!
۶. پوپر در تخطئه فیلسوفان فنون تبلیغات را در کار می‌آورد و آنان را به صفاتی که در نظر مردم زشت و ناپسند است، متّصف می‌کند و حال آنکه خود سفارش می‌کند که به گفته بنگرند نه به گوینده. اگر باید به گفته نگاه کرد چرا باید همه عیب‌های فیلسوف مخالف را زیر ذره‌بین گذاشت و به رخ مردم کشید و چرا کسی که خود قائل به آزادی اندیشه و بیان است ناگهان مفتش و محتسب می‌شود و چهره عبوس می‌کند و عیب (احیاناً وهمی) مردمان بر ملا می‌سازد؟
۷. پیدا است که هیچ‌کس با تمام مطالب یک نویسنده یا فیلسوف مخالف

نیست. پوپر هم درست می‌گوید که به گفته بنگرید نه به گوینده، که البته سخن مشهور قدیم است و در زمره کلمات مولای متقیان علی (ع) نیز نقل شده است. عیب کار این است که او (و شاید پیروانش نیز) گاهی حرف‌های خوب می‌زنند اما خود به آنچه می‌گویند عمل نمی‌کنند. آنها وقتی از مخالفان خود حرف می‌زنند، (شاید نادانسته) حتی پرونده پزشکی او را هم مرور می‌کنند تا اگر در آن چیزی برای بدنام کردن یافتند به نام ذکر واقعیت بنویسند. البته کار خوبی است که مردمان را اندرزهای خوب بدهیم اما کسی که اندرز خوب می‌دهد و خود بدان عمل نمی‌کند بهتر است که اصلاً اندرز ندهد.

زنهار که محققان جوان فلسفه با تفکر و متفکران عناد و دشمنی نکنند. این رسم ناپسندی که در سال‌های اخیر در غرب (و تا حدی در کشور ما) پدید آمده است که برای مخالفت با تفکر به پرونده‌سازی برای فیلسوف می‌پردازند، درخور اهل فلسفه نیست. فیلسوف در مقام تفکر از منافع و مصالح شخصی و مقاصد خصوصی و گروهی در می‌گذرد و چیزی که می‌گوید و پایدار می‌شود به شخص او تعلق ندارد. بنابراین، فلسفه گرچه به سیاست مدد می‌رساند، وسیله‌ای برای رسیدن به اغراض و مقاصد سیاسی نیست و کسی که از فلسفه وسیله می‌سازد نباید در زمره فیلسوفان و اهل فلسفه شمرده شود، هرچند که ممکن است سوفسطایی یا ایدئولوگ باشد.

از جمله سوء تفاهم‌هایی که گمان می‌کنم تا حدی بر اثر ترویج آموزش‌های پوپر در ایران پیش آمده این است که فلسفه معاصر اپیستمولوژی است. کسی که می‌خواهد در باب فلسفه معاصر سخن بگوید، باید تفکر معاصر

را در تمامیت آن بشناسد. اگر مقصود از اپیستمولوژی بحث رسمی در شناسایی است قسمت ناچیزی از فلسفه معاصر در ذیل اپیستمولوژی قرار می‌گیرد؛ اما اگر اپیستمه را به معنای وسیع در نظر آوریم، فلسفه تمام فیلسوفانی که در باب ماهیت تجدد و تاریخ جدید بحث کرده‌اند نوعی اپیستمولوژی می‌شود. ولی آیا فوکو که از اپیستمه بحث می‌کند اهل اپیستمولوژی است و اپیستمولوژی او در مقابل انتولوژی قرار دارد؟ آیا گادامر صاحب کتاب حقیقت و روش به جای انتولوژی به اپیستمولوژی بمعنی بحث شناسایی پرداخته است؟ آیا اعضای حوزه فرانکفورت اهل اپیستمولوژی هستند؟ از ریچارد رورتی چیزی نمی‌گوییم که صریحاً با اپیستمولوژی مخالفت کرده است. فلاسفه بزرگ معاصر هیدگر و ویتگنشتاین و فوکو و گادامر هستند. فلسفه کدام یک از اینها اپیستمولوژی به معنی مشهور لفظ است؟ مبادا محققان جوان فلسفه این رسم را فرابگیرند که آنچه را خود نمی‌پسندند ناچیز یا نابود انگارند. آنکه می‌گوید فلسفه معاصر اپیستمولوژی است اگر از مطاوی آثار فلاسفه معاصر خبر ندارد نباید اظهار نظر کند و اگر خبر دارد و هرچه را که غیر از اپیستمولوژی باشد، یا خود دوست نمی‌دارد، فلسفه نداند باید از تلقی ایدئولوژیک نسبت به فلسفه خارج شود و الاً با فلسفه انس پیدا نمی‌کند و اگر در تمام عمر به فلسفه اشتغال ورزد اهل فلسفه نمی‌شود. تفکر آزادی است و چیزی از آزادی به قلمرو علم نیز سرایت کرده است. یعنی این بی‌نظری و بی‌طرفی که از جمله شرایط پژوهش تلقی شده است سایه آزادی تفکر است. رسیدن به این بی‌نظری و بی‌طرفی حتی در منطقه محدود

علم آسان نیست. نباید توقع داشت که هرکس قلم به دست می‌گیرد و چیزی می‌نویسد به حکم آزادی بنویسد بلکه مقصود این است که نویسنده و شاعر و فیلسوف باید از اغراض و از خواهش و بایش و به‌طور کلی از بند خود آزاد باشند. به عبارت دیگر، شاعر و متفکر در احوال شاعری و در اوقات تفکر از خویش فارغند:

تو مپندار که من شعر به خود می‌گویم

تا که بیدارم و هشیار یکی دم نزنم
 پیمودن طریقِ مشاغبه (مغالطه) و جدل و برهان به ترتیب از آن سه گروه
 سופسطاییان و متکلمان و فیلسوفان است. ما فعلاً به جدل و نسبت آن با علم
 کلام کاری نداریم. همین قدر می‌گوییم که جدل، خاصّ اهل کلام و متکلم
 نیست بلکه فی‌المثل اهل سیاست و ایدئولوژی هم می‌توانند به آن متوسل
 شوند. اما سیاست و ایدئولوژی و کلام گرچه هر یک ممکن است جلوه‌ای از
 فلسفه با خود داشته باشند، صورت متبدّل و مبدّل فلسفه نیستند و حال آنکه
 سفسطه فلسفه فاسد است و یکی از آشکارترین نشانه‌های فساد فلسفه را در
 تعرّض به روش مشاغبه می‌توان یافت.

با هر فلسفه‌ای می‌توان مخالف بود اما کسی که از فیلسوف یا از فلسفه‌ای
 بیزار است با اهل فلسفه نمی‌تواند هم‌سخن شود و ناچار در مقابل ایشان طریق
 مشاغبه پیش می‌گیرد، و بدانیم که هر جا هر کس به این طریق رو کند فیلسوف
 نیست یا از فلسفه خارج شده است. متقدّمان ما گرچه از صورت و ماهیت
 منطقی سفسطه و مغالطه اطلاع داشته‌اند، سופسطایی یا درست بگویم

سوفسطاییان را چنان که باید نمی‌شناخته‌اند و گاهی آنان را جاهلان خوانده‌اند. چنان‌که سعدی در گلستان نوشته‌است:

«سنت جاهلان است که چون به دلیل از خصم فرومانند سلسلهٔ خصومت
بجنبانند...».

روان‌شناسی فیلسوف، یعنی نفسانیات او، در تفکرش هیچ اثری ندارد و اگر قرار باشد که تفکر یک فیلسوف یا شعر شاعری را با انتساب او به عیب و انحراف و فساد و بیماری طرد کنند و ناچیز بشمارند، تفکر را با چیزی سنجیده‌اند که نمی‌تواند ملاک تفکر باشد. ملامت صاحب‌نظران و اندرز دادن به ایشان نیز در شأن همه کس نیست و وقتی فی‌المثل کسی سفارش می‌کند بگفته‌بنگرد و به‌گوینده کاری نداشته باشند و خود، تفکری را به این عنوان که صاحبش فلان خلق زشت یا عیب اخلاقی داشته است بدجلوه می‌دهد شاید بر او بآسی نباشد اما این شوخی تلخ زمانه است و باید از آن در بیم بود.

این یادداشت را در پاسخ به یک نامه عتاب‌آلود (و درست بگویم پر از توهین و ناسزا) نوشته‌ام و اگر لحن آن قدری تند است معذرت می‌خواهم من نخواست‌ام به شخص توهین‌کننده که او را نمی‌شناسم پاسخ بدهم؛ قصد ردّ و اثبات کسی یا چیزی هم نداشته‌ام بلکه چون به مرحله پیری وارد شده‌ام به خود اجازه داده‌ام به جوانانی که در حوزه نظر وارد می‌شوند سفارش کنم حرمت علم و نظر را نگاه دارند و متوجه و مواظب باشند که راه نظر و تفکر راه پر محافظت و دشواری است و هر که در آن گام می‌گذارد باید از خطر گمراهی بترسد.