

اصول فلسفه و روش رئالیسم

جلد چهارم

طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.
 اصول فلسفه و روش رئالیسم / محمدحسین طباطبائی؛ مقدمه و پاورقی بقلم
 مرتضی مطهری. - [تهران]: صدرا، ۹۱۳۶۲ -
 ج. عکس.
 ISBN 964 - 5600 - 45 - 6 (دوره)
 فهرستنويسي بر اساس اطلاعات فيبا.
 ج. ۱ (چاپ دهم: ۱۳۸۵). ISBN 964 - 5600 - 82 - 0 (۱۱/۱۰۰ ریال: ۰)
 ج. ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵). ISBN 964 - 5600 - 83 - 9 (۱۲/۱۰۰ ریال: ۹)
 ج. ۳ (چاپ چهاردهم: ۱۳۸۵). ISBN 964 - 5600 - 84 - 7 (۱۴/۱۰۰ ریال: ۷)
 ج. ۴ (چاپ یازدهم: ۱۳۸۵). ISBN 964 - 5600 - 85 - 5 (۸/۵۰۰ ریال: ۵)
 ج. ۵ (چاپ دهم: ۱۳۸۵). ISBN 964 - 5600 - 86 - 3 (۱۱/۱۰۰ ریال: ۳)
 ۱. فلسفه اسلامی. ۲. واقع گرایی. الف. مطهری، مرتضی، ۱۲۹۸ - ۱۳۵۸. مقدمه
 نويس. ب. عنوان.

B

۱۸۱/۱
 الف ط
 ۱۳۶۲
 ۰۶۲-۲۷۰۸

كتابخانه ملي ايران

اصول فلسفه و روش رئالیسم (۴)

چاپ یازدهم: مرداد ۱۳۸۵ مطابق رجب ۱۴۲۷
 تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

ليتوگرافی، چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ فجر (۱۰۰۱۳۹۵). تلفن: ۳۳۱۱۹۷۹۶
 ناشر: انتشارات صдра (با کسب اجازه از شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید
 کلیه حقوق چاپ و نشر مخصوص ناشر است.

- تهران: خیابان ناصرخسرو، مقابل دارالفنون، کوچه دکتر مسعود. تلفن: ۳۳۹۱۵۱۳۰، دورنگار: ۳۳۱۱۹۷۹۶
- قسم: خیابان ارم. تلفن: ۰۷۷۳۱۵۲۲، دورنگار: ۰۷۷۴۷۷۳۱۴

شابک دوره: ۹۶۴-۵۶۰۰-۴۵-۶	۹۶۴-۵۶۰۰
شابک جلد چهارم: ۹۶۴-۵۶۰۰-۸۵-۵	۹۶۴-۵۶۰۰-۸۵-۵

باسمہ تعالیٰ

پیشگفتار چاپ چهارم

همان طور که خواننده محترم مطلع است، جلا چهارم کتاب اصول فلسفه و روش رنالیسم پس از شهادت استاد مطهری منتشر شده است، بدین ترتیب که متن این جلد (شامل مقالات دهم تا سیزدهم) به قلم علامه طباطبائی (ره) مقارن با نگارش سایر مقالات نگارش یافته بود ولی باور قیهای استاد مطهری به اتمام نرسیده بود و پس از شهادت استاد در سال ۱۳۶۴ همان مقدار که نگارش یافته بود همراه با متن کتاب و نیز همراه با یادداشت‌های استاد بر مقالات مذکور توسط «شورای نظرات» به چاپ رسید که البته چون در طرح «مجموعه آثار» مجلدانه برای یادداشت‌های استاد در نظر گرفته شده است، بهتر آن دیدیم که یادداشت‌های مذکور فقط در آنجا آورده شود و نیازی به درج آن در این کتاب نیست. از خدای بزرگ توفیق مسألت داریم.

۲۲ بهمن ۷۲

شولا زنیت امارات مبارک

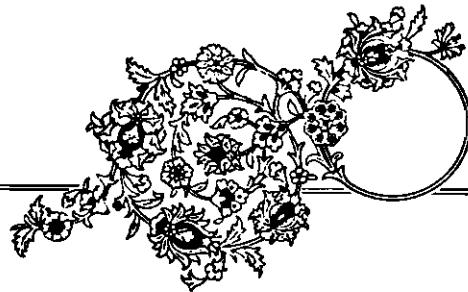
فهرست مطالب

۹	مقاله دهم: قوه و فعل، امکان و فعلیت
۱۷	دو نظر به درباره «قوه و استعداد»:
۱۷	نظریه عدمی بودن قوه و استعداد
۱۹	نظریه اعتباری بودن قوه و استعداد
۲۳	دو نظر به درباره حکونگی صورت پیشین بس از آمدن صورت پسین
۲۳	سه نظریه درباره حقیقت جسم:
۲۴	الف. نظریه جمهور حکما
۲۴	ب. نظریه ذیمقراطیس
۲۵	ج. نظریه متکلمین اسلامی
۲۵	تقد و بررسی نظریات فوق
۲۹	نظریه «لاوازیه» درباره نیات اجرام عالم
۴۰	حقیقت «مکان» (جایگاه)
۴۵	حرکت، کمال اول است نه کمال ثانی
۴۵	دو نظریه درباره تحولات طبیعت
۴۶	الف. کون و فساد
۴۶	ب. حرکت جوهری
۴۷	نسبت مکان و زمان با حرکت
۴۹	دو تفسیر درباره حرکت:

۱.	حرکت جسم یعنی بودن جسم در قطعه‌ای از زمان میان مبدأ و منتهای از مسافت
۵۰	(حرکت توسطیه)
۲.	حرکت جسم یعنی بودن جسم در تمام آن قطعه از زمان در تمام آن قطعه از مسافت
۵۰	(حرکت قطعیه)
۵۳	حرکت، تدرج وجود است
۵۳	توسعه مفهوم «حرکت»
۵۵	حرکت و تکامل
۵۹	هدفداری تکامل
۶۰	شش رکن حرکت از نظر حکما
۶۱	بحث درباره هدفداری تکامل از جنبه علمی
۶۲	بحث درباره هدفداری تکامل از جنبه فلسفی
۶۲	آزمایش در تکامل جهان
۶۳	تکامل اجتماع انسانی
۶۵	نظریه هربرت اسپنسر درباره تکامل
 قانون تکاپوی دیالکتیکی طبیعت	
۶۷	مقدمه
۶۷	سه رکن دیالکتیک هگل
۶۹	دیالکتیک مارکس
۷۱	اصول قابل توجه در دیالکتیک هگل
۷۵	آیا «شدن» ترکیبی از هستی و نیستی است؟
۷۸	اصل تضاد
 قانون «تکاپوی دیالکتیکی طبیعت»	
۸۷	خرده گیری
 توضیح مفهوم «حرکت عمومی»	
۱۰۱	مسئله «صور نوعیه»
۱۰۲	نظریه‌های مختلف درباره «قوه»
۱۱۴	اکنون ما «حرکت عمومی» را جگونه باید توضیح دهیم؟
۱۱۸	کشش (امتداد) در حرکت
۱۲۰	زمان و حرکت
۱۲۱	خاتمه مقاله
۱۲۴	نظر فلسفه درباره «جهش»
۱۲۷	مسائلی که در این مقاله به نوب رسید
 مقاله یازدهم: قدم و حدوث	
۱۲۹	تقدّم و تأخّر و معیّت (بسی و سی و با همی)

۱۳۵	حدود و قدم
۱۳۶	توسعة مفهوم «حدود و قدم»
۱۳۷	آیا نسبت به مجموعه عالم چه می‌توان گفت؟
۱۳۸	مسائلی که در این مقاله بیان شد
۱۳۹	مقالهٔ دوازدهم: وحدت و کثرت
۱۴۲	انقسامات وحدت و کثرت
۱۴۲	احکام وحدت و کثرت
۱۴۳	تقابل و اقسام آن
۱۴۵	مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسید
۱۴۷	مقالهٔ سیزدهم: مهیّت، جوهر، عرض
۱۴۹	مهیّت
۱۵۰	اقسام مهیّت
۱۵۱	جوهر و عرض
۱۵۳	آزمایش علمی چه می‌گزیند؟
۱۵۴	پاسخ
۱۰۵	اقسام جوهر
۱۰۷	اقسام عرض
۱۰۷	مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسید
۱۰۹	فهرستها

مَعَالِدُ هَرَبٍ



قوه و عمل امکان فعلیت



اگر خواسته باشد پیراهنی تهیه کرده بپوشید، برای انجام این منظور پارچه لازم است.

۱. تغییر و تبدل یکی از واضح‌ترین و مسلم‌ترین حقایق این جهان است. جهان، ثابت و ساکن و جامد نیست. پدیده‌های جهان عوض می‌شوند و اشیاء از حالی به حالی دیگر، از وضعی به وضع دیگر و از کیفیتی به کیفیت دیگر درمی‌آیند. یک با غبان با تجربه می‌داند دانه‌ای که به زمین می‌کارد تدریجاً چه تغییراتی پیدا می‌کند و چه تحولاتی می‌یابد و چه شرایطی باید برای این کار رعایت شود. بسیاری از علوم بشر تحقیق در همین تغییرها و تبدلهایست و قوانین همین تغییر و تبدلها را کشف می‌کنند.

فلسفه نیز که با دیدی دیگر و ابزاری دیگر اشیاء را مورد مطالعه قرار می‌دهد تغییرات و تبدلات طبیعت را بررسی می‌کند اما آنچه مورد توجه فلسفه است با آنچه مورد توجه علوم است متفاوت است. آنچه مورد توجه فلسفه است طبق خاصیت مطالعات فلسفی، جنبه کلی و عمومی دارد، نه به معنی اینکه آنچه علوم کشف کرده‌اند فلسفه یک کاسه می‌کند و تحت یک ضابط کلی درمی‌آورد بلکه به معنی اینکه «دید» فلسفی «دید» دیگر و از زاویه دیگر است و همیشه آن زاویه‌ای که فلسفه از آن زاویه

والبته^۱ اگر از پارچه‌ای که پنجاه سانتیمتر پهنا دارد ده سانتیمتر بریده پیش دوزنده ببرید خواهد گفت از ده سانتیمتر پارچه پیراهنی درنمی‌آید بلکه دست کم برای پیراهن اشخاص معمولی سه متر پارچه ضروری است، ده سانتیمتر پارچه را تنها به صورت سینه بند یک نوزادی می‌توان درآورد.

می‌نگرد به نحوی است که اختصاص به نوعی خاص از انواع ندارد. قسمتهای عمدۀ قضاوت‌های فلسفی درباره تغیرات و تبدلات طبیعت مبتنی بر جنبه‌های متغیر قضاوت‌های علمی نیست و از آنها ریشه و مایه نمی‌گیرد. برای قسمت عمدۀ قضاوت‌های فلسفی درباره این تغیرات، مسلمات علوم و حتی مشهودات و محسوسات اولیه بشر در این زمینه کافی است.

فلسفه از آن جهت تغیرات و تبدلات طبیعت را بررسی می‌کند که طبیعت نمایشگاه «قوه و فعل» است. بعداً خواهیم دید که هیچیک از دو مفهوم «قوه» و «فعل» در عین اینکه صادقند و حقیقت دارند یک مفهوم حسّی نمی‌باشند، کلماتی از قبیل «پدیده» یا «ظاهره» یا «فونمن» درباره آنها صادق نیست همچنانکه این کلمات درباره وجود، عدم، وحدت، کثرت، حدوث، قدم، تقدم، تأخر، معیت، علیت، معلولیت، ضرورت، امکان، امتناع صادق نمی‌باشد. و همچنانکه مکرر گفته ایم ذهن ما یک سلسله معانی و مفاهیم از جهان هستی و دنیای خارج دارد که اصول تصورات و اندیشه‌های بشر به شمار می‌رود و بشر به هیچ وجه قادر نیست با کنار زدن آنها و اکتفا به اندیشه‌های حسّی که «صور» مأخوذه از «پدیده» هاست تفکر کند. فلسفه بیشتر با این معانی و مفاهیم سروکار دارد. مفهوم «قوه» و «فعل» از این معانی و مفاهیم اند.

۱. برای اینکه مطلب خوب روشن شود و قانون «قوه و فعل» بهتر مفهوم گردد مصنوعات بشری مثال قرارداده شده اند. بشر برای برآوردن حوانی خویش در حدود امکانات علمی و فنی خود پاره‌ای از مواد این عالم را به شکل و صورتی درمی‌آورد که حاجتی از حاجات اولیه یا ثانویه اورا برآورد. نام این گونه تغییرها «صنعت» است. بدیهی است به هر اندازه که علوم مادی بشر پیشروی بیشتری پیدا می‌کند و قوانین طبیعت برای بشر بیشتر مکشف می‌گردد، راه تسلط بشر بر طبیعت هموارتر و دایرهٔ فعالیت صناعی وی وسیع‌تر می‌گردد، چنانکه از مقایسه دیروز و امروز زندگی بشر پیداست.

مفهوم سخن دوزنده این است که: «ماده‌ای (پارچه) که برای دوختن یک پیراهن به کار برد می‌شود قبلاً باید یک صفت وجودی که به واسطه آن شکل پیراهن به خود می‌گیرد داشته باشد». و اگر فرضًا در مثال بالا به جای پارچه یک میز تحریر یا یک لوله آهنی پیش دوزنده برد پیراهن بخواهد خنده‌دار خواهد بود.

در صنعت یک مطلب بدیهی یا شبه بدیهی وجود دارد و آن اینکه شرط اول به وجود آمدن یک مصنوع «ماده» است؛ یعنی یک چیزی باید باشد تا بشر بتواند او را به صورت «دلخواه» خود درآورد. بشر قادر نیست از «هیچ»، «چیزی» بسازد. همه اختراقات بشر از نمونه‌های ساده اولیه گرفته مانند بیل و پارو و کارد تا نمونه‌های عالی و فنی آن از قبیل رادیو و هوایپما و غیره پاره‌ای از مواد موجود در طبیعت است که با دست بشر به این شکل و صورت فعلی درآمده است.

فلسفه برهان عقلی اقامه می‌کنند که در جریان طبیعت و در نظام «زمان و مکان»، «پدید آمدن از هیچ» محال است. هر حادث و پدیده‌ای، به عقیدهٔ فلسفه، مسبوق است به «ماده» قبلی. پس اینکه بشر نمی‌تواند از «هیچ» یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه شرط اول پیدایش یک مصنوع وجود «ماده» است. اکنون ببینیم که صرفاً وجود یک ماده‌ای - هرچه باشد و هر قدر باشد - برای هر مصنوع و هر منظوری کافی است یا این نیز به نوعهٔ خود حساب و نظامی دارد؟

واضح است که بی حساب نیست. وجود یک ماده، هر ماده‌ای و به هر اندازه‌ای، برای هر صورت صناعی کافی نیست. یک لوله آهن یا یک تخته چوب به درد پیراهن نمی‌خورد، همچنانکه دو متر پارچه را نمی‌توان به صورت یک در اطاق درآورد. هر یک یا چند نوع از مواد این جهان برای یک سلسله مصنوعات بخصوصی به درد می‌خورد. برای پیراهن ماده‌ای از نوع پشم یا پنبه یا ریشه علف یا مواد صنعتی لازم است، و برای در اطاق چوب یا آهن و شیشه مناسب است؛ بلکه پارچه نیز به نوعهٔ خود باید از یک مقدار معین کمتر نباشد، یک پارچه ده سانتیمتر در ده سانتیمتر برای پیراهن شدن کافی نیست.

این وضع را درودگر با چوب و تخته که ماده کارش می باشد و همچنین آهنگر با آهن، و مکانیسین با ماشین و مواد خام و... دارد.

هر ماده کار هر صورت کار را نمی پذیرد و هر راه به هر مقصد نمی رساند بلکه يك «مناسبتی» میان ماده کار و صورت کار لازم است تا در زمینه آن، ماده معین صورت معین را پذیرفته و به خود بگیرد. این خاصه نه تنها در صنعت است بلکه صنعت در بدرقه طبیعت^۱ این خاصه را نشان می دهد.

پس اجمالاً نتیجه می گیریم که علاوه بر اینکه وجود «ماده» شرط است، هر ماده ای برای هر صورت صناعی کافی نیست تا بشود مصنوع مورد نظر را از آن ساخت.

۱. آنچه قبلاً گفته شد یعنی لزوم ماده قبلی و اینکه برای هر صورت، ماده ای مخصوص ضروری است نه هر ماده ای، مخصوص صنعت نیست، در طبیعت نیز جاری است. در طبیعت نیز برای به وجود آمدن يك صورت طبیعی، اوّلاً وجود ماده قبلی شرط است، ثانیاً هر ماده طبیعی برای هر صورت طبیعی کافی نیست. مواد طبیعی از پذیرفتن بسیاری از صور طبیعی «ابا» و «امتناع» دارند؛ یعنی نپذیرفتن آنها بسیاری از صور را نه بدان جهت است که عامل پدید آورنده (فاعل) وجود ندارد، بلکه بدان جهت است که بالذات از پذیرفتن آن صور «ابا» و «امتناع» دارند. مثلاً اگر هسته خرما تبدیل به انسان نمی شود و نطفه انسان تبدیل به انسان می شود نه بدان جهت است که عوامل و شرایط پدید آورنده در مورد نطفه انسان موجود است و در مورد هسته خرما موجود نیست. فرضًا همه آن شرایط موجود شود باز هم هسته خرما تبدیل به انسان نمی شود. آری اگر هسته خرما در مسیر دیگری که «امکان» و «استعداد» آن را دارد قرار گیرد و تدریجاً تبدیل به «نطفه» شود تبدیل به انسان می شود ولی این، مطلب دیگری است. سخن در این است که هسته خرما تا هسته خرماست استعداد تبدل به انسان شدن را ندارد، برخلاف نطفه انسان. هر ماده طبیعی که بخواهد يك صورت طبیعی را پذیرد باید قبلاً «امکان» آن را همراه داشته باشد و به اصطلاح فلسفی باید حامل قوه واستعداد آن صورت باشد. در صنعت از این جهت این قانون وجود دارد که صنعت نیز نوعی عمل طبیعی است. در کارگاه بزرگ طبیعت دائمًا تغیر و تبدل رخ می دهد و يك چیز دیگر می شود. تغیرات و تبدلاتی که در طبیعت صورت می گیرد با

و همه تحولات طبیعی در جهان طبیعت به دلیل تجربه و مشاهده قطعی روی همین قانون می‌باشد. تخم سبب است که می‌تواند درخت سبب را بپذیرد نه تخم انار، و از درخت سبب تنها می‌توان میوه سبب را چید نه میوه دیگر و نه از درخت

تغیّرات و تبدّلات صناعی قابل مقایسه نیست. در آینده ثابت خواهیم کرد که طبیعت جز «شدن» و تغیّر و تحول نیست. تغیّراتی که به وسیله صنعت رخ می‌دهد سطحی است و با همه تغیّر نامها و شکلها از حدود مربوط کردن و پیونددادن نیروهای موجود در طبیعت و تنظیم آنها تجاوز نمی‌کند. اما تغیّرات طبیعی تا عمق جوهر اشیاء نفوذ دارد. اشیاء در تغیّرات طبیعی تغییر ماهیت می‌دهند و به راستی یک ذات و جوهر تبدیل به ذات و جوهر دیگر می‌شود چنانکه عن قریب توضیح خواهیم داد.

در طبیعت همواره چیزی چیز دیگر می‌شود، بلکه طبیعت عین «شدن» است خواه آنکه بگوییم در طبیعت همواره «چیز»‌ها چیز دیگر می‌شوند یا با بگوییم طبیعت عین «شدن» است. چیزی باید باشد تا چیز دیگر بشود، و یا چیزی هست که همواره «می‌شود». «شدن» نظام خاصی دارد یعنی هر چیزی صلاحیت و استعداد تبدل به هر چیز را ندارد، فقط استعداد تبدل به شئی یا اشیاء معینی را دارد و به اصطلاح فلسفی هر موجود بالفعلی استعداد هر حالت و هر صورتی را در آینده ندارد بلکه استعداد یک صورت معین را دارد؛ مثلًا گندم استعداد انسان شدن یا مرغ شدن ندارد، فقط استعداد بوته گندم شدن دارد؛ و از آن طرف هر حالت و صورت مفروض آینده امکان اینکه بدون ماده قبلی به وجود آید یا امکان اینکه از هر ماده‌ای و در هر ماده‌ای به وجود آید ندارد؛ مثلًا بوته گندم یا کودک انسانی که در آینده باید موجود شود امکان اینکه از دانه جویا تخم مرغ به وجود آید ندارد بلکه فقط امکان پیدایش از ماده مخصوصی را دارد. پس در هر ماده‌ای که صورتی را می‌پذیرد صفت مخصوصی وجود دارد و آن عبارت است از استعداد و قوه آن صورت، و چون این استعداد صفت آن ماده است آن ماده را «حامل» آن استعداد می‌نامند. این استعداد و این قوه در ماده دیگر وجود ندارد. آنچه در ماده دیگر وجود دارد استعداد و قوه دیگری است.

از اینجا روش می‌شود که میان حاضر و آینده ارتباط برقرار است. به این معنی که چنین نیست که میان آنچه هست و آنچه خواهد بود هیچ گونه پیوندی وجود ندارد و همه آن چیزهایی که هستند با همه آن چیزهایی که خواهند بود رابطه و نسبت متساوی

دیگر، ماده‌ای که می‌خواهد انسان شود باید پیشتر حال پذیرش و صفت «امکان» صورت انسانی را داشته باشد و گرنه انسانی به وجود نخواهد آمد. پس در هر شکل و صورت وجودی که پیدا می‌شود ماده ویژه‌ای باید امکان آن را داشته باشد و این امکان خود یک امر وجودی^۱ است که با آن میان ماده و صورت پذیرفته خودش ارتباط برقرار می‌شود.

دارند و آن اینکه هیچکدام از آنها با هیچکدام از اینها نسبت ندارد، بلکه برعکس، میان هر قسمت از آنچه هست و هر قسمت از آنچه خواهد بود بلکه میان هر فرد از آنچه هست و هر فرد از آنچه خواهد بود ارتباط و مناسبت خاصی برقرار است. یک چیز خاصی که هست فقط یک چیز خاصی که خواهد بود می‌شود نه هر چیزی از آنچه خواهد بود، و همچنین یک چیز خاص از چیزهایی که خواهد بود فقط در یک چیز خاص از چیزهایی که هست زمینه دارد نه در همه آن چیزهایی که هست.

پس اصل «شدن» که در این جهان است نظامی دارد. این نظام از نظر فلسفی از نسبت خاصی که میان ماده‌های سابق و صورتهای لاحق است و در اصطلاحات فلسفی «قوه» و «استعداد» و احیاناً «امکان استعدادی» نامیده می‌شود استنتاج می‌شود.

۱. از آنچه قبلاً گفته شد معلوم گشت که هیچ چیز بدون استعداد قبلی به وجود نمی‌آید. استعداد هر چیز تقدم زمانی دارد بر خود آن چیز. از طرفی می‌دانیم «استعداد» خود یک موجود جداگانه و مستقل نیست که به صورت یک شئی یا شخص خاصی عرض وجود کند. «استعداد» وصفی است که درباره موجود خاصی صدق می‌کند، پس موصوفی لازم دارد یعنی «استعداد»، «مستعد» لازم دارد. پس یک چیزی باید باشد که به اصطلاح فلاسفه «حامل» استعداد باشد. پس هر چیزی که به وجود می‌آید لازم است که قبل از او استعدادش موجود باشد، و هم لازم است که قبل از او یک شئی دیگر که حامل استعداد اوست موجود باشد. حامل استعداد همان است که اصطلاحاً «ماده» نامیده می‌شود. این است معنی جمله حکما که می‌گویند: «کل حادث مسبوق بِقُوَّةٍ وَ مَادَّةٍ تَحْمِلُهَا» یعنی هر پدیده‌ای پیشی گرفته شده است به استعدادی و ماده‌ای که حامل آن استعداد است.

اکنون نوبت آن است که درباره هویت و ماهیت این صفت که «استعداد» یا

«قوه» نامیده می شود بحث کنیم. این صفت یک صفت وجودی واقعی است نه عدمی یا اعتباری؛ یعنی ماده ای که می تواند صورت خاصی را پیذیرد به موجب این است که چیزی را دارد نه به موجب اینکه چیزی را ندارد، و آن چیزی که دارد یک امر واقعی است نه یک امر اعتباری و فرضی. به عبارت دیگر کلمه «استعداد» نماینده یک حقیقتی است که در ماده «وجود» دارد نه نمایندهٔ خالی بودن ماده از یک امر وجودی و نه نماینده یک امر اعتباری و بی اثر.

در اینجا دو نظریهٔ دیگر وجود دارد. طبق یکی از این دو نظریه «قوه و استعداد» امر عدمی است و طبق نظریهٔ دیگر امر اعتباری.

طرفداران نظریهٔ عدمی می گویند اساساً استعداد و قابلیت از نقصان وجود ناشی می شود. موجود هر اندازه دارای کمالات و تعیینات وجودی بیشتر باشد استعداد و قابلیت و امکان اینکه چیز دیگر بشود کمتر است، و هر اندازه که تعیینات و جهات وجودی کمتری داشته باشد امکان تبدیل او به چیز دیگر بیشتر است؛ و در حقیقت هر صورت و حالتی که شئ پیدا می کند یک مانع برای او نسبت به یک سلسله حالتها و صورتهای دیگر پیدا می شود و به هر نسبت که واجد صورتها و حالات وجودی بیشتر باشد موانع بیشتری برای تغییر و تبدل و پذیرش حالت جدید دارد.

پس اگر موجود برسد به حدی که واجد تمام کمالات و صور باشد استعداد هیچ حالت جدیدی در او نخواهد بود، و بر عکس اگر برسد به جایی که واجد هیچ حالت و صورت بالفعلی نباشد استعداد همه چیز در او خواهد بود. «هیولای اولی» همان موجودی است که در ذات خود واجد هیچ فعلیتی نیست و به همین دلیل استعداد همه چیز در او هست. معنی اینکه استعداد همه چیز در او هست این است که در ذات او ابا و امتناعی از هیچ صورت و حالت نیست. هیولای اولی هیچگاه بدون صورت نیست و صورتها نسبت به یکدیگر ضدیت و تمانع دارند؛ یعنی هر صورتی فقط نسبت به بعضی از صورتهای دیگر مانع ندارد و نسبت به سایر صورتها مانع نیست دارد. پس اینکه دیده می شود در بعضی از مواد، استعداد یک صورت معین هست و نه بیشتر و پنداشته می شود این استعداد یک امر وجودی است، اشتباه است. استعداد یک صورت معین داشتن معنی اش این است که صورت بالفعل این شئ، ماده این شئ را که قابلیت هر صورتی را دارد از همه آن صورتها مانع است مگر از یک صورت بالخصوص. مثلًا در دانه گندم استعداد بوته گندم شدن است نه جوشدن و نه خرمایشدن و نه انسان شدن و

نه چیز دیگر؛ وقتی که به حقیقت مطلب برسیم چنین خواهیم یافت که این صورت بالفعل دانه گندم است که نمی‌گذارد ماده اصلی که در دانه گندم است جو یا خرما یا انسان بشود و فقط نسبت به بوته گندم شدن معنی ندارد؛ یعنی صورت بالفعل دانه گندم همه راهها را بر روی ماده اصلی بسته است مگر راه بوته گندم شدن را. پس بازگشت همه استعدادها به خالی بودن از مانع است.

اینکه گفته می‌شود در هیولای اولی استعداد همه چیز بدون استثنا و بدون تفاوت و بدون ترجیح هست به معنی این است که او از لحاظ نقصان وجود و عدم تعین و فاقد بودن همه فعالیتها در حدی است که نسبت به هیچ چیز مانعیت ندارد، و اینکه گفته می‌شود در گندم یا هسته خرما یا نطفه انسان استعداد شئ خاص هست به معنی این است که در هر یک از اینها نسبت به هر صورت دیگر مانع وجود دارد جز نسبت به یک صورت بالخصوص.

این نظریه قابل قبول نیست. پایه اصلی این نظریه این است که اجسام در تحلیل نهایی منتهی می‌شوند به دو جزء که یکی هیچ فعالیتی ندارد جز فعالیت قابلیت و آن همان است که «ماده اصلی» و «هیولای اولی» نامیده می‌شود و دیگری «صورت جسمیه» است که حقیقتش بعد و امتداد است. نظریه معروف ارسطوی «جوهرهای پنجگانه» نیز مبتنی بر همین اساس است. برهان معروف «فصل و وصل» برای اثبات همین مدعای است.

ولی ما این عقیده را صحیح نمی‌دانیم. به عقیده ما «جسم» قابل تحلیل به ماده و صورت نیست و ماده و صورت اجزاء جسم می‌باشند اما اجزاء تحلیلی نه اجزاء خارجی، به این معنی که هر جسمی در ظرف خارج منتهی نمی‌شود به دو جزء واقعی که یکی فقط ماده است و در ذات خود فاقد هر صورتی است و دیگری صورت، بلکه همان طوری که اجزاء زمان و اجزاء حرکت تابی نهایت قابل تقسیم می‌باشند و همان طوری که بعد جسمانی تا بی نهایت قابل تقسیم ذهنی است به اجزاء کوچکتر، حقیقت جوهر جسم نیز تا بی نهایت قابل تقسیم ذهنی است به قوه و فعالیت. این خاصیت برای جسم از آنجا پیدا شده که حرکت مقوم وجود جوهر جسم است. در باب ترکب و عدم ترکب جسم از ماده و صورت و اینکه به فرض ترکب کیفیت آن چیست، آیا اتحادی است یا انضمایی، سخنان بسیاری است و جای ابراد و اشکال در گفتار بسیاری از فلاسفه در این زمینه بسیار است. اکنون مجال بحث در

آنها نیست.

اما نظریه اعتباری بودن قوه و استعداد. در اینجا بیان نسبتاً مهمی هست که استعداد یا امکان استعدادی نمی تواند یک امر وجودی و یک حقیقت موجود باشد بلکه حتماً باید یک مفهوم اعتباری و انتزاعی باشد، به این بیان:

قوه و استعداد طبق آنچه قبل اگفته شد شرط قبلی وجود هر حادث و هر پدیده ای است بدون استثناء. به همین دلیل خود قوه و استعداد نمی تواند یک پدیده و یک موجود باشد زیرا لازم می آید که خود نیز شامل همین قانون باشد یعنی لازم می آید برای هر استعدادی که موجود می شود قبل از استعداد دیگری وجود پیدا کند و آن استعداد دیگر نیز قبل از خود استعداد دیگری داشته باشد و همین طور الی ما لانهایه له. پس اگر بخواهد انسان موجود شود باید استعدادهای بی نهایت وجود داشته باشد که یکی از آنها استعداد خود انسان است و دیگری استعداد استعداد انسان و دیگری استعداد استعداد انسان و همین طور... و هریک از این استعدادها نیز حامل مخصوص می خواهد و حال آنکه بالضروره می دانیم برای هر موجودی مانند انسان و درخت و غیره استعدادهای بی نهایت وجود ندارد.

شیخ اشراق یک قاعده کلی برای اعتباری بودن این گونه امور ذکر کرده است، می گوید:

«هر چیزی که لازمه موجود بودن او تکرار وجود او باشد او امر اعتباری است».

مثالاً به عقیده شیخ اشراق «وحدت» امر اعتباری است یعنی اشیائی که دارای صفت وحدت می باشند حقیقت دارند اما خود وحدت، اعتباری و انتزاعی است زیرا اگر وحدت وجود داشته باشد باید یا واحد باشد یا کثیر، چون نمی شود موجودی نه واحد باشد و نه کثیر، اگر وحدت واحد باشد یعنی دارای صفت وحدت باشد، وحدت این وحدت نیز باید موجود باشد، پس ما در اینجا دو وحدت موجود داریم یکی وحدت آن شئ مورد نظر، دیگر وحدت وحدت آن شئ. نقل کلام به وحدت وحدت آن شئ می کنیم. آن وحدت نیز چون علی الفرض موجود است و واحد است پس وحدتی دارد و چون باز علی الفرض هر وحدتی وجود دارد پس وحدت آن وحدت، وجودی دارد و همین طور الی غیر النهاية. اما اگر فرض کنیم خود وحدت واحد نیست و کثیر است اشکال بیشتر می شود زیرا اولاً خلاف بدیهی است، ثانیاً هر کثیری مجموعه ای از

واحده است پس وجود وحدت مستلزم وجود چند واحد است و باز هریک از آن واحدها چون دارای وحدتند و هر وحدتی کثیر است و مجموع واحده است پس وجود هریک از آن واحدها مستلزم واحده است و همین طور الى غیرالنهاية، ولازم می آید الى غیرالنهاية رشته های نامتناهی به وجود آید. پس وحدت از آن اموری است که وجود داشتن آنها مستلزم تکرار آنهاست و چون تکرار آنها محال است پس وجود داشتن آنها محال است. پس وحدت امر اعتباری است.

شیخ اشراق به همین دلیل وجود را نیز امر اعتباری می داند و مدعی است موجود بودن وجود مستلزم تکرار وجود هر شئ الى غیرالنهاية یعنی یک امر محال خواهد بود.

اکنون که این قاعده کلی روشن شد می گوییم موجود بودن استعداد نیز مستلزم تکرار وجود است و چون تکرار وجود به صورتی که بیان شد محال است پس استعداد و امکان استعدادی نیز موجود نیست و امر اعتباری است.

جواب این است که ما قاعده کلی شیخ اشراق را به همان صورت کلی می پذیریم یعنی اگر فرض کنیم وجود چیزی مستلزم تکرار وجود او باشد آن چیز نمی تواند یک موجود حقیقی باشد ولی همان طور که صدرالمتألهین تحقیق کرده حقیقی بودن امثال وجود و وحدت مستلزم تکرار آنها نیست. شیخ اشراق گمان کرده هر چیزی که موجود است باید از سخن ماهیات باشد و وجودش غیر از ذاتش باشد، در صورتی که می تواند وجود چیزی عین ذات آن چیز باشد و اشکال بالا وارد نشود. خود وجود و شؤون وجود از قبیل وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قدم و حدوث و قوه و فعل از این قبیل است. اینها موجودند به معنی اینکه عین حقیقت وجود و یا مرتبه ای از مراتب وجودند نه به معنی اینکه ماهیتی می باشند که دارای وجود می باشند.

قوه و استعداد را که می گوییم امر وجودی است به معنی این است که از وجود شئ مستعد خارج نیست و از مرتبه و مرحله خاص وجود ماده انتزاع می شود نه به معنی اینکه یک صفتی است که عارض و ضمیمه ماده شده است از قبیل رنگ و بو و وضع و محاذات که عارض جسم می شود.

از اینجا معلوم می شود که بحثهایی که فلاسفه کرده اند در باره قوه و استعداد که آیا از مقوله کیف است یا اضافه یا مقوله دیگر، چقدر نایجاست. قوه و فعلیت داخل در باب مقولات نیست تا جایی برای این سخنان بوده باشد. حداکثر آنچه می توان گفت

واز آن روی که در مقاله^۹ گفته شد که ماده با داشتن صورتی عین آن صورت را بار دیگر نمی‌پذیرد (تحصیل حاصل محال است) باید گفت این نسبت یا صفت وجودی به وجود خود ادامه خواهد داد تا صورت و شکل مطلوب پیدا شود و پس از پیدایش آن، امکان مذکور از میان خواهد رفت زیرا خواستن و به خود گرفتن صورتی با داشتن همان صورت معنی ندارد. مثلاً سبب پس از سبب شدن دیگر سبب نمی‌شود مگر اینکه صورت سبب موجود را از خود دور کرده و با حرکت و سیر دیگری دوباره سبب شود.

ما این صفت وجودی را «قوه» و صورت وجودی پسین را «فعل» می‌نامیم و گاهی به جای این دو نام (قوه و فعل) دو لفظ امکان و فعلیت را به کار می‌بریم، چنانکه مثلاً می‌گوییم: تخم قوه و امکان درخت را دارد و پس از فعلیت درخت قوه سیری می‌شود و یا امکان تبدیل به فعلیت می‌گردد.

این است که نسبت استعداد به ماده مانند نسبت جسم تعلیمی است به جسم طبیعی که از قبیل نسبت مبهم و لامتعین است به متعین، و چنانکه می‌دانیم مبهم و متعین در خارج عین یکدیگرند، اختلافشان به حسب اعتبار ذهن است، هر متعین «عارض تحلیلی» مبهم است نه «عرض خارجی» آن. ولی فلاسفه آنجا که درباره ماهیت قوه و استعداد بحث می‌کنند آنچنان بحث می‌کنند که درباره یک عرض خارجی.

۱. در گذشته ثابت شد که امکان وجود هر چیز قبل از خودش همیشه وجود دارد، البته از قبیل وجود «تعین» در ضمن «متعین». اکنون نوبت آن است که بدانیم این امکان تا کی به وجود خود ادامه می‌دهد. آیا پس از تحقق یافتن خود شئ و به فعلیت رسیدن آن باز هم امکان و استعداد باقی است یا نه؟

جواب این است: خیر، آغاز فعلیت یک چیز پایان قوه و استعداد و امکان آن است. بدیهی است اگر فرض کنیم با آمدن فعلیتی باز هم قوه و استعداد آن فعلیت باقی است لازم می‌آید که استعداد، استعداد حصول حاصل باشد و چون حصول حاصل محال است استعداد چنین امر محالی هم محال است. پس با آمدن هر فعلیت، امکان و استعداد آن فعلیت از میان می‌رود.

اما اینکه چگونه از میان می‌رود، آیا واقعاً مثل این است که موجودی برود و موجود دیگری جای او را بگیرد یا به شکل دیگر است، مطلبی است که عن قریب در خود متن توضیح داده می‌شود.

و این نیز بدیهی است که با آمدن فعلیت درخت چنانچه امکان درخت از میان می‌رود صورت تخم نیز که قوهٔ درخت همراه آن بود از میان می‌رود.^۱

از بیان گذشته نتیجه‌های زیرین را می‌توان گرفت:

۱. نسبتی وجودی به نام «قوه» و «امکان» داریم*.

۲. قوه و امکان نیازمند به فعلیتی است که اورانگکهارد چنانکه متوجه به سوی

• • •

۱. مطلب دیگری که باید روشن شود این است که آیا همچنانکه با آمدن فعلیت بعدی امکان قبلی از میان می‌رود، صورت قبلی نیز از میان می‌رود و پایان می‌باید یا نه؟ مثلاً آیا همچنانکه امکان انسانیت که قبلًا در نطفه بالخصوص موجود بود با آمدن فعلیت انسانیت از میان خواهد رفت، صورت خاص نطفه که منشأ آثار بالخصوص بود از میان می‌رود یا خیر؟

البته مقصود از صورت پیشین، شکل و هیئت پیشین نیست، مقصود آن فعلیت خاصی است که مبدأ آثار این شئ است و مقوم ذات و مبدأ فصل اخیر اوست. در اینکه گذشته صدرصد در آینده باقی نیست شکی نیست. مسلماً نطفه که انسان می‌گردد در حال حاضر حالت نطفه‌ای ندارد و قسمتی از آثار خود را از دست داده است. تخم مرغ پس از جوهر شدن حالت تخم مرغی و قسمتی از آثار خود را از دست می‌دهد.

همچنین در اینکه گذشته صدرصد در آینده معده نیست و چیزی از گذشته در آینده موجود است باز بحثی نیست. آنچه که در گذشته و آینده باقی است و صورتهای

* پوشیده نماند که چون علوم طبیعی در رهگذر خود تنها از چیزهایی کنجکاوی می‌نماید که قابل آزمایش مادی – که با ابزار مادی انجام گیرد – بوده باشد و تاکنون ابزار مادی نتوانسته از یک رسته از صفات و نسبت وجودیه مانند قوه و امکان و مانند وحدت و تقدم و تأخیر و جز آنها کنجکاوی کند، از این روی فلسفه مادی و به ویژه ماتریالیسم دیالکتیک که به گمان خود پیرو یا همراه علم و آزمایش راهی‌بمایی می‌کند، به بحث از هویت این موضوعات نپرداخته و تنها به یک جمله (هرچه هست ماده است – بجز ماده چیزی نیست) قناعت ورزیده با اینکه یک سلسله نظریات حساس زیر سر این موضوعات می‌باشد و با اینکه به هر بخشی پیردادز خواه ناخواه به استعمال واژه‌های امکان و فعلیت، و حرکت و زمان، و وحدت و کثرت و مانند آنها گرفتار خواهد شد و ناچار باید مفهومی را که به میان می‌آورد از مفاهیم دیگری که مشابه یا نزدیک به اویند تمیز بدهد (علامه طباطبائی).

فعلیتی است که اورا می‌خواهد؛ مثلاً قوه و امکان سبب که در تخم موجود است به واسطه صورت تخم حفظ شده است.

۲. هر فعلیتی فعلیت دیگر را از خود می‌راند؛ مثلاً با پیدایش صورت سبب صورت تخم از میان می‌رود.
و از همین نتیجه دو نتیجه دیگر نیز می‌توان گرفت:

گوناگون را می‌پذیرد به اصطلاح فلاسفه «ماده» نامیده می‌شود. هم او بود که حامل استعداد صورت بود. سخن در این است که آیا با آمدن صورت پسین صورت پیشین از میان می‌رود یا نه؟ باز در اینکه پس از آمدن صورت پسین دیگر صورت پیشین شأن و مقام خود را به عنوان «صورت» و معرف حقیقت و ماهیت شئ نمی‌تواند حفظ کند بحثی نیست زیرا اگر صورت پیشین همان مقام اول خود را حفظ کند لازم می‌آید شئ واحد در آن واحد دارای دو واقعیت جداگانه و دو ماهیت جداگانه بوده باشد.

اما باید بینیم آیا صورت پیشین که از مقام خود معزول می‌گردد و صورت پسین جای او را می‌گیرد به کلی معدوم می‌شود و صورت جدید کاملاً جدید است یا فقط از مقام خود معزول می‌شود اما از میان نمی‌رود بلکه جزء ماده شئ قرار می‌گیرد.

در اینجا دو نظریه است: نظریه معروف قدما نظیر ابن سينا این است که صورت پیشین به کلی معدوم می‌گردد مثلاً نطفه که حیوان می‌شود آن صورت و فعلیتی که ملاک نطفه بودن است معدوم و از نو صورت کاملاً جدیدی بر ماده افاضه می‌شود و به اصطلاح آنچه در طبیعت رخ می‌دهد «خلع و لبس» است یعنی ماده جامه‌ای را می‌کند و جامه دیگری که احیاناً کامل تر است می‌پوشد. برای ماده ممکن نیست با داشتن جامه، جامه دیگر بپوشد. اما نظریه دیگری که مورد تأیید صدرالمتألهین است این است که صورت پیشین به کلی معدوم نمی‌شود بلکه فقط از مقام خود معزول می‌شود و دیگر «صورت» نیست و به اصطلاح آنچه در طبیعت رخ می‌دهد «خلع و لبس» نیست «لبس فوق لبس» است و اساساً امکان ندارد که ماده به کلی خلع صورت کند و صورت دیگری بپوشد هرچند زمانی فاصله نشود.

در متن مقاله بعداً درباره این مطلب بحث خواهد شد.

۱. این مطلب از آنچه گذشت به خوبی فهمیده می‌شود. پس از آنکه ثابت شد که امکان وجود هر چیز قبل از خودش وجود دارد و ثابت شد که قوه و امکان، چیزی

اول: در هر واحد خارجی جز یک فعلیت، فعلیتهای دیگر جزء ماده هستند؛ متلا در فعلیت کرسی تنها صورت کرسی فعلیت کرسی می باشد و فعلیتهای دیگر مانند فعلیت چوب و تخته و میخ جزء ماده کرسی هستند نه فعلیتهایی در برابر فعلیت کرسی.

نیست که بتواند مستقل الوجود باشد بلکه همیشه به صورت یک صفت در شئ دیگر وجود پیدا می کند پس شئ دیگری نیز قبل از وجود شئ مورد نظر باید وجود داشته باشد که حامل و نگهدارنده امکان آن شئ بوده باشد. پس هر چیز همان طور که مسبوق است به قوه و استعداد، مسبوق است به حامل استعداد که اصطلاحاً «ماده» نامیده می شود، و قبلًا گفتیم که جمله معروف فلاسفه: «کُلْ شَيْءٍ مَسْبُوقٌ بِقُوَّةٍ وَ مَادَةٍ تَحْمِلُهَا» ناظر به همین مطلب است.

چیزی که کاملاً باید مورد توجه واقع شود این است که تعبیراتی از قبیل «حامل»، «نگهدارنده»، «به دوش گیرنده» نباید ما را گمراه کند، بینداریم که واقعاً در خارج دو چیز مجرماً وجود دارد که به یکدیگر ضمیمه شده اند و یکی از آنها دیگری را به دوش گرفته و نگهداری می کند، یکی عرض است و دیگری معروض، بلکه همچنانکه قبلًا بیان نمودیم دوگانگی اینها عقلی و تحلیلی است نه عینی و خارجی، و چنانکه در متن آمده است قوه یا امکان استعدادی یک نوع نسبت است میان حاضر و آینده، و می دانیم که نسبت وجود مستقلی از دو طرف ندارد. از اینجا معلوم می شود که بخشی که معمولاً برای اثبات لزوم ماده قبلی می شود مبنی بر اینکه «امکان یا جوهر است یا عرض لیکن جوهر نمی تواند باشد پس عرض است» آنگاه می گویند «اکنون که عرض است آیا از مقوله کیف است یا از مقوله اضافه یا از مقوله دیگر؟» قابل مناقشه است، زیرا چنانکه قبلًا گفتیم، استعداد یا امکان استعدادی «تعین» خاص ماده است، و به عبارت دقیق تر: استعداد همان ماده است با اعتبار «تعین» یعنی «استعداد» عبارت است از «ماده تعینی»، یک واقعیت است که هم مصدق ماده است و هم مصدق استعداد، نه اینکه واقعیتی عارض بر واقعیت دیگر شده باشد. علیهذا مفهوم استعداد از قبیل سایر مفاهیم فلسفی یعنی وجود، عدم، ضرورت، امکان... است که تحت هیچ مقوله ای درنمی آیند و از مقولات خارجند، و اگر بخواهیم «عرض» را اعم بدانیم از آنچه در ظرف خارج عارض بر معروض می شود و آنچه در ظرف ذهن عارض

دوم: حامل قوه و امکان‌ها مادهٔ شئ است نه صورت آن^۱ زیرا صورت پیشین با پیدایش و فعلیت صورت پسین از میان می‌رود و معنی ندارد که قابل و پذیرندهٔ چیزی با آمدن مقبول و مطلوب خود از میان برود.

۳. با پیدایش فعلیت، امکان آن از میان می‌رود.

مثالاً تخم سبب که امکان در آن می‌باشد با پیدایش صورت سبب امکان مربوط به این صورت سبب شخصی را از دست می‌دهد اگرچه نسبت به صورت دیگر و

می‌گردد، شامل این گونه امور نیز می‌گردد، ولی در این صورت باید تعریف دیگری از «عرض» بنماییم. شاید به توفیق خدا در مقالهٔ جوهر و عرض (مقالهٔ ۱۳) فرصتی برای این بحث پیدا کنیم.

۱. مسأله‌ای که مورد اتفاق تمام فلاسفه است این است که گذشته و آینده از یکدیگر گستته نیستند، گذشته است که به صورت آینده درآمده است. آنچه مورد اختلاف است یکی این است که آیا واقعاً «صورت» به مفهومی که فلاسفه ارسطوئی معتقدند وجود دارد یا نه؟ دیگر اینکه در تحولات و تغییراتی که رخ می‌دهد و قطعاً گذشته بدون تغییر و یکنواخت در آینده باقی نیست آیا صورت ارسطوئی باقی است یا از میان می‌رود؟ به دنبال این مطلب، مطلب دیگر پیش می‌آید و آن اینکه فرضًا صورت را به مفهوم ارسطوئی پذیرفتیم و جسم را مرکب از ماده و صورت دانستیم آیا آن چیزی که حامل استعداد است جزء مادی جسم است یا جزء صوری آن؟

مسلماً اگر گفتیم در خلال تغییرات جوهری که برای جسم پیش می‌آید صورت پیشین از میان می‌رود و صورت پسین جای آن را می‌گیرد باید بگوییم حامل امکان، جزء مادی جسم یعنی جزء ثابت و باقی آن است نه جزء صوری و غیرباقی آن. زیرا حامل امکان همان است که پذیرندهٔ صورت پسین است و همچنانکه در متن آمده است: «معنی ندارد که قابل و پذیرندهٔ چیزی با آمدن مقبول و مطلوب خود از میان برود».

البته بیان بالا مبنی بر این است که اولاً نظریهٔ ارسطوئی ترکیب جسم از ماده و صورت را به این صورت پذیریم که جسم دارای دو جزء خارجی است: یکی مادی و یکی صوری. و ثانیاً چنین معتقد باشیم که در جریان تحولاتی که رخ می‌دهد جزء صوری از میان می‌رود و جزء مادی باقی می‌ماند اما اگر اساس نظریهٔ ارسطوئی را

صورتهاي مادی دیگر امكان را در بردارد زیرا چنانکه تخم سبب می تواند سبب شود سبب نیز می تواند با تجزیه چیز دیگری شود و بالاخره در امتداد سیر و تکاپوی طبیعی خود دوباره سبب شود.

و در نتیجه تخم سبب مثلاً می تواند بی واسطه سبب اول و با واسطه کم یا زیاد سبب دوم و چیزهای دیگر شود.

واز همین جا دو نظریه دیگر نیز روشن می شود:

اول: ماده جسمانی امكان صور غیرمتناهی را دارد. تنها چیزی که هست این است که نسبت به هریک از صورتها قبول خاصی دارد و با دوری و نزدیکی و داشتن و نداشتن واسطه، اختلاف پیدا می کند.

دوم: ماده به واسطه امكان به دوری و نزدیکی متصرف می شود و این خود گواه دیگری بر ثبوت امكان می باشد^۱ زیرا این دوری و نزدیکی صفت‌هایی هستند خارجی

نپذیریم یا اینکه آن را به عنوان ترکیب اتحادی نه اضمامی توجیه کنیم یا با قبول همه آنها قبول نکنیم که در جریان تحولات جسمانی جزء صوری لزوماً از میان می روید نظریه بالا (حامل امكان ماده شئ است نه صورت او) از میان خواهد رفت یا شکل دیگر به خود خواهد گرفت. مطالب آینده این مطلب را توضیح خواهد داد.

۱. حالتی نیست که در آن حالت تمام امکانات ماده جسمانی ازوی سلب شود. ماده جسمانی نه معده می گردد و نه ازوی سلب امكان می شود. از این رو می گوییم ماده جسمانی امكان صور غیرمتناهی را دارد ولی نسبت ماده در هر حالی با هریک از صور غیرمتناهی که حامل امكان آنها هست یکسان نیست؛ نسبت به بعضی این امكان را دارد که قریباً آنها را بپذیرد یعنی آمادگی کامل نسبت به آنها دارد و نسبت به بعضی این امكان را دارد که پس از پذیرفتن صورتهاي دیگر آمادگی کامل پذیرش آنها را داشته باشد. اگر نسبت استعدادات و امکانات را با بعضی از فعالیتها بستجیم می بینیم که بعضی از آنها به آن فعالیت نزدیکند و بعضی دور. مثلاً اگر استعداد نطفه را نسبت به فعالیت انسانیت بستجیم می بینیم این استعداد به فعالیت انسانیت نزدیک تر است ولی اگر نسبت سبب را با آن بستجیم می بینیم دور است یعنی ممکن است سبب انسان بشود اما با این ترتیب که مراحلی از فعالیتها را طی کند تا اینکه جزء بدن انسان شود و تبدیل به نطفه گردد و نطفه انسان شود. پس استعداد سبب برای انسان شدن استعدادی است که با فعالیت انسانیت فاصله زیادی دارد.

و ناچار و ناگزیر موصوف آنها نیز مانند خود آنها وجود دارد.
باید دانست که در هر جا نسبت و ارتباط وجودی پیدا شود چون چیزی را به
چیزی بسته و مربوط می‌سازد، دو طرف می‌خواهد که یکی را به دیگری بینند. اگر
ارتباط در خارج است دو طرف خود را در خارج می‌خواهد و اگر در ذهن است در
ذهن، و اگر به حسب فرض است در فرض، و از این روی باید قضاآت کرد که:
«نسبت میان موجود و معدوم محال است».^۱
اکنون اگر این نظریه را پهلوی دو نظریه سابق الذکر بگذاریم:

• • •

همین اتصاف امکانات و استعدادات به دوری و نزدیکی (و بالتبع اتصاف مادهٔ
حامل آنها) خود گواه دیگری است براینکه این امکانات جنبهٔ واقعی و حقیقی دارند
زیرا دوری و نزدیکی از امور واقعی و خارجی می‌باشند و ناچار موصوف آنها یعنی
امکانات و استعدادات نیز واقعی و خارجی خواهند بود.

۱. در اینکه «نسبت میان موجود و معدوم محال است» نمی‌توان تردید کرد. نسبت
رابطه است. رابطه بدون مرتبطین معنی ندارد، چیزی که هست نحوه ثبوت و تحقق،
مختلف است. گاهی به این نحو است که دو طرف نسبت وجود حقیقی دارند و هر کدام
از آنها از یک کمال وجودی حکایت می‌کنند. وقتی که آندورا به یکدیگر نسبت
می‌دهیم در حقیقت حکم کرده ایم به نوعی ارتباط اتحادی یا غیراتحادی میان دو مرتبه
از وجود. مثلاً اگر حکم می‌کنیم که «زید دانا است» مفهوم زید از یک شخصیت انسانی
حکایت می‌کند که به خودی خود موجود است و مفهوم دانا از یک کمال وجودی دیگر
حکایت می‌کند. جمله «زید دانا است» از ارتباط اتحادی این دو وجود حکایت می‌کند
که زید در یک مرتبه از مراتب وجود خود عین وجود داناست.

ولی ممکن است یکی از طرفین ارتباط (محمول - محکوم به) از یک کمال
وجودی حکایت نکند، از یک امر اعتباری و انتزاعی و یا از یک جهت عدمی حکایت
کند مثل اینکه می‌گوییم «زید نایین است». نایینی امر عدمی است، مفهومی است که
از قادر بودن زید بینایی را انتزاع شده است. وجود زید به نحوی است که نایینی از
آن انتزاع می‌شود آنچنانکه مثلاً خط متناهی به نحوی است که نقصان که مفهومی
عدمی است از او انتزاع می‌شود و خط نیم متری به نحوی است که «انقضیت» نسبت
به خط یک متری از او انتزاع می‌شود و نایینی موجود است اما نه به وجود دیگری

۱. هر فعلیتی پیش از پیدایش خود امکانی در ماده دارد.
۲. امکان مزبور یک صفت و نسبت وجودی است.
۳. نسبت وجودی فعلی دو طرف موجود فعلی می‌خواهد.

در این هنگام بحث ما به بن بست منتهی می‌شود زیرا فعلیت موجود پسین که منشأ آثار خارجی می‌باشد در ظرف خودش موجود و پیش از پیدایش خارجی خود به ماده و در ماده موجود نیست در حالی که امکان وی در ماده موجود بالفعل است.^۱

پس ناچار یکی از این سه نظریه خلیلی داشته یا محتاج به توضیح می‌باشد. البته در دو نظریه اولی نمی‌شود مناقشه نمود. نه می‌شود گفت ماده امکان صورتهاي بعدی را ندارد و نه می‌شود گفت که این امکان موجود نبوده و صرفاً پنداری است و گرنه باید هویت تحولی و تدریجی جهان طبیعت را انکار کنیم. ولی اگر در نظریه سومی بیشتر دقیق شویم خواهیم دید که فعلیتی که طرف نسبت ماده است و امکان در ماده دارد تنها نیست بلکه فعلیتهاي دیگری نیز هم ترازو هم عرض وی هستند که در ماده امکان وجود دارند اگرچه بالأخره از میان همه آن فعلیتهاي امکاندار تنها

غیر از وجود زید بلکه به نفس وجود زید، همچنانکه نقصانکه نقصان موجود است اما نه به وجود دیگری غیر از وجود خط، همان طوری که هر امر انتزاعی موجود است لیکن به وجود منشأ انتزاع. پس رابطه میان زید و نابینایی از قبیل رابطه میان موجود و معدهم نیست بلکه از قبیل رابطه میان موجود حقیقی و موجود انتزاعی است. آنچه محال است عبارت است از رابطه میان موجود و میان معدهم که به هیچ نحو از انحصار وجود در طرف نسبت موجود نیست.

۱. خلاصه اشکال این است که اگر بگوییم «امکان» یک نسبت وجودی است این نسبت همواره قبیل از خود شئ وجود دارد و لازم می‌آید که میان موجود (ماده موجود) و معدهم (فعلیتی که در این ظرف معدهم است و در ظرف آینده موجود می‌گردد) نسبت برقرار شود حال آنکه نسبت میان موجود و معدهم محال است، درست مثل این است که بگوییم ریسمانی داریم که یک سر آن الان در دست من است و یک سر دیگر در دست کسی است که صد سال دیگر وجود پیدا خواهد کرد! پس اینکه گفته می‌شود هر آینده‌ای با گذشته خاصی و هر گذشته با آینده خاصی مرتبط است سخن درستی نیست. در جهان اگر رابطه‌ای وجود داشته باشد همانا میان موجوداتی است که همزمان می‌باشند.

یکی موجود شده و دیگران در آخوش نیستی خواهد ماند.
مثلاً ماده سبب که در تخم سبب است می‌تواند سبب شود و می‌تواند (به واسطه سوختن) خاکستر شود و می‌تواند (به واسطه تقدیه) جزء غذا شود و می‌تواند هزار چیز دیگر شود اگرچه به حسب وقوع خارجی تنها یکی از این فعلیتها جامعه تحقق خواهد پوشید.

واز همین جا روش می‌شود که طرف نسبت ماده همان یگانه فعلیتی که به وجود آمده و منشأ آثار خارجیه خواهد بود نیست زیرا این فرض موجب بطلان نظریه اول می‌باشد؛ و همچنین امکانهای مفروض دیگر دروغ و پنداری نیستند زیرا این فرض موجب کذب نظریه دوم می‌باشد؛ بلکه همه این فعلیتها که طرف نسبت هستند یک نحوه فعلیت وجودی در ماده دارند^۱ ولی نه فعلیتی که موجب ترتیب آثار باشد.

۱. خلاصه حل اشکال این است که نسبت میان گذشته و آینده از قبیل نسبت میان موجود و معصوم نیست بلکه از قبیل نسبت میان موجود و موجود است؛ یعنی اصل کلی «رابطه میان موجود و معصوم محال است» مورد قبول است ولی مسأله مورد نظر از این قبیل نیست زیرا آینده در گذشته و لاحق در سابق و فعلیت در قوه موجود است. اینکه می‌گوییم آینده در گذشته و با گذشته موجود است به دو نحو ممکن است تقریر شود که یکی مورد قبول نیست و دیگری مورد قبول است.

اول اینکه بگوییم آینده الآن و بالفعل موجود است. گذشته و حاضر و آینده همه با هم و در هم موجودند، چیزی که هست پرده زمان حجابی است میان گذشته و آینده. وقتی که به آینده می‌رسیم در واقع مانع زمان از میان ما و آینده برداشته شده است. زمان از این جهت مانند مکان است. ما در هر مکانی که هستیم، مثلاً در تهران هستیم، مکانهای دیگر مثلاً اصفهان یا شیراز نسبت به ما معصوم است ولی همینکه سفری به اصفهان یا شیراز رفتیم آنجا را موجود می‌بینیم. ما در تهران هم که بودیم اصفهان و شیراز برای خود و نسبت به مردمی که در آنجا بودند موجود بودند لیکن نسبت به ما معصوم بودند.

معدوم بودن نسیبی برای ما به معنی این است که محدودیت وجود ما پرده‌ای از مکانی که در آن هستیم (مثلاً تهران) جلو چشم ما به وجود می‌آورد، همینکه مسافت می‌کنیم و این پرده را عقب می‌زنیم معصومیت نسبی اصفهان یا شیراز از میان می‌رود.

واز این بیان به وضوح می‌پیوندد که امکان داشتن فعلیتی در ماده، حقیقتش این است که یک نحوه ثبوت وجودی در ماده دارد که هنوز آثار خارجی فعلیت بعدی را واجد نیست و پس از آنکه ماده در سیر تکاملی خود تمام فعلیت را پیدا کرد آثار خارجی را نیز از خود بروز می‌دهد.

مثالاً فعلیت سبب وجود بی‌اثری در تخم سبب دارد با یک وجودات بی‌اثر دیگری از فعلیتها دیگری که امکان دارند و هنگامی که تخم با سیر تکاملی خود در

از نظر زمان نیز عیناً همین محدودیت را داریم. در هر زمانی که هستیم ماورای آن زمان را نمی‌توانیم مشاهده کنیم. همان طوری که از نظر مکان محدودیم و فقط قسمتی از مکان را اشغال می‌کنیم از نظر زمان نیز محدودیم و فقط در قسمتی از زمان واقع هستیم و آن را اشغال کرده‌ایم. آن قسمت از زمانی که بر ما احاطه کرده است پرده‌ای جلو چشم ما به وجود می‌آورد که گذشته و آینده را معدوم می‌انگاریم ولی در واقع نه گذشته معدوم است نه آینده. گذشت زمان به منزله مسافت از مکانی به مکان دیگر است که پرده را از جلو چشم ما برمی‌ذارد و ما خود را با آینده‌ای که آن را معدوم می‌انگاشتیم مواجه می‌بینیم، با این تفاوت که در مورد مکان این ما هستیم که با حرکت خود پرده مکان را عقب می‌زنیم و خود را به مکان دیگر می‌رسانیم ولی در مورد زمان این خود زمان است که با حرکت سریع خود پرده‌ها را از جلو چشم ما عقب می‌زند، لحظه به لحظه ما را با واقعیتها جدیدی رو برو می‌سازد.

حاجی سبزواری در تعلیقات اسفرار از بعضی حکما (میرداماد) نقل می‌کند که گفته است زمان و زمانیات نسبت به موجودات فوق زمان (مجردات علوی) نظیر مکان و مکانیات نسبت به ما هستند. اموری که در زنجیر زمان متفرق می‌باشند به حسب وجود دهری باهم‌اند. مثل انسانها در حالی که در زنجیره زمان قرار دارند نسبت به موجودات فوق الزمان مثل مورچه‌ای است که بر روی چوب یا ریسمان رنگارنگی حرکت می‌کند نسبت به انسان. مورچه روی هر قسمت از ریسمان که دارای رنگ خاصی است قرار می‌گیرد، به واسطه محدودیت وجودی که دارد قسمتها دیگر را نمی‌بیند و درگ نمی‌کند، آن قسمتها از او پنهانند و نسبت به او معدومند، تا می‌رسد به قسمت دیگر که رنگ دیگر است، باز به واسطه محدودیت وجود خود تمام جهان را به آن رنگ می‌بیند و رنگی که از آن گذشته و رنگ دیگری که بعداً به او خواهد رسید

خط فعلیت سبب اختقاد شروع به فعالیت کرده تدریجیاً امکانهای دیگری را که بودند از میان برده و درخت سبب می‌شود سپس سبب می‌شود و آثار خارجی سبب ازوی طلوع می‌کند و دارای حجم و سنگینی و زنگ و بوی و مزه ویژه می‌شود. ممکن است نتیجه^۴ را با تغییر تعبیر چنین بیان کنیم: ماده با پیدا کردن فعلیتی امکان را به فعلیت تبدیل می‌کند. و از بیان گذشته می‌توان نتیجه دیگری به دست آورد و آن این است که: «میان امکان و فعلیت فاصله نمی‌توان تصور نمود» زیرا مجموع امکان و فعلیت یک واحد شخصی را تشکیل می‌دهد و پیدایش فاصله (خواه

برای او و نسبت به او معدهم است. ولی انسان که از بالا تمام سیر مورچه را می‌بیند همه آن قسمتها بارزگاهی مختلف را در آن واحد و باهم می‌بیند، نسبت به او هیچکدام از آنها معدهم نیستند. معدهمیت زمانیات نسبت به یکدیگر از این قبیل است، معدهمیت نسبی است.

این یک نوع تقریر است راجع به موجود بودن آینده در زمان حاضر. ما بعداً راجع به این مطلب بحث خواهیم کرد و خواهیم گفت که این مطلب به صورتی که معمولاً در عصر حاضر تحت عنوان «بعد رابع» بودن زمان تقریر می‌شود مطلب صحیحی نیست و راجع به نظریه میرداماد نیز که البته نظریه صحیحی است بحث خواهیم کرد. به هر حال نظر این مقاله راجع به اینکه آینده معدهم نیست و در حاضر موجود است به این مطلب نیست.

تقریر دوم اینکه آینده در حاضر موجود است ولی به این معنی که حاضر مرتبه‌ای از مراتب وجود آینده است، گذشته و حال و آینده مجموعاً یک واحد متصل را به وجود می‌آورند مانند اتصالی که بر جسم حکمفرماست. در محل خود ثابت شده است که حقیقت «جسم» بُعد و اتصال است (راجع به اینکه آیا نظریات علمی جدید با هدف فلسفی این بحث منافی است یا نه، عن قریب در متن و پاورقی بحث خواهد شد). خاصیت متصل واحد این است که کثرت و تعدد اجزاء آن حقیقی نیست، اعتباری است، یعنی در عین اینکه ذهن آن را تجزیه می‌کند به اجزائی و هر جزء را مغایر دیگری اعتبار می‌کند، در متن واقع نه جزء وجود دارد و نه کثرت، وجود واحدی بیش در کار نیست.

شئ بالقوه و شئ بالفعل نیز مجموعاً یک واحد واقعیت را تشکیل می‌دهند با این تفاوت که ابعاض جسم با هم نسبت متشابه دارند ولی اجزاء و مراتب واقعیت که از

فاصله وجودی و خواه فاصله عدمی) در میان یک واحد شخصی، وحدت و سخیستی را از میان بر می دارد.

مثلًا تخم سبب که به سوی فعلیت سبب رسایه است در رهگذر خود به نقطه ای نخواهد رسید که در آنجا نه امکان سبب بوده باشد نه فعلیت سبب، بلکه با این امکان

بالقوه ها و بالفعل ها تشکیل شده نسبت متشابه ندارند، یکی بالقوه دیگری است و دیگری بالفعل اوست، ممکن نیست بالقوه یک فرد را بالفعل آن اعتبار کرد (با تفصیلی که بعداً خواهد آمد). اگر آینده از حاضر و گذشته گسسته بود و میان آنها کثرت واقعی حکمفرما بود ممکن نبود که میان آنها نسبت و رابطه برقرار شود ولی میان گذشته و آینده فاصله وجود ندارد و کثرت واقعی حکمفرما نیست. گذشته و آینده دو مرتبه از یک وجود می باشند، میان آنها اتحاد واقعی حکمفرماست. پس رابطه ای که میان گذشته با حاضر و میان حاضر با آینده است از قبیل رابطه میان دو شئ مجزا از یکدیگر نیست، میان دو شئ است که در واقع یک شئ می باشد.

بلکه باید بگوییم دو امر مجزا از یکدیگر ولو همزمان هم باشند نمی توانند با یکدیگر مرتبط باشند و میانشان نسبت برقرار باشد. ملاک صحت برقراری نسبت میان دو چیز همزمانی نیست، وحدت و اتصال واقعی است خواه همزمان باشند یا هر کدام در زمان جداگانه ای قرار بگیرند، و احیاناً ممکن است یکی از آن دو زمانی باشد و دیگری مجرد و غیرزمانی.

علت صحت برقراری نسبت «امکان» میان حاضر و آینده این است که واقعاً آینده همین حاضر است و حاضر همان آینده است، اگر دو شئ مجزا بودند نه این نسبت و نه نسبت دیگر میانشان برقرار نمی شد.

راز اینکه گفته می شود «در علل ایجادی (نه علل اعدادی و زمانی) معلول در مرتبه علت موجود است» و وجود معلول مرتبه نازله علت خوانده می شود همین رابطه اتحادی است (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَرَائِنُهُ وَمَا نَزَّلْنَاهُ إِلَّا بِقَدْرٍ مَعْلُومٍ)*. مولوی می گوید:

متَّحد بودیم یک گوهر همه بی سر و بی پا بدیم آنجا همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب

سیب آغاز فعلیت سیب می باشد. پس مجموع امکان و فعلیت سیب یک واحد متصل را تشکیل می دهد و همچنین میان تخم سیب (صورتی که به نوبه خود ماده و امکان سیب را حفظ می کند) و امکان سیب نمی شود فاصله کم با زیاد وجودی یا عدمی فرض کرد زیرا فرض مزبور مستلزم این است که ماده بی صورت تحقق پذیرد و این خود محال است.

پس پایان وجود صورت تخم نیز آغاز وجود صورت سیب بوده و مجموع این دو صورت یک واحد متصل و ممتد را تشکیل می دهد و در نتیجه اثبات جداول میان صوری که به تدریج روی ماده می آیند و تکثر میان آنها فرضی بیش نیست، بلکه چنانکه در مقاله^۵ گذشت در عین اینکه این صور از یکدیگر جدا هستند یک واحد می باشند.

اشکال

ممکن است به بیان گذشته اعتراض کرده و بگویید که بیان گذشته با آنچه علوم امروز تشخیص می دهند وفق نمی دهد^۱ زیرا دانشمندان

۱. سخن به اینجا رسید که میان امکان و فعلیت، به عبارت دیگر میان گذشته و آینده فاصله نیست، تکثر صور تکثر واقعی نیست بلکه وهمی است و آنچه هست با آنچه خواهد بود متصل است و مجموعاً یک واحد واقعیت را تشکیل می دهند.
در اینجا ممکن است از نظر علوم طبیعی امروز اشکالی به نظر برسد و آن اینکه اساس این نظریه بر وحدت و اتصال است و در عصر جدید، علوم نظریه اتصال را مردود شناخته است.

در مقدمه مقاله گفته شد* که از دوره یونانیان این مسئله میان حکما مطرح بوده است که حقیقت جسم چیست؟ و جسم از چه تشکیل می شود؟ آنچه مسلم است این است که ما در مقابل خود اجرامی می بینیم که محسوس و ملموس و دارای ابعاد سه گانه طول و عرض و عمق می باشند. آیا این اجرام و اجسام همان طور که به حس درمی آیند یک واحد واقعیت می باشند یا چنین نیست و آنچه واقعیت دارد با آنچه بـ

* افرار بوده این مطلب در مقدمه مقاله ذکر شود ولی از مقدمه فقط جند سلط نکا بـ باف.
در بیان مقاله آورده میده است.

امروزه به ثبوت رسانیده‌اند که ساختمان اجسام متصل واحد نیست و هر جسمی مرکب از یک دسته اجزای کوچک و ریز است که قابل تبدیل به انرژی می‌باشند و در حقیقت هر جزء مادی از تراکم یک توده انبوهی از انرژی به وجود آمده و خود انرژی نیز ساختمان دانه دارد که هر دانه‌ای «کوانسوم» نامیده می‌شود دارد.

حس درمی آید متفاوت است؟ در این موضوع سه نظریه اصلی و اساسی وجود داشته است:

الف. نظریه‌ای که از دوره ارسطو به بعد اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه تا عصر جدید آن را پذیرفته‌اند و در اصطلاح فلاسفه اسلامی به عنوان نظریه «جمهور حکما» معروف است. طبق این نظریه اجسام و اجرامی که محسوس می‌باشند از قبیل آب و هوا و آتش هر کدام یک واحد واقعیت است دارای ابعاد طول و عرض و عمق همچنانکه در حس می‌آیند.

ب. نظریه ذی‌مقراطیس. طبق این نظریه اجسام و اجرام محسوس تشکیل یافته‌اند از مجموعه‌ای از ذرات بسیار ریز غیرمحسوس و غیرقابل شکستن (ذرات صغار ُصلبه). به عقیده ذی‌مقراطیس هر جسمی که به وسیله شکستن یا بریدن وغیره دوتا می‌شود در واقع به این صورت است که ذراتی که در کنار هم قرار داشتند از یکدیگر دور می‌شوند ولی طبق نظریه جمهور حکما وقتی که جسمی را دو قسمت می‌کنیم واقعاً یک واحد واقعی را تبدیل به دو واحد می‌کنیم*. و نیز طبق نظریه ذی‌مقراطیس خود ذرات تشکیل دهنده اجسام محسوس، نشکن و غیرقابل تقسیم می‌باشند یعنی منقسم شدن دو پاره شدن آنها محال است برخلاف نظریه دیگران که واحد جسم هر اندازه ریز و کوچک باشد خاصیت قابلیت انقسام از او سلب نمی‌شود. بنا بر نظریه ذی‌مقراطیس هر یک از ذرات تشکیل دهنده جسم، خود دارای ابعاد طول و عرض و عمق است و وحدت اتصالی دارد و در حقیقت جسم واقعی - یعنی واحد جسم - همان ذرات می‌باشند و اجسام محسوسه هر کدام مجموعه‌ای از عده‌ای از اجسام کوچکتر می‌باشند و در حقیقت ذی‌مقراطیس از نظر فلسفی - یعنی از آن نظر که مربوط است به

* در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه جسم از نظر صورت جسمیه یک واحد است و تبدیل به دو واحد می‌شود. دیگر از نظر صورت نوعیه است که ملاک شخصیت هر جسم به شمار می‌رود. در بورد ذی‌حبات‌ها قطعاً مطلب جنین است، اما غیرذی‌حیات‌ها چطور؟

واز سوی دیگر ما جز ماده و انرژی و با تعبیر صحیح تر جز انرژی در جهان طبیعت چیزی نداریم و از این روی «اتصال و پیوستگی» یک مفهوم پندراری بیش نیست.

حقیقت جسم - با دیگران اختلافی ندارد و با آنها هماهنگ است که حقیقت جسم عبارت است از جوهر قابل ابعاد سه گانه؛ اختلافش با سایر حکما درباره حقیقت جسم نیست، درباره مصداق آن حقیقت است یعنی از نظر علمی و حسی است که آیا اجسام محسوس هر کدام یک واحد جسم واقعی می باشند یا هر کدام مجموعه ای از واحدهای جسم می باشند؟ اختلاف نظر دیگرش در قابلیت انقسام ذرات بوده است که به عقیده او ذرات غیرقابل انقسام می باشند و به عقیده سایر فلسفه واحد جسم هر اندازه کوچک باشد قابلیت انقسام آن همچنان محفوظ است. این اختلاف نظر البته فلسفی است نه علمی.

ج. متکلمین اسلامی نظریه سومی دارند. به عقیده این گروه هر جسمی از ذراتی تشکیل شده که قادر بُعد و کشش و امتدادند. متکلمین این ذرات را «جوهر فرد» یا «جزء لا یتجزَّئ» می نامند. به عقیده متکلمین اجرام و اجسام محسوس آنچنانکه احساس می شوند واقعیت ندارند؛ آنچه واقعیت دارد ذرات تشکیل دهنده اجسام است و آن ذرات، واجد هیچ گونه بُعدی نمی باشند، نه طول و نه عرض و نه عمق. تفاوت نظر متکلمین با نظر ذیمراطیس در این است که طبق نظر ذیمراطیس ذرات تشکیل دهنده جسم خود دارای طول و عرض و عمق می باشند یعنی هر ذره ای خود مصداق جوهر قابل ابعاد سه گانه است ولی طبق نظر متکلمین ذرات هیچ گونه امتداد طولی و عرضی و عمقي ندارند و مصداق تعریف جسم نمی باشند، بلکه اساساً جسم به معنی جوهر های فرد» یعنی ذرات عاری از بُعد که با هم جمع شوند خاصیت طول و عرض و عمق پدید می آورند. پس طول و عرض و عمق خاصیت مجموعه است و مجموعه چنانکه می دانیم وجودی غیر از وجود اجزاء ندارد مگر اعتباراً و انتزاعاً. خاصیت چنین مجموعه ای این است که طول و عرض و عمق پدید آید.

اینکه چگونه ممکن است از یک عده جوهر فرد که هیچ گونه بعدی ندارند مجموعه ای پدید آید دارای ابعاد، مطلبی است که حکما به عنوان ایراد بر نظریه

پاسخ

بحث گذشته ما بر بطلان فرضیه‌ها یا نظریه‌های گذشته مبتنی و استوار نیست و سروکار ما تنها با واحدهایی است که در واقعیت خارج موجود می‌شوند. انصالی که ما در میان اشیاء خارجیه یا در میان صفات آنها اثبات می‌نماییم نه در میان دو تا اتم یا

متکلمین وارد کرده‌اند.

این بود نظریاتی که میان دانشمندان قدیم درباره جسم وجود داشت. نظریهٔ ذیمکراتیس و همچنین نظریهٔ متکلمین تدریجاً صورت یک نظریهٔ منسوخ را به خود گرفت و طرفدارانی نداشت و در کتب فلسفه به عنوان نقل تاریخی فلسفی و برای رد کردن نقل می‌شد ولی در حدود یک قرن پیش کشفیاتی رخ داد که مخصوصاً نظریهٔ ذیمکراتیس احیا شد؛ ثابت شد که اجرام و اجسام محسوس از مجموعه‌ای از ذرات تشکیل یافته‌اند:

قبل‌گفتیم که ذیمکراتیس از نظر توضیح حقیقت و ماهیت جسم با جمهور حکما اختلاف نظری نداشت. از نظر او نیز جسم عبارت است از جوهری که در ذات خود قابل ابعاد سه‌گانه است. اختلاف نظر او با سایر حکما از دو نظر بود یکی علمی و دیگری فلسفی. از نظر علمی او معتقد بود که آنچه به چشم می‌آید واحد واقعی جسم نیست بلکه مجموعه‌ای از اجسام است. تحقیقات علمی جدید به طور قطعی ثابت کرد که از این نظر حق با ذیمکراتیس است. اختلاف نظر دیگرش که فلسفی بود درباره امکان و عدم امکان انقسام واحد واقعی جسم بود. از نظر ذیمکراتیس واحد واقعی جسم که همان ذرات است ممتنع الانقسام است ولی از نظر سایر فلاسفه واحد واقعی جسم دارای هر اندازه و هر مقدار باشد همواره قابلیت انقسام دارد. فلاسفه برahan خاصی برای اثبات این مدعای خود اقامه می‌کردند که اکنون مجال بحث از آن نیست.

در تحول علمی جدید ابتدا نظریهٔ فلسفی ذیمکراتیس دربارهٔ ممتنع الانقسام در ذرات تابید می‌شد و لهذا آن ذرات «اتم» یعنی شکست نایذر نامیده سدواً بعداً سب سد نه ذرات شکست نایذر نیست بلکه ثابت شد هر یک از اتمها منظومه‌ای را

ملکول یا در میان دو کوانتم می‌پاشد بلکه در میان دو واحد خارجی و به عبارت دیگر در میان دو مرتبه از یک واحد خارجی است و ما هرگز نمی‌توانیم واحدهای واقعی را در خارج انکار نماییم و پرروشن است که هر واحد مفروض با ورود قسمت از میان می‌رود. یک فرد انسان یک واحد است و یک گوسفند یا مرغ یا درخت بید یک واحد

• • •

تشکیل می‌دهند که عبارت است از یک نقطه مرکزی و چند نقطه جانبی.
بعدها نظر دیگری پیدا شد مبنی بر اینکه ذات اتمی که آخرین واحد ماده می‌باشد ممکن است حالت مادی خود را از دست بدنه و تبدیل به انرژی شوند. اما اینکه انرژی را چگونه باید تعریف کنیم که در مقابل ماده قرار بگیرد و آن اصلی که گاه تجسم مادی پیدا می‌کند و گاه حالت انرژی به خود می‌گیرد چیست مطلبی است که احتیاج به بحث و کاوش زیاد دارد و از عهده این مقاله خارج است.
نظریه قابلیت تبدل ماده به انرژی کم و بیش نظریه متكلمين را احیا کرد زیرا طبق این نظریه نیز آنچه اجسام را تشکیل می‌دهد خود ماده نیست و تجسم ندارد و در عین حال جسم را تشکیل می‌دهد.
از آنچه گفته شد معلوم شد تدریجاً نظریات علمی از اتصال به سوی انفصل و از وحدت به سوی کثرت گرایش پیدا کرده است؛ دیگر «جسم» متصل واحد نیست، انبوهی است از انرژیهای متقابله.

اینک مقاد اشکالی که در متن اشاره شده روشن می‌شود که: نظریه رابطه اتصالی میان امکان و فعلیت و اینکه تکثر صورتها وهمی است نه حقیقی، با آنچه علم امروز ثابت می‌کند که وحدت و اتصالی در کار نیست سازگار نیست.
جواب این است که تمام نظریاتی که در بالا شرح داده شد به «صورت جسمیه» مربوط است نه به «صورت نوعیه» و یا به «اعراض». در باب صورت جسمیه نیز وجود واقعیتی که در ذات خود امتداد و کشش است و اوست که فضای خارج را به وجود آورده و وجود فضا و مکان و وجود چیزهایی که مستلزم فضا و مکان و ابعاد است از قبیل حرکت مکانی، قابل انکار نیست.

به هر حال اینکه می‌گوییم «میان امکان و فعلیت فاصله نیست» ربطی به مسأله وحدت اتصالی اجسام ندارد. آنچه مسلم است این است که ما واقعیت‌هایی در از جو داریم به نام انسان، مرغ، گوسفند، درخت و غیره، و هر فرد از این واقعیت‌ها در یا

است اگرچه ما گاهی هم در تشخیص واحد خطأ نموده و غیر واحد را واحد بشماریم؛ و تا اندازه‌ای در مقالهٔ پنجم در خصوص کثرت و اختلافات خارجی، این مسأله را توضیح داده‌ایم.

به هر حال با در نظر گرفتن این مطلب اگر جسمی را که هرگز از مکان خالی نخواهد بود فرض کنیم که با حرکت خود از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شود

خارج یک «واحد واقعیت» است، خواه مواد تشکیل دهندهٔ پیکر آنها وحدت اتصالی داشته باشند و خواه نداشته باشند. این واقعیتها ثابت و یکنواخت نیستند، دائمًا در معرض یک سلسلهٔ تغییر حالتها و کیفیتها و یک سلسلهٔ «شدن»‌ها هستند. اشیاء دائمًا از یک حالت بالقوه به یک حالت بالفعل درمی‌آیند به این نحو که وضع جوهری آنها عوض می‌شود؛ جماد نبات می‌شود، نبات حیوان و حیوان انسان می‌شود؛ و یا وضع عرضی آنها عوض می‌شود مانند تغییراتی که در کیفیت و یا کمیت و حدائق در مکان و نسبت وضعی اشیاء پدید می‌آید. جوهر گذشته با جوهر آینده، کیفیت گذشته با کیفیت آینده، و کمیت گذشته با کمیت آینده، و نسبت مکانی یا وضعی گذشته با نسبت مکانی یا وضعی آینده متصل است و مجموعاً یک واحد می‌باشند. کشف این وحدت و اتصال میان امکان و فعلیت مانند خود امکان و فعلیت بر عهدهٔ فلسفه است نه بر عهدهٔ علم. علوم حسی را در این حریم راهی نیست.

در اینجا اشکال دیگری نیز پیش می‌آید که در متن ذکر نشده است و آن اشکال از یک نظر مهمتر است و آن اینکه همهٔ مباحث قوهٔ و فعل براساس حدوث و فنا و موجود شدن و معصوم شدن اشیاء است، زیرا پایهٔ اول قوهٔ و فعل این است که هر حادثی مسبوق است به استعداد و امکان قبلی. پس خود حدوث مسلم و قطعی فرض شده است. حدوث یعنی وجود بعد از عدم، پس باید چنین فرض کنیم که اشیاء قبل از نبود و نیستند و بعداً به وجود آمده و می‌آیند و این جریان همیشه ادامه دارد. اما امروز در تحقیقات علمی مخصوصاً در شیمی ثابت شده است که هیچ موجودی معصوم نمی‌شود و هیچ معصومی هم موجود نمی‌شود. اگر چنین باشد پس حدوثی و امکان و فعلیتی در کار نبیست تا نوبت به بحث دربارهٔ اتصال و انفصل امکان و فعلیتها به میان اید.

جواب این است: اگر از دیدهٔ فلسفی نظر افکنیم مطلب بالا مغالطه‌ای بیش

خواهیم دید همینکه مکان اولی خود را با حرکت خود رها کرده هر لحظه از لحظات زمان حرکت خود یک مکان تازه (نسبت جسم به اجسام خارج و دور بر خود) گرفته، در لحظه بعد مکان تازه تری می‌گیرد، و همچنین... آنگاه اگر جسم را با چند واحد از این مکانها فرض کرده امکنه مفروضه را به ترتیب پہلوی هم بچینیم هر واحد از

نیست. اینکه موجود معدوم نمی‌شود یک مفهوم صحیح فلسفی دارد و یک مفهوم غلط. مفهوم صحیح فلسفی اش در مقاله اول از این مقاله‌ها بیان شد. آن مفهوم منافاتی با حدوث و فنا اشیاء ندارد.

اما مفهوم غلط آن این است که بپنداریم هرچه هست همیشه بوده و همیشه خواهد بود. علم امروز هم چنین چیزی نمی‌گوید و همین غلط است که ضد اصل حدوث و اصل قوه و فعل است.

آن چیزی که سبب شده گمان برود که علم امروز منکر موجود شدن معدوم و معدوم شدن موجود بشود این است که در قرن هجدهم لاوازیه (Lavoisier) شیمیست معروف پس از یک سلسله تجارب به این نتیجه رسید که اجرام عالم وضع ثابتی دارند، کم و زیاد نمی‌شوند؛ یعنی مثلاً وقتی که هیزمی سوخته می‌شود و از آن خاکستر کمی باقی می‌ماند چنین به نظر می‌رسد که آن هیزم نیست و معدوم شد، اما در واقع چنین نیست، مجموع موادی که هیزم را به وجود آورده بود جایی نرفت، تغییر صورت و تغییر جا داد. همه تغییرات و تحولات فیزیکی و شیمیابی عالم تغییر صورت و جابجا شدن است. پس هست شدن بعد از نیستی و نیست شدن بعد از هستی و به عبارت دیگر حدوث و فنا ای در کار نیست.

بعدها این نظریه تکمیل و اصلاح شد. معلوم شد اجرام عالم احیاناً به صورت انرژی درمی‌آیند همچنانکه انرژیها تکائف یافته و حالت جرمی به خود می‌گیرند و ثابت شد که مجموع ماده‌ها و انرژیها وضع ثابت و یکنواختی دارند و کم و زیاد نمی‌شوند.

اولاً چیزی که برای من هنوز هم مجهول مانده این است که می‌گویند: از نظر قدما در جریان تحولات جهان، اشیائی معدوم می‌شوند و اشیائی موجود می‌گردند. این مطلب به طور اجمال صلح است ولی ما تاکنون در سخن احمدی از فلاسفه ندیده ایم که حدوث و فنا اشیاء را از نظر میزان و مقدار صورت جسمیه و از نظر ان

مکانهای مفروضه به واسطه امکانی که در مکان پیشین خود دارد (و این امکان، هم با فعلیت مکان پیشین یعنی «جسم در مکان پیشین») که حامل اوست متحداست و هم با فعلیت مکان پیشین، و جسم نیز علی الفرض از مکان خالی نیست و فعلیت مکان نیز بی امکان و قوه نخواهد بود) با همان مکان پیشین اتصال پیدامی کند و جمعاً واحدی را تشکیل می‌دهند ولی واحدی که این سرش با آن سر اختلاف داشته و غیرهمدیگرند^۱ یعنی این واحد یک امتداد و انقسامی دارد که به واسطه آن، جزء

جزی که مبدأ و منشأ وزن اجسام است مورد بحث قرار داده باشند. نظر قدما متوجه صورت نوعیه اشیاء که ملاک حقیقت و نوعیت آنها به شمار می‌رود می‌باشد و یا متوجه اعراض کیفی و کمی و وضعی و مکانی و اضافی آنهاست.

ثانیاً فرض نظریه لاوازیه از جنبه اجرام عالم نظریه تازه‌ای باشد حداقل این است که ثابت می‌کند اجرام و ذرات که سنگهای اولیه ساختمان جهان اند همیشه به یک حال باقی می‌باشند: درباره سایر تاروپودهای هستی جهان چه بگوییم؟ آیا می‌توانیم بگوییم همه تاروپودهای هستی اشیاء در حکم اجرام و ذراتی هستند که ماده و هسته ساختمان اشیاء را تشکیل می‌دهند؟ مگر اینکه بگوییم هستی تاروپود دیگری غیر از همین اجرام ندارد.

حقیقت این است که چنین نظریه‌ای نیز در جهان پیدا شد که جهان را فقط از دیده ماشینی می‌دید، و می‌پندشت همه تاروپود هستی اشیاء عبارت است از ذرات و اجرام اولیه بعلاوه یک رابطه ماشینی میان آنها. این نظریه در جهان امروز طرفداران زیادی ندارد و ما در بحثهای آینده روی اصول فکری و فلسفی خودمان بطلان آن را انبات خواهیم کرد.

۱. ساده‌ترین و بسیط‌ترین پدیده‌ای که مشهود و محسوس و غیرقابل انکار است حرکت مکانی است یعنی انتقال جسم از جایی به جایی.

راجع به اینکه حقیقت مکان (جاگاه) چیست دو نظر اساسی وجود دارد: بعضی معتقدند مکان حقیقتی است مجزا از جسم و ثابت و غیرمتغیر است و آن حقیقت است که فضارا تشکیل می‌دهد و اجسام در آن تناورند و هر جسمی به تناسب حجم خود مستحب از فضای آن است. ایصال کرده است و با حرکت خود این فضای را رها می‌کند و قسمتی در کم را ایجاد می‌کند. اگر فرض کنیم هیچ جسمی غیر از یک جسم محدود وجود نداشته باشد یعنی اگر فرض کنیم همه اجسام جهان معبدوم سوند و هر کدام جسم باقی،

اول و پیشین امکان جزء دوم و پسین را دارد نه فعلیت آن را، یعنی جزء پسین این واحد به همراه جزء پیشین آن نیست یعنی در عین وحدت، عدم جزء لاحق را از جزء سابق انتزاع می کنیم.

بماند برای آن جسم از نظر جا امکان حرکت هست زیرا قسمتی از فضارا که اشغال کرده رها می کند و قسمتی دیگر را اشغال می کند (قطع نظر از اینکه خلا و حرکت در خلاً محال هست یا نیست).

نظریه دوم این است که فضا و مکانی جدا از اجسام وجود ندارد. هر جسمی به تناسب حجم خود قسمتی از فضارا تشکیل می دهد و به وجود می آورد. اجسام چون در مجاورت یکدیگرند و به یکدیگر احاطه دارند خواه ناخواه میان آنها نسبتها بی از دوری و نزدیکی ووصل و فصل و محیط بودن و محاط بودن وغیره پیدا می شود. جسم چه ساکن باشد و چه متحرک، نسبتها بی اجسام دیگر دارد که در صورت سکون، آن نسبتها ثابت و در صورت تحرک، آن نسبتها متغیر است. طبق این نظریه حرکت مکانی عبارت است از تعوییر متوالی و اتصالی این نسبتها. در کتب فلسفه اسلامی نظریه اول را به «اشراقیون» نسبت می دهند و نظریه دوم را به «مشائین»، ولی ظاهراً منشأ این نسبت شیخ اشراق است. نظریه «بعد مجرد» و «فضای مجرد» ظاهراً از طرف خود شیخ اشراق ابداع شده و مانند بسیاری از نظریه های دیگر او چنین فرض شده که این نظریه از افلاطون که رئیس الاشراقیون فرض می شود اقتباس شده است، ولی ما در جای دیگر ثابت کرده ایم که این نظریه ها ربطی به افلاطون ندارد. اتفاقاً درباره خصوص این نظریه بوعلی در الهیات شفا مبحث مربوط به «مثل» تصریح می کند که افلاطون منکر فضای مجرد است. حال طبق نظریه «بعد مجرد» هنگامی که جسم حرکت می کند و نقل مکان می دهد واقعاً قسمتی از فضارا رها می سازد و قسمتی دیگر را اشغال می نماید ولی طبق نظریه دوم هنگام حرکت آنچه حرکت می کند عین فضاست و آنچه حرکت در او واقع می شود همان نسبتهاست که گفته شد. طبق این نظریه اگر همه اجسام معدوم شوند و فقط یک جسم باقی بماند، از برای آن جسم از نظر «جا» امکان حرکت نیست یعنی دیگر جا وجود ندارد تا آن جسم بتواند در «جا» حرکت کند.

ما خواه آنکه قائل به فضای مجرد از جسم باشیم و خواه نباشیم، هنگامی که

این نظر و لحاظ را وقتی که نسبت به همه مکانهایی که فرض نموده بودیم انجام دهیم خواهیم دید وحدت و تغییر نامبرده به همه سرایت نموده و یک واحد روان و

جسم حرکت می کند نسبتهای نامبرده تغییر می کند یعنی در اینکه نسبتهای نامبرده تغییر می کند به هر حال بعثت نیست. این است که در متن همین جهت مفروض و مسلم گرفته شده است.

به هر حال، مکان را هرگونه تفسیر کنیم، جسم هنگام حرکت، مکانی را رها و در لحظه دیگر مکان دیگری که قبلاً نداشت اشغال می کند و در لحظه بعدتر این مکان را نیز رها و مکان تازه تری اشغال می کند. اشغال هریک از این مکانها پدیده ای است که در لحظه قبل از اشغال نبوده و در لحظه اشغال پدید آمده است. در لحظه قبل از اشغال، امکان آن وجود داشته و در لحظه اشغال، آن امکان به فعلیت رسیده است، و همچنین است در تمام لحظاتی که جسم حرکت می کند و مسافتی را طی می نماید. قبلاً ثابت کردیم که هر امکان با فعلیتی که حامل آن امکان است متعدد است، حامل و محمول دو امر جدا از یکدیگر نیستند؛ و همچنین قبلاً ثابت کردیم که هر امکان قبلی با فعلیت بعدی مجموعاً یک واحد متصل را تشکیل می دهند، یعنی امکان قبلی و فعلیت بعدی نیز دو امر جدا از یکدیگر نمی باشند. نتیجه این دو نظر این می شود که مجموع مکانهایی که جسم در حال حرکت اشغال می کند یک واحد متصل متدرج الوجود است. پس ما در مورد مکان، دو نوع مکان داریم: یک نوع مکان ثابت الوجود و غیرمتدرج و یک نوع دیگر مکان متدرج الوجود. مکان متدرج الوجود یک نوع امتداد و قابلیت انقسامی دارد به طوری که ذهن قادر است آن را تجزیه کند به اجزائی که بعضی از آن اجزاء بر بعض دیگر تقدم دارد و نسبت به متأخرتر از خود بالقوه است و فاقد آن است، یعنی جزء پسین همراه جزء پیشین نیست. مکان متدرج الوجود در عین وحدت واقعی نوعی کثرت دارد و در عین اینکه موجود است معذوم است یعنی هر مرتبه ای در مرتبه دیگر معذوم است، و به عبارت دیگر از لحاظ وحدت موجود است و از لحاظ کثرت معذوم است زیرا هر مرتبه ای در مرتبه دیگر معذوم است.

بدیهی است که این قاعده اختصاص به مکان ندارد، در هر جا که امکان و فعلیت و خروج از قوه به فعلیت (حرکت) هست این قاعده جاری است؛ یعنی چون همیشه

سیال پیدا می شود و هر قطعه آن را که بگیریم با اینکه یک واحد بیشتر نیست به همراه قطعه پیشین و یا قطعه پسین خود نیست (یعنی به حسب فعلیت) ولی امکان وی در قطعه پیشین و امکان قطعه پسین در آن موجود است؛ و با تعبیر ساده‌تر مجموع مکانهای مفروض، یک واحد ممتدی را تشکیل می‌دهند که امکان و فعلیت در آن به هم آمیخته وجود دارد و عدم در آن با هم سرشنه است^۲ زیرا هر جزء مفروض،

«امکانها» با حامل خود متحددند و حامل و محمول دو امر جداگانه و مختلف الوجود نیستند بلکه متحدد الوجودند آنچنانکه هر مبهم با معین و هر مطلق با مقید متحدد است، و چون هر امکان با فعلیت بعدی نیز متحدد است و مجموعاً یک واحد واقعیت را تشکیل می‌دهند پس مجموع کیفیتها یا کمیتها و حتی مراتب جوهری که شئ در حال حرکت طی می‌کند یک واحد کیفیت و یا یک واحد کمیت و یا یک واحد جوهر است ولی واحدی متصل و ممتد و کشش‌دار به امتداد زمان و واحدی متدرج الوجود.

۱. اینکه گفتیم هر مرتبه‌ای از مراتب مکان متدرج الوجود همراه مرتبه دیگر نیست درباره مراتب هریک از مرتبه‌ها نیز صادق است و باز هریک از این مراتب نیز قابل تجزیه به مراتبی دیگر هستند و درباره آنها نیز صادق است و بالآخره قطعه‌ای از مکان متدرج الوجود نمی‌توان پیدا کرد که قابل تجزیه به مراتبی نباشد و یا مرتبه سابق فاقد مرتبه لاحق نباشد. تا بی‌نهایت هرچه پیش برویم این قاعده برقرار است. این اندازه نفوذ عدم لاحق در وجود سابق و این اندازه عدم معیت اجزاء یک شئ به ضمیمه اینکه نسبت هر سابق با لاحق نسبت امکان و فعلیت است مفهوم «سیلان» را به وجود می‌آورد یعنی می‌توانیم بگوییم مکان متدرج الوجود با اینکه یک واحد ممتد است یک واحد روان و سیال است.

۲. اینکه امکان و فعلیت به هم آمیخته است و لزوماً آمیخته است، یعنی دو وجود جداگانه نمی‌توانند داشته باشند، هم درباره فعلیتی صادق است که حامل امکان است و هم در مورد فعلیتی که امکان متوجه به آن است و در اینجا منظور اصلی شق دوم است و به همین دلیل است که ما مدعی هستیم که تبدیل امکان به فعلیت برخلاف نظر ارسسطو و ابن سینا و پیروانشان به دو گونه نیست: دفعی و تدریجی، بلکه منحصراً تدریجی و به صورت حرکت است و این خود دلیل مستقلی است بر «حرکت جوهریه» و اینکه تغیرات و تبدلات جوهری به شکل «کون و فساد» نیست، بلکه به شکل حرکت

امکان جزئی را که پس از آن است دارد و جزء پسین نیز با فعلیت خود، عدم آن را دارد. پس مجموع و پیکرۀ این امتداد، هم وجود خود و هم عدم خود را مشتمل است و چون یک واحد بیش نیست باید گفت وجود و عدم در وی با هم آمیخته هستند. و از نقطه نظر دیگر، این پیکرۀ متغیر، نسبت به جسم که با این وسیله مکان آخری را می‌خواهد فعلیتی است که پیش از حرکت نداشت، و نسبت به مکان آخری قوه و امکان است^۱.

است. صدرالمتألهین که قهرمان حرکت جوهریه است براهین زیادی بر حرکت جوهریه آورده است و از راههای مختلف رفته است اما از این راه استفاده نکرده است ولی از مطاوی برخی کلماتش در جاهای دیگر فهمیده می‌شود که تا اندازه‌ای این نکته را دریافته بوده است. ما بعداً درباره این مطلب بحث خواهیم کرد.

آمیختگی امکان با فعلیت، و عدم با وجود، به این جهت است که هر اندازه ذهن یک شئ متدرج الوجود را به اجزاء فرضی، امکان است نسبت به جزء بعدی وجود دارد و حد یقف ندارد و هر یک از اجزاء فرضی، امکان است نسبت به جزء بعدی و فعلیت است نسبت به جزء قبلی، عدم است نسبت به جزء بعدی وجود است نسبت به خود، و البته خاصیت آمیخته بودن وجود و عدم از «امتداد» ناشی می‌شود خواه آن شئ ممتد متدرج الوجود باشد و یا نباشد ولی آمیخته بودن امکان و فعلیت، از حرکت و تدرج وجود ناشی می‌شود لاغر.

۱. بعداً گفته خواهد شد که هیچ حرکتی بدون غایت نیست یعنی هر جسمی هر نوع حرکتی را که انجام می‌دهد نهایت و مقصدی را جستجو می‌کند و می‌خواهد با حرکت به آن مقصد برسد و به عبارت دیگر، حرکت برای شئ متحرک همواره وسیله است نه هدف. بنابراین اگر حرکت یک جسم را یکجا در نظر بگیریم و آن را در مقابل هدف و مقصد حرکت قرار دهیم خود فعلیتی است که قبل از آغاز حرکت نبود و فقط امکان آن وجود داشت و همان فعلیت نسبت به هدف اصلی نهایی قوه و امکان است. این است که می‌گویند: حرکت یک شئ کمال آن شئ است اما نه کمالی که خود آن کمال مطلوب باشد، بلکه کمالی که در عین اینکه کمال است و فعلیت است ماهیتش ماهیت طلب است نه مطلوب. طلب از آن جهت که طلب است می‌تواند بالقوه باشد و می‌تواند بالفعل باشد. بدیهی است که طلب بالفعل نسبت به طلب بالقوه، نوعی کمال

این بیان - یا نزدیک به این بیان - را می‌توانیم در مورد هر فعلیتی تازه که جسم فعلیت کهنه خود را تبدیل به آن می‌کند اجرا کنیم و در نتیجه «امکان» را اثبات نموده و دو فعلیت را به یک فعلیت تحویل دهیم و معنای تبدیل فعلیتی به فعلیت دیگر را روشن سازیم.^۱

و با بررسی و کنجکاوی در موارد تغییراتی که در جهان طبیعت بدید می‌شود و اتصالی که به واسطه امکان و فعلیت به هم‌دیگر پیدا می‌کنند می‌توان به نظریه زیرین حدس زد:

«همه گونه تحولات جهان طبیعت از راه حرکت انجام می‌گیرد»^۲ و از این روی ما از بررسی و کنجکاوی در حقیقت «حرکت» و مفهوم آن گریزی نداریم.

□

و فعلیت است. در عین حال طبیعت این کمال و این فعلیت این است که خود، مطلوب شئی طالب نیست، مطلوب چیز دیگر است. این است که می‌گویند: «حرکت کمال اول است نه کمال ثانی». فلاسفه اسلامی معتقدند که در میان تعاریف متعددی که از «حرکت» شده است دقیق ترین تعریفات همان است که از ارسطو رسیده است. از ارسطو در تعریف «حرکت» جمله‌ای رسیده است که مفادش این است: «الْحَرَكَةُ كَمَالٌ أَوَّلٌ لِمَا بِالْقُوَّةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ بِالْقُوَّةِ» یعنی حرکت کمال است اما کمال اول - یعنی کمالی که وسیله است نه هدف - برای امر بالقوه از آن جهت که بالقوه است.

۱. پس از آنکه معلوم شد هر فعلیتی نسبت به فعلیت بعدی امکان است و نسبت به امکان قبلی فعلیت است دو چیز روش می‌شود: یکی اینکه وقتی که می‌گوییم امکان تبدیل به فعلیت شد در واقع فعلیتی تبدیل به فعلیت دیگر شده است. دیگر اینکه مجموع فعلیت مبدل شده و فعلیت به وجود آمده، فعلیت واحد را تشکیل می‌دهند که دو سرش با یکدیگر متفاوت است، یعنی نسبتهای تقدم و تأخیر و امکان و فعلیت میان آنها حکم‌فرماست. وحدت دو فعلیت از آنجا دانسته می‌شود که قبلاً گفتیم میان امکان و فعلیت «عدم» فاصله نمی‌شود.

۲. راجع به تحولات طبیعت مخصوصاً تحولات جوهری دو نظریه است:

الف. کون و فساد

ب. حرکت جوهری

حرکت چیست؟ هنگام حرکت چه چیز انجام یافته و بیدا می‌شود؟

حرکت، و به ویژه حرکت مکانی، از چیزهایی است که هر یک از ما از آغاز زندگی با آن سروکار داشته و هرگز از بیش چشم ما و شاید از اندیشه و فکر ما نایدید نمی‌شود. از این روی با آن کاملاً آشنا بوده و آن را می‌شناسیم.

جسمی فرض می‌کنیم که از نقطه معینی به سوی نقطه دیگری که صدمتر از نقطه اولی فاصله دارد حرکت می‌کند. جسم مفروض در نقطه اولی (مبدأ) ساکن بود چنانکه در نقطه آخری (مقصد) ساکن می‌باشد؛ والبته این سکون که عدم حرکت جسم است نسبی است، زیرا چنانکه گفته خواهد شد در جهان طبیعت، ساکن مطلق که از هر جهت ساکن باشد نداریم.

حرکتی که جسم در مسافت میان دو نقطه مبدأ و منتهی انجام می‌دهد امتدادی (یا طولی) به امتداد مسافت دارد و امتداد دیگری^۱ نیز به امتداد زمان – که مثلًا با



طبق نظریه کون و فساد هنگامی که یک شئ از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آید ماده صورت اولی را رها می‌کند پس صورت اولی فاسد و تباہ می‌شود سپس صورت بعدی پدید می‌آید – مانند اینکه کسی پراهن خود را بکند و پراهن دیگری بپوشد – همچنانکه امکان قبلى نیز معدوم می‌گردد و فعلیتی جانشین آن می‌شود. پس در حقیقت در هر تبدل جوهری «تبدل» صورت می‌گیرد: صورتی جا خالی می‌کند و صورتی دیگر جای آن را پر می‌کند، امکانی معدوم می‌شود و فعلیتی جانشین آن می‌گردد. از این رو قهرًا نوعی گستنگی میان صورت پیشین و صورت پسین وجود دارد همچنانکه میان امکان پیشین و فعلیت جانشین او این گستنگی وجود دارد. اما طبق نظریه حرکت جوهریه «تبدل» نیست بلکه «تبدل» است به معنی واقعی کلمه که ملازم است با پیوستگی و اتصال و وحدت صورت پیشین و صورت پسین، و همچنین اتصال و وحدت امکان قبلى و فعلیت بعدی.

اگر این مدعای ثابت بشود که میان امکان و فعلیت فاصله نمی‌تواند وجود داشته باشد و فعلیتها مجموعاً یک فعلیت را تشکیل می‌دهند، ثابت می‌شود که هر چه در جهان رخ می‌دهد از طریق «حرکت» است.

۱. برای اینکه «حرکت» را تعریف کنیم یک نوع خاص از آن را که بهتر و بیشتر

ساعت اندازه‌گیری می‌شود - دارد و البته این دو امتداد (یا دو مقدار) غیرهمدیگر هستند زیرا همان جسم در همان مسافت به واسطه اختلاف تندی و کندی حرکت (سرعت و بطيء) دو زمان مختلف لازم دارد چنانکه به واسطه اختلاف سرعت در باک

می‌شناسیم یعنی حرکت مکانی را مورد توجه قرار می‌دهیم و با یک تجزیه و تحلیل عقلی مجموع عناصری که در ساختمان آن تشخیص می‌دهیم به دست آورده آنگاه به تعریف حرکت مکانی و سپس به تعریف حرکت به طور کلی می‌پردازیم. جسمی را در نظر می‌گیریم که از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر که صد متر با آن فاصله دارد منتقل می‌شود و این مسافت را در مدت ده دقیقه طی می‌کند. در اینجا دو کشش (امتداد) تشخیص می‌دهیم:

یکی اینکه این حرکت یک حرکت صد متری است و البته ممکن بود همین حرکت پنجاه متری بوده باشد به اینکه کندر از این باشد که بود و قهرأ از اینکه حالا هست کوتاه‌تر بود؛ و ممکن بود همین حرکت دویست متری باشد به اینکه سریع‌تر از اینکه بود باشد و قهرأ طویل‌تر از این حرکت بود.

دیگر اینکه ده دقیقه‌ای است و البته ممکن بود همین حرکت پنج دقیقه‌ای باشد یعنی همین مسافت را در پنج دقیقه طی کند به اینکه سریع‌تر باشد و قهرأ کوتاه‌تر بود، و ممکن است همان را در مدت بیست دقیقه طی کند به اینکه کندر و بطيئer تر باشد و در این صورت درازمدت‌تر بود.

پس چنین می‌فهمیم که حرکت دارای دو کشش و امتداد است که یکی از آن دو کشش با مسافت منطبق می‌شود و دیگری با زمان. از آن جهت «کشش» و «امتداد» نامیده می‌شوند که کمیت اند و قابل انقسام به اجزاء می‌باشند.

ما معمولاً از این دو کشش به عنوان دو «ظرف» تعبیر می‌کنیم: ظرف مکان و ظرف زمان؛ مثلاً می‌گوییم فلان حرکت در فلان مسافت و در فلان مدت انجام می‌شود. و چون تصور ما درباره حرکت و مکان و زمان از نوع تصور مظروف و ظرف است، در تصور ابتدائی خود می‌پنداریم که همان طور که سایر مظروفها و ظرفها نسبت به یکدیگر استقلال دارند یعنی ظرف، وجودی دارد و مظروف، وجودی - مثلاً آب نسبت به کاسه‌ای که در آن قرار گرفته استقلال وجودی دارد و کاسه نیز نسبت به آبی که در آن قرار گرفته وجودی مستقل و مجزا دارد - مکان و زمانی هم که حرکت در آنها قرار

زمان معین دو مسافت مختلف (دراز و کوتاه) طی می‌نماید. جسم مفروض در هر لحظه از زمان حرکت، مکان و پیش و تازه‌ای دارد که در لحظه بعدی اورا ترک خواهد کرد چنانکه اگر همان لحظه را بتوانیم به دولحظه کوچکتر قسمت کنیم مکان جسم مفروض نیز دوتا خواهد بود، و یا اگر دو لحظه را یکی و متعدد کنیم مکان نیز یکی می‌شود تا به جایی که می‌گوییم جسم مفروض در زمان حرکت خود در میان دو نقطه

می‌گیرد وجودی مستقل و مجزا از خود حرکت دارد. پس چه حرکت واقع بشود و چه واقع نشود ظرفهایش، یعنی مسافتی که در آن مسافت حرکت واقع می‌شود و زمانی که در آن زمان حرکت واقع می‌شود، به هر حال وجود دارد.

ولی این گونه تصور، یک تصور ابتدائی و غیرعلمی است. مسافت واقعی حرکت و زمان واقعی حرکت که جز دو بعد مختلف برای حرکت نیست به هیچ وجه وجودی مجزا و مستقل از حرکت نیستند، همچنانکه ابعاد سه‌گانه جسم وجودی مجزا از خود جسم ندارند. آن مسافت و آن زمانی که واقعاً کششهای حرکت اند غیر از مسافت و زمانی است که ما در تصور ابتدائی خود آنها را ظرف می‌پنداریم. مثلاً می‌گوییم مسافت حرکت از تهران به قم همین فاصله ۱۴۴ کیلومتری است که به هر حال وجود دارد و هر روز صدها وسیله نقلیه از آن می‌گذرد و زمان حرکت هم همین دو ساعتی است (مثلاً از ساعت ۱۰ تا ۱۲ - ۵۴/۱/۱) که به هر حال یک دوازدهم مقدار حرکت زمین به دور خود است و در این زمان خاص میلیاردها حادثه دیگر نیز قرار گرفته است. این مسافت و این زمان که در تصور ابتدائی ما هست وسیله واسطه سنجش و کشف مقدار مسافت و زمان واقعی حرکت است، درست مانند «متر» یا «ذراع» که وسیله سنجش مقدار پارچه یا چیز دیگر است نه عین مقدار آن پارچه. آن مسافت و زمانی که به عنوان دو کشش و دو امتداد برای حرکت تشخیص داده می‌شود ابعاد حرکت اند و عین وجود حرکت می‌باشند؛ چیزی که هست باید ببینیم این دو کشش که ذهن ما درباره حرکت تشخیص می‌دهد، کششهای واقعی هستند، یعنی مربوط است به وجود عینی حرکت، و یا ذهنی و خیالی می‌باشند و مربوط است به کیفیت ساختمان ذهن بشر ولی در واقع و از نظر وجود عینی، حرکت امری بسیط و بی‌کشش است، نه کشش مکانی دارد و نه کشش زمانی؟ در قسمت بعد درباره این جهت بحث خواهد شد.

مبدأ و منتهی می باشد^۱.

پرسشی که همین جا پیش می آید این است که آیا این تقسیم واقعیت داشته حرکت مکانی مفروض به واحدهای مکانی جدا از همدیگر منتهی می شود؟ و به عبارتی ساده‌تر به دانه‌های مکان می‌رسد که از چنین و ترتیب آنها حرکت پیدا می‌شود و به واسطه امتدادی که در حس پیدا می‌کنند به زمان منطبق می‌شود و یا اینکه تقسیم نامبرده ذهنی بوده و یا به طفیل انقسامی که در پیکره مسافت مثلاً موجود

۱. گفتیم که ذهن ما در هر حرکت دو کشش تشخیص می‌دهد. مثلاً حرکت صد متری ده دقیقه‌ای دارای یک کشش مکانی است که با متر تعیین شده و دارای یک کشش زمانی است که با دقیقه تعیین شده است. پس هر حرکت ده متری در یک دقیقه انجام شده است یعنی هر کشش یک دقیقه‌ای با یک کشش ده متری انبساط دارد؛ به عبارت دیگر جسم در هر قطعه یک دقیقه‌ای از زمان در یک قطعه ده متری از مکان قرار دارد و بعد از هر یک دقیقه در قطعه دیگر از مکان است؛ و اگر قطعه زمانی را کوچک تر بگیریم، مثلاً نصف کنیم، جسم مفروض در آن قطعه کوچک از زمان در قطعه کوچک تر از قطعه مکانی که قبل از فرض کردیم قرار دارد و قبل و بعد از آن قطعه زمانی در آن قطعه مکانی قرار ندارد، و می‌توانیم قطعه زمانی را که از آن به «لحظه» تعبیر می‌کنیم باز هم کوچک تر کنیم و البته قطعه مکانی که از آن به «مسافت» تعبیر می‌کنیم کوچک تر خواهد شد.

آیا به جایی خواهیم رسید که دیگر قطعه زمانی (لحظه) آخرین حد کوچکی باشد و همچنین قطعه مکانی (مسافت) آخرین حد کوچکی باشد و دیگر از آن کوچک تر فرض نشود؟

خیر، به چنین حدی نخواهیم رسید. هر اندازه زمان را کوچک فرض کنیم بالآخره دارای کشش و امتداد است و به دو جزء متقدم و متاخر قابل قسمت است؛ و همچنین است مسافت. پس جسم متحرک در جزء اول از این زمان در جزء اول از آن مسافت است و در جزء دوم زمان در جزء دوم مسافت.

اینجاست که مطلب را دو گونه می‌توانیم تعبیر و تفسیر کنیم: یکی اینکه بگوییم معنی اینکه جسم در قطعه‌ای از زمان در قطعه‌ای از مسافت قرار دارد این است که جسم در آن قطعه از زمان در فاصله میان مبدأ و منتهای آن مسافت است و این بودن به

است پیش آمده مکانهای دانه‌دانه پدیدار می‌گردد و گرنه حرکت نامبرده یک واحد متصل و سیال (روان) بیش نیست؟

چنانکه در گذشته گفتم ما در این بحث با انقسام ماده و انرژی کاری نداریم و نظر ما معطوف به سوی نظریه‌ای است که نمی‌توانیم اورا تأثیره انگاریم و آن این است که: «هر یک از این مکانهای مفروض به واسطه امکانی که در مکان سابق بر خویشن (با بیانی که گذشت) دارد با آن «یکی» و «متولد» است و در نتیجه میان نقطه مبدأ و نقطه منتهی یکی بوده و نقطه مبدأ هنگامی که دست به حرکتی می‌زند از استقرار و ثبات خود دست می‌کشد و حال تبدیل و سیلان را به خود می‌گیرد و این

این نحو است که هر «آن» در یک «حد» و در یک نقطه از مسافت است به طوری که در «آن» قبل یا «آن» بعد در آن «حد» و در آن نقطه نیست. جسم مادامی که ساکن است، در آنات متعدد در یک «حد» معین از مسافت قرار دارد، ولی وقتی که متحرک است هر «آن» در یک حد است و آنَا فَآنَا حدود مسافت که جسم در آن واقع است تغییر می‌کند. طبق این تفسیر، بودن جسم در این حال که از آن تعبیر می‌کنیم به «توسط» یا «در میان مبدأ و منتهی بودن» نامش «حرکت» است و حقیقت حرکت جز این نیست. پس حرکت جسم یعنی بودن جسم در قطعه‌ای از زمان میان مبدأ و منتهایی از مسافت. البته خود این بودن قهراء امر بسیط است و هیچ گونه کشش و امتداد ندارد، بلکه این ذهن ماست که در مخیله خود برای این حالت بسیط و بی‌کشش جسم که نامش «حرکت» است کشش و امتداد رسم می‌کند درست مانند قطره باران که هنگام ریزش، در خیال ما به شکل یک شئ عمودی ترسیم می‌شود.

دیگر اینکه بگوییم معنی اینکه «جسم در قطعه‌ای از زمان در قطعه‌ای از مسافت قرار دارد» این است که جسم در تمام آن قطعه از زمان در تمام آن قطعه از مسافت قرار دارد به طوری که مبدأ این بودن در این مسافت منطبق است با مبدأ آن زمان، و منتهایش با منتهای آن، و سطش با وسط آن، و تمامش با تمام آن؛ و «حرکت» عبارت است از بودن جسم در تمام آن قطعه از زمان در تمام آن قطعه از مسافت (نه بودن جسم در تمام آن قطعه از زمان در میان مبدأ و منتهای مسافت).

بنا بر تفسیر اول آنچه واقعاً وجود دارد امری بسیط و بی‌کشش است که از اول تا آخر زمان باقی است، هم در اول است هم در وسط و هم در آخر، و معنی اینکه «باقی است» این است که هر آنی از آنات زمان که در نظر بگیریم او به تمام وجودش در آن

وصف را دارد تا دوباره به حال استقرار و ثبات (نقطهٔ منتهی) برسد»^۱. بلی ما در هر لحظه از زمان حرکت که به جسم مفروض نگاه می‌کنیم اورا دارای مکان ویژه‌ای می‌بینیم در حالی که در لحظه قبیل از آن لحظه و در لحظه بعد از آن لحظه در غیر این مکان می‌دیدیم و از همین لحظه مکان سیال ممتد به مکانهای دانه‌دانه منقسم می‌شود. ولی این انقسام از ناحیهٔ لحظه و توهم به میان می‌آید نه اینکه واقعیت

«آن» هست و البته در هر آن در یک «حد» از مسافت است. ولی بنا بر تفسیر دوم آنچه واقعاً وجود دارد امری کشیدار است و تمام زمان را اشغال کرده است، اولش اول زمان را وسطش و سطح زمان را و تمامش تمام زمان را. نه تمامش و نه جزئش از اول تا آخر باقی نیست، اصلاً مفهوم «بقاء» دربارهٔ خودش یا اجزائش صدق نمی‌کند. بنا بر تفسیر اول، حرکت جزء ندارد و تمامش از اول تا آخر زمان وجود دارد و این چیزی که از اول تا آخر وجود دارد همان بودن جسم است میان مبدأ و منتهی به نحوی که جسم در یک «آن» در دو حد وجود ندارد؛ و اما بنا بر تفسیر دوم، حرکت جزء و کشید و امتداد دارد و این وجود کشیدار با وجود کشیدار زمان بر یکدیگر انتباطی یافته‌اند. حکماً حرکت به تفسیر اول را «حرکت توسعیه» و حرکت به تفسیر دوم را «حرکت قطعیه» می‌نامند.

۱. قبلًا گفتیم که دربارهٔ ماهیت جسم نظریات گوناگونی وجود دارد. قدر مسلم و مورد اتفاق این است که اجسام محسوس و مشهود دارای ابعاد سه‌گانه می‌باشند و قابلیت انقسام دارند. ولی آیا آنچه واقعاً موجود است همان است که محسوس است یعنی آنچه در برابر خود به صورت یک تخته سنگ یا قطعه چوب یا یک متر مکعب آب می‌بینیم و آن را واحد و پیوسته مشاهده می‌کنیم در واقع چنین است؟ اگر چنین نیست پس اجزاء منفصلی در کار است. اگر اجزاء منفصلی در کار است آیا آن اجزاء منفصل نامحسوس (به واسطهٔ کوچکی) خود دارای ابعاد سه‌گانه می‌باشند؟ یا واحدهایی می‌باشند خالی از بُعد و به اصطلاح «جوهر فرد» می‌باشند؟ پس مجموعاً سه نظریه است.

نظریه سوم همان است که گروهی از متکلمین اسلامی ابراز داشته‌اند و در اصطلاح علمای اسلامی «جزء لا یتجزئی» نامیده می‌شود و البته جزء لا یتجزئی به این اصطلاح غیر از جزء لا یتجزئی به اصطلاح علمای جدید است. اصطلاح علمای جدید

خارجی داشته باشد زیرا با پیدایش آنها جریان حرکت قطع گردیده و سیلان مکانی جسم از میان می‌رود. از بیان گذشته این نتیجه را می‌گیریم که: «حرکت مکانی جسمی این است که نسبت مکانی جسم صفت تبدل و سیلان خود گیرد به نحوی که اگر امکان واحد را با حفظ وحدت در دو لحظه زمانی بسنجیم مکان در لحظه اول غیر از مکان در لحظه دوم (با حفظ وحدت) باشد».

با نظریه ذیمقراتیس که قائل به ذرات ریزسفرت و نشکن (ذرات صغار چلبه) ولی دارای ابعاد سه‌گانه است منطبق است.

به هر حال یکی از نظریات درباره جسم این است که جسم مرکب است از ذرات کوچک دانه‌دانهٔ خالی از بعد. این نظریه اختصاص به جسم ندارد، دربارهٔ هر شئ دارای بعد جاری است از قبیل زمان و حرکت. به عقیدهٔ طرفداران جزء لا یتجزی زمان نیز که خود طول و امتدادی دارد مرکب است از مجموع «آن»‌ها که عاری از طول و امتداد می‌باشند. حرکت نیز که کششی به امتداد مسافت و کششی به امتداد زمان دارد مرکب است از سکونات کوچک عاری از کشش و هر یک از سکونات منطبق است بر یک «آن» و هر ذره از ذرات جسم در هر آن منطبق است بر یک ذره از مسافت. ولی این نظریه باطل است. ادلهٔ بطلان جزء لا یتجزی و همچنین برهانی که در این مقاله بر وحدت و اتصال امکان و فعلیت اقامه شد آن را کاملاً رد می‌کند. حقیقت این است که حرکت یک واحد متصل است که هم منطبق است بر واحد ممتد از مسافت و هم بر واحد ممتد از زمان.

۱. از بیانات گذشته روشن می‌شود «حرکت» پدیده‌ای علاوه بر مجموع پدیده‌های موجود نیست، بلکه عبارت است از اینکه یکی از صفات جسم (مثلاً نسبت مکانی و به اصطلاح فلاسفه «این») ثبات خود را متبدل به صفت تبدل و سیلان کند، البته نه به این معنی که «این» و نسبت مکانی یک صفت زائد بر وجود خوددار و آن را عوض می‌کند بلکه به معنی اینکه نوعی از وجود متبدل می‌شود به نوعی دیگر از وجود، وجود ثابت متبدل می‌شود به وجود سیال، و چنانکه می‌دانیم وجود عین تحقق و واقعیت یک ذات است نه حالتی برای یک ذات واقعیت یافته، و اگر کلمهٔ صفت دربارهٔ آن به کار می‌بریم باید بدانیم که با سایر صفات که فرع بر تحقق و واقعیت ذات است فرق می‌کند. از اینجا می‌توانیم به بهترین تعاریف حرکت دست بیابیم: «حرکت عبارت است

مراد از سیلان و جریان و تغییر و تبدل تدریجی همین است و چنانکه گفته شد امکان و فعلیت در اینجا به هم آمیخته شده، اجزای مفروضه حرکت هرگز با هم در یک لحظه جمع نمی‌شوند.

توسّعه مفهوم حرکت

مفهومی را که از برای حرکت به دست آورده اگرچه در مورد حرکت مکانی جسم بود ولی پس از کمی دقت می‌توان حکم کرد که در همه موارد حدوث تغییرات جسمانی که ما آنها را به عنوان «تغییر در احوال جسم مادی» می‌بینیم و وصف «وحدت» به آنها می‌دهیم مفهوم «حرکت» صادق است مانند بالا رفتن سطح حرارت و سطح روشنایی و بوی و تغییر رنگ و بزرگ شدن حجم یا کم و اشتداد جذب و مقاومت اجسام و بالاخره هر تغییری که می‌تواند صفت و حال جسمی قرار گیرد.

اگر بتوانیم در همه یا در هر کدام از اینها وحدت واقعی اثبات کنیم مفهوم حرکت به تغییر تدریجی وی قابل انطباق خواهد بود.
پس در نتیجه باید گفت که: «هر تغییر تدریجی که برای جسم در یکی از صفات و احوالش دست می‌دهد حرکت است»^۱. همچنین با تأمل کمی می‌توان دریافت که

از نحوه وجود شئ متدرج الوجود». به عبارت دیگر: «حرکت تدرج وجود است». این تعریف فقط روی اصل اصالة الوجود است و بنا بر اصالت ماهیت چنین تعریفی ممکن نیست و حقیقت این است که حرکت جز با اصالة الوجود قابل تفسیر و توجیه و تعریف نیست.

درباره حرکت تعریفات زیادی شده است (رجوع شود به طبیعت الشفاء چاپ قدیم تهران صفحه ۳۵ و به جلد اول اسفار چاپ قدیم ص ۲۱۵). بهترین و جامع ترین تعریفات همین تعریف است. صدرالمتألهین خود در فصل مربوط به تعریفات حرکت از این تعریف یاد نکرده است ولی از ضمن کلماتش در بیان ماهیت حرکت این تعریف کاملاً به دست می‌آید.

۱. تغییرات و انتقالاتی که برای اشیاء این عالم رخ می‌دهد منحصر به تغییرات و انتقالات مکانی نیست. تغییرات کیفی و کمی و وضعی و جوهری نیز وجود دارد مانند

اگر در جهان ماده یک سلسله صورتهای جوهری باشد که روزی معدوم بوده و روزی موجود می‌شوند به موارد آنها نیز حرکت قابل انطباق خواهد بود و از همینجا یک قانون کلی می‌توان فهمید:

«حرکت در همه شئون جهان طبیعت حکمرانی می‌باشد.»

یا به عبارتی کوتاه‌تر:

«جهان طبیعت مساوی است با حرکت.»

فعلاً به همین اندازه بحث در اطراف این قانون کلی قناعت می‌کنیم و پس از چندی دوباره به بحث و گفتگو می‌پردازیم.

و نیز از بیان گذشته روشن شد که در مورد حرکت، وجود و عدم با هم جمع می‌شوند، والبته نباید تصور کرد که این نظریه ناقص قانون امتناع اجتماع نقیضین

بالا رفتن سطح حرارت (تغییر کیفی) و افزایش حجم (تغییر کمی) و حرکت یک جسم به دور خود (حرکت وضعی) و انتقال یک جسم از نوعی به نوع دیگر (تغییر جوهری). هرچه در تغییر مکانی گفته شد در این تغییرات نیز جاری است. همان طوری که تغییرات مکانی جز از طریق حرکت وجود ممتد سیلانی ممکن نیست سایر تغییرات نیز چنین است.

در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه آیا واقعاً آنچه آن را «تغییر کیفی یا کمی یا جوهری» می‌نامیم واقعاً در ناحیه کیفیت یا کمیت یا جوهر اشیاء پدید آمده است؟ یا همه تغییرات کیفی و کمی و جوهری از دریچه علم چیزی جز تغییر مکانی نیست؟ دیگر اینکه فرضآ این تغییرات را نوعی دیگر دانستیم آیا از مقوله حرکت است یا خیر؟ آنچه در این مقاله اثبات شده مطلب دوم است اما مطلب اول طبق اصول علمی جدید اثباتش خالی از اشکال نیست. طبق فلسفه «مکانیسم» همه تغییرات به حسب اصل و ریشه مکانیکی است.

ما بعداً درباره خصوص تغییرات جوهری بحث خواهیم کرد و خواهیم گفت که جهان را تنها از دریچه مکانیک نمی‌توان توجیه کرد، تغییرات و تحولاتی که در جهان رخ می‌دهد قسمتی از آنها تحولات جوهری است. اینکه متن به صورت تردید می‌گوید: «اگر در جهان ماده یک سلسله صورتهای جوهری باشد که روزی معدوم بوده و روزی موجود می‌شوند...» اشاره به فلسفه مکانیکی است که منکر تحولات جوهری است.

می‌باشد زیرا عدم و وجود مورد بحث ما عدم و وجود تدریجی می‌باشند و عدم وجودی که اجتماع آنها بدینه‌ی الامتناع است عدم و وجود مطلق می‌باشند و این سخن با کمی تأمل روشن می‌شود^۱.

حرکت و تکامل

«تکامل» پذیرفتن و به خود گرفتن کمال است و کمال همان فعلیتی است که جسم در محیط فعالیت خود به آن نائل می‌شود و به عبارتی ساده‌تر کمال افزایش و زیادتی است که یک موجودی در محیط هستی و وحدت خود به آن می‌رسد^۲.

۱. در همین مقاله ما بعداً درباره این مطلب بحث خواهیم کرد. قبلًا در مقاله ۱ و ۲ نیز مختصر بحث شده است.

۲. بحث تکامل از مهمترین مباحث فلسفی است. این بحث مخصوصاً در فلسفه جدید مقام ارجمندی دارد. در قرن نوزدهم بعضی از فلاسفه مانند هربرت اسپنسر (Spenser) انگلیسی پایه تحقیقات فلسفی خود را اصل تکامل قرار دادند. برگسون (Bergson) فرانسوی نیز برای اصل تکامل اهمیت فراوانی قائل شده است. کشف تبدل و تکامل انواع در زیست‌شناسی و کشف تکامل اجتماع در جامعه‌شناسی سبب شد که اصل تکامل مقام شامخی در فلسفه و علوم حیاتی داشته باشد. در فلسفه اسلامی کسانی که قائل به «حرکت جوهریه» می‌باشند برای اصل تکامل پایه و مرتبه عالی قائل می‌باشند. اکنون باید بینیم حقیقت تکامل چیست و آیا تکامل یک قانون عمومی جهانی است یا پدیده‌ای است مخصوص بعضی از موجودات؟

قدمتاً باید یادآوری کنیم که مباحث گذشته ما در این مقاله گرد دو مطلب دور می‌زد: یکی قوه و فعل، دیگر حرکت. نقطه شروع فکر ما از آنجا بود که گفتیم بالحسن والعيان و بدون هیچ گونه تردیدی جهان ما ساکن و جامد و لا یتغیر نیست، اشیاء به حالت اولیه باقی نمی‌مانند، از حالی به حالی و از مرحله‌ای به مرحله‌ای تغییر می‌یابند؛ آنچه در جهان هست «شدن» است.

از اینجا به رابطه‌ای میان گذشته و آینده پی بردیم که نام آن را «قوه و فعل» گذاشتیم. سپس ثابت کردیم که انتقال اشیاء از حالت بالقوه به حالت بالفعل جز به صورت تدریجی (در مقابل دفعی و آنی) صورت پذیر نیست. از اینجا به «اصل

مثلًا انسان نوزاد که از هرگونه فعالیت استقلالی بزرگان محروم بوده و در مهد سرپرستی دیگران به سرمی برده‌نگامی که راه رفت و سخن گفت و فکر منظم کرد و زندگی مرتب آغاز نمود آدمی کامل شده است یعنی فعلیتها بی که نداشت در

حرکت» به عنوان یک اصل عمومی در جهان پی بردیم. اکنون می خواهیم وارد مرحله دیگری بشویم و مفهوم سومی وارد بحث کنیم و آن مفهوم «تکامل» است. می خواهیم ببینیم آیا حرکت مساوی تکامل است یا نه؟ و به عبارت دیگر همان طور که از اصل تغییر و شدن به قانون قوه و فعل به عنوان یک قانون عمومی پی بردیم و از اصل قوه و فعل به قانون حرکت پی بردیم آیا از اصل حرکت می توانیم قانون تکامل را به عنوان یک قانون عمومی کشف کنیم یا نه؟

تکامل چیست؟ تکامل یعنی تحول از نقص به کمال.

نقص و کمال چیست؟ «نقص» گاهی در مقابل «تمام» و گاهی در مقابل «کمال» آورده می شود. نقص در مقابل تمام عبارت است از: فاقد بودن یک شئ بعضی از اجزاء خود را. کتاب ناقص یعنی کتابی که بعضی از فصول یا بعضی از اوراق خود را ندارد، و کتاب تمام یعنی کتابی که همه فصول یا همه برگهای خود را واحد است. همچنین است ساختمان ناقص و ساختمان تمام، نماز ناقص و نماز تمام. پس نقص مقابل تمام در جایی گفته می شود که واحد مورد نظر قسمتی از اجزاء خود را واحد باشد و قسمتی از اجزاء را فاقد باشد.

ولی نقص در مقابل کمال به معنی دیگری است، به این معنی است که یک شئ همه مراحلی که باید طی کنده باشد و همه امکانی که طبیعت برای او تهیه دیده است تحصیل نکرده باشد. مثلًا یک نوزاد اگر قادر یک عضو باشد یک انسان ناقص الخلقه است به معنی اینکه تام الخلقه نیست؛ اما یک نوزاد تام الخلقه چون ممکن است مراحل راه رفتن و سخن گفتن و عالم شدن را در آینده طی کند و فعلاً قادر آن مرحله است یک انسان ناقص است به معنی اینکه به مرحله کمال ممکن خود نرسیده است. پس دو جریان است: یکی اینکه یک شئ از لحاظ اجزاء و اعضاء ناقص و ناتمام باشد، دیگر اینکه از لحاظ مراحل ترقی که برایش امکان دارد پیش نرفته باشد.

و لهذا در مفهوم کمال مفهوم «ارتقاء» مندرج است برخلاف مفهوم تمام؛ پس

محیط هستی به وی منضم گردیده است که مجموعاً یک واحد است که همان واحد اولی می‌باشد؛ و از اینجا پیداست که مفهوم حرکت، به نحوی که توضیح دادیم، قابل انطباق بر معنی تکامل می‌باشد زیرا هر جزء از اجزای حرکت را که فرض

وقتی که مثلاً نماز می‌خوانیم یا خانه می‌سازیم نماز و یا خانه رو به «تمام» می‌رود، اما وقتی که کودکیم و بزرگ می‌شویم و یا هنگامی که درس می‌خوانیم رو به «کمال» می‌رویم. به نظر می‌رسد در آیه شریفه که می‌فرماید: «اللَّيْوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»* که هم کلمه «کمال» به کار رفته و هم کلمه «تمام»، از آن نظر است که هر دو مفهوم صادق است؛ از طرفی خود دین به عنوان یک حقیقت متكامل با تعیین تکلیف امر رهبری معنوی و اجتماعی - که به منزله روح پیکره دین است - تکامل یافته و به اوج کمال خود رسیده است، و از طرف دیگر از آن نظر که دین «مجموعه» ای است از مقررات، و موضوع رهبری و امامت به عنوان یک دستور رسید و تکلیفی است در جمع تکلیفها، با آمدن آخرین دستور تتمیم شده و دیگر حکمی باقی نیست.

از اینجا معلوم می‌شود که هر توسعه و افزایشی را نمی‌توان «تکامل» نامید. مثلاً اگر شهری بزرگ شود و صرفاً بر عدد خانه و کوچه و خیابانها یش افزوده شود توسعه یافته است اما تکامل نیافته است، ولی اگر همان شهر را از نظر اجتماع انسانها یک «واحد» در نظر بگیریم و نظمات زندگی مردم آن شهر حالت بهتر و مناسب‌تری پیدا کرده باشد و به اصطلاح درجه تمدن مردم آن شهر بالا رفته باشد در این صورت می‌توان گفت متكامل شده است و در واقع شهر یعنی ساختمانها متكامل نشده‌اند بلکه شهر به معنی مدینه یعنی اجتماع انسانهاست که متكامل شده است.

تکامل را با تعبیرات خاصی تعریف کرده‌اند از قبیل: بازشدن، شکفتن، گستردہ شدن. یک غنچه که گل می‌شود و یا یک کودک که انسان کاملی می‌گردد مثل این است که بسته است باز می‌شود و شکفته می‌گردد و توسعه می‌یابد. ولی اینها همه آثار تکامل‌اند نه خود تکامل، نخست نوعی تحول تکاملی در درون و جوهر شئ رخ می‌دهد و سپس این آثار پیدید می‌آید.

برخی از دانشمندان: قوانینی برای تکامل ذکر کرده‌اند بدون آنکه لازم بدانند در

کنیم، جزء مفروض، امکان جزء بعد را داشته و فعلیت آن را که کمال همان جزء مفروض می باشد می پنیرد اگرچه جزء مفروض ما در عین حال دارای فعلیتی نیز می باشد که حافظ و نگهبان همان امکان است؛ و چنانکه در گذشته روسن ساختیم

ماهیت تکامل بحث کنند. هربرت اسپنسر گفته است:

«نخستین اصل قانون تکامل «تراکم» است یعنی اینکه توده ای از مواد در یک جا جمع شوند و گرد آیند؛ مثلاً سلولهای اولیه نطفه در رحم که مرتب تکثیر می شوند و افزایش می یابند مرحله «تراکم» را طی می کنند. قانون دوم «تنوع» است یعنی اینکه اجزاء جمع شده هر دسته ای شکل و وظیفه خاص پیدا کنند و نوعی اختلاف و ناهمجنسی میان آنها پیدا شود، همچنانکه نطفه در رحم پس از آنکه مدتی تکثیر یافت و انبوھی از سلولها را فراهم شد حالت تنوع و عضو عضو شدن آن پدیدمی آید و هر قسمی عضوی را تشکیل می دهد. قانون سوم «انتظام» است که همه اعضاء و اجزاء با همه اختلاف و تنوع، یک نظام بخصوصی را رعایت می کنند و برای یک هدف واحد کار می کنند.»

حقیقت این است که همه اینها مظاهر و آثار رشد یک قوهٔ جوهری است که معرف حقیقت شئ می باشد و به همین جهت تکامل را نباید محدود به این موارد نمود. از نظر فلسفی هر حرکتی تکامل است زیرا هر حرکتی خروج از قوه به فعل است و خروج از قوه به فعل مساوی است با خروج از نقص به کمال. خروج از نقص به کمال آنجا که پای نیروی جوهری حیاتی در میان است، طبق خاصیت نیروی حیاتی، بازشدن و گسترشدن و جمع مواد و تنوع و انتظام را در پی خود دارد، لزومی ندارد که هر جا تکامل باشد این آثار نیز مشاهده شود. اینجا اشکالی به اذهان می رسد و آن اینکه اگر هر حرکتی تکامل باشد لازم می آید که تمام حرکتها اشتدادی باشد و حال آنکه بعضی از حرکات نظری حرکات مکانی وضعی، اشتدادی نیستند. مثلاً هنگامی که جسمی از نقطه ای به نقطه دیگر انتقال می یابد و یا هنگامی که به دور خود می گردد به هیچ نحو در مکان و یا وضع او افزایشی پیدا نشده است. پس صحیح نیست که بگوییم حرکت مساوی با تکامل است.

مجموع یک حرکت، یک واحد می‌باشد و اجزاء مفروضه تنها در ذهن وجود داشته و خارجیت ندارند. بنابراین در یک واحد از حرکت، امکان یک فعلیتی که بیرون از عرصهٔ خود حرکت است موجود است که با فرا رسیدن وجود آن فعلیت، دیگر حرکت خاتمه یافته و فعلیت نامبرده جای قوه را خواهد گرفت و این فعلیت همان غایت و مقصد و آرمان حرکت است^۱.

جواب این است که حرکت مساوی با تکامل است، چیزی که هست در حرکات مکانی و وضعی همواره دو جریان در کنار هم و همراه هم رخ می‌دهد و در نتیجه اشتداد رخ نمی‌دهد. آن دو جریان یکی تکامل است و دیگری تنقص. توضیح اینکه جسم به واسطهٔ بعد داشتن هرگاه می‌خواهد مکان یا وضع تازه‌ای را اشغال کند و از حالت بالقوهٔ یک مکان یا یک وضع به حالت بالفعل آن مکان یا وضع درآید چاره‌ای نیست از اینکه مکان و وضع اول را رها کند تا وضع و مکان جدید را حیا زت نماید. از نظر تحصیل و اکتساب مکان جدید و وضع جدید، تکامل است ولی چون مکان سابق و وضع سابق را مقارن با حیا زت مکان و وضع جدید رها می‌کند خود به خود اشتداد صورت نمی‌گیرد. اشتداد هنگامی صورت می‌گیرد که شئ ضمن حیا زت حالت جدید حالت سابق را حفظ کند اما اگر حالت سابق را در همان حال رها کند در عین اینکه از لحظه حالت جدید از قوه به فعل و از نقص به کمال سیر کرده است اشتداد نمی‌یابد. مجموعاً مثل این است که درجا می‌زند. درست مثل این است که صاحب سرمایه‌ای ضمن اینکه در روز از یک معامله بخصوصی سود ویژه‌ای می‌برد از معامله‌ای دیگر همان مبلغ زیان کند. نتیجه این است که در میزان سرمایه تغییری پیدا نمی‌شود. یا مثل این است که در ظرفی مقدار معینی آب متواياً بریزیم و از یک مجرای خاص همان مقدار آب از آن طرف خارج شود. نتیجه این است [که] مقدار آب همواره ثابت خواهد بود.

به هر حال هر جا حرکت هست تکامل هست، ولی اگر حرکت و تکامل در جوهر اشیاء واقع شود احیاناً آثار خاصی از قبیل باز شدن، گستردگی، تنوع، انتظام، توسعه و غیره پیدا می‌شود.

۱. یکی از مسائل مربوط به تکامل این است که آیا تکامل هدف دارد یا نه؟ البته اصل هدفداری طبیعت که آن را «اصل علیت غائیه» می‌نامند تابع اصل تکامل نیست و خود

از بیان فوق نتیجه می‌گیریم که:

۱. حرکت بی غایت نمی‌شود.
۲. حرکت بالذات (خود به خود و برای خود) مطلوب نخواهد شد.
۳. اگر برای حرکتی موضوعی (متحرک) فرض شود موضوع مفروض با حرکت خود متکامل می‌شود.

بحث جداگانه‌ای می‌تواند باشد ولی از آن نظر که جهان را مساوی حرکت و حرکت را مساوی تکامل دانستیم بحث در هدفداری تکامل همان بحث در هدفداری جهان یعنی اصل علیت غائیه و به اصطلاح جدید «فینالیسم» خواهد بود.
چنانکه می‌دانیم ارسطو به علل چهارگانه قائل است، مدعاً است هر موجود طبیعی ناشی از چهار عامل است: فاعل، غایت، ماده، صورت. درباره علل چهارگانه ارسطویی سخنان زیاد هست مخصوصاً درباره علت غائی و در اینجا راه الهیون از مادیون جدا می‌شود. بوعلی می‌گوید: «بحث در غایات عالی ترین بخش فلسفه است».

از طرف دیگر حکما برای حرکت شش رکن قائل می‌باشند:

۱. ماینه (مبدا).
۲. مایلیه (غایت).
۳. ماعنه (فاعل).
۴. مایه (موضوع).
۵. مافیه (مقوله).
۶. ماعلیه (زمان).

می‌گویند هر حرکتی خواه ناخواه نیازمند به این شش چیز است. درباره این شش چیز بعد به تفصیل بحث خواهد شد. یکی از این شش چیز غایت است.
پس، از یک طرف به عقیده ارسطویها هر موجود طبیعی علت غایی دارد خواه از طریق حرکت به وجود آمده باشد و خواه از طریق دیگر، و از طرف دیگر خصوص حرکت نیازمند به غایت است.

و از آن رو که ما در بحثهای گذشته خود ثابت کردیم که حرکت مساوی با تکامل است پس، از نظر ما بحث در غایت داشتن حرکت ضمناً بحث از هدفداری تکامل نیز

۴. اگر برای مجموع جهان طبیعت «حرکت» اثبات کنیم (چنانکه در گذشته اشاره رفت) نظریه زیرین به ثبوت خواهد رسید: «قانون عمومی جهان طبیعت تحول و تکامل است.»

هست و چون از نظر ما جهان طبیعت مساوی حرکت است پس بحث در هدف داشتن حرکت و تکامل عیناً بحث از هدفداری جهان است. البته این نکته باید روشن شود که درباره هدفداری تکامل دوگونه بحث می‌توان انجام داد:

۱. علمی
۲. فلسفی

اگر از جنبه علمی بخواهیم بحث کنیم باید در احوال موجودات مخصوصاً موجودات زنده تجسس کنیم، تطورات و عواملی را که منجر به آن تطورات شده است تحت نظر قرار دهیم تا عملاً کشف کنیم که آیا طبیعت یک جریان هدفداری را طی می‌کند یا نه؟

چنانکه می‌دانیم از قدیم الایام نظام متقن خلقت همواره دلیل قاطعی برای اثبات اصل علیت غائیه به شمار می‌آمده است، ولی از زمانی که نظریه تبدل و تطور انواع پدید آمد و دانشمندان یک سلسله اصول و نوامیس طبیعی برای تطور موجود زنده کشف کردند این نظر پیدا شد که لزومی ندارد برای توجیه نظام شگفت‌انگیز ساختمان موجودات زنده اصل علت غائی را دخالت دهیم. اما کسانی که بیشتر دقیق شده اند ثابت کرده اند بدون دخالت اصل علیت غائیه تکامل موجود زنده به هیچ وجه قابل توجیه نیست و به اصطلاح طرفدار اصل تکامل «هدفدار» شده اند. این مبحث، مبحث دلکشی است. بحث علمی و زیستی درباره هدفداری طبیعت، بحثی است جالب و دامنه‌دار، ورود در آن از حدود این مقاله خارج است. ما شمارا به کتابهایی که در این زمینه نوشته شده است ارجاع می‌کنیم از قبیل کتاب سرنوشت بشر تألف لکنت دونوئی ترجمه عبدالله انتظام و کتاب حیات و هدفداری تألف هروویر استاد کالبدشناسی دانشکده پزشکی و عضو فرهنگستان پزشکی پاریس، ترجمه دکتر عباس شبیانی.

اما راه فلسفی مطلب همان است که در این مقاله طی شده. اگر از این راه

آزمایش در تکامل جهان

قانون نامبرده چنانکه در فلسفه مسلم و مورد قبول است دانشمندان علوم امروزه نیز او را پذیرفته‌اند زیرا آزمایشها بی‌که در مورد انسان و حیوان و نبات در فنون مربوط به آنها انجام گرفته نشان می‌دهد که این انواع در یک حال قرار نگرفته

بخواهیم وارد شویم تحلیل عقلانی ماهیت حرکت، مارا به این نتیجه می‌رساند بدون اینکه نیازمند تجسس احوال موجودات زنده باشیم.

ابتدا فلسفی غایت از طریق حرکت از این راه است که:
اولاً چنانکه قبلًا ثابت شد حرکت در ذات خود بسیط واحد است و اجزاء آن همه فرضی و اعتباری است. اگر حرکت را تقسیم کنیم به اجزاء و قسمتها بی‌که حسب مسافت یا به حسب زمان، آن اجزاء و اقسام واقعاً از هم مجزا نیستند. پس هر حرکتی یک واقعیت است.

ثانیاً حرکت هرچند خود نوعی فعلیت است زیرا اگر آن را در مقابل سکون قرار دهیم فعلیتی است از فعلیتها، اما این تفاوت را با همه فعلیتها دارد که آمیخته است با قوه. شئ مادام که در حرکت است بالقوه است و فعلیتی پشت سر دارد. لهذا حرکت را «کمال اول» نامیده اند نه کمال ثانی، و گفته‌اند «کمال اول است برای شئ بالقوه» یعنی تا شئ حالت بالقوه نسبت به شئ دیگر که «کمال ثانی» نامیده می‌شود نداشته باشد نمی‌تواند حرکت داشته باشد. از این رو حرکت طلب است نه مطلوب. به عبارت دیگر حرکت انتقال از حالتی به حالت دیگر است اما خود حالتی از حالات نیست، فرضًا آن را «حالت» بدانیم با سایر حالات این تفاوت را دارد که وسیله رسیدن به یک حالت دیگر است. پس هرگاه حرکت را به عنوان یک واحد در نظر بگیریم فعلیتی بیرون از خود را ایجاد می‌کند. پس محال است که خود حرکت ملاک فعلیت یافتن قوه‌های موجود باشد. همچنین است هر چیزی - خواه عرض و خواه جوهر - که وجودش مساوی با حرکت باشد. پس همواره آن فعلیتی که شئ بالقوه خواهان آن فعلیت است واقعیتی است مأمور این حرکت که وصول به آن پایان حرکت است و شئ متحرک حرکت را وسیله وصول به آن قرار می‌دهد و اوست غایت و مقصد متحرک و هم

پیوسته به سوی تکامل تکاپو می‌نمایند و احتیاجات و نواقص طبیعی خود را روز به روز بهتر تأمین می‌کنند و همواره با طبیعت مبارزه دارند. و مخصوصاً کنجکاوی در زندگانی ممتد و تاریخی نوع انسان و مقایسه انسان امروزه با انسان اولی این حقیقت را روشن‌تر می‌سازد.^۱

اوست کمال واقعی (کمال ثانی) شئ متحرك. پس هر حرکت و تکامل، جویای غایتی است بیرون از حرکت.

۱. یکی از مسائلی که در قرون اخیر فوق العاده مورد توجه واقع شده است تکامل اجتماع انسانی است. همان طوری که فرد رشد می‌کند و تکامل می‌یابد اجتماع نیز رشد می‌کند و تکامل می‌یابد.

رشد و تکامل اجتماع و اینکه زندگی تکامل یافته بشری از اول به این حالت که هست نبوده مطلبی است که از قدیم مورد توجه بوده است. این خلدون در فصلهای مختلف مقدمه تاریخ خویش با اصرار زیاد ادعا می‌کند که زندگی شهری و مدنی زاییده زندگی بدوي و وحشیانه است. وی طبق اصول خاص خود قوانین انتقال از زندگی بدوي به زندگی شهری و تطوراتی را که طبعاً در دوره بعد پیدا می‌شود تا منتهی به پیری و سپس مرگ و انها می‌گردد، ذکر می‌کند.

علمای جدید زندگی بشر را از لحاظ نوع معاش به دوره‌های صیادی و کشاورزی و تجارت و صنعت، و از لحاظ نظام اجتماعی به دوره‌های اشتراکی اولیه و برده‌داری و سرمایه‌داری و اشتراکیت (سوسیالیزم)، و از لحاظ وسیله و ابزار به عهده‌های حجر، آهن، اتم، فضا تقسیم کرده‌اند و از لحاظ نوع حکومت و غیره تقسیمات دیگری می‌توان کرد. به هر حال قدر مسلم این است که زندگی اجتماعی انسان، برخلاف زندگی اجتماعی حیوانات اجتماعی از قبیل زنبور عسل و مورچه و موریانه، متتطور است.

هر برت اسپنسر می‌گوید:

«هیئت مدنیت مانند تن یک شخص است که برای وظائف مختلف زندگی آلات و اعضای خاص دارد و آنها در آغاز ساده و غیرمتونعند و هرچه پیش می‌رود طوز و تفصیل پیدا می‌کنند و تنوع می‌یابند و همبستگی آنها به یکدیگر افزون می‌شود و این حال در مدتی دراز پیش می‌آید. در آغاز خانواده کوچک تشکیل می‌یابد و

ولی باید دانست:

مورد این آزمایش نسبت به جهان بُهناور طبیعت چنان کوچک و ناچیز است که پندرما از اندازه‌گیری آن زیون می‌باشد و از این روی چنین آزمایش را سرچشمهٔ یک حقیقت فلسفی از قبیل سیر تکاملی جهان نمی‌شود قرارداد^۱ گذشته از این که قسمت مهم این آزمایش موضوع بیترفت اجتماعی است که از موضوع بحث فلسفه بسی دور است.

کارهای زندگانی ساده و مختصر است. سپس کم کم جمعیت انساط بیدامی کند و دهکده‌ها و قصبات و شهرها و کشورها و ملتها و دولتهای بزرگ صورت می‌گیرد و کسبها و پیشه‌های جزئی مبدل به بازارگانی و صنایع بزرگ می‌شود.»*

۱. یعنی اگر بخواهیم تکامل را به صورت یک اصل عمومی برای همهٔ جهان بپذیریم راه منحصر این است که از طریق فلسفهٔ کلی و علم وجود وارد شویم همچنانکه در این مقاله همین راه طی شد. و اماً اگر فلسفهٔ اولی را به بهانهٔ اینکه یک فن صدرصد تعقلی است و تنها نظریه‌ای قابل قبول است که از علوم و تجربیات و تجسسات علوم ریشه بگیرد، کنار بگذاریم، باید همیشه از این اصل به عنوان یک اصل عمومی و فلسفی چشم بپوشیم زیرا تجربیات و آزمایشها بشر نسبت به مواردی که بشر می‌خواهد تعمیم دهد آنقدر ناچیز است که قابل تصور نیست. ما در روی کرهٔ کوچکی به نام «زمین» زندگی می‌کنیم که نسبت به جهان بزرگ ذره‌ای است که در حساب ناید. تجربیاتی در مورد مخلوقات این زمین انجام می‌دهیم که آن هم محدود است به یک عدد افراد محدود. اگر بنا بشود که الهامات فکری ما منحصرًا از حواس و آزمایشهای حسی باشد چگونه ممکن است بتوانیم دایرهٔ معلومات خود را تابی نهایت زمانی و مکانی تعمیم دهیم؟!

برخی از فلاسفهٔ اروپا به کلی از فلسفهٔ اولی و علم کلی روگردانند و از طرف دیگر چون عطش فلسفی خود را نمی‌توانستند با فراورده‌های محدود علوم حسی فرو بنشانند به فکر افتادند که از فراورده‌های علوم، فلسفهٔ کلی و عمومی بسازند. از آن جمله هربرت اسپنسر است. وی می‌گوید:

* سیر حکمت در اروپا

«معرفت سه درجه دارد؛ درجه نخستین معرفتی است که توحید نیافته یعنی معلوماتی پرآکنده و جزئی است چنانکه عوام دارند. درجه دوم معرفتی است که نیمه توحید یافته است و آن علوم و فنون است همچون گیاه‌شناسی و جانورشناسی و زمین‌شناسی و ستاره‌شناسی و مانند اینها. درجه سوم که درجه اعلی است معرفتی است که کاملاً توحید یافته و آن فلسفه است.»*

پل فولکیه در کتاب فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه ترجمه دکتر یحیی مهدوی می‌گوید:

«به نظر اسپنسر تطور عبارت است از تغیری که بدان مجموعه‌ای از امور متجانس به نامتجانس، یا اموری که عدم تجانس آنها کمتر است به اموری که عدم تجانس آنها بیشتر است، تبدل پیدا کند. حصول و وقوع این تطور نیز خود تابع دو مرحله است: یکی مرحله «فرق» یا «تفصیل» و دیگر مرحله «جمع» یا «اجمال». مثلاً پروتوپلاسم نامتفرق یعنی متجانس که اجزای آن با هم پیوستگی ندارد، به حیوان پستاندار که از اعضای متعددی با تقد و اندماج زیاد (فرق و تفصیل) تقویم پیدا کرده است و این اعضا با هم سخت پیوستگی دارند (جمع و اجمال)، تطور حاصل می‌کند. همچنین یک جامعه را «تطور یافته» وقتی گوییم که اعضای این جامعه بالنسبه به اعضای یک جامعه ابتدائی، در همان حال که دارای فرق بیشتر از یکدیگر (به واسطه تقسیم کار مثلاً) هستند پیوستگی بیشتر هم با یکدیگر دارند. بازگشت به ناپیوستگی ابتدائی به نام «انحلال» یا «اضمحلال» یا «فسخ جمع و اجمال» خوانده شده است. و نیز برای تعیین همین حرکت رجعی* به سوی امر متجانس است که استاد لالاند (Laland) تعبیر «تطور انطوائی» را پیشنهاد کرده است.»

به عقیده اسپنسر همینکه چند قانون علمی تحت یک قاعده کلی تر درآمد آن قاعده را باید «قاعده فلسفی» نامید. از مقایسه اصول تکامل داروینیسم که مستقیماً محصول تجربه است و علمی و زیست‌شناسی است با اصول تکامل هربرت اسپنسر که یک سلسله استنباطات کلی تر است از محصولات علمی، مفهوم مدعای اسپنسر روشن می‌شود. حقیقت این است که همان طور که در پاورقیهای جلد دوم اصول فلسفه

* سیر حکمت در اروپا.

* تنقص.

گفته ایم محدود کردن الهامات فکری بشر به آنچه که از راه حس و تجربه می‌رسد مستلزم این است که نه تنها فلسفه نداشته باشیم بلکه علم یعنی آن چیزی که اسپنسر آن را «درجه دوم معرفت» نامیده است نیز نداشته باشیم. تفصیل مطلب را از آنجا باید جستجو کرد. خود هر برتر اسپنسر متوجه شده است که تعمیم دادن تجربیات محدود زمینی به همه جهان بدون اتكا به یك قاعده غیرتجربی، گرافی بیش نیست. می‌گوید:

«این حکم که بر جریان امر عالم و سیر تکاملی جهان می‌کنیم لبته نظر به تجارب و مشهودات ماست و تا اندازه‌ای صادق است که مشاهدات و تجربیات ما می‌توانند فرا بگیرد یعنی راجع به جهانی است که در آن زیست می‌کنیم و به حس و شهود ما درمی‌آید و برای مدتی از گذشته و آینده که حس و تعقل ما از روی قرائن و امارات می‌توانند بر آن احاطه کند، و گرنه حکم مطلق نمی‌کنیم.»*

* سیر حکمت در اروپا.

قانون تکاپوی دیالکتیکی طبیعت



* مقدمه

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک تکامل طبیعت را بر اساس خاصی توجیه کرده اند و نام آن را «قانون تکاپوی دیالکتیکی طبیعت» گذاشته‌اند. لازم است اندکی دربارهٔ تاریخچهٔ دیالکتیک از آغاز ظهور این کلمه تا آنجا که در اصطلاحات مادیین قرن نوزدهم به کار رفته است و هم دربارهٔ اصول دیالکتیک هگلی و مارکسیستی بحث کنیم و سپس قانون تکاپوی دیالکتیکی طبیعت را از نظر توجیه تکامل بررسی نماییم. دیالکتیک یک واژهٔ قدیمی یونانی است. پل فولکیه در رسالهٔ دیالکتیک می‌گوید:

«کلمهٔ دیالکتیک در اصل از کلمه‌ای یونانی مشتق شده است که دو معنی اصلی آن، «کلمه» یا «گفتار» و «دلیل» می‌باشد. این دو معنی در کلمهٔ دیالکتیک موجود است. پیشوند «دیا» معنی مقابله و معاوضه را می‌دهد و به این ترتیب مفهوم دیالکتیک رد و بدل ساختن کلمات و دلائل و گفتگو و مباحثه را معنی می‌دهد. وقتی کلمهٔ دیالکتیک

* به قلم شهید استاد مرتضی مطهری. در نسخهٔ تایب شدهٔ این مقدمه استاد شهید نکاتی ۱. به صورت حاسه نگاشته‌اند. این نکات عیناً در باورنی ذکر سده نسب.

را به صورت مصدر استعمال نماییم معنی آن مذاکره و صحبت و مجادله کردن است، وقتی آن را به صورت صفت به کار ببریم معنی آن چیزی است که مربوط به مباحثه و مخصوصاً مجادله‌ای است که بین الاثنين باشد، و به صورت اسم که به کار رود مفهوم آن فن مباحثه و مجادله می‌باشد.»

می‌گویند قبل از دوره سقراط و افلاطون این کلمه در مورد استدلاتی به کار می‌رفت که هدف، باطل کردن دلیل خصم بوده است (مجادله) نه کوشش برای درک حقیقت. سوفسطائیان حتی آن را به معنی «فن بلاغت و مشاجره که با حقیقت سرو کار ندارد و هدف، موقفيت نهايی است» به کار برند. ولی در کلمات سقراط و افلاطون این کلمه مفهوم اثباتی پیدا کرده. سقراط و افلاطون روش‌های سلوک عقلی و فکری خود را - که هدف، کشف حقیقت و تحصیل یقین بود نه صرف مجادله و پیروزی بر خصم - «دیالکتیک» نامیدند اما ارسسطو بار دیگر کلمه «دیالکتیک» را در مورد فن «جدل» که هدف غلبه بر خصم است به کار برده است و در مورد برهان که هدف، کشف حقیقت و وصول به یقین است لغت «تحلیل» (آنالیتیک^۱ - آنالوگیقا) را به کار برده است. بعد از ارسسطو نیز تا قرن نوزدهم این کلمه گاهی در اصطلاحی نزدیک به اصطلاح ارسسطو و گاهی در اصطلاحی عامتر که شامل روش‌های اثباتی و برهانی هم می‌شده است به کار رفته و داستانی دراز پیدا کرده است و در همه احوال تا دوره هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) کلمه «دیالکتیک» مفهوم جمع ضدین یا نقیضین را در بر نداشته است و اصل «امتناع اجتماع ضدین و نقیضین» مسلم بوده و مورد گفتگو نبوده است.

هگل در اصطلاحات خود «تناقض» را وارد مفهوم دیالکتیک کرد. از نظر هگل تناقض شرط اساسی فکر و موجودات است. از نظر هگل دیالکتیک جریانی است که تمام هستی را در بر می‌گیرد، هم جریان فکر دیالکتیکی است و هم جریان طبیعت، و تناقض شرط اساسی این جریان است. و به این ترتیب دیالکتیک مفهوم چدیدی پیدا کرده. از این رو تاریخچه دیالکتیک منقسم می‌شود به قدیم و جدید و مشخص این دو دوره قبول یا رد امتناع اجتماع ضدین (نقیضین) می‌باشد.

پل فولکیه در رساله دیالکتیک می‌گوید:

«فرق دیالکتیک قدیم^۱ و دیالکتیک جدید طرز برخورد آنها با اصل «اجتماع ضدین» است. بنا بر دیالکتیک قدیم اصل «عدم اجتماع ضدین» قانون مطلق اشیاء و ذهن است. یک شئ واحد نمی تواند در عین حال هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد، و اگر فکر انسان مجبور شود متواالیاً دو عبارت متناقض را تصدیق کند یعنی یکی از آنها اشتباه است. بر عکس، دیالکتیک جدید ضدیت را در اشیاء می داند و می گوید که اشیاء در عین حال هم هستند و هم نیستند و این ضدیت را پایه و اساس فعالیت موجودات می داند و می گوید که بدون وجود این ضدیت، اشیاء ساکن و بی حرکت می مانندند. به همین دلیل وقتی انسان مجبور می شود دو عبارت متناقض را تصدیق کند نباید تصور کرد دچار اشتباه شده است. البته باید این ضدیت را حل نمود ولی هیچیک از ضدین را نباید منکر شد.»

بر حسب دیالکتیک جدید که متضمن مفهوم «جمع ضدین و نقیضین» است دو نکته را باید وارد فکر و اندیشه خود کنیم تا طرز تفکر ما دیالکتیکی گردد: اول اینکه بدانیم هر چیزی هم هست و هم نیست. دیگر اینکه بدانیم همین تناقض درونی و واقعی اشیاء یعنی همین که اشیاء در عین اینکه هستند نیستند و همین که عناصر وجود و عدم خود را توانماً دارند پایه حرکت و تکامل آنهاست. اگر این تضاد درونی و واقعی وجود نمی داشت حرکت و تکاملی هم در کار نبود.

ما درباره اینکه آیا تناقضی که دیالکتیک جدید می پذیرد همان تناقضی است که دیالکتیک قدیم و منطق و فلسفه قدیم نفی می کند یا نه، و همچنین در اینکه این چیزی که دیالکتیک جدید نام «اجتماع ضدین یا اجتماع نقیضین» به آن می دهد از نظر حکمت و فلسفه اسلامی چه نامی دارد و آیا مورد قبول است یا نه، بعداً بحث خواهیم کرد. ابتدا لازم است دیالکتیک هگل و دیالکتیک مارکس را - که زاییده دیالکتیک هگل است - با توجه به آنچه پیروان مارکس گفته اند شرح دهیم آنگاه نظر خود را درباره آنها اظهار نماییم.

دیالکتیک هگل سه رکن اساسی دارد:

۱. همه چیز اعم از فکر و ماده در تغییر و تحول و حرکت است.
۲. تناقض و ناسازگاری شرط اساسی فکر و موجودات است و این ضدیت و

۱. اعم از دیالکتیک انباتی سقراط و دیالکتیک انکاری ارسطو.

تناقض و ناسازگاری پایه و اساس حرکت و فعالیت موجودات است. به عبارت دیگر ریشه حرکتها و جنبشها تناقض و تضاد و ناسازگاری است که در اشیاء مستقر است.
 ۳. حرکت تحولی و تکاملی اشیاء براساس عبور از ضدی به ضد دیگر و سپس سازش و ترکیب و وحدت دو ضد در مرحله عالی تر است و به عبارت دیگر حرکت و تغییر بر طبق قانون مثلث «اثبات، نفی، نفی در نفی» یا «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» صورت می‌گیرد.
 پل فولکیه می‌گوید:

«سازش تناقضات در وجود اشیاء و همچنین در ذهن را هگل «دیالکتیک» می‌نامد. روش دیالکتیک شامل سه مرحله می‌باشد که معمولاً «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» می‌نامند (تز، آنتی تز، سنترا). ولی هگل این سه مرحله را: «تصدیق، نفی، نفی در نفی» می‌نامد.»

ایضاً پل فولکیه می‌گوید:

«هگل مثلث «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» را اختراع نکرده است. معاصرین وی فیخته^۱ و شلینگ^۲ هم نظریات ماوراءطبیعی خود را بر آن اساس می‌نهاده اند^۳. ولی هگل از اصل فوق به حد اکثر استفاده نموده و تنها وسیله توجیه واقعیت دانسته است و سپس آن را «دیالکتیک» نام نهاده و همین باعث شده است که این کلمه در نظر معاصرین دور از ذهن جلوه نماید زیرا تاکنون دیالکتیک عبارت بود از فن اثبات و فن انکار^۴ که هر دو مبتنی بر اصل عدم اجتماع ضدین می‌باشد ولی هگل دیالکتیک را به صورت «انلاف ضدین» درمی‌آورد.»

دیالکتیک هگل در عین اینکه یک نظر فلسفی است یک نظر منطقی است یعنی در عین اینکه ماهیت و واقعیت اشیاء را توجیه و توصیف می‌کند قانون فکر را نیز بیان می‌نماید. هگل معتقد است هرچه ذهن است واقعیت است و هرچه واقعیت است ذهن

1. Fichte.

2. Schelling.

۳. معنود این است که نام آن را دیالکتیک نمی‌نهادند، هگل اول کسی است که این نام را بر آن نهاد.

۴. معنود از فن اثبات، اصطلاح سفراط در این کلمه است و معنود از فن انکار، اصطلاح ارسسطو است و هر دو قبل از پیشیح دارد.

است؛ یعنی به نوعی تطابق میان ذهن و واقعیت معتقد است. هگل می‌گوید:
 «اندیشه از این لحاظ دیالکتیک دارد که دیالکتیک واقعیات را توصیف می‌کند.»

کارل مارکس اصول دیالکتیک هگل را به صورت مثلث «اثبات، نفی، نفی در نفی» پذیرفته است ولی مبنای فلسفی آن را نمی‌پذیرد. از نظر مارکس و پیروانش فلسفه هگل یک فلسفه ایده‌آلیستی و به اصطلاح «معنوی» است زیرا به «مثال مطلق» معتقد است و ماده را یکی از تجلیات آن می‌داند ولی فلسفه مارکس یک فلسفه مادی است که اصالت را از آن ماده می‌داند.

پل فولکیه می‌گوید:

«به عقیده هگل تحول دیالکتیکی واقعیت که ما آن را «مادی» می‌خوانیم تنها جنبه‌ای از مثال مطلق است که به دنیای خارج سرا برده است ولی بر عکس به عقیده مارکس جهان مادی مستقل از روح وجود دارد و مراحل تصدیق و نفی که منتهی به ترکیب‌های موقتی که نماینده مراحل مختلف تحول عالم وجود می‌باشد می‌گردند، در ماده به خودی خود صورت می‌گیرد.»

پل فولکیه از مقدمه کتاب سرمایه مارکس چاپ دوم چنین نقل می‌کند:

«روش دیالکتیکی من نه تنها از لحاظ مبنا و پایه با روش هگل اختلاف دارد بلکه گاهی کاملاً عکس آن است. به عقیده هگل جهان اندیشه که تحت عنوان مثال، جهان مستقلی می‌شود خالق واقعیت است و واقعیت فقط نمود خارجی اندیشه می‌باشد ولی به عقیده من جهان اندیشه تعبیر جهان مادی در ضمیر انسان می‌باشد... این اشتباہی که هگل دچار آن شده است البته مانع آن نیست که هگل اولین فیلسوفی باشد که دیالکتیک را به صورت کامل و با اطلاع عمیق بیان داشته. او انواع مختلف حرکت و تحول را تشریح کرده است لکن وی این حرکت را زیر و رو نموده و ما باید برای کشف هسته واقعی و عقلانی آن، فلسفه هگل را واژگون سازیم.»

۱. در نسخه تایب شده این مقدمه، استاد نهید در حاشیه این باراگراف نوشت: «این قسم تکمیل و تحلیل شود.»

انگلس^۱ شاگرد و مرید مارکس گفته است:

«سیستم هگل روی سر ایستاده بود ما آن را روی پا قرار دادیم.»

استالین^۲ در جزوء ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی می‌گوید:

«ماتریالیسم دیالکتیک به این سبب «ماتریالیسم دیالکتیک» نامیده می‌شود که طرز توجهش به پدیده‌های طبیعت و شیوه تحقیق و راه معرفت آن به این پدیده‌ها «دیالکتیکی» است ولی تفسیرش درباره پدیده‌های طبیعت و استنباط آن از این پدیده‌ها و تئوری آن «ماتریالیستی» می‌باشد. مارکس و انگلس در توصیف شیوه دیالکتیک خود معمولاً به هگل مانند فیلسوفی که خصائص اساسی دیالکتیک را فرموله نموده است استناد می‌نمایند ولی نباید تصور نمود که دیالکتیک مارکس و انگلス عیناً همان دیالکتیک هگل می‌باشد. در حقیقت مارکس و انگلس فقط «هسته معقول» دیالکتیک هگل را گرفته، پوسته ایده‌آلیستی آن را به دور اندادن و سپس دیالکتیک را بیشتر بسط و توسعه داده آن را به صورت علمی امروزه درآورده اند... مارکس و انگلس در توصیف ماتریالیسم خود معمولاً به فوئرباخ^۳ نیز چون فیلسوفی که حقوق حق ماتریالیسم را اعاده کرده است استناد می‌جویند ولی نباید تصور نمود که ماتریالیسم مارکس و انگلس عیناً مثل ماتریالیسم فوئرباخ است. مارکس و انگلس در حقیقت هسته اصلی ماتریالیسم فوئرباخ را گرفته اضافات ایده‌آلیستی و مذهبی و اخلاقی آن را به دور اندادن ماتریالیسم آن را باز هم توسعه داده و به تئوری علمی و فلسفی ماتریالیسم رساندند.»

با همه اینکه مارکس و پیروانش ادعا می‌کنند که دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل متفاوت است و کاملاً عکس آن است دقت کافی معلوم می‌دارد که دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل تفاوتی ندارد، فلسفه مارکس با فلسفه هگل متفاوت است. آنچه هگل آن را «دیالکتیک» می‌نامد جز حرکت اشیاء در ذهن و در واقعیت بربطی مثلث «تر، آنتی تر و سنتر» نیست اما اینکه اصالت با ماده است یا چیز دیگر، داخل در مفهوم دیالکتیک هگل نیست. اساساً مارکس و انگلس کاری که کردند این بود که

1. Engels.

2. Staline.

3. Feuerbach.

فلسفه مادی قرن هجدهم را با شیوهٔ دیالکتیکی هگل درآمیختند، از نظر فلسفی از فلسفه مادی و از نظر شیوه و طرز تفکر - و به عبارت دیگر از نظر منطقی - از هگل پیروی کردند و ماتریالیسم دیالکتیک عبارت است از «فلسفه مادی براساس طرز تفکر دیالکتیکی». فلسفه مادی که جهان بینی مادی است هیچ الزامی ندارد که شیوهٔ تفکر دیالکتیکی داشته باشد همچنانکه يك جهان بینی مادی است با طرز تفکر دیالکتیکی. مارکس و انگلیس نه بر ماتریالیسم فلسفی چیزی افزوده اند و نه بر منطق دیالکتیکی. آنچه به نام مارکس در جهان شهرت دارد «ماتریالیسم تاریخی» است - که نوعی تفسیر تاریخ است براساس شناختن عامل اقتصاد به عنوان عامل اصلی و محرك حقيقی تاریخ - نه «ماتریالیسم فلسفی» که تفسیر مادی جهان است و نه شیوهٔ تفکر دیالکتیکی که نوعی طرز تفکر قلمداد می‌شود.

پل فولکیه می‌گوید:

«مادیت مارکس بیشتر جنبهٔ توضیح تاریخی را دارد و کمتر صورت نظریهٔ فلسفی را به خود می‌گیرد، و به این ترتیب نوعی مادیت تاریخی است. مارکس همیشه مشغول مطالعهٔ مسائل اجتماعی و سیاسی می‌باشد و کمتر به فکر حل مسائل مورد علاقهٔ حکمت ماوراء الطبیعه می‌باشد. وی می‌خواهد از قوانین بزرگ تحول بشریت اطلاع حاصل نماید. به این ترتیب موفق به این کشف اساسی شده است که چنانکه تاکنون تصور می‌رفته است افکار، حاکم بر جهان نیست بلکه بر عکس افکار تابع شرایط اقتصادی و بالنتیجه ماده می‌باشد و ماده است که تاریخ را توجیه می‌نماید. اقتصادیات که شامل کلیه مساعی انسان برای دستیابی و بهره برداری از ماده است اصل اساسی روابط بین افراد بشر می‌باشد...»^۱

پیروان مارکس بعد از او برخی اصول به عنوان «ارکان دیالکتیک» ذکر کرده اند و به این ترتیب تغییراتی در اصول دیالکتیک مارکسیستی داده اند ولی این اصول همچنانکه هگل از آنها یاد نکرده است کارل مارکس نیز یاد نکرده است. در جزوٰ ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی تأثیل استالین می‌گوید:

۱. رجوع سود به ورقهٔ مسائل مربوط به اصل تضاد... و اینکه تنها مورد صدق قانون جنگ نو و کهنه، اجتماع انسانی است.

«متد دیالکتیکی مارکسیستی متصف به خصائص زیرین است:

الف. دیالکتیک، طبیعت را مجموعه واحد تامی از اشیاء و پدیده‌هایی که با یکدیگر رابطه داشته به طور آلى به هم وابسته بوده و مشروط به یکدیگرند می‌شناسد. متد دیالکتیکی معتقد است که هیچ گونه پدیده‌ای در طبیعت منفرد^۱ و بدون در نظر گرفتن روابط آن با سایر پدیده‌های محیطش نمی‌تواند مفهوم واقع شود^۲ (اصل پیوند و تأثیر متقابل اشیاء).

ب. دیالکتیک، طبیعت را متحرک و در حال تحولات پی‌درپی و تکامل و ترقی دائمی می‌داند که در هر لحظه و همیشه چیزی در آن به وجود آمده تکامل می‌یابد و چیزی متلاشی شده و از بین می‌رود. از این رو متد دیالکتیک ایجاد می‌کند که پدیده‌هارا نه تنها از نقطه نظر مناسبات متقابله و مشروط بودنشان بلکه از نقطه نظر سیر تغییر و تکامل و پیدایش و زوالشان نیز مورد نظر قرار داد... انگلیس می‌گوید: «دیالکتیک، اشیاء و انعکاسات دماغی آنها را اصولاً در روابط متقابل و به هم پیوستگی و حرکت و به وجود آمدن و از بین رفتشان در نظر می‌گیرد»^۳ (اصل تغییر و عدم ثبات).

ج. دیالکتیک سیر تکامل را یک جریان ساده نشوونما که در آن تغییرات کمی منتج به تحولات کیفی نشود نمی‌داند بلکه تکامل را از تغییرات کم اهمیت و بنهانی کمی می‌داند که به تغییرات کیفی آشکار و اساسی منتهی می‌گردد. انگلیس تکامل دیالکتیکی را که نتیجه تغییرات کمی به کیفی است توصیف نموده و می‌گوید^۴: «در فیزیک... هر تغییری عبارت است از انتقال کیمی به کیفیت و نتیجه تغییر کمی مقدار حرکتی است که یا در خود جسم و ذاتی آن بوده و یا در آن وارد شده است. مثلاً درجه حرارت آب در وضع میان آن ابتدا تأثیری ندارد ولی اگر حرارت را زیاد یا کم کنیم لحظه‌ای فرامی‌رسد که حالت ذرات آب در یک صورت به بخار و در صورت دیگر به یعنی مبدل می‌گردد^۵ (اصل جهش و تبدل حرکت کمی به حرکت کیفی).

د. دیالکتیک معتقد است که اشیاء و پدیده‌های طبیعت در داخل خود تضادهایی دارند. زیرا آنها دارای یک قطب مثبت و یک قطب منفی، یک گذشته و یک آینده می‌باشند.

۱. پس اشیاء، مستقل از یکدیگر قابل شناخت نیستند بلکه ماهیت اشیاء عبارت است از مجموع روابط آنها با اشیاء دیگر، و شناخت علمی و کار علم هم همین است که روابط اشیاء را بیان نماید (در کلام انگلیس که در جند سطر بعد آمده است اشاره به این اصل نمده است).

۲. علیهذا پس شناخت اشیاء، تنها در مسیر تکامل و در حال جریان و با در نظر گرفتن جریان آنها امکان پذیر است. از این رو هیچ چیز (برخلاف منطق ارسطو) تعریف ثابت و مشخص ندارد.

۳. علیهذا این اصل نیز وسیله انگلیس بیان شده است.

۴. پس اشیاء را به عنوان حرکتها یکنواخت نمی‌توان شناخت.

همه آنها عناصری دارند که یا در حال رشد و نموند و یا طریق نابودی و زوال را می‌پیمایند. مبارزه^۱ تضادها یعنی مبارزه میان قدیم و جدید، یعنی مبارزه میان آنکه می‌میرد و آنکه به دنیا می‌آید. محتویات داخلی تکامل و پیچ و خم تغییرات کمی است که به تغییرات کیفی تبدیل می‌شود. از این رو دیالکتیک بر آن است که جریان تکامل پست به عالی نتیجه تکامل و توسعه هماهنگ پدیده‌ها نبوده بلکه بر عکس در اثر بروز تضادهای داخلی اشیاء و پدیده‌ها و در طی یک «مبارزه» بین تمایلات متضاد که براساس آن تضادها قرار گرفته است انجام می‌گیرد. لینن می‌گوید: «دیالکتیک به معنی واقعی کلمه عبارت است از آموختن تضادها در داخله ماهیت اشیاء»^۲ (اصل تضاد).

اکنون ببینیم در دیالکتیک هگل مجموعاً چه اصولی قابل توجه است و باید بررسی شود. آنچه قابل توجه است مطالب ذیل است:

۱. اصل وحدت و پیوستگی اشیاء و رابطه متقابل آنها با یکدیگر.
۲. اصل تغییر و حرکت اشیاء.
۳. اصل تغییر و حرکت در فکر به موازات حرکت اشیاء.
۴. اصل اجتماع ضدین (نقیضین).

۵. حرکت اشیاء از تضاد و تناقض و ناسازگاری داخلی آنها سرچشمه می‌گیرد.
۶. ماهیت حرکت اشیاء عبارت است از انتقال یک حالت به حالت ضد خودش و سپس سازش و ترکیب و وحدت دو ضد با یکدیگر (مثلث «تر، آنتی تر، سنتر»).
مقدمتاً باید تذکر دهیم که هگل نه مبتکر اصل تغییر و حرکت در اشیاء است و نه مبتکر فرضیه اصل اجتماع ضدین و نه مبتکر مثلث «تر، آنتی تر، سنتر».

اصل حرکت در اشیاء از قدیم‌ترین اصول فلسفه است و در یونان قدیم «هراکلیت»^۳ فیلسوف معروف بدان شهرت دارد و اوست که این مطلب را به صورت این تمثیل بیان کرده است: «در یک رودخانه دو بار نمی‌توان آبتنی کرد» همچنانکه اصل اجتماع ضدین یا نقیضین را و اینکه تکامل نتیجه سازش و توافق اضداد در مرحله بعد است (که بعداً در پاورقیهای متن عین تعبیرات اورا از کتاب پل فولکیه نقل خواهیم کرد) او بیان کرده است و به همین سبب اورا «پدر اصلی دیالکتیک جدید»

۱. پس شناسایی واقعی آنگاه میسر است که فکر عدم امکان اجتماع ضدین را طرد کنیم.

2. Heraclit.

3. Heraclit.

می دانند. هر اکلیت را، هم «فیلسوف تحول» و هم «فیلسوف تناقض» نامیده اند و هگل ادعا کرده است که من تمام نظریات هر اکلیت را در دیالکتیک خود گنجانده ام. و اما مثلث معروف «تر، آنتی تر، سنتز» چنانکه قبلاً اشاره کردیم و مورخان فلسفه نوشتۀ اند قبل از هگل به وسیلهٔ فیخته و شلینگ اظهار شده است بلکه طبق اظهار نظر پل فولکیه ریشه این مثلث را در افکار افلوطین از حکمای اسکندریه و سپس در افکار عرفای آلمان در قرن چهاردهم میلادی می توان پیدا کرد. اکنون اصول ششگانه فوق را از نظر حکمت و فلسفه اسلامی مورد بحث قرار می دهیم^(۱):

اما اصل اول^(۲): در گذشته اثبات کرده و بعد نیز شرح خواهیم داد که حرکت از طبیعت قابل تفکیک نیست. بنابراین اصل حرکت ماده و طبیعت عینی مورد قبول ماست.^(۳).

و اما اصل دوم: ما در جلد اول اصول فلسفه درباره این مطلب مشروحاً بحث کرده و اثبات کرده ایم که علم و ادراک، مادی نیست و بنابراین متغیر نمی باشد. اثبات کردیم که حیثیت علم و حضور و ادراک با حیثیت تغییر ناسازگار است، و ثابت کردیم اینکه طرز تفکر ما درباره اشیاء براساس تغییر و تحول اشیاء باشد نه براساس ثبات و یکنواختی آنها مستلزم این نیست که خود فکر و اندیشهٔ ما نیز عنان به عنان اشیاء در حرکت باشد، و هم ثابت کرده ایم تغییرات و تحولاتی که در افکار و اندیشه‌ها پیدا می شود که منجر به تغییر عقیده می گردد و احیاناً طرز تفکر و اصول و مبادی اندیشه و معیارهای فکری تغییر می کند هیچکدام به این صورت نیست که اندیشه مانند یک موجود مادی دچار تغییر گردد. و چون در مقالات گذشته در این باره بحث کرده ایم در اینجا آن بحث را تکرار نمی کنیم.

و اما اصل سوم: درباره این اصل نیز مشروحاً در جلد اول و دوم اصول فلسفه بحث شده است. در آنجا اثبات کردیم که این اصل بایه و قاعدهٔ اساسی همه علوم و

۱. خوب است که چهار اصل دیالکتیکی استالین را نیز مورد بررسی قرار دهیم.

۲. لازم است بیس از این اصل، اصل وحدت و بیوستگی و رابطهٔ متقابل مورد بحث واقع شود.

۳. در آنجا به این مسئله که منطق ارسسطو از آن نظر طرفدار تعریف بود و قائل به حد که اشیاء را ثابت می دانست - که در جلد دوم و اول اصول فلسفه روی آن بحث نشده و در جزوئهٔ بیجم تاریخ ادبیان شریعتی همان استباه تکرار شده - اسارة نشود.

اندیشه‌های بشری است و به هیچ وجه قابل تردید و انکار نیست. آنچه به نام «اجتماع ضدین» یا «اجتماع نقیضین» از طرف دیالکتیسینهای جدید خوانده می‌شود چیز دیگری است غیر آنچه فلسفه و منطق از قدیم الایام به این نام خوانده و آن را ممتنع و محال دانسته‌اند، بلکه چنانکه بعداً خواهیم گفت آنچه دیالکتیسینهای جدید به این نام خوانده‌اند نه تنها از نظر منطق و فلسفه ماوراء الطبیعی محال نیست، احیاناً مورد قبول هم هست. بالاتر اینکه دقت کافی معلوم می‌دارد که دیالکتیسینهای جدید هم واقعاً و حقیقتاً اجتماع نقیضین به مفهوم فلسفه و منطق ماوراء الطبیعی را منکر نیستند، کاری که دیالکتیسینهای جدید کرده‌اند این است که یک تعبیر تحریک‌آمیز و هیجان‌آور برای ذکر مطالب سادهٔ خود انتخاب کرده‌اند. کیست که بشنوید فلسفه‌فانی پیدا شده‌اند و ثابت کرده‌اند که اجتماع نقیضین محال نیست بلکه اساس ماده و طبیعت و فکر و اندیشه بر اجتماع نقیضهاست و به هیجان نیاید و نظرش جلب نشود. حقیقت این است که عقده‌های روحی و تمایل شدید به نویردازی سبب شده است که گروهی دعوی انکار اصل «امتناع اجتماع نقیضین» را بنمایند و آنگاه مطالبی را به این نام پیش بکشند که با اصل «امتناع اجتماع نقیضین» هزارها فرسنگ فاصله دارد. آنچه به نام «تناقض» یا «اجتماع ضدین» در اصطلاح دیالکتیسینهای جدید خوانده می‌شود یکی از دو مطلب ذیل است:

الف. در حرکت، وجود و عدم با یکدیگر جمع می‌شوند. یک چیز در حالی که حرکت می‌کند، هم هست و هم نیست. به عبارت دیگر «شدن» که همان واقعیت حرکت است ترکیبی است از وجود و عدم.

پل فولکیه می‌گوید:

«در اولین مثلث سیستم فلسفی هگل که از همه مشهورتر است این است که: هستی هست. این، مرحلهٔ موضوع یا تصدیق می‌باشد. ولی وجودی که کاملاً غیرمشخص باشد و نتوانیم بگوییم این است یا آن، با عدم برابر است، به طوری که به دنبال این تصدیق نفی آن لازم می‌آید. پس می‌گوییم: هستی نیست. این نفی هم نفی می‌شود و مرحلهٔ ترکیب فرا می‌رسد. پس می‌گوییم: هستی صورت پذیرفتن (شدن) است.»

فعلاً دربارهٔ «هستی هست» یا «هستی نیست» و دربارهٔ اینکه «وجودی که کاملاً غیرمشخص باشد و نتوانیم بگوییم این است یا آن، با عدم برابر است» بحثی نداریم.

بحث ما درباره خود «شدن» است که گفته می شود در آن، هستی و نیستی جمع است.

آیا «شدن» ترکیبی از هستی و نیستی است؟

فلسفه اسلامی مکرر در سخنان خویش این تعبیر را آورده اند که در حرکت، بلکه در سراسر طبیعت - زیرا طبیعت جز حرکت دائم چیزی نیست - وجود و عدم با هم در آمیخته است و گاه می گویند قوه (که نوعی عدم است) با فعل که وجود است متعدد است. از طرفی دیدیم که دیالکتیسینهای جدید اروپایی نیز سخت طرفدار اصل تناقض می باشند و مدعی هستند که «شدن» نه هستی است و نه نیستی بلکه ترکیبی از هستی و نیستی است. اکنون باید بینیم این دو دسته از فلسفه یک مطلب را گفته اند یا خیر^۱؟ و به هر تقدیر آیا این مطلب مستلزم اجتماع نقیضین به مفهوم معروف باب تناقض در منطق است یا نه؟

در اینجا لازم است اندکی درباره مفهوم «عدم» و اعتباراتی که این مفهوم پیدا می کند بحث کنیم: ذهن بشر در احکام و تصدیقهایی که می کند دو نوع حکم دارد: حکم اثباتی مانند «زید ایستاده است» و حکم سلبی مانند «زید ایستاده نیست». نوع اول حکم به وجود یک نوع نسبت است در ظرف خارج، و اما نوع دوم رفع آن نسبت است از خارج. به عبارت دیگر حکم می شود به تحقق یک نسبت و در «قضیه سالبه» حکم می شود به عدم تحقق آن نسبت. تفاوت قضیه موجبه و سالبه در این است که قضیه موجبه حکایت می کند از نسبت ایجابیه در خارج، و قضیه سالبه حکایت می کند از نابودی و مطابق نداشتن همان نسبت ایجابیه در خارج، نه اینکه هر دو حکایت می کنند از نوعی نسبت خارجی.

بعضی از متأخران منطقیین اسلامی پنداشته اند که قضیه موجبه و سالبه هر کدام مشتمل بر نوع خاصی از نسبت می باشند یکی نسبت ایجابی و دیگری نسبت سلبی و

۱. مخصوصاً لازم است مقایسه دقیقی میان این دو طرز تفکر شود که یکی از آن جهت هستی و نیستی را مخلوط و توأم می انگارد که وجود به آخرین حد ضعف خود رسیده است و دیگری از آن جهت می گوید که تا وجود با عدم توأم نتوء تحصل و تحقق نمی پذیرد!

قضیهٔ موجبه حکایت می‌کند از نسبت ثبوتی ایجابی خارجی و قضیهٔ سالبهٔ حکایت می‌کند از نسبت سلبی خارجی.

ولی محققان به ثبوت رسانیده‌اند که این اشتباه است. در قضیهٔ موجبه و سالبه بیش از یک نوع نسبت در کار نیست که همان نسبت ثبوتی ایجابی است، چیزی که هست قضیهٔ موجبهٔ حکایت می‌کند از مطابق داشتن و مصدقاق داشتن این نسبت در خارج و قضیهٔ سالبهٔ حکایت می‌کند از مطابق نداشتن و مصدقاق نداشتن آن نسبت ایجابی در ظرف خارج^۱، و ایندو با یکدیگر متفاوت است. از این رو می‌گویند مفاد قضیهٔ سالبهٔ «سلب الْرَّبْطِ» است نه «السَّلْبُ الْرَّبْطُ» و نه «ربط السَّلْبِ» که مفاد قضیهٔ معدوله است.

اعتبار اصلی مفهوم «عدم» همان است که در قضیهٔ سالبه است و «عدم» به همین اعتبار است که نقیض وجود است و همین عدم است که اصطلاحاً «عدم بدیل» نامیده می‌شود. هرگاه قضیه‌ای داشته باشیم و قضیهٔ دیگر مفاد این را رافع کند یعنی یک نفی و یک سلب مستقیماً مفاد آن قضیه را بردارد، این دو قضیه «نقیض» یکدیگر خواهند بود. تنها قضیه‌ای نقیض قضیهٔ دیگر است که مفاد یکی از آن دو قضیه رفع و سلب قضیه دیگر بوده باشد و نفس سلب و رفع هیچ‌گونه قیدی نداشته باشد یعنی تمام قیدها تحت سلب واقع شود و قید مسلوب باشد. این است معنی اینکه می‌گویند: «نقیض کُلُّ شَيْءٍ رَّفِيعٌ».

«عدم» به این اعتبار که اعتبار اصلی آن است هیچ‌گونه خارجیتی ندارد، هیچ‌گونه نفس الامریتی ندارد، مصدقاقی برایش اعتبار نشده است، حتی زمان ندارد یعنی زمان ظرف این عدم نیست بلکه ظرف چیزی است که عدم به عنوان سلب بر او وارد شده است. مثلاً اگر بگوییم: «زید امروز ایستاده نیست»، «امروز» ظرف «زید ایستاده» می‌باشد نه ظرف «نیست». عدم به این اعتبار همان نفی و سلب است. این که می‌گویند «اجتماع نقیضین جایز نیست» یعنی اجتماع ایجاب و سلب یا اثبات و نفی جایز نیست. به حسب این اعتبار، ذهن در بیرون هستی یعنی به صورت ناظر از فوق هستی ایستاده و نسبتی را از هستی واقع بیرون می‌برد و دامن هستی را از آن پاک می‌کند و هیچ مصداقی برای او نمی‌بیند.

۱. رجوع شود به اسفرار، جلد اول، مرحلهٔ تانیه، فصل نهم: «فی انَّ العَدْمَ لَيْسَ رَابطِيَا».

اما «عدم» اعتبار دیگری نیز دارد که نوعی «مجاز» است. ذهن پس از آنکه چیزی را از خارج نفی و سلب کرد و برای آن چیز مصدق و نفس الامریتی ندید چنین اعتبار می کند که نفس نفی و سلب به جای ایجاب و اثبات نشسته است یعنی هنگامی که وجود یک شئ خاص را در خارج نمی بیند، نقطه مقابل آن وجود را که در واقع جز خالی بودن خارج از آن وجود، چیزی نیست به عنوان یک امری که جای وجود را پر کرده است اعتبار می کند و فرض می کند عدم آن شئ در خارج است؛ و به این اعتبار است که خارج، هم هستی را در خود جا می دهد و هم نیستی را، نیستی نیز مانند هستی خارجیت می یابد که البته اعتبار می شود. به این اعتبار فرضی و مجازی است که «عدم» نفس الامریت پیدا می کند، زمان و مکان برایش اعتبار می شود، احکامی نظری احکام وجود پیدا می کند و به این اعتبار است که می گوییم: «زید معدوم است در خارج» یا می گوییم: «زید معدوم در این زمان یا در آن مکان است». پس فرق است بین مفهوم «زید موجود نیست در خارج» و مفهوم «زید معدوم است در خارج». در قضیه اول «نفی» همان مفهوم اصلی خود را دارد که نفی وجود است از خارج، ولی در قضیه دوم «عدم» مانند یک مفهوم مثبت حمل شده است و مفهوم «ربط السلب» پیدا کرده است.

در این اعتبار هر مرتبه از مراتب وجود اعتباراً و مجازاً مصدق عدم مرتبه دیگر شمرده می شود زیرا بدیهی است که «عدم» مصدق واقعی ندارد، مصدق عدم هر چیز وجودات سایر اشیاء است و به اصطلاح هر مرتبه ای از وجود «راسم عدم» مرتبه دیگر است.^۱

اکنون که این دو اعتبار دانسته سد و معلوم شد که عدم به اعتبار اصلی هیچ گونه نفس الامریتی ندارد و هیچ گونه خارجیتی برای آن اعتبار نمی شود و به آن اعتبار است که نقیض وجود است ولی به اعتبار دوم مجازاً نفس الامریت دارد و وجودات خارجی مصدق این عدم اعتبار می شوند و راسم آن می باشد و به این اعتبار «عدم» مجازاً یک شئ واقعیت دار اعتبار می شود، می توانیم به معنی و مفهوم سخن فلاسفه که می گویند در «شدن» وجود و عدم با یکدیگر آمیخته اند پی ببریم، ولی لازم است قبلاً توضیحی درباره «حرکت» و درباره «شدن» بدھیم تا مطلب رونسن گردد.

۱. منظمه سیزوواری، فریده نالله فی الفدم و الحدوب، غرر هی بعرفهها و نسیمهها.

«شدن» عبارت است از وجود تدریجی و سیال. وجود تدریجی دارای یک نوع کشش و امتداد است در طول زمان؛ و به عبارت دقیق‌تر زمان از نوع خاص کشش و امتداد که از خروج تدریجی اشیاء از قوه به فعل پدید می‌آید صورت می‌پذیرد و از همین نظر ذهن می‌تواند آن را به اجزائی و مراتبی که آن مراتب و اجزاء نسبت به یکدیگر تقدم و تأخیر و قوه و فعلیت دارند و هیچ‌گونه معیتی با هم ندارند تجزیه کند. این اجزاء و مراتب چون معیت ندارند فاقد یکدیگرند. درباره هر یک از اجزاء، این معنی صادق است که در مرتبه دیگری نیست - و به تعبیری که دیالکتیسینها را خوش آید «نه دیگری» است - و قهرأ در مورد هر جزئی عدم جزء دیگر صادق است. به عبارت دیگر در مرتبه جزء قبلی جزء بعدی وجود ندارد بلکه معدوم است یعنی عدم آن ثابت است - و باز به عبارتی که دیالکتیسینها را خوش آید «جزء بعدی نفی جزء قبلی است» - و در مرتبه جزء بعدی جزء قبلی وجود ندارد بلکه عدم آن ثابت است.

از طرف دیگر می‌دانیم مراتب و اجزائی که در یک «ممتد» اعتبار می‌شود محدود نیست و قابلیت تجزیه به یک حد معین متوقف نمی‌شود بلکه هر جزئی به نوبه خود تجزیه می‌شود به اجزائی که بر هر یک از آن اجزاء عدم جزء پیش از آن و جزء بعد از آن صادق است و باز هر یک از آن اجزاء نیز به اجزاء کوچک‌تر و آن اجزاء کوچک‌تر به اجزاء کوچک‌تر قابل تجزیه است الی غیرالنهایه، و قهرأ الی غیرالنهایه مراتب اعتبار می‌شود و هر مرتبه‌ای هم مصدق از عدم مرتبه قبل و مرتبه بعد از خودش اعتبار می‌شود و عدم وجود آنچنان آمیختگی پیدا می‌کنند که قابل تفکیک و جدایی از یکدیگر نمی‌باشند^۱.

از آنچه گفته شد معلوم شد که عدم به اعتبار اصلی که همان نفی و سلب است هیچ‌گونه اعتبار خارجیت و واقعیت ندارد تا فرض اتحاد و اجتماع با وجودی از وجودات در آن بشود، و به اعتبار ثانوی خارجیت و واقعیت برای آن اعتبار می‌شود و از این نظر است که درباره اش ظرف زمان و ظرف مکان اعتبار می‌شود و هم به این اعتبار است که طرف نسبتهایی واقع می‌گردد؛ و معلوم شد که عدم به اعتبار دوم، واقعیتش اعتباری است ته حقیقی، از این رو به هیچ وجه قابل مقایسه با وجود نیست؛

۱. در اینجا لازم است مفاد قضیه مدوله که موضوع، مصدق عدم واقع شود و ملاک آن و تفاوت آن با سالیله المحمول و با سلب تحصیلی بیان شود.

و معلوم شد که در وجودهای تدریجی و «شدن»‌ها از آن نظر که وجود سیال است و هیچ گونه ثباتی ندارد یعنی هیچ گونه واقعیتی که در یک امتداد کوچک یا بزرگ از زمان باقی بماند ندارد، حدوث عین فنا و بقاش عین گذشت است و هر قطعه‌ای از آن را که در نظر بگیریم منقسم می‌گردد به گذشته و آینده و هر قطعه از گذشته و آینده به نوبه خود نیز منقسم می‌شود به گذشته و آینده دیگری و به همین دلیل هر اندازه آن را کوچک فرض کنیم منقسم می‌شود به دو هستی که هر هستی نیستی آن دیگری است و هریک از آن دو هستی نیز به دو هستی دیگر منقسم می‌شود که باز هریک از آن دو هستی مجازاً و اعتباراً نیستی آن دیگر است و از این جهت گفته می‌شود که هستی و نیستی، وجود و عدم، اثبات و نفی در «شدن» به هم آمیخته و متحدند. بدیهی است که این آمیختگی از نوع آمیختگی دو عنصر واقعی نیست و یک ترکیب واقعی صورت نمی‌گیرد، بلکه اساساً آمیختگی در کار نیست، یک وجود سیال است که قابلیت اعتبار عدم در آن آنچنان است که امکان تفکیک میان وجود و عدم در آن در کار نیست؛ و هم معلوم شد که این نوع عدم که اعتبار آمیختگی آن با وجود شده است نقیض وجود نیست و به هر حال با قانون جمع نقیضین که منطق می‌گوید، ارتباط ندارد.

ب. مطلب دومی که در اصطلاح دیالکتیک جدید «سازش تناقضها» و احياناً «اجتماع ضدین» یا «اجتماع نقیضین» نامیده می‌شود «اجتماع متضادها» است اما به اصطلاح دیگر نه اصطلاح باب تقابل که در پرتو ترکیب صورت می‌گیرد.

منطقیین و فلاسفه معمولاً تضاد^۱ را در مورد خاصی به کار می‌برند و آن عبارت است از دو عرضی که در «جنس» اشتراک دارند ولی دارای دو فصل مختلف می‌باشند. این گونه اعراض امکان اجتماع در موضوع و محل واحد ندارند. فی المثل سیاهی و سفیدی برای جسم و یا مثلث بودن و مربع بودن برای آن، دو کیفیتی اینچنین می‌باشند. امکان ندارد که جسم واحد در آن واحد هم سیاه واقعی باشد و هم سفید واقعی، و به تعییر دیگر امکان ندارد که رنگ واحد هم سیاه باشد و هم سفید، همچنانکه امکان ندارد سطح واحد هم مثلث باشد و هم مربع، و به عبارت دیگر شکل واحد هم

۱. راجع به دو اصطلاح تضاد میان فلاسفه اسلامی رجوع شود به تعلیقۀ صدرا بر شفا ص ۴۳. ایضاً رجوع شود به کنفرانس‌های «تضاد و حرکت» در دانشکده الهیات [که به صورت مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» در کتاب مقالات فلسفی به چاپ رسیده است].

مثلث باشد و هم مربع. البته ممکن است سیاه و سفید باشد یعنی قسمتی از نقاط سطح جسم را سیاهی گرفته باشد و قسمتی را سفیدی ولی ممکن نیست نقطه معین در عین اینکه سیاه است سفید باشد و در عین اینکه سفید است سیاه باشد. همچنین شکل مخروطی و استوانه‌ای یا کره‌ای، اضداد یکدیگرند. محال است جسم واحد در آن واحد دو تا از این شکلها را داشته باشد.

به نظر نمی‌رسد در امتناع اجتماع اینچنین دو ضد بتوان تردید کرد زیرا ریشه سخن این است که اولاً جنس واحد در آن واحد با دو فصل تعین نمی‌پذیرد. مثلارنگ که جنس است نمی‌تواند در آن واحد هم سفیدی باشد و هم سیاهی، و یا شکل در آن واحد هم مثلث باشد و هم مربع، همچنانکه حیوان که یک جوهر است نیز ممکن نیست در آن واحد هم انسان باشد و هم گوسفند. ریشه دوم این مسأله این است که موضوع واحد از نظر وجود «ناعت» نمی‌تواند در آن واحد هم متصف باشد به جنس متفصل به این فصل و هم به جنسی متفصل به فصل دیگر. در این جهت تردیدی نیست.

اگر تردیدی هست در این است که مثل‌سفیدی و سیاهی از قبیل دو کیفیت وجودی که در جنس، مشترک و در فصل، مختلف باشند نمی‌باشند زیرا سیاهی مثل‌عدمی است نه وجودی و یا اساساً رنگ به طور کلی خارجیت ندارد، واضح است که این گونه خدشه‌ها و مناقشه‌ها از نوع مناقشه در مثال است و به قول طلاب «مناقشه در مثال از شأن محصلین نیست».

آنچه دیالکتیک جدید به نام تضاد و تناقض می‌گوید از این قبیل نیست بلکه از این قبیل است^۱ که دو نیرویی که بر ضد یکدیگرند و یکدیگر را ختنی می‌کنند، به واسطهٔ ترکیب در یک شئ واحد جمع می‌شوند. این مطلب قابل قبول است بلکه اساساً ترکیب جز از اموری که نوعی مخالفت و به اصطلاح دیگری «تضاد» میان آنها نباشد صورت پذیر نیست.

ساده‌ترین ترکیبات ترکیبی است که از عناصر اولیه صورت می‌گیرد. عناصر طبعاً با یکدیگر اختلاف دارند، نوعی تضاد میان آنها حکم‌فرماست. از نظر فلسفه

۱. از این نوع هم نیست. تضاد دیالکتیکی به معنی نتیجه شدن ضد هر شئ از خود شئ است که حالت تک شاخه‌ای دارد. به بحثهای قم دربارهٔ مارکس و مارکسیسم [که به صورت کتاب نقدی بر مارکسیسم به چاپ رسیده] مراجعه شود.

ماوراء الطبیعی به طور کلی «صورتها» با یکدیگر تضاد دارند و یکدیگر را ختنی می‌کنند.

به طور کلی اصل «تضاد» غیر از اصل «اجتماع ضدین» یا «اجتماع نقیضین» است. اجتماع نقیضین عبارت است از اجتماع سلب و ایجاب به مفهومی که قبل از توضیح داده شد^۱، و اجتماع ضدین عبارت است از قبول کردن موضوع واحد دو عرض متضاد را در آن واحد، اما تضاد عبارت است از اصل تنازع و ختنی کردن اشیاء اثر یکدیگر را، و به عبارت دیگر اصل تنازع و جنگ در طبیعت. این اصل از قدیم ترین اصولی است که بشر آن را کشف کرده است. بهتر است در اینجا به یکی از گفته‌های عارف معروف اسلامی ملای رومی قناعت کنیم:

مولوی می‌گوید:

ذرّه ذرّه همچو دین با کافری وان دگر سوی یمین اندر طلب در میان جزء‌ها حریبی است هول در عناصر در نگر تا حل شود استن آب اشکننده هر شرر لاجرم جنگی شدند از ضرّ و سود هر یکی با هم مخالف در اثر هر یکی بادیگری در جنگ و کین زانکه ترکیب وی از اضداد نیست چون نباشد ضد، نبود جز بقا	این جهان جنگ است چون کُل بنگری آن یکی ذرّه همی پرَد به چپ جنگ فعلی جنگ طبیعی جنگ قول این جهان زین جنگ قائم می‌بود هر ستونی اشکننده آن دگر پس بنای خلق بر اضداد بود هست احوالت خلاف یکدیگر فوج لشگرهای احوالت بیین آن جهان جز باقی و آباد نیست این تفانی از ضد آید ضد را
--	--

اصل تضاد نه تنها مورد انکار نیست بلکه از اصول و ارکان طبیعت و از شرایط پیدایش اشیاء است. حکماء الهی می‌گویند: «لُوْلَا التَّضَادُ ماصِحٌ الْفَيْضُ عَنِ الْمُبَدَّءِ الْجَوَادِ» اگر تضاد نبود فیض ادامه نمی‌یافت؛ یعنی برای ماده امکانات جدید رخ نمی‌داد و بانتیجه صورتهای جدید یافت نمی‌شد. درباره تأثیر اصل تضاد از نظر حکمت الهی آنقدر مطلب زیاد است که امکان

۱. به تعبیری دیگر باب امتناع اجتماع نقیضین مربوط است به باب شناخت.

بحث درباره آنها در اینجا نیست، موكول به جای دیگر است^۱.

اما اصل چهارم: «حرکت از تضاد و تناقض داخلی اشیاء ناشی می شود».

این بحث مربوط می شود به علت فاعلی حرکت که خود مشتمل بر مسائل متعددی است و ما بعداً درباره آنها بحث خواهیم کرد و در اینجا فقط درباره نقش تضاد در تولید و ایجاد حرکت و تغییر بحث خواهیم کرد.

به عقیده حکمای الهی تضاد نقش مؤثری در تغییرات و تحولات جهان دارد، ولی نقش تضاد از نظر حکما تنها به این شکل است که تضاد و تأثیر مخالف صورتها علیه یکدیگر سبب می گردد که ماده از انحصار یک حالت و صورت بالخصوص بیرون آید و زمینه برای حالت و صورت جدید پیدا شود یعنی رفع مانع بشود و زمینه برای افاضه از مبادی فعاله جهان [مهیا گردد]. اگر تضاد نباشد ماده در انحصار حالت و صورت معین باقی می ماند. این تضاد بردو قسم است: خارجی و داخلی. در بسائط و مرکبات اولیه تضادهای خارجی است که این نقش مؤثر را ایفا می نمایند یعنی عاملهای متضاد و مخالف خارجی است که حالتها و صورتهای موجود در ماده را زایل و آن را آماده حالت جدید و صورت جدید می نمایند، ولی در مرکبات عالیه یعنی مرکباتی که از ترکیب یک سلسله مرکبات ساده تر به وجود آمده اند نظیر نباتات و حیوانات و انسانها علاوه بر تضادهای خارجی یک سلسله تضادهای داخلی نیز در تغییر و زوال حالتهای موجود مؤثر است یعنی این گونه مرکبات از ناحیه داخل خود نیز منهدم می گردند. ولی به هر حال نقش اضداد رفع مانع است و اعداد ماده است نه پیش بردن و جلو بردن^۲.

در جلد دوم اسفار فن چهارم فصل یازدهم بیان زیبایی درباره این مطلب دارد که شایسته است مراجعه و نقل شود^۳.

۱. [علاقمندان می توانند به مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» در جلد اول کتاب مقالات فلسفی اثر استاد شهید مراجعه نمایند].

۲. تضاد نه تنها عامل حرکت است و نه نقش مثبت و اصلی را دارد. از نظر حکمای الهی نقش اصلی حرکت مربوط است به میل متوافق میان اشیاء (از قبیل توافق مذکرو مؤنث)، و یک توجه عمیق به غایت و کمال و انتخاب هدف است که عامل اصلی پیشبرنده است.

۳. [اسفار، چاپ جدید، ج ۵ / ص ۱۹۲ (ترجمه از ناشر است)]: «استاره به صور اولیه و صور بعد از آن و نیز استاره به چگونگی بقای اشیاء فسادپذیر از جمله این صور عبارتند از



نقش تضاد در تغییر و تحول نقش غیرمستقیم است یعنی اثر تضاد فقط تخریب و افساد و از میان بردن حالت قبلی و آزاد کردن ماده است اما ماده برای اینکه پس از آزاد شدن، حالت جدید به خود بگیرد خواه ناخواه نیازمند به عامل دیگری است. پس تضاد را نمی‌توان عامل اصلی و اساسی و منحصر حرکت و تحول دانست و معرفی کرد. بعداً در خود متن نیز دربارهٔ این مطلب بحث خواهد شد.

اما اصل پنجم^۱: ماهیت حرکت یا مثلث «تر، آنتی تر، سنتز». این همان مطلبی است که در متن دربارهٔ آن بحث شده است و ما در پاورپوینتها توضیح خواهیم داد.



عناصر بسیط یا اسطقس.

ونیز آنچه که از ترکیب عناصر پدید آمده، و از این دسته است آنچه که حداقل ترکیب را داراست.

و اماماً در مورد عناصر، آن ضدی که از بین برندۀ هریک از این عناصر است چیزی است که فقط می‌تواند یک عامل خارجی باشد زیرا در درون عنصر ضدی وجود ندارد.

و اماماً در مورد کائنا و پدیده‌ای که حداقل ترکیب را داراست، اضدادی که در آن فراردارند بسیار طریف و شکننده و ضعیف هستند و ضد نابود کننده آن فی نفسه ضعیف و کم تأثیر است. چنین پدیده‌ای جز از خارج نابود و فاسد نمی‌گردد. ضد این قبیل اشیاء و پدیده‌ها نیز مانند عناصر ضد خارجی است، ولیکن آن پدیده مرکبی که امتزاجی بعد از امتزاج دیگر بذیرفته و حداقل ترکیب را داراست، به دلیل اضداد بسیاری که در درونش نهفته است و نیز ترکیب‌های این اضداد، دارای تضادی آشکارتر و قوی‌تر است.

و همچنین از آنجا که چنین پدیده‌ای از اجزاء و ابعاض و قسمت‌های غیرمتباشه‌ی تشکیل شده است محل نیست که از تناحیه تضاد و فساد در هریک از اجزاء نیز شئی مرکب در معرض نابودی قرار گیرد. بنابراین چنین پدیده‌ای دارای تضاد و تخلفی، هم از بیرون و هم از درون می‌باشد که نابود کننده آن است. اشیاء و عناصر بسیط که عامل منتصاد خارجی آنها را از بین می‌برد، مثل آب و سنگ، از درون نابود نمی‌شوند و تحلیل نمی‌روند زیرا ایندو و امثال ایندو تنها از طریق تضاد خارجی نابود می‌شوند ولی سایر اجسام (مرکبات) مانند گیاه و حیوان، هم به واسطه عوامل و اضداد داخلی تحلیل می‌روند و هم انسیانی از خارج با آنها در تضادند.»

۱. دربارهٔ اصل پنجم که «نتیجهٔ تضادهای داخلی، سازش اضداد و وحدت آنهاست» که تایید اساسی ترین سخن دیالکتیک است باید بیشتر بحث شود.



طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک قانون تحول و تکامل طبیعت را از راه دیگر توضیح داده‌اند و می‌گویند:

واقعیت خارجی که مساوی است با «ماده و مکان- زمان» چون زمان (بعد رابع) را در بر دارد ناچار تغییر یافته و نفی خواهد شد^۱ و البته این نفی، نسبی بوده و موضوع را معدوم مطلق نمی‌کند و گرنه رشته حادثه که با حرکت پیش می‌رود قطع

۱. بطلان این بیان در توجیه علت تغییر، روشن است. این مطلب صحیح نیست که «واقعیت خارجی چون زمان را در بر دارد تغییر یافته و نفی خواهد شد» بلکه بر عکس است «واقعیت خارجی چون متغیر است زمان را در بر دارد». درباره زمان بعداً بحث خواهد شد و بطلان ادعای فوق روشن تر می‌شود.

دکتر ارانی در جزوء ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۵۶ می‌گوید:

«واقعیت (ماده - زمان - مکان) چون زمان را در بر دارد قهرآ شامل مفهوم تغییر نیز می‌باشد..»

در این بیان نوعی تقدم برای زمان نسبت به تغییر فرض شده است و زمان به

می شود، و همین نفی نیز نفی خواهد شد و همچنین... پس اگر پدیده ای را مبدأ قرار دهیم پدیده نامبرده در لحظه اول اثبات است و در لحظه دوم نفی خواهد شد و در لحظه سوم این نفی نیز نفی می شود (نفی نفی) و با منفی شدن نفی، اثبات برمی گردد ولی چون نفی چنانکه گفته شد نسبی است^۱

شکل یک عنصر از سه عنصر تشکیل دهنده واقعیت فرض شده است. ما بعداً درباره همه اینها بحث و بطلان آنها را روشن خواهیم کرد.

۱. مقصود از نسبی بودن نفی در اینجا این است که موضوع پیشین به کلی معادوم نشده است بلکه چیزی از آن منتفی شده و چیزی باقی است. اگر فرض شود تمام آنچه در پیش بود معادوم شده و آنچه بعداً موجود است صدرصد جدید است پس تغییر و تحول و دگرگونی صورت نگرفته است یعنی چیزی دگرگون نشده است بلکه چیزی معادوم شده و چیز دیگری از تو به وجود آمده و میان آنچه معادوم شده و آنچه به وجود آمده هیچ رابطه ای برقرار نیست و نمی توان گفت «آن» متبدل به «این» شده است، یعنی نمی توان گفت «این» «همان» است که فعلاً به این صورت است؛ همچنانکه اگر گذشته صدرصد با جمیع جنبه ها و حدود و تعینات در آینده باقی باشد باز هم تغییر و انقلاب و دگرگونی صورت نمی گیرد یعنی نمی توان گفت چیزی چیز دیگر شد؛ چیزی که بود همان طور است که بود. تغییر و حرکت و دگرگونی تنها در مردمی صادق است که از طرفی قسمتی از جنبه های شئی پیشین معادوم شده باشد و [از طرف دیگر] قسمتی دیگر باقی باشد. البته اینجا یک مطلب هست و آن اینکه آیا الزاماً باید شئی متغیر به واسطه تغییر، برخی از جنبه های وجودی خود را از دست بدهد یا اینکه ممکن است فقط حدود و تعینات خود را از دست بدهد و در حقیقت چیزی از دست ندهد بلکه فقط چیزی به دست آورد؟ البته فرض دوم صحیح است و ما درباره این مطلب مجدداً بحث خواهیم کرد.*

* می توان به این بیان ابراد گرف که در اینجا نظریه دیالکتیسینها بر اساس منطق ارسطوی و امتناع تنافض توجیه شده است. آنها نفی شئی را مستلزم نابودی آن شئی نمی دانند که درباره این جهت بحث شود که آیا همه جنبه ها نابود شده یا برخی جنبه ها. آنها نفی را به معنی انکار و تضاد می دانند که در آن واحد با اثبات جمع شده؛ پس در مرحله نفی، اثبات از بین نرفته و در مرحله نفی نفی نه اثبات از بین رفته و نه نفی، بلکه ترکیب آندو صورت گرفته است.

این مطلب اگرچه مخدوش است ولی باید به این صورت طرح شود.

اثبات را به کلی برنمی‌دارد و نفی نمی‌کند، و همچنین نفی نیز نفی را معدوم مطلق نمی‌کند. از این روی در نفی نفی، هم اثبات و هم نفی موجود است یعنی اثبات به صورت کامل تری ظهر می‌کند.

پس «نفی نفی» حاصل جمع «اثبات + نفی» است ولی نه حاصل جمع جبری که مساوی با صفر بوده بلکه حاصل جمع دیالکتیکی اثبات و نفی که مساوی است با نفی نفی یعنی اثبات با شرایط جدیده وجود کامل‌تر. و همچنین اگر نفی (موضوع در لحظه دوم) را مبدأ قرار دهیم نسبت به مرحله بعد از خود اثبات است، و مرحله پس از وی (نفی نفی) نفی وی می‌شود و مرحله پس از این مرحله (موضوع در لحظه چهارم) نفی خواهد بود، و به همین ترتیب سلسله تکامل درست می‌شود. و باید دانست که در ظهور تکامل از تخلل نفی در میان «اثبات» و «نفی نفی» گزیری نیست زیرا تا اثبات نفی نشود نوبه به نفی که مصدق اثبات نرسیده اثبات در جای خود ثابت می‌ماند.

مثلًا تخم مرغ که یکی از پدیده‌های طبیعت و سرگرم تحول و تکامل است دارای فعلیتی است که حافظ وضع حاضر او می‌باشد و در عین حال مشتمل بر قوای متضاده‌ای است که با فعالیت خود می‌خواهد فعالیت او را منهدم ساخته و فعلیت تازه‌تری به وی دهد. پس اگر تخم مرغ را مبدأ قرار دهیم تخم مرغ اثبات است و در لحظه دیگر جوجه به عمل آمده و تخم مرغ را نفی می‌کند* و در لحظه سوم جوجه نفی شده و خود مرغ به وجود می‌آید که نفی تخم و نفی جوجه می‌باشد، و همچنین گندم و ساقه گندم و خوشة گندم به ترتیب اثبات و نفی و نفی نفی هستند و به همین قیاس...

می‌گویند با استقرار این قانون در طبیعت منظره‌ای تازه در پیش دیدگان ما نمودار شده و می‌بینیم که در جهان طبیعت هیچ پدیده‌ای عینیت** و ثبات ندارد و می‌بینیم وجود و عدم (ضدین به اصطلاح دیالکتیک) با هم کمال آشنایی و یگانگی داشته و جمع می‌شوند و از این روی فرهنگ امروزه به افسانه اصالت عینیت و ثبات و استحاله اجتماع ضدین گوش نمی‌دهد.

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک این قانون را که «قانون تکاپوی طبیعت» نامیده و پایه‌های سه گانه آن را گاهی به نام «تزر، آنتی تر، سنتز» و گاهی «اثبات، نفی، نفی نفی

* به عبارت دیگر تخم مرغ «نه مرغ» یعنی نفی مرغ است (استاد شهید).

** به مسئله عینیت و امکان حد و تعریف و نقدی که از این جهت از منطق ارسطو می‌شود توجه کامل شود (استاد شهید).

نفی» و گاهی «حکم، ضد حکم، حکم مرکب» می‌خوانند^۱ روی سه پایه استوار کرده نهایت اهمیت به وی می‌دهند و در همه مواردی که تماش حرکت و پیشرفت و تحول و تکامل در روی هست اجرا کرده قابل تطبیق می‌دانند: در جهان طبیعت، در فکر، در

۱. و اخیراً بعضی اصطلاح «وضع *، وضع مقابل، وضع مجامع» را انتخاب کرده اند (ما بعد الطبيعه پل فولکیه ترجمه آقای دکتر یحیی مهدوی به کمک آقای دکتر فردید). قبلًا گفتیم که اصطلاح «اثبات (یا تصدیق)، نفی، نفی در نفی» مخصوص هگل است. قبل از هگل مثلث «تن، آنتی تن، سنتز» تنها به صورت «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» بیان می‌شد. هگل بنا بر فرضیه اینکه تناقض اساس فکر و اشیاء است آن را به صورت «اثبات، نفی، نفی در نفی» بیان کرد. به عقیده هگل مفهوم «شدن» در عقل ترکیبی است از مفهوم وجود و عدم همچنانکه واقعیت «شدن» نیز عبارت است از ترکیب آندو. به عقیده هگل «هستی هست و لی وجودی که کاملاً غیر مشخص (غیر متعین) باشد با عدم برابر است به طوری که به دنبال این تصدیق، نفی آن لازم می‌آید، پس می‌گوییم هستی نیست. این نفی هم نفی می‌شود و مرحله ترکیب فرا می‌رسد، پس می‌گوییم: هستی، صورت پذیرفتن است». هگل از این جهت مثلث «تن، آنتی تن، سنتز» را به این صورت درآورده است که خواسته است مفهوم و واقعیت اشیاء را براساس تناقض توضیح دهد. در ما بعد الطبيعه پل فولکیه صفحه ۳۰۸ می‌گوید:

«بنا به قول مشهور هگل هر امر معقول منطقی، موجود (واقع) و هر موجود خارجی (واقع) معقول است: نتیجه آنکه منطق به معنی علم فکر، با ما بعد الطبيعه یا علم به وجود یکی است و برای تبیین واقع، متابعت از سیر و حرکت روان کافی است. روان به موجب سیر تثیلی معروف که «وضع و وضع مقابل و وضع مجامع» باشد پیش می‌رود بدین وجه که روان از مفهوم وجود نامتعین (وضع) شروع می‌کند؛ اما «وجود» نامتعین که نه این باشد و نه آن، با «لا وجود» یکی است (وضع مقابل) و با صیرورت است که این دو مفهوم متقابل با هم جمع می‌گردد (وضع مجامع) زیرا صیرورت که همان خروج از لا وجود به وجود باشد از هر دو بهره ور است.»

* رجوع شود به اصطلاح «وضع» و اصطلاح «سائل و مجبوب» در صناعت جدل به کتاب منطق الشفا و جوهر النضيد و غیره.

همه شؤون اجتماعی؛ و از همین روی در هر پدیده تازه مادی و در هر فکر نو پیدایشی و در هر نمود وابسته به اجتماع از اقتصاد و سیاست و مرام و تاریخ و جز آنها «سنتر» فرض کرده و ریشه آن را یعنی دو پایه تزو آنتی تزر آن را می جویند.

۱. ویل دورانت در تاریخ فلسفه در توضیح نظر هگل چنین می گوید*:

«هر حالی از فکر و یا از اشیاء و هر تصور و وضعی در عالم به شدت به سوی ضد خود کشیده می شود، بعد با آن متحدد شده یک کل برتر و مقدتر تشکیل می دهد. این حرکت دیالکتیکی در تمام نوشه های هگل به چشم می خورد. مسلماً این یک فکر قدیمی بود که انباذ قلس شالوده آن را ریخته و ارسطو در عقیده «حدوسط» به کار برده و نوشتند بود: «علم به اضداد یکی است». هر حقیقتی (مانند الکترون) وحدت مرکبی است از اجزاء متضاد. حقیقت حاصل از محافظه کاری و تجدیدخواهی مفرط، آزادیخواهی است... تمام عقاید ما درباره مسائل مهم عبارت است از نوسانات کاهش یابنده ای که میان دو طرف افراط و تغیریط صورت می گیرد، و در هر مسأله مورد نزاع، حقیقت در راه وسط است. هر حرکت تطوری عبارت است از بسط دانش مقابلات و اختلاط و ترکیب آنها.... نه تنها فکر تابع این سیر عقلی (حرکت دیالکتیکی) است، بلکه اشیاء دیگر نیز همینطور است؛ هر وضع و امری مستلزم یک نقیض و ضدی است که تطور باید آندورا آشتبانی داده به وحدت مبدل سازد چنانکه بدون شک دستگاه اجتماعی فعلی ما نقیض نابوده کننده ای را متضمن است: هر اجتماعی که دارای اقتصادیات جوان و منابع دست نخورده است ناچار از روح انفرادی است. این روح انفرادی در دوران بعد به تدریج تبدیل به روح همکاری و تعاون می گردد، ولی آینده نه روح فردی فعلی و نه تعاون مطلق نزدیک را خواهد دید، بلکه ترکیبی از آندورا شامل خواهد شد که زندگی عالی تری را ایجاد خواهد کرد. این حالت عالی تر نیز به اضداد ثمر بخشی تقسیم خواهد گشت و به وحدت و ترکیب و تشکیل بالاتری منجر خواهد شد... نزاع و شر، امور منفی ناشی از خیال نیستند، بلکه امور کاملاً واقعی هستند و در نظر حکمت پله های خیر و تکامل می باشند. نزاع، قانون پیشرفت است. صفات و سجا یا در معركة هرج و مرج و اغتشاش عالم، تکمیل و تکوین می شوند و شخص فقط از راه رنج و مسؤولیت و اضطرار به اوج علو خود می رسد.

تاریخ جهان صحنه سعادت و خوشبختی نیست. دوره های خوشبختی صفحات

* آنچه ویل دورانت نقل می کند با منطق متقدمان هگل بیشتر جور می آید تا منطق هگل که قبل نقل کردیم.

خرده گیری

۱. هنگامی که به این سه پایه «اثبات، نفی، و نفی نفی» نگاه کرده به خارج تطبیق دهیم در برابر هر سه تا در خارج اثبات خواهیم یافت نه چیز دیگر. مثلاً در برابر نفی، جوچه می‌یابیم نه نفی تخم؛ و ما در مقاله هفتم به ثبوت رساندیم که عدم و نفی یک معنی ساخته ذهن است که از وجود خارجی با نسبت گرفته می‌شود و در همین سه پایه: «تخم مرغ، جوچه و مرغ» هریک عدم و نفی دوتای دیگر می‌باشد. پس پایه دوم (آنتی تز - نفی) تنها و تنها نفی پایه اول (تز - اثبات) نیست و

• • •

بی روح آن را تشکیل می‌دهد، زیرا آن دوره‌ها ادوار توافق بوده اند و چنین رضایت و خرسندی گرانبار سزاوار یک مرد نیست. تاریخ در ادواری درست شده است که تناقضات عالم واقع به وسیله پیشرفت و تکامل حل شده است...»

پل فولکیه در رسالهٔ دیالکتیک قسمت دوم در مقام بیان اصل تناقض در فلسفه هراکلیت و وحدت آن با نظر هگل چنین می‌گوید:

«... هراکلیت در عین حال فیلسوف تناقض هم هست. وی می‌گوید*: ما هستیم و نیستیم. وی مخصوصاً مبارزهٔ ضدین را در طبیعت تأیید می‌کند و آن را برای به دست آوردن هماهنگی لازم می‌داند؛ ضدین با هم توافق می‌کنند و بهترین آهنگها از الحان مختلف درست می‌شود و همه چیز از مبارزه به وجود می‌آید... طبیعت، تناقضات را دوست دارد و هماهنگی را به وسیله آنها تولید می‌کند نه به وسیله موجودات مشابه، مثلاً جنس نر را با جنس ماده جمع می‌کند و دو جنس مشابه را با هم جمع نمی‌کند و توافق اولیه به وسیله دو جنس مخالف صورت می‌گیرد نه به وسیله دو جنس مشابه. هنر همین طور عمل می‌کند و از طبیعت تقلید می‌نماید. در نقاشی رنگهای سفید و رنگهای سیاه و رنگهای زرد و رنگهای قرمز با هم ترکیب می‌شوند و به این ترتیب مشابهت با تصویر اولیه حاصل می‌گردد. در موسیقی هم

* آنچه از هراکلیت هم نقل می‌شده با [منطق] قدمای ما جور می‌آید که قائل به تضاد عرضی می‌باشد نه با منطق هگل که قادر به تضاد طولی و درونی و تک شاخه‌ای است؛ ولی ظاهراً عبارات بجز قسم آخر از خود پل فولکیه است. از هراکلیت جز جمله‌های کوتاه در دست نیست.

چنانکه با نفی نسبی خود اثبات را دارد خود نیز اثباتی به اثبات افزوده و تکامل پایه اول را تأمین کرده نگران پایه سوم (ستنتر- نفی نفی) نمی باشد و به عبارت دیگر در تکامل پایه اول نیازی به رسیدن پایه سوم نیست.^۱

صدای زیر و صدای بیم و صدای بلند و صدای کوتاه با هم ترکیب می شوندو نغمه های مختلف به وجود می آید تا یک آهنگ واحد تولید شود. صرف و نحو هم با ترکیب حروف صدادار و بی صدا درست می شود. هر اکلیت هم که معروف به مغلق نویسی و پیچیدگی و بغرنجی فکر بود همین حرف را می زند و می گوید: وحدت از چیزهای کامل و ناقص و از توافق و عدم توافق و هماهنگی و عدم هماهنگی به وجود می آید. واحد از همه چیز و همه چیز از واحد بیرون می آید.»

۱. خرد هایی که بر قانون دیالکتیکی تکاپوی طبیعت می توان گرفت از چند نظر است:

الف. از نظر مسئله تولید ضد، ضد خود را و اینکه آیا هر تصور و وضعی به سوی ضد خود کشیده می شود؟
ب. از نظر مسئله سیر تنشی طبیعت و اینکه آیا طبیعت همیشه از ضدی به ضد دیگر و از آن به سوی حالت ترکیبی آن دو ضد سیر می کند و هر چیزی ترکیبی است از دو ضد که در دو مرحله پیشین از آنها گذشته است؟

ج. از نظر تعبیر هگلی مثلث «تن، آنتی تن، ستنتر» که به صورت «اثبات، نفی، نفی در نفی» بیان کرده است و بر اساس «اصل تناقض» آن را بنا نهاده است یعنی از این نظر که آیا ماهیّت هر مرحله ای نسبت به مرحله پیشین نفی و عدم است و یا عدم بودن هر مرحله نسبت به مرحله قبلی یا بعدی اعتباری بیش نیست و ماهیّت همه مراحل اثباتی است؟

د. از نظر اینکه آیا تکامل بروی سه پایه قرار گرفته است یا تکامل را با دو پایه نیز می توان توضیح داد؟ ایراد اولی که در متن ذکر شده بر تعبیر هگلی مثلث وارد است که ماهیّت پایه دوم را عین نفی پایه اولی و ماهیّت پایه سوم را نفی مرکّب می داند. خلاصه ایراد این است که نفی و عدم، یک اعتبار ذهنی است نه یک واقعیّت خارجی، و آنچه در مرحله دوم، عدم اعتبار می شود خود اثبات است و در متن واقع جز اثباتهای متوالی چیزی نیست. عدم، یک عنصر واقعی نیست که بتوان فرض کرد واقعیّتی تبدیل

۲. این قانون، گذشته از اینکه درست تنظیم نشده و مشتمل بر جزء زائد است، فاسد نیز هست، زیرا در هر سه مرتبه متوالی از جریان حوادث، تحقق تکامل مرتبه اول را از مرتبه دوم نفی کرده به دست مرتبه سوم می‌سپارد و حال آنکه چنانکه بیان کردیم تکامل در مرتبه دوم پدید شده و نیازی به مرتبه سوم نیست، و به حسب حس نیز می‌باییم که جوجه (در یکی از مثالهایی که خودشان ذکر کرده‌اند) خودش تکامل یافته تخم مرغ است و تخم مرغ در تکامل خود نیازمند به آمدن مرغ نمی‌باشد بلکه مرغ برای تخم، کمالی است بالای کمال^۱. و گویا این دانشمندان پیش‌بینی این محذور را نموده و برای جلوگیری از آن گفته‌اند که همچنانکه اگر اثبات نقطه مبدأ گرفته شد دو پایه دیگر در دنبال خود می‌آورد، اگر پایه دوم نیز اثبات گرفته شود دو پایه دیگر در دنبال خود خواهد آورد و در نتیجه نفی (پایه دوم) نیز بهره‌ای از تکامل را دارد.

ولی این تکاپوی بیهوده‌ای است، زیرا این حقیقت را که پایه دوم تکامل یافته

به آن بشود و یا از ترکیب آن با چیز دیگر حقیقت یا واقعیتی تشکیل گردد. البته این ایراد بر اساس نظریه‌ای است که «شدن» را جمع نقیضین می‌داند.

۱. این ایراد^{*} متوجه این جهت است که به فرض اینکه قبول کنیم که جریان طبیعت بر اساس مثلث «تر، آنتی تر، سنتر» است، تحقق تکامل وابسته به این نیست که هر سه مرحله طی شود بلکه با تحقق مرحله دوم حقیقت تکامل صورت گرفته است و مرحله سوم مرحله دوم تکامل است. این ایراد مبتنی بر ایراد اول است که مرحله دوم نفی صرف نیست بلکه خود اثباتی است که اثبات اول را در بر دارد و بر آن افزوده شده است، و اگر بخواهیم به تعبیر فلسفه خودمان مطلب را ادا کنیم باید بگوییم هر مرتبه قبلی قوه مرتبه بعدی است و هر مرحله بعدی فعلیت مرحله قبلی است و انتقال موجود از مرحله قوه به مرحله فعلیت عین تکامل است پس تکامل دو پایه بیشتر ندارد و ماهیت آن دو پایه قوه و فعل است نه اثبات و نفی. این ایراد نیز بر اساس این است که «شدن» را جمع نقیضین بدانیم نه بر آن جهت که اشیاء در داخل خود از نیروهای متضادی تشکیل شده‌اند.

* فرق این ایراد با ایراد اول این است که ایراد اول می‌گوید در مفهوم تکامل، مفهومی زائد و جزئی زائد (سه رکن) اعتبار ندهد و حال آنکه تکامل دور کن دارد. این ایراد این است که لازمه این سخن این است که مرحله اول در مرحله دوم بهره‌ای از تکامل نداشته باشد.

پایه اول است توضیح نمی دهد.

۳. قانون نامبرده به فرض صحت و تمامیت خود تنها در بخشی از جهان هستی یعنی مركبات مادی مانند نبات و حیوان و انسان و متعلقات آنها می تواند قابل اجرا بوده تحول و تکامل را توضیح دهد ولی در بساط و حرکات مفرد که مجموعه ای از آنها یک مرکبی را به وجود می آورد قابل اجرا نیست. مثلاً یک حرکت مکانی کوتاهی که فرض می کنیم، به عقیده این دانشمندان مجموعه ای از دانه های مکانی است که پهلوی همدیگر چیده شده و هرگز با همدیگر وحدت و اتصال ندارند. در هر سه دانه مکانی مفروض، دومی نفی اولی است ولی سومی نمی شود مجموع نفی و اثبات اولی و دومی شود زیرا این فرض با فرض بساط منافی است.^۱

۱. این ایراد بر اصل قانون مثلث «تن، آنتی تن، سنتز» وارد است خواه آن را مانند هگل بر اساس تناقض و ترکیب وجود و عدم فرض کنیم و خواه مانند شلینگ و فیخته هر سه مرحله را اثباتی بدانیم. خلاصه ایراد این است که جریان تئیشی طبیعت بر فرض صحت تنها در مورد مركبات صادق است. یک مرکب را می توان گفت ترکیبی است از دو ضد، اما درباره بسیط فرض ترکیب و اینکه حقیقت و ماهیتش عبارت از اجتماع دو ضد است غلط است، و از طرفی وجود عنصر بسیط یا حرکت بسیط را نمی توان منکر شد زیرا اگر بسیط نباشد مرکب هم نیست.

اینجا ممکن است گفته شود که این ایراد تنها در تعبیر متقدمان بر هگل که هر سه مرحله را اثباتی می دانستند وارد است اما بر هگل این ایراد وارد نیست. بنا به نظریه هگل هر حرکت بسیط و مفرد نیز مرحله اثبات، نفی، نفی نفی می تواند داشته باشد و از این جهت با مرکب فرقی ندارد. اگر ایرادی بر نظریه هگل باشد همان ایراد اول است نه این ایراد.

پاسخ این است که این اشکال صحیح است در صورتی که هگلیستها حرکت را یک امر متصل ممتد بدانند، اما اگر چنانکه در متن آمده حرکت را - مثلاً حرکت بسیط مکانی را - عبارت از یک سلسله دانه های ریز مکانی که پهلوی یکدیگر چیده شده اند بدانند مرحله دوم می تواند نفی اول باشد ولی مرحله سوم ترکیب آندو نخواهد بود. مثلث «تن، آنتی تن، سنتز» به معنی اینکه شئ از یک حالت بالخصوص به ضد آن حالت کشیده شود و در مرحله بعدی یک حالت متعادل و متكامل که مشتمل باشد هم بر

ممکن است این دانشمندان بگویند فلسفه مادوش به دوش واقعیت خارج پیش می‌رود و در واقعیت خارج حرکات بسیط تنها نداریم، هرچه هست محصول اجتماع و فعل و انفعال پسایط است. ولی این سخن سودی به آنها نمی‌دهد زیرا این قانون در بسیاری از مرکبات نیز مانند مرکباتی که سیر تحول و تکامل آنها تقریباً یکنواخت می‌باشد جریان ندارد.

عناصر ضد اولی و هم عناصر ضد دومی و در عین حال در سطح عالی تری از آندوقرار گرفته باشد، مطلبی است که فی الجمله صحیح است ولی نه به صورت یک قانون عمومی و فلسفی که شامل همه اشیاء اعم از بسیط و مرکب، ماده و فکر باشد و نه به صورت یک امر دائمی که الزاماً آن حالت متعادل و متكامل نیز به نوبت خود به سوی ضد خود کشیده شود و مرحله عالی تری را طی کند و این جریان تا بی نهایت ادامه یابد.

مثلث «تن، آنتی تن، سنتز» در بسائط بلکه در مرکبات حقیقی که یک واحد واقعی را تشکیل می‌دهد و به اصطلاح دارای یک صورت واحد نوعی است از قبیل واحد گیاه واحد حیوان و واحد انسان، جاری نیست. انسان در سیر تکاملی خود چنین نوساناتی را طی نمی‌کند و در داخل وجود انسان چنان قوای متضادی که منجر به چنین حرکتی بشود وجود ندارد. این مثلث تنها در مرکباتی وجود دارد که مرکب واقعی نیستند بلکه مرکب اعتباری می‌باشند و اجزاء آن مرکب تأثیرات متضادی در یکدیگر می‌نمایند از قبیل «جامعه».

این سیر تثلیثی از آن ناشی می‌شود که اشیاء تأثیرات متضادی در یکدیگر دارند و با هم از جهتی در حالت جنگ و نزاع می‌باشند. اشیاء به حسب طبیعت اولی خود یک سیر آرام مستقیم و متكاملی را دارند و در اثر برخورد با یک عامل مخالف از حالت وسط و متعادل به یک حالت انحرافی رانده می‌شوند ولی عکس العمل نشان می‌دهند و در جهت مخالف آن حالت انحرافی سیر می‌کنند و از حد وسط گذشته به نقطه مقابل آن که ضد آن است می‌رسند، بار دیگر در جهت همان حالت انحرافی اولی که نیروی متضاد وارد کرده بود باز می‌گردند ولی پس از نوساناتی در حد وسط استقرار می‌یابند و البته در سطح بالاتری از آنچه قبلاً بود زیرا در جریان نوسانها نیروهای ذاتی شئ دائمی در حال فعالیت بوده است.

واز همه روشن تر مجموع جهان طبیعت می باشد زیرا خود این دانشمندان گواهی می دهند که جهان یک مجموعه ای است از انرژی غیرقابل کاهش و افزایش که در هر گوشه از پیکره خویش با اشکال گوناگون خودنمایی می کند و از این روی هر پدیده تازه ای که در گوشه ای از گوشه های وی پدید آمده به شکل «تکامل»

- این سیر تثیلی از چهار عامل سرچشمه می گیرد:
۱. میل طبیعی اشیاء به تکامل و سیر صعودی
 ۲. خاصیت تضاد و برخورد با عوامل مخالف
 ۳. قانون عمل و عکس العمل

۴: تحریک نیروهای داخلی به واسطه برخورد با عوامل مخالف یک مطلب دیگر هست که نباید ناگفته بماند و آن اینکه مسئله تولید ضد، ضد خود را ممکن است به شکلی باشد که منجر به جریان تثیلی نشود. جریان تثیلی همان طوری که گفته شد در موردی است که شئ تحت تأثیر عامل مخالف خود از خارج قرار بگیرد و ضربه و نیرویی بر او وارد شود و او را در جهتی منحرف کند آنگاه عکس العمل ایجاد شده وضع مقابلي پدید آید و در نهایت امر منجر به «وضع مجامع» گردد.

ولی جریان دیگری در طبیعت هست که هر چند کلی و عمومی و فلسفی نیست ولی در موارد خاصی وجود دارد که اشیاء اضداد خود را می زایند و تولید می نمایند. شاید تعبیر قرآن کریم در این باره رساترین تعبیر باشد: «يُولُجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولُجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ»* و «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيْتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيْتَ مِنَ الْحَيِّ»**.

این مطلب که ضد، مولد ضد خودش می شود - البته نه به این معنی که این قانون عمومی جهان است و شامل همه اشیاء است و یک جریان دائمی و لاینقطع است - از قدیم مورد توجه فرزانگان بوده است. مولوی رومی عالی گفته آنجا که می گوید:

ای نهاده هوش را در بیهشی	با خود آمد گفت ای بحر خوشی
بسته ای در بی دلی دلداده ای	خواب در بنهاده ای بیداری ای
طوق دولت بندی اندر غل فقر	منعی پنهان کنی در ذل فقر

* فاطر / ۱۳

** یونس / ۳۱

خودنمایی کند در واقع به اندازه خود از گوشه دیگر مصرف می‌برد و در نتیجه پیوسته دو طرف معادله در حال تساوی است و از تکامل خبری نیست.

۴. اینکه گفته‌اند «جريان این قانون پرده از روی جهان برداشته، نمود تازه‌ای که در روی وجود و عدمهای متنافی و ضدهای متقابل هم آغوشند نشان می‌دهد» سخنی است که ارزش شعری بیشتر ندارد و آنان که اجتماع نقیضین را محال می‌دانند مقصودشان وجود و عدم مطلق می‌باشد نه تدریجی و سیال نسبی.^۱ و شگفت‌آورتر اینکه این دانشمندان در عین حال که این سخن را می‌گویند از «نفي نفي»، «اثبات» را نتیجه می‌گیرند!

آتش اندر آب سوزان مندرج دخلها رویان شده از بذل و خرج زندگی جاودان در زیر مرگ در سرشت ساجدی مسجدی‌ای وز درون نوری و شمع عالمی در سواد چشم چندین روشنی خاک دیگر را نموده بوالبشر ای که نان مرده را تو جان کنی ای که بی ره را تو پیغمبر کنی عقل و حس و روزی و ایمان دهی از منی مرده بت خوب آوری پیه را بخشی ضیاء و روشنی	ضد اندر ضد پنهان مندرج روضه‌ای در آتش نمرود درج میوه شیرین نهان در شاخ و برگ در عدم پنهان شده موجودی‌ای آهن و سنگ از برونش مظلومی درج در خوفی هزاران اینمی ای مبدل کرده خاکی را به زر ای که خاک شوره را تو نان کنی ای که جان خیره را رهبر کنی ای که خاک تیره را تو جان دهی شکر از نی میوه از چوب آوری گُل زِگل صفوت ز دل پیدا کنی
--	--

۱. این ایراد نیز بر طرز تعبیر و تفسیر هگل از مثلث «نز، آنتی‌نز، سنتز» وارد است که آن را براساس اجتماع نقیضها فرض کرده است. قبلًا گفتیم که آنچه هگل و اتباع او آن را «تناقض» یا «اجتماع نقیضها» خوانده‌اند با آنچه منطق و فلسفه آن را «اجتماع نقیضین» می‌خوانند و ممتنع می‌دانند هزارها فرسنگ فاصله دارد و اینکه در «صیرورت»‌ها و «شدن»‌ها وجود و عدم با یکدیگر ترکیب شده‌اند و اجتماع نقیضین تشکیل داده‌اند به شوخی شبیه‌تر است تا جدی و از یک اشتهای فوق العاده به نوپردازی و نوگویی ناشی شده است. بهتر است

که اینها را جدی نگیریم و نوعی مجاز و تشییه تلقی کنیم. اگر این گونه تعبیرات را ملاک قرار دهیم باید عرفای خودمان را قبل از هگل دیالکتیسین بدانیم زیرا آنها هستند که مکرر گفته‌اند: «هستی اندر نیستی است»، «بقا در فناست». عارفی می‌گوید:

عاقل ز هست گوید و عارف ز نیستی من در میان آب و گل هست و نیستم

عبرت نائینی می‌گوید:

عالمنده آیات خداهست و خدانيست آن صورت آئينه شماهست و شمايis است اورا توان گفت کجا هست و کجا نیست در ديده ما و تو بقا هست و بقا نیست پيش نظر خلق گدا هست و گدا نیست از چیست ندانم که روا هست و روا نیست	چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست در آينه بینيد همه صورت خود را هر جا نگری جلوه گه شاهد غبيي است این نیستی هست نمارا به حقیقت درویش که در کشور فقر است شاهنشاه بی مهری و لطف از قبل یار به «عبرت»
---	---

حقیقت این است که خود هگل متوجه این نکته بوده است که آنچه او به نام «جمع نقیضین» می‌خواند غیر آن چیزی است که منطق و فلسفه آن را ممتنع می‌داند. پیروان هگل بیش از خود هگل، «هیگلیست» از آب درآمده‌اند. پل فولکیه در رساله دیالکتیک تحت عنوان «دیالکتیک هگل و تناقض» می‌گوید:

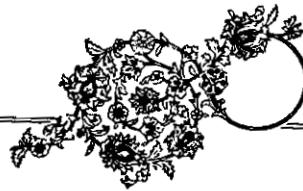
«به عقیده هگل روش دیالکتیکی که بر طبق آن اندیشه (مثال مطلق) در طبیعت و در ذهن صورت واقعیت می‌پذیرد بر اساس تناقض مبتنی است ولی باید متوجه بود که دیالکتیک هگل اصل عدم اجتماع ضدین را به کلی طرد نمی‌نماید و از این لحاظ با دیالکتیک قدیم که اصل عدم اجتماع ضدین را اساس اصلی خود می‌دانست فرقی ندارد... هگل اگرچه ظاهراً خلاف آن را اظهار می‌دارد ولی در باطن مانند همه افراد بشر اصل عدم اجتماع ضدین را قبول دارد...»

پل فولکیه در کتاب مابعدالطبیعه صفحه ۳۶۹ می‌گوید:

«... هگل خود نیز برخلاف آنچه به او گاهی نسبت داده شده قادر به اصل امتناع

اجتماع متناقضان بوده است و گفته ای در باب اجتماع و ارتفاع نقیضین مر بوط به تناقضهای ظاهری است نه واقعی. هگل قائل بوده است به اینکه آنچه در فکر انسانی واقعاً حقیقی است همیشه حقیقی می‌ماند و تماماً در ضمن تألیفهای بعدی قرار می‌گیرد و پیشرفت فکر منحصراً عبارت از طرد آن قسمتهایی از علم است که غلط بودن آنها معلوم شده باشد.»

توضیح مفهوم حرکت عمومی



دانشمندانی که در علوم مادی به کنجدکاوی می پردازند چنانکه می دانیم روزگاری بود که ماده (اجزای اولیه اتمی جسم) را موضوع بحث قرار داده از خواص گوناگون وی بحث می کردند و این بحث را با حس و تجربه پیش می برند پس از آنکه زمانی راه بحث به حس و تجربه منحصر نبود.

روی همین روش، مفهوم «قضیه» (حمل - این اوست) چنانکه در مقاله اول یادآوری کردیم در محیط بحث این دانشمندان غیر از مفهومی است که از آن «قضیه» در محیط تفاهم عمومی دستگیر ما می شود. مثلًا اگر گفته شود «انسان غذا می خورد»، «آب با حرارت تبدیل به بخار می شود» مفهومش پیش این دانشمندان این است که انبوهی از اجزای لا یتجزایی ماده که پیش مردم «انسان» نامیده می شود خاصه تقدیه را دارد، و همچنین مجموعه ای از ماده که آب ش می گویند به بخار تبدیل می شود.

چنانکه پیداست در این صورت ارزش تأثیر و تأثر از آن ماده بوده و موضوع خاصیتدار همانا اوست که با شرایط مخصوصی اثر و خاصه ویژه ای را دارا می باشد در حالی که پیش مردم، خاصه از آن انسان و آب است، از ماده خبری داشته باشند یا نه!

۱. یکی از مسائل اساسی که جهان بینی قدیم و جدید را از یکدیگر کاملاً متمایز ساخته

و به زیان دیگر ما صورتهای نوعی «انسان»، «اسب»، «درخت»، «آب» و جز آنها را موضوع حکم قرار می‌دهیم و یک دانشمند طبیعی ماده را. پس از چندی که فرضیه یا نظریه حرکت عمومی (جهان هستی مساوی با

است مسأله «صور نوعیه» است. این مسأله در کمال اهمیت است. برای توضیح مطلب لازم است مقدمه‌ای ذکر کنیم.

چنانکه می‌دانیم قدمًا موجودات جهان را به طرز مخصوصی تقسیم بندی می‌کردند. از نظر آنها موجودات (موجودات ممکن الوجود) منقسم می‌شوند به جوهر و عرض، تمام جوهرها یک مقوله‌اند یعنی در یک مابه الاشتراك ذاتی و ماهوی جمع می‌شوند، ولی اعراض مجموعاً نه مقوله‌اند و هر مقوله‌ای با مقوله دیگر متفاوت است. جوهرها که همه داخل در یک مقوله‌اند و جامع ذاتی مشترک دارند اقسام و انواعی هستند، یعنی با آنکه در یک امر ذاتی و عام مشترک‌کند در یک سلسله امور ذاتی دیگر با یکدیگر اختلاف دارند. مثلًا جوهر منقسم می‌شود به جسم و غیرجسم، و جسم منقسم می‌شود به نامی و غیرنامی، و نامی منقسم می‌شود به حیوان و غیرحیوان، و حیوان منقسم می‌شود به انسان و غیرانسان. از نظر قدمًا این تقسیمات مربوط است به ذات و ماهیت اشیاء، یعنی همان طور که ماهیت جوهر غیر از ماهیت هریک از اعراض است همچنین ماهیت جوهر جسم با ماهیت جوهر عقل متفاوت است، چیزی که هست جوهر جسم و جوهر عقل در جزئی از ماهیت با یکدیگر وحدت دارند، و همچنین ماهیت جسم نامی با ماهیت جسم غیرنامی متفاوت است و همین طور...

از نظر قدمًا انواع جوهری مختلف الذات‌و‌الماهیه‌ای در خارج وجود دارد.

مبحث معروف «کلیات پنجگانه» در منطق (جنس، نوع، فصل، عرض عام، عرض خاص) براساس این طرز تفکر فلسفی است و همچنین مسأله حد تام و حد ناقص در مقابل رسم تام و رسم ناقص در مبحث تعریفات، بر همین پایه است.

اما اگر کسی منکر جوهر و عرض بشود و یا اختلافات جوهرها را با یکدیگر اختلاف ذاتی و ماهوی نداند خواه ناخواه محلی برای بحث در جنس و فصل و نوع مرکب از آن‌دو نخواهد بود همچنانکه محلی برای بحث در حد تام و حد ناقص نخواهد بود؛ و همچنین مبحث معروف «ماده و صورت» در فلسفه نیز جایی نخواهد داشت با این تفاوت که مبحث «ماده و صورت» پایه نظریه اختلافات ماهوی است برخلاف

انرژی است، هرچه هست حرکت است) پیش آمد تحول تازه تری در مفاهیم مسائل علمی و به تعبیر دیگر در مفهوم «قضیه» (حمل به اصطلاح منطقی) پیدا شد. اصلاً طرز تفکر عوض شد.

مبحث «کلیات» و مبحث «حدود و تعریفات» که فرع و نتیجه این مسأله است. اکنون می گوییم ممکن است کسی منکر اختلافات ماهوی اشیاء بشود و بگوید به چه دلیل اشیاء مختلفی که در خارج وجود دارند از لحاظ ذات و ماهیت با یکدیگر اختلاف دارند؟ چه مانعی دارد که همه اینها یک ذات و ماهیت داشته باشند و اختلافات آنها سطحی و عرضی باشد؟ تنها اختلاف نام که یکی را «جماد» و دیگری را «نبات» و سومی را «حیوان» می نامیم دلیل نمی شود که اینها از نظر ذات و ماهیت با یکدیگر مغایر می باشند. همه اشیاء از یک سلسله اجزاء مادی تشکیل شده اند و ماهیت آنها را همان اجزاء ماده که در همه وجود دارد تشکیل می دهد، تفاوتی که هست در کیفیت تشكل و ساختمان آنهاست و بدیهی است که تفاوت در کیفیت ساختمان سبب نمی شود که اختلافات اشیائی که همه از یک چیز ساخته شده اند اختلاف ماهوی و ذاتی باشد همان طوری که ساختمانهای یک شهر هر کدام یک شکل و ترکیب بخصوص دارد و برای منظور و هدف معین مفید است و هر یک نام بخصوص دارد؛ یکی مدرسه است، دیگری پاسار، سومی گاراژ، چهارمی مسجد، پنجمی حمام... و حال آنکه هر کدام از آنها مجموعه‌ای است از آجر و سنگ و آهن و سیمان و خاک و آهک و گچ و غیره. همچنین است انواع ماشینها از اتومبیل، هواپیما، کارخانه ذوب آهن، کارخانه اسلحه سازی و غیره که همه آنها مجموعه‌ای هستند از فلزات و غیره ولی با ساختمانها و ترتیبهای مختلف. اختلافات این ساختمانها و یا این ماشینها تنها در ناحیه تألیف و ترتیب و شکل و هدفی است که از آنها منظور است. هرگز احدی ادعا نکرده است که این ساختمانها یا این ماشینها از نظر ماهیت ذات و نوعیت با یکدیگر متغیرند.

موجوداتی که ما آنها را ماهیات مختلف می پنداشیم و اختلافات آنها را ذاتی و نوعی می انگاریم و آنها را به صورت انواع و اجناس مختلف دسته بندی می کنیم نیز بیش از این نیست. مجموعه‌ای از ذرات مادی با یکدیگر گرد آمده و نظم و تشكل مخصوصی یافته اند و ما آنها را با نامهای «جماد» و «نبات» و «حیوان» و «انسان»

متلاً در مورد همان مثال سابق، مفهوم «انسان غذا می‌خورد» این است که ما مجموعه‌ای از خواص، و با زبانی روشن‌تر انبوهی از حرکات را که در واقع یک‌تواخت هستند وضع کرده و از روی قرارداد «انسان» نامیدیم و پس از آن مجموعه

می‌نامیم. اگر به اصطلاح دربارهٔ هر یک از اینها با «ماهو؟» سؤال شود جواب این است: «انبوهی از ذرات با فلان نظم و فلان مکانیسم».

این نظریه سابقهٔ زیادی دارد. دیمکراتیس و استادش لوسيوس که اجسام را مرکب از یک عدد ذرات می‌دانستند و همچنین اپیکور (Epicur) که در این جهت پیرو دیمکراتیس بود نظرشان دربارهٔ موجودات، از عنصر بسیط گرفته تا مرکبات، عیناً همین بوده است. دیمکراتیس می‌گوید:

«تنهای چیزهایی که صحت و حقیقت دارد ذرات است و خلا».

بوعلی در طبیعت شفا در مواضع مختلف به تناسبهای مختلف نظریهٔ دیمکراتیس را نقل کرده است. علمای امروز نیز با صراحت بیشتری گفته اورا در این زمینه نقل کرده اند. یعنی نظریهٔ دیمکراتیس تنها متوجه این جهت نیست که اجسام محسوسه آنچنانکه به نظر می‌آیند متصل و پیوسته نمی‌باشند، متوجه نفی اختلافات ماهوی و ذاتی اشیاء نیز هست. علمای جدید از قرن نوزدهم به بعد که اتمیسم را تأیید کردند نظریهٔ دیمکراتیس را از هر دو جنبه تأیید نمودند، هم از این جهت که جسم محسوس مجموعه‌ای است از ذرات، و هم از این جهت که اختلافات اشیاء سطحی است و وابسته به نظم و تأثیف و ترکیب ذرات است.

البته نظریهٔ انکار اختلافات ذاتی و ماهوی اشیاء دائر مدار نظریهٔ اتمیسم از یک طرف و ناپیوستگی اجزاء جسم از طرف دیگر نمی‌باشد. ممکن است کسی طرفدار نظریهٔ اتصال و پیوستگی اجسام باشد در عین حال منکر اختلافات ذاتی و ماهوی و نوعی اشیاء باشد. بوعلی به نقل از ارسسطو شخصی را به نام انتیقون از قدمای یونانیان نام می‌برد که در عین اینکه طرفدار نظریهٔ اتمیسم نبوده است منکر اختلافات ماهوی و ذاتی بوده است؛ همچنانکه طرفداری از اتمیسم لزوماً مساوی انکار اختلافات ذاتی و ماهوی اشیاء نیست چنانکه بعداً خواهیم گفت.

در قرون جدید قبل از آنکه نظریهٔ اتمیسم پیدا شود نظریهٔ انکار اختلافات ذاتی

نامبرده را به استثنای یک واحد از مجموع، یک ذات جوهری قرار داده «خوردن» (همان واحد کنار گذاشته شده) را خاصه وی شمردیم، و همچنین در مثال دیگر و سایر موارد.

وماهوی اشیاء پیدا شد. دکارت یکی از طرفداران این نظریه است. دکارت تنها انسان را از این قاعده کلی استثنای می کند. به عقیده دکارت انسان مجموعه ای است از جسم و جان؛ جسم انسان مانند همه اجسام دیگر از جماد و نبات و حیوان، یک ماشین است و بس، ولی روح انسان جوهری است صدرصد مغایر با بدن. دکارت با اینکه جهان را به شکل ماشینی توجیه می کند و بر پایه انکار اختلافات ذاتی و ماهوی اشیاء نظر می دهد، طرفدار روح مجرد انسانی است وجود خداوند را نیز می پذیرد و به او ایمان دارد. دکارت با این طرز تفکر خود درباره جسم و جان، یک شویت کامل میان آن دو قائل شد و فاصله ای میان آنها برقرار کرد دورتر از فاصله زمین تا آسمان. از آن پس در فلسفه اروپایی مسأله روح با این شویت توأم شد و این خود عوارض ناگواری به بار آورد.

دکارت جهان منهای انسان را بیش از آن حد که باید و شاید همشکل و همسان و متجانس و متشابه دانست و آنها را به هم نزدیک پنداشت و از این جهت به ذیمقراطیس نزدیک شد و بر عکس، انسان را بیش از حد از جهان دور کرد و اورا با جهان نامتجانس دانست و در این جهت از ارسطو در گذشت و به افلاطون نزدیک شد. مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا جلد اول می گوید:

«برای بیان چگونگی و حقیقت عالم جسمانی، دکارت همین دو امر یعنی بعد و حرکت را کافی پنداشته و مخصوصاً در یکی از نوشهای خود این فقره را تصریح کرده و گفته است: «بعد و حرکت را به من بدھید جهان را می سازم». از این قرار، علم طبیعی (فیزیک) مبدل به علم حرکات (مکانیک) می شود و مباحث آن همه مسائل ریاضی خواهد بود.»

تا آنجا که از زبان دکارت می گوید:

«به طور کلی عالم جسمانی امر واحد، و اجسام مختلف اجزاء یک کل آند. به عبارت دیگر هر جسمی قسمتی است محدود از فضای نامحدود، و امتیاز اجسام از یکدیگر

واز این روی مفاهیم «جوهر» و «عرض» و «مهمت» و «نوع» و «ذات» و «صفت» و مانند آنها تغییر می‌یابد و در نتیجه مفهوم قضا با نیز تغییر وضع می‌دهد. همان حملی که ما در حال عادی ازوی (ثبوت صفت بر ذات یا بر جوهر) می‌فهمیم، پیش این

تنها به شکل و وضع آنهاست. تحولات و عوارض اجسام از گرمی و روشنی و سنگینی و جذب و دفع و همه آثار طبیعت نتیجه حرکات اجسام است و حرکت جز نقل مکان چیزی نیست و آن، تغییر وضع اجزاء و اجسام است نسبت به یکدیگر.*

ایضاً می‌گوید:

«اجسام جاندار نیز تابع قواعد اجسام بی‌جان می‌باشند و جان داشتن مستلزم وجود امری زائد بر خواص جسم که بعد و حرکت باشد نیست و جانوران فقط ماشین و دستگاه می‌باشند ولیکن ماشینهای کامل هستند و بسیار به دقت و نفاست تعییه شده‌اند چنانکه دستگاههای ساخت انسان در جنب آنها بسیار ضعیف و ناقص است اما از همان نوع است و حتی تن انسان هم این صفت را دارد و جز ماشین چیزی نیست جز اینکه انسان نفسی یا روانی هم دارد که مایه حس و شعور و تعقل اوست و امری زائد بر تن است و با جسم به کلی متباین است و دخالتی در کارهای حیوانی تن ندارد.**

و نیز می‌گوید:

«جانوران دارای روان نیستند و به این سبب حس و شعور و عقل ندارند و حرکات آنها مانند ماشین است چنانکه انسان هم اگر از عقل و شعورش صرف نظر کنیم حرکات حیاتی اش مانند جانوران حرکات ماشینی است و بنابراین معرفة‌الحيات هم شبهه‌ای از حکمت طبیعی و تابع قواعد علم حرکات است.***

یکی از آثار و لوازم این طرز تفکر این است که علوم مختلف مخصوصاً علوم طبیعی یعنی علومی که موضوع آنها یکی از انواع این جهان است تبدیل به علم واحد

* سیر حکمت در اروپا، ج ۱ / ص ۱۹۱ و ۱۹۲.

** همان مأخذ، ص ۱۹۵.

*** همان مأخذ، ص ۱۹۶.

دانشمندان معنایش این است که مجموعه‌ای از خواص را یک واحد فرض کنیم و پس از آن یکی را از آن جمله کنار گذاشته و سپس روی همان باقی بار کنیم؛ و به همین ترتیب همه پدیده‌ها و حوادث این جهان پیش این دانشمندان با ترکیب و

می‌شوند. از نظر قدمای به واسطه اختلافات نوعی و ذاتی اشیاء و انواع، عوارض هر نوعی با نوعی دیگر مختلف و متباین شناخته می‌شد و قهرآ علمی که به یکی از آن انواع تعلق می‌گرفت با علم دیگری که از عوارض ذاتی نوع دیگر بحث می‌کرد متفاوت و متباین بود. مثلاً به همان دلیل که «نبات» و «حیوان» انواع مختلف و متباین می‌باشند علوم مربوط به هر یک از آنها نیز مختلف است.

اما اگر فرض کنیم انواع مختلفی در جهان وجود ندارد و قهرآ آثار و عوارض متباین و متغیری در کار نیست و آنچه اصلی است جسم مادی است و تنها خاصیت طبیعی جسم مادی حرکت است و همه اختلافات به اختلاف نظم ماشینی و انواع حرکتها مکانی ذرات بر می‌گردد قهرآ تمام علوم از نوع علم حرکات خواهد بود که در فیزیک جای دارد، شیمی و زیست‌شناسی و روانشناسی و غیره جز علم حرکات فیزیکی نیست.

مسئله دیگر اینکه از نظر «متدولوژی» نیز این طرز تفکر تأثیرات فراوان دارد. علمای جدید برخلاف قدمای اختلافات علوم را تنها از دریچه اختلافات ذاتی موضوعات آن علوم و عوارض ذاتی آن موضوعات، و به عبارت دیگر تنها از دریچه اختلافات ذاتی معلومات نمی‌بینند. علمای جدید به اختلاف دیگری پی برده اند و آن اختلاف در متد تحقیق است، ولی اگر همه علوم طبیعی را داخل در علم الحركات بدانیم چاره‌ای نداریم از اینکه متد تحقیق را در همه آنها یکی بشناسیم و این جهت، جنجالی در فلسفه اروپا بیا کرده است و دانشمندان بعد از دکارت نفیا و اثباتاً در این باره زیاد سخن گفته‌اند و مجموعاً امروز نظریه دکارت درباره اینکه همه علوم طبیعی داخل در علم الحركات است مقبولیتی ندارد.

این طرز تفکر دیمکراتیسی که ساختمان جهان یک ساختمان ماشینی است بعد از دکارت تعقیب شد. کسان دیگری نیز بعد از دکارت پیدا شدند و ادعا کردند که اساس جهان ماده و حرکت است، ماده و حرکت را به ما بدھید جهان را می‌سازیم، با این تفاوت که آنها انسان را نیز از این قانون کلی استثنای نکردند. این طرز تفکر را

تجزیه و تجمع و تفرق نمودار شده جلوه می‌نمایند. البته نباید غفلت ورزید که حرکت عمومی نیز همان حرکت مکانی است.

با تأمل در بیان گذشته روشن می‌شود که به این نظریه نمی‌شود این طور خرد گرفت که «مساوی بودن جهان هستی با حرکت مستلزم این است که حرکت بی

معمولًاً «ماشینیسم» یا «مکانیسم» می‌خوانند. این خود طرز تفکری است که بسیار شایسته است روی آن دقت و تعمق شود.

ولی بعدها یک سلسله مشخصات برای این فلسفه تعیین شد که چهره آن را عوض کرد. برخی پنداشتند که «مکانیسم» صدرصد یک فلسفه ماتریالیستی است و مساوی با انکار خالق است، به همین دلیل دیمکراتیس و همفکرانش را «مادی» خوانند. برخی دیگر پیوندی قاطع و دوطرفه میان این فلسفه و اصل ضرورت علی و معلولی قائل شدند به طوری که مکانیسم را مساوی دترمینیسم* (اصل ضرورت علی و معلولی) و دترمینیسم را مساوی مکانیسم پنداشتند، و گاهی مکانیسم را نقطه مقابل فینالیسم** (اصل علت غایی) قرار دادند، و گاهی آن را ضد اصل قوه و فعل – که موضوع بحث این مقاله است – فرض کردند و چنین گفتند که ارسسطو اصل قوه و فعل را برای مقابله با فلسفه مکانیسم عرضه داشت و با رجعتی که اخیراً به سوی مکانیسم شده است خواه ناخواه قانون قوه و فعل با همه متفرعاتش سقوط می‌کند و احیاء مکانیسم ضربه مستقیمی است بر پیکر قوه و فعل.

مرحوم فروغی در جلد دوم سیر حکمت در اروپا در مقدمه بحث از فلسفه لايب نیتس*** اشاره ای به مسائل اصلی فلسفه می‌کند که از آغاز امر مورد توجه مفکران و اندیشمندان بشر قرار گرفته است از قبیل اصل علیت، اصل تغییر و ثبات، یعنی اینکه در عین هیچ حالت ثابت و پایدار نیست دوام و بقایی هم در کار هست، و اصل وحدت و کثرت، یعنی اینکه موجودات در عین اینکه بسیار و بیشمارند از وحدت و یگانگی هم نمی‌توان غافل شد، و دیگر اینکه وجود حقیقی چیست و علتها به کجا می‌رسد؟ و آیا موجود منحصر است به محسوس و یا غیرمحسوس هم هست؟ و اینکه ادراکات به انسان چگونه دست می‌دهد؟ و آیا انسان مجبور است یا مختار؟

* determinism.

** finalism.

*** Leibniz.

متحرک تحقق پذیرد و حرکت بی متحرک مفهوم ندارد» زیرا روی نظریه نامبرده فرض «متحرک» و «حرکت» و به تعبیر دیگر «ذات» و «صفت» و یا «جوهر» و «عرض» جز ارزش اصطلاح و قرارداد ندارد.

آنگاه می گوید:

«سرانجام در باب موجودات عالم دو نظر اساسی میان اهل تحقیق شیوع یافت: یکی اینکه کلیه جهان مرکب از اجزاء جسمانی بسیار خرد است و آن اجزاء «ملأ» را تشکیل می دهند و فاصله ها که میان آنها هست خالی است و حرکتهایی که آن «ملأ» ها در آن «خلأ» ها دارند و جمع و پراکندگی آن اجزاء با اختلاف شکل و اندازه ای که در آنها هست مایه کون و فساد و ظهور و بروز اینهمه آثار و اوضاع می باشد. پیشروان اهل این نظر ذیمراهیس و ابیقر بودند و آنها را «مادیون» گفته اند. رأی دیگر اینکه جسم، متصل واحد است و اجزاء بالفعل ندارد و خلاً محل است و مدار امر عالم بر قوه و فعل است و کون و فساد و تغییر و تحول را چهار علت است: ماده و صورت و فاعل و غایت، موجودات دو قسمت. یا بهرند یعنی قائم به ذاتند یا عرضند که وجودشان بسته به جوهر است، و جوهر جسمانی ماده ای است که صورت جسمیه اختیار کرده است، و صورت جسمیه همان ابعاد سه گانه یعنی طول و عرض و عمق است، و جسم جنسی است دارای انواع مختلف و اختلاف آنها به صور نوعیه آنهاست، و کون و فساد و تغییر و تبدیل مخصوص بعضی از آنهاست که «عنصر» نامیده شده اند. بیان کامل رأی دوم را که اصحابش «روحیان» و «الهیان» خوانده شده اند ارسطو کرده و مدت دو هزار سال اکثر دانشمندان از او پیروی داشتند و در کلیات این رأی موافق بودند و اختلافشان فقط در جزئیات بود و در اروپا این فلسفه را به صورتی درآورده بودند که آن را «اسکولاستیک» (schoolastic) نامیده اند...»

مرحوم فروغی همه این نظریات را با یک عده نظریات دیگر در باب افلاک وغیره به صورت یک رأی و یک نظر که اجزاء آن به هم پیوسته است و نقطه مقابل نظر اول است قرار می دهد.
بعد می گوید:

«حال بر این منوال بود تازمانی که کم کم در اروپا فکرهای تازه ظهور کرد و سرانجام دکارت فرانسوی فلسفه پیشینیان را یکسره باطل انگاشت، هم اجزاء ذیمراهیس و

آری، این پرسش پیش می‌آید که: در جهان هستی اختلافات و تضادهای مشاهده می‌شود و از این روی یکی از دوراه را باید پیمود: یا باید گفت: این کثرت و اختلافات در نمود سطحی جهان خودنمایی کرده و

ایقور را منکر شد و هم قوه و نعل و علتهای چهارگانه ارسطورا کنار گذاشت و
طرح تازه‌ای ریخت.**

آنگاه به اصول طرح دکارت اشاره می‌کند و می‌گوید:

«از جمله آن اصول اینکه در عالم، گذشته از ذات باری دو قسم جوهر هست: یکی «جسم» که حقیقت آن بُعد است، و یکی «روح» که حقیقت آن فکر با علم است، و مدار امر عالم بر جسم و حرکت جسم است، و مقدار حرکات در جهان معین و ثابت است و کم و زیاد نمی‌شود، و همه آثار طبیعی که نتیجه بُعد و حرکت می‌باشند به قاعده و اصول ریاضی درمی‌آیند، و برای معرفت آنها بجز آن اصول و قواعد به چیز دیگر نیاز نیست، و کلیه جهان مانند دستگاه کارخانه و ماشین است که چرخهای آن به حرکتی که خداوند به آنها داده در جنبشند و از خود قوه و تصرفی ندارند و آفریدگار عالم این قسم مقرر فرموده است.**

فروغی در جلد سوم سیر حکمت در اروپا ضمن بیان فلسفه ویلیام جیمز (William James) تحت عنوان «تذکرات لازم» پس از اشاره‌ای به اختلاف و کشمکش مادیون و الهیون مدعی می‌شود که:

«ظهور فلسفه تحقیقی (پوزیتیویسم اگوست کنت) و ترقیات سریعی که در علوم ریاضی و طبیعی دست داد در اواخر سده نوزدهم منتهی به فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر (Spenser) گردید منی بر اینکه حقیقت مطلق ندانستنی است و آنچه دانستنی است همانا عوارض و حوادث این جهان است که در تحت احکام و قوانین مضبوط طبیعی می‌باشد.»

آنگاه این احکام و قوانین و اصول را به این ترتیب شرح می‌دهد:

* سیر حکمت در اروپا ج ۲ / ص ۷۷-۷۹.

** همان مأخذ، ص ۸۰.

مانند سراب، شکل‌های فرینده پیدا می‌نمایند و به واسطه تحلیل و تجزیه تدریجاً از بین رفته و بالآخره تبدیل به حرکت یکنواخت عمومی می‌گردند و در این حال مساوی صفر می‌شوند.

۱. قاعدهٔ علیت مبنی بر اینکه هر امری معلول علی است.
۲. اصل بقای ماده و اینکه هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود.
۳. اصل بقای انرژی: نه تنها مقدار ماده ثابت است بلکه مقدار نیرو و انرژی هم ثابت است و کم و بیش نمی‌شود.
۴. ضرورت علی و معلولی و اینکه جریان امور جهان بر طبق قوانین مضبوط و حتمی است که تخلف در آنها راه ندارد.

آنگاه می‌گوید:

«نتیجهٔ کلی این قواعد و اصول اینکه این جهان کارخانه‌ای است ماشینی و تصور جهان ماشینی را می‌توان تشبيه کرد مثلًاً به یک کارخانهٔ پارچه‌بافی که مقدار معینی پنبه و پشم برای آن تهیه شده و آن پشم و پنبه خوراک ماشینهایی می‌شود و بر طبق قواعد معین و بر اصل علیت تحولاتی در آنها صورت می‌گیرد و به شکل مصنوعاتی درمی‌آید، سپس آن پارچه‌ها و مصنوعات به استعمال فرسودگی می‌یابند و رشته‌ها پنبه می‌شود و دوباره خوراک ماشینها می‌گردد و این کیفیت همواره دور می‌زند و جریان می‌یابد، نه چیزی بر آن می‌افزاید نه کاسته می‌شود، و جریانش بر طبق قوانین معین، حتمی و واجب است و اختیاری در کار نیست. ضمناً با اینکه هربرت اسپنسر خود وجود امر ندانستنی را قائل بود و راه اعتقاد به امور باطنی را نبسته بود کاسه‌های گرمتر از آتش یعنی متمایلان به مادیت می‌توانستند استفاده کنند که قوهٔ خلاقیتی هم در کار نیست.»

سپس می‌گوید:

«از نتایجی که از تصور ماشینی جهان می‌توان گرفت این است که مدار امر جهان بر اصل علیت است نه بر اصل غاییت؛ یعنی محتاج نیستیم که برای حدوث حوادث و جریان امور طبیعت غایاتی فرض کنیم و در کار جهان حکمتی قائل باشیم زیرا گردش چرخهای ماشین طبیعت را بنا بر اصل علیت موجه می‌سازیم.»*

* سیر حکمت در اروپا ج ۲ / ص ۲۷۲

این سخن مستلزم تکذیب وجود اختلافات خارجی بوده متضمن دعوی بوج «هر چیز هر چیز است» می‌باشد که از سخن یک سوفیست حقیقی نیز بسی زشت و نارواست.

در اینجا چند بحث است: یکی اینکه آیا مکانیسم و ماشینی پنداشتن جهان از نظر سیر حکمت و فلسفه جدید یک امر قطعی است و یا مخالفانی دارد؟ باید بگوییم نه تنها یک امر قطعی نیست بلکه شکست این فلسفه قطعی است. مادیین ابتدا به این فلسفه چسبیده بودند ولی بعد مجبور شدند آن را ترک کنند. در میان دانشمندان و فلاسفه اروپا و خصوصاً از نظر علوم زیستی این مطلب تقریباً قطعی است که جهان را با توجیه مکانیکی نمی‌توان تفسیر کرد. امروز دیگر کسی ادعا نمی‌کند «ماده و حرکت را به من بدھید جهان را می‌سازم». لایب نیتس یکی از فیلسوفانی است که زود متوجه شد که عالم خلقت به این سادگی نیست و غیر از بعد و حرکت، حقیقت دیگر در عالم هست^{*} هرچند خود او که می‌خواست جهان را براساس دینامیسم (dinamism) (توجیه کند قادر به حل مشکل نشد.

امیل بوترو (۱۸۴۵-۱۹۲۱) یکی دیگر از این کسان است. او نیز ادعا کرد که موجودات جهان یکسان نیستند و آنها را نمی‌توان یک رشتہ پیوسته به یکدیگر فرض نمود. جمادات حکمی دارند و نباتات حکمی دیگر و حیوانات با هردو متفاوتند، انسان هم برای خود خصائصی دارد^{**}؛ هرچند او نیز اساس فکر خود را براساس نفی قانون علیت و لااقل نفی ضرورت علی و معلولی نهاد و نظریه قابل توجهی ندارد. برگسون (Bergson) نیز مکانیسم را قادر به حل جریانات کیفی جهان و بالاخص مسئله حیات نمی‌داند.

بحث سوم این است که تلاقی فلسفه مکانیسم با فلسفه اسلامی در چه نقطه است؟ آیا همچنانکه معمولاً اروپاییان و کسانی مانند فروغی که تحت تأثیر افکار آنها هستند پنداشته اند، لازمه مکانیسم نفی علیت غاییه و نفی قوه و فعل و حتی نفی خالق است و لازمه انکار مکانیسم انکار قانون علیت و لااقل انکار اصل ضرورت علی و معلولی است؟

* سیر حکمت در اروپا ج ۲ / ص ۸۴

** همان مأخذ، ج ۲ / ص ۲۷۵ و ۲۷۶

و یا باید گفت: این اختلافات مستندند بالآخره به اختلافاتی که در پیکره خود حرکت عمومی می باشد مانند اختلاف سرعت و بطره و اختلاف جهت و مانند آنها، و در این صورت پرسش منتقل می شود به همان اختلافاتی که در خود حرکت عمومی

به عقیده ما این گونه طرز تفکر از اساس غلط است. مکانیسم تنها با یک نظریه سروکار دارد و آن نظریه «صورت نوعیه» است و از همین جا با مسئله «ماهیت و ذات اشیاء» ارتباط پیدا می کند.

اکنون ما باید ببینیم نظریه قدمای درباره صور نوعیه بر چه اساسی بوده است و آیا با توجه به معلوماتی که درباره اشیاء پیدا شده است باز هم ضرورتی هست که به صور نوعیه اعتراف کنیم یا ضرورتی نیست؟ مکانیسم جز این نیست که روابط اجزاء ماده را با هم از قبیل روابط اجزاء یک ماشین می داند. یک جماد، همچنین یک گیاه و یک حیوان و حتی یک انسان از نظر مکانیسم یک ماشین است و بس. اکنون باید ببینیم آنانکه مدعی بوده و هستند که اختلاف جماد و نبات (بلکه حتی اختلاف دو نوع از جماد تا چه رسد به اختلاف جماد و نبات و یا اختلاف دو نبات) و یا اختلاف نبات و حیوان و انسان بیش از اختلاف میان دو ماشین است بر چه اساس قضاوت می نموده اند؟

افکار قدمای درباره صور نوعیه از اینجا آغاز می شد که می گفتند همه اجرام و اجسام که ماده عالم (ماده اولی و یا ثانوی به حسب اختلاف نظری که در این جهت بود) را تشکیل می دهند در جسمیت و جرمیت و طول و عرض و عمق داشتن مانند یکدیگرند و تفاوتی میانشان نیست، و به عبارت دیگر این جهت وجه مشترک همه آنهاست ولی اشیاء با همه وحدت و اشتراکی که در این جهت یعنی در ماده و پیکر دارند از نظر آثار و خواص، مختلف و متباین اند. قهرآ این پرسش پیش می آید که اگر طبیعت واحد حکمفرما بود یک همسانی و یکنواختی و همانندی کامل در جهان برقرار بود، ترکیب و اختلافی نبود، تغایر و تغایری نبود و حتی حرکت و تغییری نبود، عناصر گوناگون و مرکبات جورا جوری نبود. این اختلاف آثار و شکلها و رنگها و خاصیتها و فعالیتها از کجا بر می خیزد؟ قهرآ منشئی در کار است، یعنی قوه یا قوایی بر ماده (جسم و جرم که در همه متساویاً و مشترکاً وجود دارد) حکومت می کند. قوه که بر ماده حکومت می کند در همه مواد یکسان نیست زیرا اگر قوه در همه مواد یکسان بود

پیدا شده‌اند، و چون خود همان اختلافات اولیه حرکت از قبیل سرعت و بطء و اختلاف جهت پیوسته متغیر و متبدل هستند، در تفسیر و توجیه آنها با حرکت یکنواخت عمومی ناگزیر باید دست به دامن «اتفاق» بزنیم همان اتفاق که قانون علت و معلول و بالآخره علم را از میان می‌برد.

(همچنانکه خود ماده یکسان است) اختلاف و تنوع پدید نمی‌آمد. پس قوه‌های مختلفی بر ماده حکومت می‌کند. آن قوه‌ها چیست؟ جوهر است یا عرض؟ به عبارت دیگر خود آن قوه‌ها چه حالتی دارند؟ در اینجا ابتداً دو فرض فقط وجود دارد:

۱. آن چیزی که به نام «قوه» وجود دارد و مبدأ آثار است، موجودی است صدرصد مستقل و خارج از ماده و جسم ولی همراه جسم. به عبارت دیگر: چنین فرض کنیم که عنصری مغایر با عنصر ماده ولی همراه و در کنار ماده وجود دارد، اوست که ماده را از حالت یکنواختی و همسانی خارج می‌کند.

این نظریه با دلائل زیادی رد شده است خواه آن عنصر را اراده‌ای مافق الطبعی بدانیم و یا چیز دیگر. این نظر نوعی ثبوت است نظری ثبوت دکارتی ولی در تمام اشیاء و موجودات طبیعت.

۲. اینکه آن چیزی که به نام «قوه» وجود دارد و مبدأ آثر است متحد با ماده است نه خارج از آن و صرفاً مقارن با آن.

این نظریه نیز به نوبه خود به دو نحو قابل طرح است:
الف. قوه عرض است و قائم به ماده و قهراً به منزله خاصیتی از خواص ماده است.

ب. قوه جوهر است و متحد با ماده است* و نسبت ماده و قوه نسبت نقص و کمال است یعنی ماده در مرتبه ذات خود کمالی وجودی پیدا می‌کند و به موجب آن کمال جوهری، مبدأ آثار مخصوص می‌گردد. کمالات جوهری مادی به صور گوناگون پیدا می‌شود و به همین دلیل ماده به حسب امکانات و شرایط مختلف، صور جوهری

* قائلین به جوهریت قوه قائل به ترکیب ماده و قوه شدند و در مرحله بعد اختلاف کردند که آیا این ترکب انضمامی است و یا اتحادی؟ بحث در نحوه ترکب در دوره‌های متأخرتر از خواجه نصیرالدین در میان حکماء اسلامی مطرح شد و نظر سید صدر شیرازی و صدرالمعالّهین بر ترکب اتحادی ماده و قوه است و این بحث بسیار بحث مفیدی است. البته بحث حکماء اسلامی درباره ترکب ماده و صورت است و صورت چون اعم است از صورت جسمیه و صورت نوعیه، قهراً بحث ماده و قوه (صورت نوعیه) نیز در ضمن هست.

گندسته از اینکه ما در خارج چیزهایی داریم که به هیچ وجه به ماده و انرژی و بالآخره به حرکت قابل تبدیل نیست مانند وحدت و امکان و وجود و نسبت و عدد و مانند آنها، با اینهمه نباید از نکته‌ای که در مقاله ۱ تذکر دادیم غفلت کرد و آن این

گوناگونی پیدا می‌کند.

فرضیه عرض بودن قوه قطعاً باطل است زیرا با این فرضیه آن چیزی که آن را «قوه» نامیدیم و می‌خواهیم خواص و آثار را با او توجیه کنیم در دیف خواص و آثار درمی‌آید که احتیاج دارد با یک قوه دیگر توجیه شود. به عبارت دیگر اگر کسی بگوید «خود قوه خاصیتی است از خواص ماده و از خود ماده ناشی شده است» در جواب گفته می‌شود ماده به حکم اینکه در همه جا یکسان است اگر منشأ قوه می‌بود قوه یکسانی به وجود می‌آورد. به علاوه ما از آن جهت مجبوریم به وجود قوه اذعان کنیم که ماده صلاحیت ندارد منشأ آثار مختلف و متنوع شمرده شود، پس چگونه می‌توانیم ماده یکنواخت را منشأ قوای مختلف بدانیم؟! و اما اینکه قوه دیگری منشأ قوه‌های مفروض باشد نقل کلام به خود آن قوه می‌شود که او چیست؟ آیا او نیز خاصیتی است که به ماده داده شده است یا چیز دیگر است؟ و به فرض اینکه آن را خاصیت فرض کنیم سوال عود می‌کند. از اینجا می‌فهمیم که قوه را در مرتبه ذات ماده و متعدد با ماده باید بدانیم یعنی ماده و قوه مجموعاً یک واحد جوهری را به وجود می‌آورند و نسبت قوه به ماده نسبت معین است به لامعین، و نسبت فصل است به جنس، یعنی ماده گاهی به صورت این قوه درمی‌آید و گاهی به صورت آن قوه، و هر قوه‌ای ماهیت شئ مركب از ماده و قوه را عوض می‌کند و از این جهت است که این قوه‌ها را «صور نوعیه» یا «صورتهای منوعه» می‌نامند و می‌گویند به عدد این قوه‌ها ماهیات مختلف وجود دارد.

پس علت اینکه فلاسفه و حکما جمادات و نباتات و حیوانات را به انواع مختلف تقسیم کرده اند و میان آنها اختلافات ذاتی و جوهری قائل شده اند کشف قوه علاوه بر ماده بوده است و دیگر اینکه قوه را نه به صورت عنصر مستقل و جدا از ماده می‌توان قبول کرد نه به صورت عرض و خاصیت ماده، بلکه تنها او را به صورت چیزی که در مرتبه ذات ماده راه می‌باید، و به عبارت دیگر به صورت چیزی که ذات ماده متحول و متكامل به او می‌شود باید اورا پذیرفت، و چون قوه‌ها گوناگون و متنوع است ماده با

است که این خرده‌گیری پایبند علوم طبیعی نیست بلکه متوجه تعبیر فلسفی نظریه نامبرده می‌باشد. اگر چنانچه فیزیک می‌گوید: «جهان مساوی حرکت است» قضاوتی است که در حدود موضوع خود می‌کند و نسبت به خارج از موضوع خود

هر قوه‌ای نوع بخصوصی می‌شود. ماده جسمانی به صورت هریک از عناصر که درمی‌آید جوهر خود را عوض می‌کند و عناصر به صورت هر مرکبی که درمی‌آیند چیز دیگر می‌شوند نه اینکه توأم با چیز دیگر می‌شوند و نه اینکه با حفظ کیان و ماهیت خود تنها خاصیت دیگر پیدا می‌کنند.

در اینجا بد نیست نظریه امیل بوترو را که از علمای اوآخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم است و نوعی بازگشت به نظریه قدماست هرچند از جهاتی ناقص است، نقل کنیم. مرحوم فروغی در جلد سوم سیر حکمت در اروپا^{*} کتابی از اونام می‌برد به نام امکان قوانین طبیعت. وی در آن کتاب مدعی می‌شود که «قانون علیت یک قانون قطعی نیست بلکه یک قانون احتمالی است». ما عجالتاً به این قسمت از سخنان او که البته مورد قبول ما نیست کار نداریم، مطلبی که مورد توجه ماست این است که می‌گوید:

«موجودات جهان همه یکسان نیستند و جریان امور آنها بر یک روش نمی‌باشد و آنها را نمی‌توان یک رشته پیوسته به یکدیگر فرض نمود. جمادات حکمی دارند، نباتات حکم دیگر، حیوانات با آن هردو متفاوتند و انسان هم برای خود خصائصی دارد چنانکه از قدیم به این نکته برخورده بودند که در گیاه حقیقتی است زائد بر آنچه در جماد هست و آن را «نفس نباتی» نام نهاده بودند و آن مایهٔ حیات است و هر قدر بخواهیم احکام و خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیابی بر آن جاری کنیم سرانجام چیزی می‌ماند که احکام جمادی بر آن احاطه ندارد، و همچنین در حیوان چیزی است (به قول پیشینیان نفس حیاتی) که زائد بر مجرد حیات است و قوانین حیاتی بر آن احاطه ندارد. انسان هم یقیناً در مدارک و متساعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست. و هر کدام از این مراحل وجود، قوانینستان با مراحل دیگر فرق دارد و بر آنها محیط است چنانکه اصول جان‌شناسی را نمی‌توان از قواعد فیزیکی و شیمیابی درآورد و قوانین روان‌شناسی هم با اصول جان‌شناسی مباینت دارد. از نکاتی که این فقره را تأیید می‌کند این است که موجودات با آنکه مرکب از اجزاء می‌باشند یعنی هر فردی یک «کل» است که از

نمی‌تواند نفیاً و اثباتاً نظر بدهد ولی هرگاه این قضیه را بخواهیم وارد فلسفه کنیم. چون موضوع آن موجود مطلق است باید گفت: «هر موجود مادی حرکت را دارد». پس چنانچه روشن است اشتباه و لغزش، مربوط به فلاسفه مادی و سوء تعبیر فلسفی آنان می‌باشد نه از آن بحث علمی طبیعی.

جمع اجزائی ساخته شده است، خصائص مجموعه‌ها و کل با خصائص اجزاء معادل نیست و زیاده دارد؛ مثلاً یک گیاه یا درخت با آنکه از اجزاء جمادی مرکب است خاصیتی زائد بر مجموع خواص جمادی اجزای خوددارد که همان آثار نفس نباتی است، و همچنین است حال حیوان و انسان. و از این جهت است که با معلوماتی که از خواص یک طبقه از موجودات داریم نمی‌توانیم خواص طبقات دیگر را به قیاس معلوم کنیم و در هر مورد مجبوریم تجربه و مشاهده خاص به کار ببریم...».

ایضاً می‌گوید:

«چون سیر تحولی و تکاملی موجودات را در نظر می‌گیریم می‌بینیم بنا بر اینکه موجودات چندین طبقه هستند و هر طبقه چیزی دارد که از خواص طبقه پیشین بر نیامده و بر آن مزید شده است، پس نمی‌توان گفت که سیر تکاملی موجودات فقط به تحول است بلکه در هر طبقه از موجودات امری تازه احداث شده است. به عبارت دیگر فقط تبدیل یک کارماهی (انرژی) به کارماهی دیگر نیست بلکه ایجاد کارماهی تازه هم واقع می‌شود و قوهٔ خلاقیت به کار می‌رود و کارماهی‌ای که تازه احداث شده معمولی نیست که کارماهی قدیم علت آن باشد...»

مسئلهٔ فلسفی «صور نوعیه» دو پایه دارد: یکی علمی و دیگری فلسفی، و البته خود مسئلهٔ فلسفی است یعنی نوعی استنباط فلسفی است و از نظر ملاکی که در مورد تشخیص مسائل فلسفی از مسائل غیرفلسفی در کار است - که در جلد اول اصول فلسفه شرح داده شده است - این مسئله، فلسفی است. ولی پایه‌هایی که این مسئله بر آن بنا نهاده شده است یکی علمی است، یعنی مربوط است به حوزهٔ علوم، و یک پایه دیگر در حوزهٔ خود فلسفه است.

پایهٔ علمی آن، شهادت علوم است به اختلاف خواص و آثار در موجودات. فیزیک که از قوای بی‌جان طبیعت بحث می‌کند به نحوی شهادت می‌دهد، شیمی از نظر میلهای ترکیبی عناصر به نحو دیگر و علوم زیستی از نظر آثار حیاتی (ومخصوصاً

اکنون ما حرکت عمومی را چگونه باید توضیح دهیم؟

چنانکه در مقاله ۵ اشاره رفت و پس از این نیز بیان خواهیم کرد ما در جهان ماده نوعیت‌های جوهری داریم که خواص و اعراض، جلوه و نمایشها را از وجودات آنها می‌باشد.

از نظر اصالت نیروی حیاتی و حکومت و تصرف آن در ماده و بالاخص قانون تکامل در جانداران از نظر پیش بردن موجود زنده به جلو) به نحو دیگر بر این مدعای شهادت می‌دهند. ما هر اندازه مطالعات خود را در این زمینه‌ها توسعه دهیم ماده استدلال ما از این نظر تقویت می‌شود.

پایهٔ فلسفی مطلب تحقیق در این جهت است که این آثار و خواص از وجود قوه‌ها و نیروهای مختلف حکایت می‌کند. آن قوه و نیروها نه به صورت جدا و مستقل و عنصر برابر با ماده و یا به کلی خارج از طبیعت می‌تواند وجود داشته باشد و نه به صورت یک عرض و خاصیت برای ماده، بلکه به صورت کمالی جوهری و وجهه‌ای عالی از یک حقیقت که یک وجهه و یک جهت و یک روی آن جسم و بعد و جرم است، و در این وجهه همه اشیاء یکنواخت و همسانند، و یک وجهه و یک روی دیگر آن همان است که با قوهٔ عقل و استدلال فلسفی وجود آن را کشف می‌کنیم و البته حقیقت آن را نمی‌توانیم تشخیص دهیم^{*}، همین قدر می‌دانیم که این وجهه اشیاء، مختلف است و مجموع این دو وجهه جوهر واحدی را به وجود می‌آورند.

ضمناً این مطلب باید دانسته شود که از نظر حکما ملاک وحدت و شخصیت هر شئی همان صورت نوعیه او است یعنی «او» بودن هر چیز وابسته به صورت نوعیه است، ماده به خودی خود نمی‌تواند به صورت یک موجود معین و مشخص موجود شود.

و اگر فرضیه اتمیسم را نیز ضمیمه کنیم و آنگاه انکار صورت نوعیه را مطرح نماییم مطلب صورت عجیبی به خود می‌گیرد: اولاً مفهوم «قضیه» یا «حمل» – همان

* حکما تقریباً اتفاق نظر دارند که ماهیت صور نوعیه را نمی‌توان تشخیص داد و به همین جهت کشف ماهیت اشیاء غیرممکن است. فقط این اندازه معلوم است که ماهیتها مختلف است.

واز سوی دیگر همین صورتهای جوهری به گواهی حس و تجربه به همدیگر قابل تبدل می‌باشند و در صدر این مقاله نیز به ثبوت رسانیدیم که این گونه تبدل مستلزم گستردگی شدن بساط امکان و فعلیت و بالآخره تحقق حرکت می‌باشد جز اینکه حرکتهای دیگری مانند حرکتهای مکانی به شهادت حس در این جهان داریم، نتیجه‌ای که از این چند مقدمه می‌توان گرفت این است که:

موجودات جوهری جهان طبیعت بی‌آنکه به حسب وجود شخصی از همدیگر جدا و گستاخ بوده باشند یک آمیزش وجودی دارند که به واسطه اوهمنگی یک واحد پهناوری را تشکیل می‌دهند که بالذات متحرک است و خواص و اعراض نیز که از وجود آن بیرون نیستند به طفیل و تبع وجود آن در تبدل بوده و مانند یک قافله بزرگ، پیوسته در راه تکامل در جریان بوده به سوی مقصد نهايی خود روان می‌باشد.

از سخنان گذشته نتیجه‌های زیر را می‌توان گرفت:

۱. در جوهر و ذوات انواع طبیعی، حرکت هست.
۲. اعراض و خواص انواع خارجیه مانند نوعهای عنصری و مركبات در عین حال که ساکن دیده می‌شوند به تبع جوهرشان متحرکند.
۳. هر پدیده جوهری یک قطعه مخصوصی است از این حرکت پهناور که از پدیده پیش از خود و پس از خود به حسب واقع گستاخ و جدا نیست اگرچه ما آن را یک موجود جدا از دیگران فرض می‌کنیم؛ درست مانند قطعات زمان که با تاریکی و روشنی روز و شب از همدیگر جدا شده و به شماره می‌آیند در حالی که یک حرکت ممتدا و متصل بیش نیستند.

طور که در متن آمده است - به کلی عوض می‌شود یعنی در هیچ قضیه‌ای یک واحد مشخص پیدا نخواهیم کرد که محمول را به او نسبت دهیم. مفهوم «انسان غذا می‌خورد» این خواهد بود که انبوهی از اجزای لایتجزایی ماده که پیش مردم «انسان» نامیده می‌شود خاصه تغذیه را دارد، بلکه بنا بر فرضیه حرکت عمومی (البته حرکت مکانی) که هر چه هست حرکت است، مفهوم «انسان غذا می‌خورد» این است که ما مجموعه‌ای از حرکات و امواج را «انسان» نامیده ایم و آنگاه آن مجموعه را به استثنای یک واحد از حرکات و امواج، «موضوع» فرض کرده و واحد کنار گذاشته شده را به مجموع نسبت داده ایم؛ و به هر حال «حمل» به مفهوم وحدت واقعی میان دو چیز و به عبارت دیگر اتحاد وجودی دو مفهوم هرگز معنی نخواهد داشت.

این مطلب در خود متن توضیح داده شده است.

۴. حرکتهای دیگر محسوس را، مانند حرکت مکانی، با ملاحظهٔ حرکت جوهری نامبرده باید از قبیل «حرکت در حرکت» پذیرفت.

۵. چون هر حرکتی غایتی دارد چنانکه پیشتر گذشت، آرامش و سکون این حرکت جوهری نیز با فعلیت پیدا کردن امکان جسم است یعنی با پیدا شدن جوهری ثابت (جوهر مجرد از ماده و حرکت) می‌باشد. در نتیجه «تجرد از ماده» غایت حرکت جوهری است.

۶. در جهان طبیعت، سکون مطلق (نداشتن حرکت از چیزی که می‌تواند حرکت کند) نداریم زیرا وجود خارجی طبیعت با توابع وی مساوی با حرکت است. آری، این حقیقت با پیدایش سکون نسبی که حس نیز تأیید می‌کند منافات ندارد.

کشش (امتداد) در حرکت

از سخنانی که در موضوع «حرکت» گذشت روشن می‌شود که هر حرکتی (خود به خود) این خاصه را دارد که می‌تواند به قطعاتی تقسیم شود که هر قطعه امکان فعلیت قطعهٔ پسین خود را داشته باشد و همچنین هر واحد از همین قطعات به قطعات دیگری تقسیم شود با همان امکان و فعلیت.

واز همین جهت حرکت مفروضه یک نوع کشش (امتداد - بعد) پیدا خواهد کرد که بی‌شباهت به بعدهای جسمانی نیست با این تفاوت که اجزای مفروضه در بعدهای جسمانی با هم جمعند ولی بعدی که در حرکت مشاهده می‌شود هر یک از اجزایش که به فعلیت می‌آید جزء پسین وی از میان رفته جزء پسین نیز هنوز موجود نیست؛ و حرکت را با ملاحظهٔ این وصف «حرکت قطعیه» می‌نامیم. حرکت در این حال ناچار و ناگزیر نسبتی به اجزای مسافت پیدا خواهد کرد که اگر صرف نظر از نسبت نامبرده و همان حالت هنوزی و غیرثابت جسم در میان دو نقطهٔ مبدأ و منتهی ملاحظه شود حرکت نامبرده امتداد خود را از دست داده امری ثابت و بسیط (بی‌تفییر و بی‌اجزاء) خواهد بود؛ و حرکت را با این وصف «حرکت توسطیه» می‌نامیم.

پس حرکت با دونظر نامبرده بالا به دونحو تصور می‌شود: قطعیه و توسطیه؛ و باید دانست که هر دو معنی از حرکت با دو جهت مختلف که دارند در خارج موجود می‌باشند ولی آنچه گاهی در شکل یک واحد مجتمع الاجزاء می‌بینیم مانند قطره بارانی که با پایین آمدن خود خطی در حس مارسم می‌کند، خارجیت ندارد و تنها در پندرار ما این گونه نمودار می‌شود.

زمان و حرکت

دیرگاهی بود که فلاسفه زمان را در حدوث حوادث مادیه دخالت می‌دادند. می‌گفتند پیدایش و حدوث هر حادثی به تحقق یک سلسله علل و معادات و شرایط نیازمند می‌باشد که یکی از آنها تحقق یک قطعه زمانی است که موجود مفروض در آن، موجود و مستقر شود زیرا وجود جوهری اگرچه جوهر و ثابت است (قدمای فلاسفه موجودات جوهری جسمانی را ثابت و بی حرکت می‌دانستند و تبدل صورتی را به صورتی باکون و فساد توجیه می‌کردند نه با حرکت جوهری) ولی در تکون خود و در زمان وجود، هیچگاه از یک سلسله از حرکات عرضی تهی نخواهد بود که نیاز به زمان نداشته باشد.

و اخیراً صدرالمتألهین از فلاسفه اسلام در قرن یازدهم هجری با اثبات «حرکت جوهری» به ثبوت رسانید که گذشته از عوارض جسمانی، خود جوهر جسمانی نیز در جوهریت نیازمند به زمان می‌باشد یعنی زمان از هویت اشیاء خارج نیست و تنها ارزش ظرفیت ندارد.

و در این اواخر، بعثت‌های علمی نیز مانند فلاسفه، دخالت زمان (بعد رابع) را در هویت مادیات پذیرفته‌اند اگرچه از هویت زمان بحث نکرده تنها به وضوح مفهوم آن قناعت ورزیده‌اند و ممکن است که این روش گاهی موجب اشتباه گردد و در حقیقت این کار، کار فلسفه است نه علم.

دست انداختن به دامن زمان تنها کار فلاسفه نیست بلکه بشر از نخستین روز کارهای خود را که حرکتها گوناگون است با زمان اندازه‌گیری می‌کند، به روز، به ماه، به سال کارهای خود را تطبیق می‌نماید و مبدأ تاریخ نیز می‌گیرد.

و حرکتها نسبتاً کوچک‌تر را با قطعات کوچک‌تر شباهنروزی مانند «از بامداد تا چاشتگاه»، «از چاشتگاه تا پسین»، «از طلوع ستاره بامداد تا بامگاه» می‌سنجد. انسانهای متوجهی که دارای حضارت و مدنیت بیشترند با وضع ابزاری به نام «ساعت» که حرکتی منطبق به حرکت شباهنروزی دارد، مانند ساعت آبی و ساعت ریگی و ساعت آفتابی و بالآخره ساعت معمولی، امروزه حرکتها کوچک‌تر را تا آخرین درجه که حس ماتوانایی ضبط آن را دارد اندازه‌گیرند؛ و در این بخش، انسانهای ساده نیز آرام نگرفته در میان خودشان حرکتها بسیار کوتاه را با هوش فطری خود با حرکتها دیگری می‌سنجدند. ما نیز فطرتاً گاهی همین کار را کرده هر حرکت کوچک را اندازه‌گیری می‌نماییم؛ «به قدر یک آب خوردن»، «اندازه-

برخاستن و نشستن»، «اندازه چشم به هم زدن».

از تأمل در اطراف این اندازه‌گیریها دستگیر می‌شود که انسان، با هوش فطری خود از برای تشخیص سرعت و بطره و دراز و کوتاهی حرکات، حرکت معینی را مقیاس قرار می‌دهد و چنانکه طول را با واحد طول و سنگینی را با واحد سنگینی و هر چیز مقداری را با واحدهای از جنس وی مانند گرماسنجد و هواسنج و فشارسنج و ولتمتر اندازه می‌گیرد حرکت را نیز با واحد حرکت می‌سنجد و این همان «زمان» است جز اینکه حرکت شباهنروزی چون پیش ما از سایر حرکات روشن تر و آشکارتر است طبعاً اورا انتخاب می‌کنیم و از برای سایر حرکات مقیاس قرارداده و تقریباً همهٔ حرکات را با آن می‌سنجدیم و به واسطهٔ کثرت تکرار در حس، در ذهن ما جایگزین شده و مانند این است که تعین ذاتی از برای این کار پیدا کرده است به حدی که در تابلوی پندار از برای وی یک وجود مستقل و مهمی بی آغاز و انجام مانند خطی که این سرو آن سرشن در اعماق ازل و ابد فرو رفته باشد تصویر کرده حوادث را به وی نسبت می‌دهیم تا جایی که در ستایش و نکوهش وی سخن پردازیها نموده و شعرها می‌سراییم.

این پندار به اندازه‌ای در مخيلهٔ ما جایگزین شده که حتی بسیاری از متفکرین و کنگکاویان ما وجود واجب الوجود را که از طوفان تغیر و جارو جنجال حوادث برکنار است نمی‌توانند بی زمان تصور کنند و از برای خود زمان که زادهٔ حرکت طبیعت است و همچنین از برای عالم طبیعت آغاز زمانی فرض می‌کنند چنانکه همین گرفتاری را در مورد مکان نیز داریم و ذهن ما از بس با مکان و فضا آشنا شده و از برای هر پدیدهٔ جسمانی مشهود فضایی فرض کرده ایم برای هر موجودی حتی برای واجب تعالیٰ و برای عالم تجرد، فضایی بیرون از فضای عالم طبیعت فرض می‌نماییم و یک فیلسوف آزموده با زحمت و رنج می‌تواند این موضوعات را آنچنانکه شاید و باید تصور کند و بفهمد.

از سخنی که در چگونگی گرفتن این مقیاس گفتیم فهمیده می‌شود که در حقیقت به شمارهٔ حرکات موجود در جهان، زمان داریم اگرچه ذهن ما با یکی از آنها که زمان معرف است بیشتر آشنایی دارد. ولی پس از اثبات حرکت جوهری در جوهر جهان طبیعت، زمانی با مفهومی تازه که می‌تواند جنبهٔ تعین داشته و از ادراک هیچ مدرکی پنهان نشود روشن می‌گردد و آن «زمان جوهری» است.

وراستی همان گونه هم هست زیرا هر یک از ماهای که ذهن خود را از همهٔ حرکات خالی کرده و چشم دل به چهرهٔ طبیعت باز کند باز معنای امتداد سیلانی را مشاهده خواهد کرد و آن همان زمان جوهری است که در خود می‌باشیم.

از بیان گذشته نتایج زیرین را می‌شود گرفت:

۱. زمان مقدار حركت است یعنی امتدادی که با گرفتن حركتی با سرعت معین به وجود آید، و به عبارت دیگر زمان تعین حركت است چنانکه جسم تعلیمی تعین جسم طبیعی است.

۲. به شماره حركات موجوده جهان می‌توانیم زمان فرض نماییم ولی در میان آنها زمان معروف از روی قرارداد تعین پیدا کرده و همچنین زمان جوهری تعین طبیعی پیدا کرده است.

۳. زمان ساخته وجود سیال جهان بوده و تحقق زمان پیش از پیدایش جهان با پس از پیدایش آن با اینکه متناقض است، پنداری پیش نیست.

۴. چون اجزای مفروضه زمان در حقیقت همان اجزای حركت می‌باشند، از این روی طبعاً در میان اجزای آن یک نحو تقدم و تأخیری (پسی و پیشی) موجود است که تغییرپذیر نیست چنانکه در اجزای زمان مفروض معروف مثلًا «امروز» پس از «دیروز» و پیش از «فردا» است و هیچگاه این ترتیب تغییر بردار نیست.

۵. یکی از اسباب سنجش سرعت و بطری (تندی و کندی) حركات، زمان است. توضیح این مطلب این است که اگر مسافت محدودی را مثلاً در حركت مکانی با دو حركت مختلف ۱ و ۲ و در یک جهت فرض کرده و شروع حركتها را به یک مبدأ زمانی منطبق کنیم حركت ۱ مثلاً به منتهای مسافت می‌رسد در حالی که حركت ۲ هنوز در میان مسافت است و زمان مقیاس (مثلاً یک ساعت) بر آن منطبق و تمام می‌شود و دوباره مقیاس نامبرده به حركت ۲ یک مرتبه دیگر منطبق شده و حركت ۲ معادل (۱ ساعت \times ۲) می‌شود و در این صورت دو وضع مخصوص پیش می‌آید:

الف. حركت ۱ در یک ساعت مساوی با تمام مسافت است در صورتی که

حركت ۲ در یک ساعت معادل مسافت تقسیم بر ۲ (نصف مسافت) است.

ب. حركت ۱ در تمام مسافت معادل یک ساعت است در صورتی که حركت ۲ در تمام مسافت معادل «۱ ساعت \times ۲» (دو ساعت) است و نتیجه این تناسب این است که حركت ۱ دو برابر حركت ۲ می‌باشد و در این نتیجه یکی از دو مقیاس (زمان-مسافت) کار می‌کند و در نتیجه دو حركت ۱ و ۲ به واسطه مقیاس به هم‌دیگر منطبق شده امتداد یک جزء از حركت ۱ معادل امتداد دو جزء از حركت ۲ می‌گردد یعنی حركت ۲ اقسام بیشتری پذیرفته و اجزای بیشتری پیدا می‌کند، و ما کثرت نسبی اجزای حركت را «بطری» و کلت نسبی آنها را «سرعت» می‌نامیم و البته این سرعت غیر از سرعتی است که در علوم به معنی مطلق جریان و سیلان حركت استعمال می‌شود.

و از همین جا می‌توان نتیجه دیگری نیز گرفت و آن این است که اگر آحاد اجزاء حرکتی که با تقسیم پیدا شده‌اند انقسام دیگری نیز پذیرفتند نتیجه اش تحقق «حرکت در حرکت» خواهد بود.

۶. زمان، آغاز و فرجام (جزء اول از خودش و جزء آخر از خودش) ندارد زیرا زمان تعین حرکت می‌باشد و حرکت اگر جزء اول داشته باشد یا سیال است، پس قابل انقسام و دارای اجزاء خواهد بود، و یا سیال نیست یعنی امکان و فعلیت آمیخته به همدیگر نیست پس خلاف فرض خواهد بود. ولی از برای حرکت و زمان، آغاز و فرجام به معنی نقطه سکون نسبی یا نقطه ثابت خارج از خود، ممکن می‌باشد.

خاتمه مقاله

توضیح ۱

قدماهی فلاسفه گفته‌اند در حرکت شش چیز لازم است: مبدأ و منتهی و مسافت و موضوع و فاعل و زمان.

چون گذشتگان حرکت جوهری را تصور نمی‌کردند و تنها حرکت را در کیفیت و کمیت و وضع و آین (نسبت جسم به مکان) می‌پذیرفتند تطبیق این امور در مورد حرکت، ساده و آسان بود. مثلاً اگر جسمی را از یک نقطه به نقطه دیگر حرکت دهیم نقطه آغاز حرکت «مبدأ» و نقطه فرجم «منتهی» و مکان حرکت «مسافت» و خود جسم متحرک «موضوع» و ما که محرک می‌باشیم «فاعل» و مدت حرکت «زمان» حرکت می‌باشد.

و همچنین روی نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی در جایی که حرکت را بسیط و مفرد نگیریم به آسانی می‌توان شش چیز نامبرده را پیدا کرد. مثلاً طبق نظر فیزیکی گفته می‌شود که:

۱. «ماده پیوسته و برای همیشه در حرکت است».

۲. «ماده در اثر تراکم انرژی که خود حرکت است پیدا می‌شود».

چون جهان هیچگاه مجموعاً در حال حرکت ساده که عقیم و نازا باشد نبوده و پیوسته ماده (تراکم انرژی) بهره از هستی داشته و نیز پیوسته جاذبه عمومی، حرکت عمومی را به شکلهای گوناگون از سرعت و جهت انداده، پس مبدأ هر شکل تازه از حرکت مبدأ حرکت و منتهای آن منتهای حرکت و مکان وی مسافت حرکت و ماده موضوع حرکت (چنانکه در گذشتہ تذکر دادیم که دانشمندان امروزه مجموعه‌ای از اعراض و حرکات را «جوهر» و «موضوع» می‌نامند) و بعد زمانی نیز

زمان حرکت و چنانکه در مقاله^۹ گفته شد حرکت کار است و هر کار، کننده کار لازم دارد و آن، علت فاعلی حرکت است.

ولی در حرکات بسیط که به تنها بی گرفته شوند همه شش چیز گذشته را نمی شود توضیح داد. مثلاً اگر بگوییم جهان طبیعت که همان حرکت مکانی است و یا در تحول است و یا بگوییم نور در هر ثانیه تقریباً سیصد هزار کیلومتر مسافت می پیماید و نور همان انرژی است، تصور موضوع در این مثالها خالی از اشکال نیست و باید گفت مفهوم این دو مثال این است که حرکتی به نام «جهان» متحقق است، حرکتی به شکل «سیصد هزار کیلومتر در ثانیه» موجود است.

و همچنین نظر به نظریه حرکت جوهربی که توضیحش را دادیم تصور موضوع حرکت یعنی متحرک به حرکت جوهربی خالی از اشکال نمی باشد.
پس باید قدری دقیق تر شده و حرکت جوهربی جهان طبیعت را که مانند نهر آبی با امواج و چینهای اعراض و خواص خود پیوسته در جریان است به این نحو توضیح داد:

اول و دوم «مبدأ و منتهی»: چون جهان جوهربی است سیال که قطعاتی به نام «جواهرو اعراض آنها» در بر دارد می توان برای هر قطعه آن مبدأ و منتهی فرض کرد. ولی اگر این حرکت را یکپارچه و یک واحد بگیریم مبدأ آن «امکان محض بی فعلیت» خواهد بود و منتهی آن «فعلیت بی امکان» چنانکه در گذشته اشاره نمودیم.

سوم «مسافت»: البته مراد از مسافت در بحث حرکت، مسافت زمینی و مانند آن که قابل انطباق به بعدهای جسمانی (خط و سطح و حجم) بوده باشد نیست بلکه مراد یک واحدی است که به واسطه انتقام خود افرادی از ناحیه حرکت به دست می دهد مانند مسافت میان درجه صفر از حرارت تا درجه ۱۰۰ در حرکتی که جسم در حرارت می کند و مانند نور از ۱ شمع تا ۱۰۰ شمع در حرکت در روشنایی و مانند مسافت میان نقطه مبدأ و منتهی حرکت در حرکت مکانی. در هر حال آن، امری است که اگرچه به حسب تصور ثابت است ولی به حسب خارج سیال و پیوسته در تغیر می باشد؛ و از اینجا روشن می شود که مسافت حرکت جوهربی نیز خود «جوهر» می باشد.

چهارم «موضوع» و آن، چیزی است که حرکت صفت اوست و برای او ثابت می شود و چنانکه موضوع حرکت در اعراض «جوهر» می باشد موضوع حرکت در جوهر نیز «جوهر» است زیرا جوهر برای خودش ثابت است پس هم حرکت می باشد و هم متحرک.

پنجم «فاعل»: اثبات علت فاعلی در مقاله ۹ گذشت و با تذکر بحثی که در آنجا کردیم که جهت پذیرش (قابلیت) هیچگاه عین جهت کُنش (فاعلیت) نمی‌شود نظریه زیرین روشن می‌شود:

«هرگز محرك عین منحرک نمی‌شود.»

ششم (زمان): آن- چنانکه در بحث زمان گذشت- تابع و ازلوازم حرکت است.

توضیح ۲

چندی است که موضوع «جهش» به زبان دانشمندان افتد و با اینکه این نام را با اهمیت ویژه‌ای می‌برند در تفسیر آن جانب این اهمیت را مراعات نکرده و در بحثهای متفرقه که پایی «جهش» به میان می‌آید در هر موردی با تعریف نسبتاً محلی به تعبیرش پرداخته‌اند، و آنچه روی هم رفته از بیانات متفرقه شان در می‌آید «جهش» به «پیدایش ناگهانی یک پدیده» گفته می‌شود چنانکه طبیعت با فعالیت خود تدریجاً حادثی را در دنبال هم‌دیگر می‌زاید و گاهی تدریج نامبرده یکباره به هم شکسته و به طور ناگهانی پدیده‌ای خودنمایی کرده و حرکت را به یک مجرای تازه‌ای می‌اندازد مانند اینکه طبیعت در حرکت و فعالیت خود از یک مجرای جهیده و به مجرای دیگری می‌افتد.

مثلاً آب به واسطه ورود حرارت شروع به گرم شدن نموده و تدریجاً سطح حرارتش بالا رفته به حرکت اشتدادی خود ادامه می‌دهد ولی همینکه درجه حرارت به ۱۰۰ رسید ناگهان سیر تدریجی حرارت را به هم زده تبدیل به بخار می‌شود یعنی «حرکت کمی» تبدیل به «حرکت کمی» می‌گردد.

مثال دیگر: سال... میلادی در آفریقا در میان یک رمه گوسفند که به حال عادی می‌زیستند ناگهان و بی سابقه پیش یکی از گوسفندان تبدیل به پیش نفر و ابریشم‌آسای «مرینوس» شده پس از آن در اثر بچه‌گیری و توارث، گوسفند مرینوس بسیاری به وجود آمد.

البته مفهوم «ناگهانی» مشخصات و خصوصیاتی دارد:

الف. موجود ناگهانی به حسب عادت، پیش‌بینی نشده و وقوعش به ملاحظه سابقه اش متوجه نمی‌باشد یعنی حرکات قبلی طبیعت با نظامی از تدریج که پیش می‌رود منتهی به آن نمی‌گردد و از این روی گفته شده که «در جهش، حرکت تبدیل می‌شود.»

ب. و علاوه خود حادثه ناگهانی معلول یک سلسله حرکتهاست سریع مندمج

(توی هم رفته) است که حس تمیز نمی دهد.
دانشمندان «جهش» را با بعضی از این مشخصات معرفی کرده اند و گاهی گفته شده که در مورد جهش، بقای تواریخ نیز ضروری و لازم است. اخیراً دانشمندان ماتریالیست دیالکتیک که هدف‌شان تطبیق فلسفه به مرام اجتماعی می‌باشد زمزمه‌ای تازه آغازیده و در جهش، انقلاب را شرط کرده و با جوشی که در آب پیش از بخار شدن پیدا می‌شود مثال زده اند.

نظر فلسفه درباره جهش

خواصی که برای جهش ذکر شده چنانکه روشن است کلیت ندارند و از میان آنها تنها دو خاصه را می‌توان با وصف کلیت حفظ کرد و آن غیرمتربقب بودن حادثه می‌باشد و تبدل دفعی حرکتی به حرکت دیگر.

و البته متربقب بودن و نبودن پیدایش چیزی یک صفت ذهنی است که ذهن به واسطه نگران بودن و نبودن و در حالت نگرانی به سربردن و نبردن، به شئی می‌دهد و چنین چیزی را وصف واقعی واقعیات نمی‌شود قرار داد.

تنها می‌ماند انتقال سریع از حرکتی به سوی حرکت دیگر، و به زبان دیگر پیدایش سریع حرکتی میان دو حرکت مخالف که آنها را به همدیگر بسته و ارتباط بدده؛ و البته این معنی، یک واقعیت تازه زاند بر واقعیت حرکت نیست که فلسفه - که از وجود اشیاء به طور کلی بحث می‌کند - او را مورد بحث قرار دهد، و از همینجا روشن خواهد شد که بحث جهش ارزش فلسفی ندارد. [آری، جهش به معنای دیگر موضوعی است فلسفی و گذشتگان فلاسفه گفته اند «طفره در حرکت محال است» و آن این است که متحرک بی آنکه قطعه‌ای از قطعات حرکت را بیبیاید قطعه ساقی وی را به قطعه لاحق ببینند؛ مثلًا حرکتی که مرکب از ده قطعه می‌باشد قطعه اول را به قطعه دهم پیوند دهد بی آنکه هشت قطعه وسطی را بیموده باشد.

طفره محال است زیرا در مثال نامبرده قطعه دهم دارای فعلیتی است که امکان وی حسب الفرض در قطعه نهم می‌باشد و تحقق قطعه دهم بی قطعه نهم مستلزم تحقق فعلیتی است که پیش از خود امکان نداشته باشد و امکانی هم که در قطعه یکم موجود است امکان قطعه دوم است نه دهم].*

* جملات داخل کروشه از شهید استاد مطهری است.

توضیح ۳

گذشتگان فلاسفه حرکت را به ملاحظه مبدأ و فاعلش به حرکت نفسانی و حرکت طبیعی و حرکت قسری (خلاف طبیعت) قسمت کرده‌اند؛ و چون قسمت نامیرده در حقیقت قسمت فاعل حرکت می‌باشد نه خودش، از کنجکاوی در آن در این مقاله خودداری کردیم.

توضیح ۴

چنانکه از مباحث گذشته دستگیر شد حرکت که یک واقعیت «هنوزی» است اگرچه به حسب واقع سیال و قابل انقسام می‌باشد، طبق یک نظر واقعی دیگر، پیکره تمام حرکت و همچنین اجزاء حرکت بعد از فرض انقسام، دیگر سیلان و قبول انقسام خود را از دست تبدیل به یک واقعیت خالی از امکان شده و فعلیتی محض و امری ثابت می‌گردد و بدیهی است در این صورت چون امکان منتفی می‌شود دیگر نیازی به علت مادی نداشته و با صورت موجود خود تنها به دو علت فاعلی و غایبی احتیاج خواهد داشت.

واز اینجاست که جمعی از دانشمندان علوم مادیه گفته‌اند که قضاؤت ما به احتیاج هر حادثه‌ای به علتی، از این راه است که اشیاء را فقط با سه بعد درک نموده و از درک بعد چهارم عاجز و زیبون می‌باشیم و اگر چنانچه اشیاء را با چهار بعد درک می‌کردیم احتیاج به علت را نمی‌می‌کردیم.

چنانکه پیداست مراد این دانشمندان این است که چون ما اجزاء زمان (بعد چهارم) را به حسب نظر جمع، نمی‌توانیم جمع کنیم و هر جزء از زمان را که رکن وجود حادثه مقارن خودش می‌باشد پس از جزء دیگر درک می‌کنیم، از این روی در عموم حوادث، جریان و سیلان درک نموده هر حادثه را علت حادثه بعدی می‌دانیم و اگر هر چهار بعد را درک می‌کردیم هر حادثه را در جای خودش بی جریان و به شکل ثابت دیده نیازمند به علت یعنی به وقوع حادثه قبلی فرض نمی‌کردیم. پس قانون علت و معلول در حقیقت و نسبت به نظر ما که اشیاء را با سه بعد درک می‌کنیم ارزش دارد و گرنه اشیاء یعنی حرکات به حسب واقع دانه‌های ریزنده که پهلوی هم چنیده شده‌اند و هیچ گونه ارتباط و اتصالی به همیگر ندارند که حاجت به علت را ایجاب کنند.

با تأمل کافی در اطراف این سخن روشن خواهد شد که بنای وی به دو نظریه استوار است:

اول: ترکب ماده و انرژی از اجزاء؛ و ما در بحثهای گذشته بیان کردیم که این بحثهای فلسفی هیچ گونه ارتباطی به ترکب نامیرده ندارد.

دوم: اینکه علت منحصر است به علت مادی؛ و ما در مباحث «علم و معلوم» ثابت کردیم که غیر از علت مادی و صوری دو علت دیگر داریم که هیچ حادثه‌ای را از آنها استغنا نیست و آنها علت فاعلی و علت غائی می‌باشند.

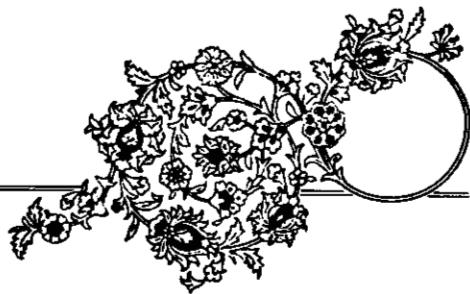


مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسیده به شرح زیر می‌باشد:

۱. ما نسبتی به نام «امکان» داریم.
۲. امکان نیازمند به فعلیتی است که آن را نگه دارد.
۳. هر فعلیتی فعلیت دیگر را از خود می‌راند.
۴. در هر واحد خارجی به جز یک فعلیت، فعلیتهاي دیگر جزء ماده هستند.
۵. حامل امکان شئ، ماده آن است نه صورتش.
۶. با پیدايش فعلیت، امکان آن از میان می‌رود.
۷. ماده جسمانی امکان صور غیرمتناهی را داراست.
۸. ماده به واسطه امکان به دوری و نزدیکی متصرف می‌شود.
۹. نسبت و رابطه میان موجود و معدوم محال است.
۱۰. میان امکان و فعلیت شئ فاصله نیست.
۱۱. حرکت مکانی این است که نسبت مکانی جسم تبدل و سیلان پیدا کند.
۱۲. امکان و فعلیت (وجود و عدم تدریجی) در حرکت به هم آمیخته هستند.
۱۳. هر تغییر تدریجی در یکی از صفات جسم، حرکت است.
۱۴. جهان طبیعت مساوی حرکت است.
۱۵. حرکت مستلزم تکامل است.
۱۶. حرکت، بی غایت نمی‌شود.
۱۷. حرکت، مطلوب بالذات نمی‌شود.
۱۸. متحرک با حرکت خود تکامل می‌پذیرد.
۱۹. قانون عمومی جهان طبیعت تحول و تکامل است.
۲۰. جوهر ازواج طبیعیه متحرک است.

۲۱. اعراض جوهر نیز به تبع آن متحرکند.
۲۲. هر پدیده جوهری قطعه حرکتی است که از قطعه‌های قبلی و بعدی خود منفصل نیست.
۲۳. حرکتهای دیگر محسوس را «حرکت در حرکت» باید دانست.
۲۴. غایت حرکت جوهری تجرد از ماده است.
۲۵. وجود سکون در جهان وجود نسبی است.
۲۶. حرکت به دو معنی است: قطعیه و توسعه‌ی، و هر دو معنی موجودند.
۲۷. زمان، مقدار حرکت می‌باشد.
۲۸. به عدد حرکات موجوده جهان می‌توان زمان فرض کرد.
۲۹. زمان ساخته وجود جهان طبیعت است و پیش از آن و پس از آن محال است تحقیق داشته باشد.
۳۰. در میان اجزاء زمان یک نوع تقدم و تأخیر ثابت است.
۳۱. یکی از اسباب سنجش سرعت و بطور حرکت، زمان است.
۳۲. زمان از سنخ خود، اول و آخر ندارد.
۳۳. حرکت نیش جیز لازم دارد.
۳۴. جهش در حرکت به معنی حقیقی محال است و جهش به معنایی که اخیراً نفسی می‌سود موضوعی فلسفی نیست.
۳۵. حرکت، تقسیمی نیز از ناحیه علت فاعلی خود به حرکت نفسانی و حرکت طبیعی در حرکت قسری دارد.

مقاله‌یازدهم



قدم و حدوث



تقدّم و تأخّر و معیت (پیشی و پسی و باهمی)

اگر در یک سر خطی نقطه‌ای را مبدأ قرار داده و دو نقطه دیگر را که باز در روی آن خط هستند با مبدأ مفروض از جهت دوری و نزدیکی بسنجدیم نقطه نزدیک‌تر به مبدأ را «پیش» (متقدم) و نقطه دورتر از مبدأ را «پس» (متاخر) می‌نامیم.

البته این کار تنها نامگذاری نیست، بلکه از این راه است که دو نقطه نامبرده مفهوم قرب به مبدأ مفروض را کمتر و بیشتر واجد هستند و از همین روی اگر نقطه مبدأ را در سردیگر فرض کنیم چون صفت قرب و بعد نقطه‌ها عوض می‌شود نامها (پیش و پس) نیز عوض شده و نقطه پیشین، پیش و نقطه پیشین، پس می‌گردد.

و این معنی در جاهای دیگر نیز اطراف و عمومیت دارد. دو نفر که به سوی مقصدی روانند آنکه نزدیک‌تر است «پیش» می‌باشد و آنکه دورتر است یعنی نسبت قرب را کمتر دارد «پس» می‌باشد و اگر گاهی اختلاف نسبت را از دست دادند دیگر پیشی و پسی نداشته و «باهم» (مع) نامیده می‌شوند.

واز تأمل در این مثالها و مانند آنها برمی‌آید که سبب پیدایش مفهوم پیشی و پسی این است که دو موجود در واجد بودن صفتی زیاده و نقیصه پیدا کنند^۱ و در هر

۱. ممکن است نقض شود به صفت بُعد، پس ابعد مقدم است بر بعید. دیگر اینکه ممکن است گفته شود که مفهوم



جا دو چیز را به یک سومی نسبت دهیم و در نسبت، اختلاف کم و زیادی پیدا شود تقدم و تأخیر پیش خواهد آمد، چیزی که هست این است که مبدأ مفروض در این موارد که نام بردیم فرضی و قراردادی است و از همین جهت مفهوم پیشی و پسی به حسب تبدل فرض جای خود را تبدیل می کنند.

ولی این گونه اختلافات را (اختلاف تشکیکی یا زیادتی و کمی) در واقعیت خارج نیز داریم و البته روشی است که کم و زیاد پیوسته نسبت به مبدأ متحقق می شوند چنانکه واحد نسبت به عده‌های دیگر مانند ۴، ۳، ۲ طبعاً مقدم است زیرا تا آن وجود نگیرد دیگران موجود نمی شوند. اجزای هر مرکبی طبعاً تا موجود نشوند مرکب به وجود نمی آید. اجزای علت نسبت به معلول همان حال را دارند.

و گاهی که دو واحد را با عدد دیگر یا دو جزء مرکب را با مرکب و یا دو جزء علت را با معلول بستجیم، باهم بود و نسبت به هم‌دیگر پیشی و پسی نخواهد داشت.

و همچنین علت تامة نسبت به معلول خود علاوه بر اینکه در وجود (نه در زمان) مقدم است در وجوه وجود نیز مقدم می باشد زیرا معلول پیوسته با ضرورت وجود (رجوع شود به مقاله ۸) موجود است و تا علت تامة اش این صفت را واحد و دارا نباشد معلول دارای آن نخواهد بود و چون دو علت تامة از برای یک معلول معنی ندارد، در این نوع از تقدم و تأخیر، معیّن و باهمی وجود ندارد.

و همچنین اجزای مهیّت شئی (چنانکه در مقاله ۵ گفته شد و در مقاله ۱۳ خواهد آمد ان شاء الله) اگرچه تنها در ذهن می باشند نسبت به ماهیّت مرکبی تقدم دارند و البته این تقدم تنها در مفهوم است نه در وجود.

و همچنین در میان اجزای زمان یک نوع تقدم و تأخیر ثابتی موجود است: امروز پس از دیروز و پیش از فردا می باشد.

و البته نباید تصور کرد که این اختلاف پیش و پس در اجزای زمان مستند به پیدایش مبدأ مفروضی است مانند مبدأ تاریخی و جز آن، زیرا تقدم و تأخیرهایی که از این راه عارض اجزاء زمان می شوند قابل تغییر می باشند در صورتی که تقدم و تأخیر امروز و فردا این گونه نیستند. منلا اگر میلاد مسیح را مبدأ تاریخی قرار دهیم اجزاء زمانی که از دو سوی به مبدأ نامبرده نزدیک ترند مقدمند بر اجزای دورتر و در نتیجه

→
«قدام» بی تأثیر نیست، لهذا دو نفر بشت به محاب، یکی نزدیک تر از دیگری شعرده می شود ولی مقدم شعرده نمی شود. دیگر اینکه در هر جا تشکیک صدق کند تقدم و تأخیر صدق نمی کند، منلا در مورد صدق ایض برف و عاج، تشکیک هست ولی تقدم و تأخیر نیست (استاد شهد).

دیروز و فردای مبدأ بر پر پرورد و پس فردای آن مقدمه‌ند و همچنین دیروز و فردای مبدأ، باهم هستند در حالی که به حسب حقیقت هر روز پیش از فردای خودش می‌باشد و هیچگاه اجزای زمان باهم نمی‌باشند بلکه در واقع تفاوت اجزای زمان (چنانکه در مقاله ۱۰ به ثبوت رسید) در امکان و فعلیت^۱ می‌باشد و هر امکان اگرچه علت یا جزء علت وجود فعلیت نیست ولی پایه اوست. پس امکان نسبت به ریشه و هسته بندی وجود نزدیک تر از فعلیت می‌باشد و هر جزء از زمان چون حامل امکان جزء پسین خود است بر آن تقدیم خواهد داشت. از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که:

۱. ما صفاتی واقعیت دار به نام «تقدّم» و «تأخّر» و «معیت» داریم.
۲. درمور: هر تقدیم و تأخیر، یک صفتی لازم است که متقدم و متأخر با اختلاف در آن شرکت داشته باشند به طوری که هرچه متأخر داشته باشد متقدم نیز دارای آن باشد بدون عکس، و ما این صفت را «ملّاک» می‌نامیم؛ و البته ملاک نیز در موارد مختلفه تقدیم و تأخیر مختلف می‌باشد چنانکه در مورد تقدیم اجزای مرکب و اجزای علت که «تقدیم طبیعی» نامیده می‌شود وجود است، و در مورد تقدیم علت تامه که «تقدیم علّی» نام دارد ضرورت وجود است و در مورد تقدیم اجزای مهیّت که «تقدیم تجوهری» است تحقق مفهومی است، و در مورد تقدیمی که اجزای زمان نسبت به همیگر دارند و یا حوادث به واسطه انتباطی به زمان به یکدیگر می‌گیرند که به «تقدیم زمانی» معروف می‌باشد اصل وجود مهم مشترک میان امکان و فعلیت است.
۳. در هر مورد که تقدیم و تأخیر وجود دارد لازم نیست که معیت نیز وجود داشته باشد چنانکه در تقدیم و تأخیر علّی و زمانی^۲ گفته شد که معیت معنی ندارد.
۴. هر متأخر یک نوع عدمی در مرتبه متقدم خود دارد؛ به عبارت دیگر با حدود وجودی و خصوصیات ذاتی خود در مرتبه علت خود نیست.

حدوث و قدم

ما نظریه گذشته را که در نتیجه چهارم ایراد کردیم در یک جای دیگر نیز به کار می‌بنديم و آن مورد، حدوث و قدم می‌باشد.
ما وقتی که دو موجود را که زمان وجود یکی از آنها بیشتر از دیگری باشد مانند

۱. اگر مبنای تقدیم و تأخیر تشکیک است فعلیت بر قوه تقدیم دارد نه عکس (استاد شهید).
۲. یعنی در خور اجزاء زمان (استاد شهید).

دو انسان پیر و جوان، دو ساختمان کهن و نو، دورنمای دیرین و تازه^۱ باهم پستجیم آن را که زمان بیشتری پیموده «قدیم» و دیگری که زمانش کمتر است «حادث»^۲ می‌نامیم.

و با تحلیل روش می‌شود که ما کاری که در این تشییه انجام می‌دهیم این است که زمانی را که به هریک از این دو موجود گنجایش می‌دهد گرفته و هریک از آنها را به آن تطبیق می‌نماییم و در نتیجه این تطبیق همه زمان نامبرده به موجود قدیم اشغال می‌شود (مانند هفتاد سال مثلاً که عمر انسان پیر است) در حالی که زمان نامبرده با تطبیق موجود حادث، به دو جزء تنهی و پر منقسم می‌شود که جزء تنهی مقدم بر جزء پر و اشغال شده اوست مانند هفتاد سال مفروض که سی و پنج سال دومنش با عمر انسان جوان اشغال شده و نیمه اولش خالی است. و از این تحلیل نتیجه می‌گیریم که:

«حدوث» مسبوق بودن وجود چیزی به عدم زمانی و «قدم» عدم مسبوقیت به عدم زمانی می‌باشد.

و چون چنانکه در مقاله^۷ بیان کردیم ما عدم هر چیزی را از وجود چیزهای دیگر انتزاع می‌کنیم می‌توان نتیجه نامبرده را چنین تعبیر کرد:

«حدوث» مسبوقیت زمانی اوست به چیز دیگر و «قدم» عدم مسبوقیت زمانی اوست به چیز دیگر.

توسعه مفهوم حدوث و قدم

البته پس از آنکه مفهوم حدوث و قدم به همان مسبوقیت و عدم مسبوقیت برگشت - و سبق و لحق (تقدم و تأخر - پیشی و پسی) چنانکه بیان شد اقسامی دارد - حدوث و قدم نیز طبق انقسامات تقدم و تأخر انقسامات پذیرفته و اقسام پیدا خواهند کرد که مهمترین آنها از نظر بحث فلسفی «حدوث علی» و «حدوث زمانی» می‌باشد.

در سلسله حوادث مادی هر حاده‌ای که معلول علت تامة خود می‌باشد نسبت به علت تامة خود حدوث علی دانسته و علت نامبرده نسبت به آن، قدیم علی (نه

^۱ ن. بر. حقی در مورد کهن و نوی که در دو رمان وجود دارند نیز به کار می‌رود. سن معلوم می‌سود ملاک چیز دیگر

^۲ ن. (استاد سهد).

^۷ م. ح. ح. ح. (استاد سهد).

زمانی) است.
و همچنین هر حادثه حادث زمانی بوده و حادث پیش از آن نسبت به آن، قدیم
زمانی است.

آیا نسبت به مجموعه عالم چه می‌توان گفت؟

حدوث عالم از مسائلی است که از زمان باستان میان دانشمندان بشر مورد
گفتنگو بوده و همیشه دو دسته از آنان را که مثبت و نافی بوده اند به خود مشغول
داشته است و ما تا اندازه‌ای که از این بحث در این مقاله‌ها می‌توان گنجانید در
مقاله ۱۴ مورد کنجکاوی قرار خواهیم داد و در اینجا تنها شالوده سخن را در دو مقام
ایراد می‌کنیم:

۱. جهان طبیعت حادث علی است زیرا همه جهان ماده در عین اینکه کثرتی به
حسب اجزاء دارد یک واحد حقیقی است و چون عین حرکت و تغییر و تحول
می‌باشد ناچار هستی آن از خودش سرچشمه نمی‌گیرد زیرا چون ذات و هویتش با
بود و نبود تغییر می‌پذیرد و اتفاقی نیز در کار نیست خودش را ایجاد نکرده و
ناچار علتی جز خود دارد که وجود ضروری وی وجود ضروری (جبری) جهان را
پیدایش می‌دهد و هستی ضروری علت تامه مقدم بر وجود ضروری معلول است. در
نتیجه جهان طبیعت حادث علی است.

۲. جهان طبیعت حادث زمانی است، زیرا پیکره زمانی که گهواره جهان طبیعت
شمرده می‌شود - چنانکه گفته شد - هر قطعه از آن، نسبت به قطعه پیشین خود
حدوث زمانی دارد زیرا فعالیتش مسیق است به امکانی که در قطعه پیشین موجود
است و همین مقدم بودن قطعه پیشین نیز مستند به همان امکان نامبرده می‌باشد. پس
همین امکان نسبت به فعالیت نامبرده چنانکه تقدم زمانی دارد، قدم زمانی نیز دارد و
فعالیت نامبرده نسبت به همین امکان، تأخیر زمانی و حدوث زمانی دارد.

و همین حقیقت در خود پیکره زمان که یک واحد است موجود می‌باشد زیرا
فعالیت زمان، آمیخته و آغشته با امکان و مسیق به امکان می‌باشد، پس مجموع
وجود زمانی نیز دارای حدوث زمانی است و حادث زمانی نیز یکجا تابع وجود زمان
هستند چنانکه اجزاء حوادث تابع اجزاء زمان بودند.

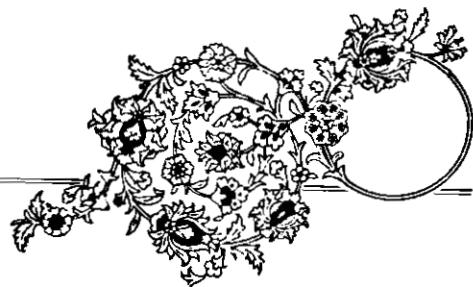
البته روشن است که این سخن با آنچه در مقاله ۱۰ گفته شده زمان ساخته خود
جهان طبیعت است تناقض ندارد بلکه چنانکه هر قطعه از قطعات جسم، حجمی
(تعیین ابعاد جسمانی) دارد و مجموع جسم نیز بی حجم نیست، هر جزء از اجزاء

زمان که فعالیتی است، مسبوق به امکان است و گردآمده همان فعالیتها که یک واحد تشکیل می‌دهد چون فعالیت است مسبوق به امکان می‌باشد.

مسائلی که در این مقاله بیان شده:

۱. صفاتی خارجی به نام «تقدّم» و «تأخّر» و «معیّت» داریم.
۲. هر تقدّم و تأخّری مشتمل بر ملاکی است.
۳. هر تقدّم و تأخّری از جنس خود معیّت ندارند.
۴. هر متأخّری در مرتبه متقدم خود معدوم است.
۵. حدوث و قدم یک نوع تقدّم و تأخّر می‌باشد.
۶. حدوث و قدم مانند تقدّم و تأخّر اقسامی دارد که از آن جمله «حدوث و قدم علی» و «حدوث و قدم زمانی» است.
۷. جهان طبیعت حادث علی است.
۸. جهان طبیعت حادث زمانی است.

مُعَالَةٌ دُوَارٌ وَهُمْ



وَحدَتُ وَكُثُرٌ



اگر چنانچه به ادراکات و افکار ساده خود رسیدگی کرده و توجه بنماییم خواهیم دید که پس از ادراک واقعیت جهان خارج - مقابله [سفسطه] - یکی از روشن‌ترین قضایایی که تصدیق می‌کنیم این قضیه است: «پدیده‌های بسیاری در جهان هست» و قضیه دیگری است که: «همان بسیار (کثیر) از یکی‌ها (آحاد) پیدا شده است» و با زبان دیگر مفهوم «وحدت» و «کثرت» را ادراک نموده تصدیق می‌کنیم که این دو مفهوم در خارج مصادق دارند و موجودند، و با تعبیر دیگر مطلق موجود به دو قسم واحد و کثیر منقسم می‌شود؛ یعنی چنانکه می‌گوییم هر موجودی که فرض شود، یا امکان دارد یا فعلیت، و هر موجودی که فرض شود یا علت است و یا معلول، همچنین می‌توانیم بگوییم هر موجود یا واحد است و یا کثیر. پس به عهده فلسفه است که از وحدت و کثرت نیز بحث کند.

درست است که ما در بیشتر احوال بجز وحدت و کثرت کمی (یک و جند) که عدد و واحد عددی است به چیز دیگری توجه نداریم، ولی با کمی دقت روشن خواهد شد که منشأ این توهّم آن است که سروکار زندگی مادی ما با جزئیات و انقسامات ماده است که وحدت و کثرت عددی دارند و گرنه به همین وحدت و کثرت که ما از آنها مفهومی روشن و نزدیک به مفهوم انقسام و عدم انقسام می‌فهمیم در کلیات نیز هست در حالی که خاصیت آنها در کلیات جز خاصیت وحدت و کثرت

عددی است زیرا وحدت عددی عین کثرت عددی نیست چه، نمی‌شود گفت يك فرد از انسان ده فرد است، ولی وحدت کلی با کثرت عددی جمع می‌شود چنانکه مثلاً انسان (يک) نوع است و عین صدها هزار فرد است.

واز همین جا فهمیده می‌شود که هر وحدت، وحدت عددی نیست بلکه وحدت عددی یکی از افراد وحدت می‌باشد؛ یعنی وحدت و بالمقابلہ کثرت، اقسامی دارند.

از بیان فوق نتیجه گرفته می‌شود که:

۱. دو صفت عمومی به نام «وحدة» و «کثرت» در خارج داریم.
۲. وحدت و کثرت اقسامی دارند.

انقسامات وحدت و کثرت

تقسیم ۱: وحدت و کثرت از راه نوع وجود می‌شود منقسم شوند، زیرا وجود شئی با جزئی است و در خارج و یا کلی است و در ذهن، و جزئی یا با ماده موجود است مانند يك یا چند درخت و یا بی‌ماده مانند يك یا چند موجود مجرد، و کلی نیز یا نوع است و یا جنس (به اصطلاح منطق) مانند يك نوع که انسان بوده باشد و چند نوع که انسان و درخت بید بوده باشد و مانند يك یا چند جنس (البته باید کثرت در کلیات با کثرت عددی اشتباه نشود. ما گاهی می‌گوییم يك نوع، دونوع، سه نوع؛ ولی این گویش به يك اعتبار عددی ذهنی متکی است و جز کثرتی است که در کلیات پیدا می‌شود، زیرا وحدت کلی این است که هر فرد از افراد کلی را پیش آن بیاوریم عین آن است وارتفاع این مفهوم که مفهوم کثرت کلی می‌باشد جز کثرت عددی است).

تقسیم ۲: واحد یا از جزای مختلفه مرکب است، یعنی کثرتی از غیر جهت وحدت دارد، مانند يك نوزاد انسان، و یا مرکب از کثرت نیست.

احکام وحدت و کثرت

خاصیت وحدت: وقتی که چند چیز از جهت وجود در ذهن یا در خارج، وحدت پذیرفته و یکی شدند «حمل» پذیدار می‌شود (این اوست - هوهويت) چنانکه می‌گوییم «انسان انسان است»، «درخت سبز است» (۱. هر حمل موضوع می‌خواهد ۲. هر حمل محمول می‌خواهد ۳. محمول باید تنها وصف و موضوع دارای ذات بوده باشد ۴. اجزای حمل بیشتر از دو تا نمی‌شود، مسائلی است که در منطق به ثبوت رسیده) و از همین جا روشن می‌شود که حمل با انقسام وحدت

منقسم می شود و در نتیجه حمل گاهی بر وحدت مفهومی استوار می شود مانند «انسان انسان است» - و این گونه حمل را «حمل اولی» می نامیم - و گاهی بر وحدت وجودی مانند «درخت سبز است» و این گونه حمل را «حمل شایع» می گوییم.

خاصیت کثرت: چنانکه در آغاز مقاله گفته شد، کثرت بدون آحاد تحقق نمی پذیرد و روشن است که اگر هر واحد از آحاد از آن راه که کثرت را به وجود می آورد هریک از واحدهای دیگر را از خود دفع نکرده و از آن جدا نشده دوری نجوید، کثرت پیدا نخواهد شد.

واز این روی باید گفت یکی از خواص کثرت، غیریت (جز هم بودن) است.

و در نتیجه نیز «هر فعلیتی فعلیتهای دیگر را از خود می راند».

و نیز از همین جاست که ذهن ما عدم هر چیز را - چنانکه در مقاله ۷ گفتم - از وجود چیزهای دیگر انزواج می کند؛ می گوییم «انسان درخت نیست» یعنی انسان بودن درخت بودن نیست اگرچه ممکن است ماده انسان صورت انسانی را رها کرده و در تکاپوی طبیعی خود روزی جامه درختی بپوشد؛ می گوییم «انواعی داریوش نبوده» و می گوییم «هر بدیده و هر حادثه که به وجود آمده از بدیده و حادثه دیگری که به وجود آمده بوده جدا بوده».

و نتیجه دیگری که از بیان فوق به دست می آید این است که: «وحدت کثیر محال است» یعنی هر کثیری از آن روی که کثرت دارد وحدت نخواهد داشت، بلکه اگر وحدت داشته باشد از راه دیگر است.

تفاصل و اقسام آن

فلسفه غیریت را به دو قسم «غیریت ذاتی» و «غیریت عرضی» قسمت کرده اند. غیریت عرضی آن است که مغایرت دو چیز از آن دو چیز دیگر بوده و مجازاً به آنها نسبت داده شود، مانند غیریت در میان شیرینی عسل و سفیدی گنج که حقیقتاً به واسطه مغایرت عسل و گنج پیش آمده و گرنه شیرینی و سفیدی با هم مغایرت ذاتی ندارند و می شود که در یک جا مانند شکر سفید جمع شوند.

و غیریت ذاتی آن است که منافات میان دو چیز مستند به ذات خودشان بوده و به اقتضای خود یک جا جمع نشوند، مانند نفی و اثبات. گذشتگان فلسفه غیریت ذاتی را که به اصطلاح فلسفه «تفاصل» نامیده می شود چهار قسم قرار داده اند: تناقض، عدم و ملکه، تضاد، تضاد؛ گفته اند امری که مقابل و مغایر موجود مفروضی است، یا عدم آن است و یا موجود دیگری است و در صورت اولی یا میان موجود و عدم آن

موضوعی مفروض نیست مانند وجود چیزی و عدم وجود آن و آن تقابل، تناقض است چنانکه گفته شود: «انسان موجود است»، «انسان موجود نیست» و یا میان موجود و عدم آن، موضوع مشترکی است مانند بینایی و نابینایی انسان که «انسان» موضوع مشترکشان می‌باشد و آن تقابل عدم و ملکه است. در صورت دویی دو موجود متقابل مفروض یا تصور هر کدام متوقف به تصور دیگری است مانند بالا و پایین، برادر و برادر و این تقابل تضایف است، و یا تصور یکی متوقف به تصور دیگری نیست مانند سیاهی و سفیدی و این تقابل تضاد می‌باشد (پیوسته تقابل میان دو چیز باید باشد نه بیشتر. در تناقض هیچ چیز مفروضی از تقاضین خالی نیست. در عدم و ملکه ممکن است هر دو طرف از خارج رفع شوند چنانکه دیوار نه بینایی دارد و نه نابینایی، ولی متناقضین این گونه نیستند، هرچه فرض شود یا درخت است و یا درخت نیست. متناضیان پیوسته در وجود و عدم و امکان و فعلیت متکافی و برابرند، هردو باهم موجود می‌شوند و باهم معدهم، و هردو باهم فعلیت پیدا می‌کنند یا امکان. متناضدان باید موضوع شخصی داشته باشند و باید در جنس نزدیک شرکت داشته و نهایت دوری از هم گزینند. اینها و جز آنها مسائلی است که توضیح و برهان آنها را از کتب مفصله باید جست).

در اینجا دو نکته زیرین را تذکر می‌دهیم:

نکته ۱. چنانکه از تقسیم تقابل که ذکر شد روشن است نیاکان فلسفه تقابل را تنها میان دو موجود نگرفته‌اند (در حالی که مناسب همین بود) و از این روی دو تقابل تناقض و عدم و ملکه نیز پیدا شده است، ولی اگر ما خواسته باشیم چنین کاری کنیم باید نخست تناقض را کنار گذاشت و دوم عدم را در تقابل عدم و ملکه از این روی که وصف موجود بوده و بهره از وجود دارد داخل موجودات شمرده و تقسیمی از نوبنیاد بگذاریم.

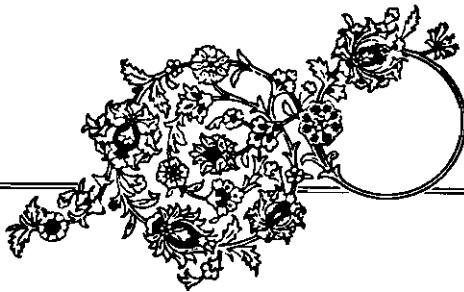
نکته ۲. ما وحدت و کثرت را که در میان موجودات به واسطه بخشی که در این مقاله گذشت استوار ساخته و به بررسی احکام آنها پرداختیم، از نظر مهیّات است که بالباس وجود ملبس می‌شوند و گرنه اگر از این روی نظر کنیم که واقعیت خارج یک حقیقت بیش نیست و آن حقیقت وجود می‌باشد، در خارج هر کثرت که فرض شود به سوی وحدت برمی‌گردد و کثرتی که به وحدت بر نگردد نداریم چنانکه در مقاله ۷ اشاره شد.



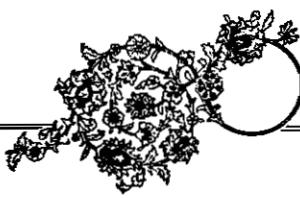
مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسید به قرار زیر می‌باشد:

۱. دو صفت عمومی به نام «وحدت» و «کثرت» در خارج داریم.
۲. وحدت و کثرت منقسم می‌شوند به شخصی و کلّی.
۳. وحدت و کثرت منقسم‌اند به بسیط و مرکب.
۴. حقیقت حمل، وحدتی است که بر کثرت استوار می‌باشد.
۵. یکی از خواص کثرت غیریّت است.
۶. هر فعلیّتی فعلیّتهای دیگر را از خود می‌راند.
۷. وحدت کثیر محال است.
۸. غیریّت منقسم است به ذاتی (تقابل) و عرضی.
۹. تقابل را فلاسفه چهار قسم کرده‌اند.

مقالہ سیزدهم



مہیت، جوہر، عرض



مهیت

در مقاله ۵ و همچنین در مقاله ۷ بحثی در اطراف «مهیت» نموده اجمالاً روش کردیم که مهیت - در مقابل وجود - چیست و ما چگونه با آن برخورد می‌کنیم؛ و در اینجا نیز به عنوان توضیح بیشتر می‌گوییم:

هر چیزی که در جهان واقعیت از هستی بهره دارد در هستی خود از «وحدت» بی بهره نیست. مثلاً اگر انسانی موجود شود، از آن جهت که انسان واقعی و موجود است، یک واحد شخصی است اگرچه از جهات دیگر صدها هزار است.

درست است که کثرت در خارج موجود است (چنانکه در مقاله ۱۲ گذشت) ولی اگر دقت کنیم هر کثرتی یک واحد کثرت است.

هر چیزی که به راستی در خارج واحد موجود است، در عین حال که واحد خارجی می‌باشد، ما از آن دو چیز می‌فهمیم: مهیت وجود. مثلاً انسان موجود چیزی دارد که از آن بالفظ «انسان» حکایت می‌نماییم و چیزی دیگر که بالفظ «موجود».

این دو چیز در عین حال که در خارج یک واحد را تشکیل می‌دهند، با دقت جز هم دیگرند، زیرا مهیت (انسانیت انسان مثلاً) هم وجود و هم عدم را می‌پذیرد ولی

وجود هرگز عدم را نمی‌پذیرد بلکه پیوسته وجود است اگرچه مهیت موجود ممکن است گاهی موجود و گاهی معذوم شود.

یعنی وجود به خودی خود وجود است و مهیت به واسطه وجود دارای وجود. ما مهیات (انواع) را از راه مشاهده خواص اثبات می‌نماییم و به واسطه اختلاف خواص به اختلاف انواع قضاؤت می‌نماییم، مثلاً در افرادی از انسان که مشاهده می‌شود، خواص فکر، اراده، ادراک، تکلم و جز آنها و در افرادی که از حرارت مشاهده می‌شود خواصی دیگر می‌یابیم و در نتیجه حکم می‌کنیم که در دسته اول مهیتی (نوعی) به نام «انسان» هست و در دسته دوم مهیتی (نوعی) به نام «حرارت» و این دو نوع از راه تباینی که در خواص و آثار دارند خود نیز با همدیگر مغایرند.

اقسام مهیت

از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که:
ما در خارج ماهیات بسیاری داریم.

با اینکه ماهیات از راه اختلاف خواص به دست آمده اند گاهی میان آنها خواص مشترک نیز پیدا می‌شوند اگرچه همیشه این طور نیست. مثلاً اگر مهیت «انسان» را با مهیت «میان» که یکی از نسب خارجی می‌باشد بسنجم خواهیم دید که هیچ گونه خاصه مشترکی ندارند در حالی که اگر همین مهیت انسان با مهیت پشه سنجیده شود در بسیاری از خواص شریک و انباز هم خواهند بود مانند ادراک و اراده و بسیاری از احکام حیات و جسمیت و جز آنها اگرچه احکام ویژه نیز دارند. اینجاست که باید گفت این دونوع در اصل مهیت نیز شرکتی دارند یعنی مهیت نوعی آنها به دو بخش مختص و مشترک تحلیل می‌شود چنانکه هر دو نوع در حیوانیت شریکند و هر کدام یک بخش مختص نیز دارند خواه ما بفهمیم یا نفهمیم. مهیت مشترک به نام «جنس» و مهیت ویژه به نام «فصل» نامیده می‌شود.

از این بیان نتیجه می‌گیریم که:

۱. در ماهیات نیز ترکیب پیدا می‌شود.

۲. ترکیب در ماهیات به واسطه جنس و فصل پیدا می‌شود.

یعنی از یک مهیت مشترک به واسطه انصمام دو فصل مختلف دونوع مختلف پیدا می‌شود و با زبان فلسفی: مهیت جنس مهیتی است در حال ابهام که در تحصیل و پیدایش یک نوع نیازمند به انصمام فصل و تعیین آن است، مانند «حیوان» که با انصمام «ناطق» انسان می‌شود.

۳. چون هر ترکیب ناچار باید از آحاد تألف پذیرد ناگزیر ترکیب مهیت نیز باید به جنسی برسد که «بسیط» بوده و دیگر بالاتر از خود جنسی نداشته باشد. از این روی باید گفت در ترکیب مهیّات اجناسی داریم که اجناس عالی می‌باشد و در اصطلاح فلسفه این اجناس را «مقولات» می‌نامند.

۴. هر مقوله (جنس عالی) به واسطه انضمام فصولی «نوعیت» پیدا می‌کند و همچنین هر «نوع» به واسطه انضمام فصولی نوعیتهای کوچک‌تری تشکیل می‌دهد و همچنین، تا به نوع اخیر برسد و در این حال مهیت دیگر تمام شده و تنها نیازی که دارد به وجود است.

۵. مهیت تام (نوع اخیر) چون دیگر نیازمندی ماهوی ندارد هر ضمیمه که پیدا کند دیگر به خودش ارتباط نداشته و اتفاقی بوده و شخصیت آن از علل خارجه خواهد بود. مثلاً فردی از انسان که موجود است نیاز ماهوی تنها به مهیت انسانی دارد و اینکه در فلان زمان یا فلان مکان، پسر فلان مرد و فلان زن، با رنگ ویژه، با شکل و حجم و اندام ویژه و... موجود است، به مهیت انسان مرتبط نبوده و مستند به علل خارجی می‌باشد.

تنها احکامی را به مهیت این فرد - انسانیت مثلاً - نسبت می‌توان داد که همه افراد انسانی بالفعل یا بالامکان داشته باشند مانند اینکه انسان مکانی می‌خواهد، زمانی می‌خواهد، شکلی و اندامی می‌خواهد و همچنین...

۶. جنس بی فصل نمی‌شود و فصل بی جنس نمی‌شود.
(مهیت پیوسته کلی است. کلی تقسیماتی دارد. از بیشتر از یک جنس عالی و همچنین دو جنس همرتبه و همچنین دو فصل هم عرض مهیت تألف نمی‌شود. فصل باید بسیط باشد. از مجموع دو فصل مهیت تألف نمی‌شود. اینها و مانند اینها مسائلی هستند که در کتب «منطق» بیان شده‌اند).

جوهر و عرض

در مقاله پنجم گفته شد که ما گاهی که خود (نفس) را با اندیشه و حالات نفسانی خود (من - ادراک - اراده) مورد توجه قرار دهیم (و همیشه این مشاهده در ما موجود است) و سپس حال وجودی آنها را با همدیگر بسنجیم آشکارا خواهیم دید که وجود ادراک و اراده با وجود نفس قائم است نه به عکس.

یعنی ما نمی‌توانیم «اندیشه خود» را بی «من» تصور کنیم ولی «من» بدون تصور «اندیشه خود» قابل تصور است با علم به اینکه این وصف نه از این راه است که

تصور ما این گونه است، بلکه «متصور» ما این گونه است.

و به بیان دیگر: وجود ادراک و اراده عین وجود نفس نیست ولی خارج از وجود «من» نیز نمی‌باشد. اینها که خواص و آثار خود نفس شمرده می‌شوند چیزهایی هستند که وجود آنها در وجود نفس پیچیده و منظومی بوده و نیازمند به وجود نفس می‌باشند؛ یعنی دو گونه وجود است که یکی از آنها در تحقق خود محتاج به دیگری است که او را مهد خود (موضوع) قرار داده و نام هستی را دارا شود. ما این دو وجود را به نام «جوهر» و «عرض» می‌نامیم.

پس «جوهر» مهیتی است که وجودش قائم با خود بوده و نیازی به وجودی دیگر نداشته باشد مانند نفس، و «عرض» مهیتی است که وجود آن نیازمند قائم با وجود دیگری است مانند ادراک و اراده. ما از همین جا خواص و آثاری را که از خارج به ما وارد می‌شوند نام «عرض» داده و «اعراض» می‌دانیم چون خاصه عرض (نیاز) در آنها می‌یابیم و همان موضوعی را که این اعراض به حسب وجود می‌خواهند، با اینکه حس نمی‌کنیم، «جوهر» می‌دانیم.

با بیان ساده‌تر بگوییم: ما حاسه جوهرشناس نداریم ولی محسوساتی که با حواس خود می‌یابیم چون اعراض هستند همراهشان جوهری اثبات می‌کنیم.

□

بیان دیگر: گذشته از خواصی که در حواس ما موجود می‌شوند، در خارج نیز چیزهایی می‌یابیم که کنجکاوی در هستی آنها صحت تقسیم گذشته (جوهر، عرض) را به ثبوت می‌رساند.

ما در خارج «عدد» داریم زیرا خواص ریاضی بسیاری برای آن می‌یابیم که کمترین تردیدی در وجودش باقی نمی‌گذارد. هر عددی محدودی می‌خواهد (بنج-انسان) که بی محدود خود تحقق نخواهد گرفت و هنگام تحقق عین وجود محدود نیست ولی بیرون از وجود محدود و ضمیمه هستی وی نیز نیست؛ و همچنین اقسام نسبتها که در خارج موجود می‌شوند وجود آنها نه عین وجود اطراف نسب می‌باشد و نه خارج از وجود آنها، پس وجود آنها نیاز و احتیاج وجودی به وجوداتی دیگر دارد و اگر چنانچه همان وجودات مورد احتیاج همان حال احتیاج را داشته باشند آنها نیز نیازمند به وجودات دیگری خواهند بود و چون واقعیت خارج، این نیاز را رفع کرده و نیازمند را به وجود آورده است ناچار وجوداتی در خارج داریم که قائم به ذات (جوهر) هستند و این گونه وجودات نیازمند (اعراض) با آنها قائم بوده خواص

و آثار آنها شمرده می‌شوند.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود که: «مهیّات خارجی بر دو قسمند: جوهر و عرض».

آزمایش علمی چه می‌گوید؟

ممکن است در نتیجه گذشته روی روشی که اخیراً گروهی از دانشمندان مانند اگوست کنت¹ و جیمز² و دیگران پیش گرفته‌اند اشکال و خرده‌گیری شده گفته شود:

علوم بجز حواس و تجربه به چیز دیگر اعتماد نمی‌کند و ما از راه حواس، تنها به خواص و اعراض مایل می‌شویم. آری از راه الهام ذهنی، عده‌ای از خواص و اعراض را یک واحد فرض کرده و به آن نام «جوهر» و «صورت جوهری» مانند انسان، درخت و جز آنها داده و خواص را از آن آنها می‌شماریم و البته الهام ذهنی تا از بوته آزمایش علمی بیرون نمی‌گیرد کسب اعتبار نخواهد نمود. اتفاقاً آزمایش علمی نیز بجز خواص چیزی نمی‌یابد که رسیدگی کند. انسان مثلاً در تگاه نخستین که درختی را می‌بیند در واقع عرض، طول، عمق، نسبتهاي گوناگون دیگر، رنگهاي بسیار، روشی، تاریکیهاي بیشمار حس می‌کند و پس از آن با وزش بادی مثلاً که همه آنها به یک سوی حرکت می‌کنند وحدتی در میان آنها استوار کرده و آن مجموعه را «درخت» می‌نامد، سپس جاهایی از این واحد را که طول و عرض و عمق جمع شده‌اند «جسم» می‌خواند مانند جسم تن، جسم شاخه، جسم برگ... و پس از آن چون برگها گاهی روی درختند و گاهی نیستند و همچنین رنگ و خواص دیگر روزی هستند و روزی نیستند، بیرون از مهیت درخت فرض می‌کند و در نتیجه درخت را (مجموعه‌ای از خواص که نسبت به دیگران ثابت‌تر هستند) جوهر پنداشته و باقی خواص را آثار و اعراض آن می‌گیرد. و همچنین ما یک سلسله ادراکات که علی التوالی از راه حواس به مغز وارد شده و همیشه مغز را اشغال نموده و به همین سبب کمیتشان تبدیل به کیفیت می‌گردد به نام «جوهر نفسانی» (من) پذیرفته و خواص دیگر را آثار و اعراض آن قرار می‌دهیم.

و خلاصه اینکه به این ترتیب موجی از برای تقسیم مهیّات به جوهر و عرض

1. Agust Cont.

2. James.

نیست و علوم نیز اخیراً روی همین نظر موضوعات خود را که در گذشته جوهر می‌پنداشت به مجموعه اعراض تبدیل نموده و بی‌اینکه لنگ شود یا بهتر از سابق به کنجکاوی خود ادامه می‌دهد.

پاسخ

درست است که ما در مواردی که گفته‌اند و آنچنانکه گفته‌اند اندیشه‌هایی که صور خواص اشیاء بوده باشد داریم و حتی جوهر را با خواص آنها می‌شناسیم یعنی در مورد تصور جوهری خواص آن را معرف قرارداده و آنها را تصور می‌کنیم، ولی جوهر نفسانی یا مطلق جوهر را از راهی که این دانشمندان نشان داده‌اند اثبات نمی‌کنیم و چنانکه اینان پنداشته‌اند غفلت نکرده‌ایم، بلکه چنانکه بیان نمودیم نخست جوهر نفسانی را از مشاهده درونی خود اثبات کرده سپس در مورد جواهر خارجی با توضیحی که داده شد قضایت نموده‌ایم.

و حکم نامبرده ما اگرچه مستقیماً از راه حس نیست ولی به راهنمایی مقدمه چندی منتهی به حس می‌باشد که ما هرگز نمی‌توانیم آنها را نبینیم، و اینکه گفته شده «علوم چنین کنجکاوی را یا نتیجه آن را که محصول مستقیم حس نیست نمی‌پنیرد» سخنی است ناازموده و ناسنجدید، زیرا این موضوع و نظایر آن موضوعی است فلسفی و غیر مربوط به علوم و هرگز علم نمی‌تواند در مسأله‌ای که از میدان بحث و کنجکاوی آن کثار است گفتگو کند.

روان‌شناسی و به ویژه روان‌شناسی تربیتی با کنجکاوی خود خواص نفس را می‌جوید و بس، و همچنین گیاه‌شناسی یا فن کشاورزی خواص درخت را به دست می‌دهد و بس، ولی آیا نفس چیست؟ مهیّت درخت کدام است؟ هرگز مربوط به این علوم نیست.

ما بارها در خصوص این سخن که «علوم به غیر حس اعتماد ندارند» گفتگو کردیم. پس در نتیجه این دانشمندان نظر فلسفی را با نظر علمی خلط و در مورد بحث فلسفی با روش علمی قضایت می‌نمایند.

گذشته از اینها این دانشمندان خواسته‌اند «جوهر» را انکار کنند، در نتیجه «عرض» را نفی کرده و به جوهر افزوده‌اند و با روش پرآگماتیسم به سوی احالت عمل گرویده و از اندوخته‌های حسی ما که از خارج می‌گیریم صفت «بیرون نمایی» را سلب نموده و ادراکات دیگر ما را که حسی نیستند از همین صور حسی خود می‌دانند و در این صورت اگر ما بسیار هنرنمایی کنیم جهانی بیرون از خود

می‌توانیم اثبات کنیم (اگر بتوانیم) و اما اینکه تشخیصاتی دیگر در جهان داده و قضاوت‌ها بی‌در جوهر و عرض و دیگر مسائل فلسفی داده باشیم، دیگر دست ما کوتاه است!

اقسام جوهر

مقدمتاً باید دانست که اگر ما خواسته باشیم از برای موضوعی توسعه جنسی داده و انواعی اثبات کنیم، تنها راهش آن است که در میان افرادش اختلاف و تباين در آثار و خواص پیدا کرده و از آن راه، مبادی آن احکام مختلفه را مختلف شماریم، مثلًاً «حجم» را به انواع مختلفه کره و استوانه و مکعب و مخروط و منشور و همچنین «سطح» را به سطح مستوی و منحنی از راه اختلاف خواص ریاضی که در افراد مختلفه آنها پیدا می‌شود تقسیم می‌نماییم.

واز اینجا روش می‌شود که اگر مهیت جوهر که از راه ویژه خود در خارج اثبات شده انواعی داشته باشد باید اختلافی در احکام افرادش بروز کند.

و با اعتماد به این حقیقت، گذشتگان فلاسفه اقسام زیرین را برای مهیت جوهر اثبات کرده‌اند:

اول «نفس». چنانکه در مقاله ۳ میرهن کردیم نفس ما جوهری است مجرد از ماده که افعالش ابتدائاً از ماده بروز کرده و متصلی افعال بدنی می‌باشد. چنانکه روش است نظری این سخن را در نفوس سایر حیوانات نیز می‌توان گفت.

دوم «عقل» و آن جوهری است مجرد از ماده که هیچ‌گونه تعلق ذاتی و فعلی به ماده ندارد. فلاسفه الهی به وجود چنین موجودی اقامه برهان کرده‌اند چنانکه در مقاله ۱۴ خواهد آمد.

سوم «جسم». گذشتگان فلاسفه پس از اثبات وجود جوهر مادی در جهان طبیعت، متوجه شده‌اند که همه اجسام، خاصه‌ای مشترک مانند حجم دارند و از این روی حکم کرده‌اند که جسم نوعی است از جوهر (آن گروه از فلاسفه که ماده به معنی هیولی اثبات کرده‌اند ناچار جوهر جسمانی را به سه قسم هیولی، صورت حسی و جسم - که نتیجهٔ ترکیب آنهاست - تقسیم کرده‌اند، ولی با اثبات «حرکت جوهری» باید هیولی را جهتی از جهات وجود جسم دانست نه موجود مستقلی در برابر جسم).

چهارم «صورت نوعی». اختلاف آثاری که در اجسام گوناگون جهان مشهود است، با تذکر اصلی که در آغاز سخن گفته شد، ایجاب می‌کند که به حسب اختلاف

آثار جسمانی تقسیم دیگری در خود جوهر جسم انجام گرفته و در نتیجه مطلق جسم صورتهای تازهٔ جوهری پیدا کند.

ولی چون نظر سادهٔ ما گاهی خطأ کرده و یک اثر مرکبی را بسیط شمرده و موضوعی غیرواقعی برایش اثبات می‌کند - چنانکه مثلاً ما با نظر ساده امثال خانه و فرش و صندوق و ماشین و غیر آنها را واحدهای جوهری شمرده و آثار و خواصی از برای آنها می‌پنداشیم و پس از بررسی روش می‌شود که چنان نبوده است - اینجاست که فلسفه باید از نظریات علمی استمداد جسته و از نتایج کنیکاوی آنها که خواص اشیاء را تشخیص می‌دهند استفاده کرده و از برای خواص حقیقی، موضوعات حقیقی اثبات کند، زیرا تشخیص خواص اجسام وظیفه علم است نه وظیفهٔ فلسفه.

پس می‌گوییم؛ طبیعت و ریاضیات قدیم ۱. عناصر و اصول اولیهٔ ترکیبات جسمانی را - به استثنای اجسام فلکی - چهارتاً می‌دانست: آتش، هوا، آب و خاک ۲. افلاکی که دارای اجرام کوکبی بودند اثبات می‌کرد.^۳ موالید سه گانه که انسان و حیوان و نبات باشند یافته بود (غیر از ترکیبات معدنی و کائنات جوّ مانند شهابها و ابر و برف و تگرگ) و از این روی فلسفه نیز از برای هریک از آنها صورت نوعی جوهری جداگانه اثبات می‌کرد مانند صور عنصری، صور فلکی و کوکبی، صور نباتی، صور حیوانی و صورت انسانی.

ولی پیشرفت تازهٔ علوم این بساط را برچیده و بساطی تازه گستردۀ است: ۱. چهار عنصر کهنه تجزیه شده و تاکنون عناصر بسیاری پیدا شده^۴. به ثبوت رسانیده که افلاکی در وجود نبوده و حرکتها مشهود آسمانی بیشترشان از آن زمین بوده و ستارگان نیز از عناصری که زمین را به وجود آورده اند ترکیب یافته اند. ۲. عناصر را نیز به ملکولها و ملکول را به اتمها و اتم را به اجزای دیگری مانند پروتون والکترون تجزیه نموده^۴. ماده را به انرژی و انرژی را به ماده قابل تحول فرض کرده و با این فرضیه جهان طبیعت به انرژی برمی‌گردد که حرکت است؛ از این روی امروز فلسفه نیز طبق اصول مسلمۀ خود، با حفظ این نظریات، نوعیتهای جسمانی جوهری اثبات خواهد کرد.

بنابراین از آنجایی که جسمیت^۵ پیدا شده و ترکیب شروع می‌شود، هر ترکیب تازهٔ خواص تازه‌ای ایجاد می‌کند تا آنجا که ترکیبات خاتمه می‌پذیرد. هر ترکیب تازهٔ دارای خواص بسیط تازه، یک صورت نوعی جوهری مخصوص به خود دارد و مجموع چندین نوع که نوع تازه‌ای به وجود می‌آورند «ماده» هستند و صورت نوعی تازه صورت نوعی آنهاست و مجموع صورت و ماده یک نوع تازه می‌باشد.

و اما فرضیه‌ای که ماده را نتیجهٔ تراکم یافتن انبوهی از انرژی می‌گیرد، چون تاکنون از راز تراکم انرژی و پیدایش حجم، پرده برداشته نشده، نوعیت جوهری و بیرونی جسم که نخستین نوع پدیدهٔ نوعی شمرده می‌شود، در اعتبار خود باقی است.

اقسام عرض

گذشتگان فلاسفه از «مشائین» که در رأس آنها اسطوطالیس فیلسوف شهر یونانی قرار دارد و بزرگان فلاسفه اسلام مانند فارابی، ابن سينا و صدرالمتألهین پس از اثبات وجود «عرض» آن را به قسمت اولی بر نه مقوله که اجناس عالی اعراض بوده باشند، تقسیم کرده‌اند:

كيف، کم، متى، آین، وضع، ملک، فعل، افعال و اضافه.

والبته این تقسیم و تقسیماتی که برای اقسام آن نموده‌اند مبنی بر استقرانی است که در خواص مهیّات نموده‌اند و البته پس از این در اثر پیشرفت علم و صنعت خواص بسیاری کشف شده که در آن زمان پرده از روی آنها برداشته نشده بود و پیدایش این خواص در تقسیمات نامبرده حالی از تأثیر نخواهد بود.

و چون فایده علمی زیادی در استیفای بحث و تعداد و تشخیص این نوعیتهای عرضی و خاصه در هفت مقولهٔ قبلی (از سوم تا نهم) نیست، از گفتگو درباره آنها خودداری می‌کنیم.

همین اندازه مطلق «عرض» به سه نوع کلی «کیفیت»، «کمیت»، «نسبت» تقسیم می‌شود:

۱. «کیفیت» عرضی است که به خودی خود قسمت و نسبت نمی‌پذیرد مانند کجی خط و راستی خط.

۲. «کمیت» عرضی است که به خودی خود قسمت پذیر باشد مانند خط، سطح، حجم، عدد، زمان.

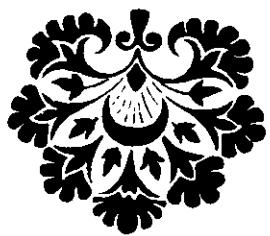
۳. «نسبت مقولی» عرضی است که از راه برخورد دو مهیّت یا بیشتر و پیدایش سنجش در میان آنها پیدا می‌شود مانند نسبت دوری و نزدیکی و مانند موازات و محاذات.

والبته تباین این سه نوع کلی پوشیده نیست. مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسید:

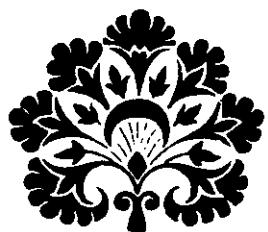
۱. ما در خارج مهیّات زیادی داریم.

۲. در مهیّات نیز ترکیب پیدا می‌شود.

۳. ترکیب مهیّات به واسطه جنس و فصل است.
۴. اجناس نهایتاً به اجناس عالی منتهی می‌شوند.
۵. اجناس عالی به واسطه فضولی نوعیت پیدا می‌کنند.
۶. مهیّت با انضمام فصل اخیر تمام می‌شود.
۷. جنس بی فصل و فصل بی جنس نمی‌شود.
۸. مهیّت منقسم می‌شود به جوهر و عرض و هر دو قسم در خارج موجودند.
۹. جوهر چهار نوع کلی دارد.
۱۰. عرض به سه قسم کلی منقسم می‌شود.



فہرست



فهرست آیات قرآن کریم

صفحه	شماره آیه	نام سوره	متن آیه
۵۷	۳	مائده	حرّمت... الْيَوْمُ اكْمَلَتْ...
۹۷	۲۱	يونس	قُلْ... يَخْرُجُ الْحَيٌّ...
۲۲	۲۱	حجر	وَإِنْ مَنْ شَاءَ...
۹۷	۱۳	فاطر	يَوْلُجُ اللَّيلَ فِي النَّهَارِ...

فهرست اشعار فارسی

صفحه	نام سراینده	تعداد آیات	مصرع اول اشعار
۸۴	مولوی	۱۰	این جهان جنگ است چون کل بنگری
۹۸، ۹۷	مولوی	۱۵	با خود آمد گفت ای بحر خوشی
۹۹	عبدت نائینی	۶	چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست
۹۹	-	۱	عاقل ز هست گوید و عارف ز نیستی

فهرست اسامی اشخاص

- | | |
|---|---|
| اشراق: ۴۱، ۲۰، ۱۹
شریعتی (علی): ۷۶
شلینگ (فریدریک ویلهلم یوزف): ۷۶، ۷۰، ۶۱
شبانی (عباس): ۶۱
شیرازی (سید صدر): ۱۱۴
صدرالدین شیرازی (محمد بن ابراهیم قوامی معروف به صدرالمتألهین): ۵۳، ۲۳، ۴۴، ۲۲، ۱۵۷، ۱۲۱، ۱۱۴، ۸۲
طباطبائی (علامه محمد حسین): ۲۲
طووسی (خواجه نصیر الدین محمد بن حسن): ۱۱۴
عبرت نایینی (محمد علی مصاحبی): ۹۹
عیسیٰ بن مریم، مسیح (ع): ۱۳۴
فارابی (ابونصر محمد بن محمد): ۱۵۷
فردید (احمد): ۹۰
فروغی (محمد علی): ۱۱۲، ۱۱۰، ۱۰۸، ۱۰۵
فولکیه (پل): ۷۷-۷۵، ۷۳، ۷۱، ۷۰، ۶۸، ۶۷، ۶۵
فیخنه (یوهان گنتیپ): ۷۶، ۷۰
کنت (آگوست): ۱۵۳، ۱۱۰
لالاند: ۶۵
لاوازیه (آنتوان لوران دو): ۴۰، ۳۹
لایب نیتس (گوتفرید ویلهلم): ۱۱۲، ۱۰۸
لوسیپوس: ۱۰۴
مارکس (کارل): ۸۳، ۷۳-۷۱، ۶۹
مولوی (جلال الدین محمد): ۹۷، ۸۴، ۳۲
مهدوی (یحیی): ۹۰، ۶۵
میرداماد (محمد باقر بن محمد استرآبادی): ۳۰ | آنطیقون: ۱۰۴
ابن خلدون (ابوزید عبدالرحمن بن محمد): ۶۳
ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبدالله): ۲۲، ۱۵۷، ۱۰۴، ۴۱
اپیکورس (اپیکور): ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۴
ارانی (نقی): ۸۷
ارسطو: ۳۳، ۲۳، ۴۵، ۲۰-۶۸، ۷۶، ۷۴، ۸۸
اسپنسر (هربرت): ۶۶-۶۳، ۵۸، ۵۵
استالین (ژوزف جوگاشویلی): ۷۳، ۷۲
افلاطون: ۱۰۵، ۶۸، ۴۱
افقطین: ۷۶
انتظام (عبدالله): ۶۱
انگلس (فریدریک): ۷۴-۷۲
برگسون (هانری): ۱۱۲، ۵۵
بوترو (امیل): ۱۱۶، ۱۱۲
چیمز (ولیام): ۱۵۳، ۱۱۰
داریوش: ۱۴۳
دکارت (رنہ): ۱۱۴، ۱۱۰، ۱۰۷، ۱۰۵
دورانت (ویل): ۹۱
دونونی (لکن): ۶۱
دیموکریت (ذیقراطیس): ۱۰۴، ۵۲، ۳۶-۳۴
روویر: ۶۱
سبزواری (حاج ملاهادی): ۸۰، ۳۰
سقراط: ۷۰-۶۸
سهورو دری (شهاب الدین یحیی بن حبس، شیخ |
|---|---|

- | | |
|--|--|
| هگل (جرج ویلهلم فردریک): ۷۶، ۷۵، ۷۳-۶۷
شفا: ۹۰-۹۲، ۹۵، ۹۸-۱۰۰ | ۳۱
هراکلیت (هرقلیطوس): ۹۳، ۹۲، ۷۶، ۷۵ |
|--|--|

فهرست اسامی کتب، نشریات، مقالات

- | | |
|--|---|
| ۱۱۶، ۱۱۲-۱۱۰
شفا: ۱۰۴، ۸۲، ۵۳
فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعت: ۶۵، ۹۰
قرآن کریم: ۹۷
ماتریالیسم دیالکتیک: ۸۷
ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی: ۷۲ و ۷۳
مقالات فلسفی: ۸۵، ۸۲
مقدمه ابن خلدون: ۶۳
منطق الشفاء: ۶۰
منظمه: ۸۰
نقدي بر مارکسیسم: ۸۳ | اسفار اربعه: ۸۵، ۷۹، ۵۳
اصل تضاد در فلسفه اسلامی: ۸۵، ۸۲
تاریخ ادیان: ۷۶
تاریخ فلسفه: ۹۱
تعلیقات اسفار: ۳۰
تعلیقه صدراء بر شفا: ۸۲
جوهر النضید: ۹۰
حیات و هدفداری: ۶۱
دیالکتیک: ۶۷، ۶۸، ۶۸، ۷۵، ۹۲، ۹۹
سرمایه (کاپیتان): ۷۱
سرنوشت بشر: ۶۱
سیر حکمت در اروپا: ۶۴-۶۶، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸ |
|--|---|

فهرست آثار منتشر شده و در دست چاپ (تا ۲۲ بهمن ۱۳۸۰)

- | | |
|---|---|
| <p>۱. آزادی معنوی</p> <p>۲. آشنایی با قرآن (۹، ..., ۱)</p> <p>۳. احیای تفکر اسلامی</p> <p>۴. اخلاق جنسی</p> <p>۵. اسلام و مقتضیات زمان (۱، ۲)</p> <p>۶. اصول فلسفه و روش رئالیسم (۱-۵)</p> <p>۷. امامت و رهبری</p> <p>۸. امدادهای فیبی در زندگی بشر</p> <p>۹. انسان کامل</p> <p>۱۰. انسان و سرتوشی</p> <p>۱۱. بیست گفتار</p> <p>۱۲. پاسخهای استاد</p> <p>۱۳. پانزده گفتار</p> <p>۱۴. پیاهبرانی</p> <p>۱۵. پیرامون انقلاب اسلامی</p> <p>۱۶. پیرامون جمهوری اسلامی</p> <p>۱۷. تعلیم و تربیت در اسلام</p> <p>۱۸. توحید</p> <p>۱۹. جاذبه و دافعه علی علی</p> <p>۲۰. جهاد</p> <p>۲۱. حق و باطل (به فسیمه تکامل اجتماعی انسان در تاریخ)</p> <p>۲۲. حکمتها و لذت‌های حماسه حسینی (۱، ۲)</p> <p>۲۳. خاتمه</p> <p>۲۴. ختم نبوت</p> <p>۲۵. خدایات متقابل اسلام و ایران</p> <p>۲۶. داستان دستان (۱ و ۲)</p> <p>۲۷. ده گفتار</p> <p>۲۸. اسلام</p> | <p>۱. نقدی بر هارکسیسم</p> <p>۲. نیمه‌تهای اسلامی در صد ساله اخیر</p> <p>۳. ولادها و ولایتها</p> <p>۴. یادداشت‌های استاد مطهری (۱-۴)</p> <p>***</p> <p>۵. آزادی لزگاه استاد شهید آیة‌الله مطهری</p> <p>۶. آنینه جام (دیوان حافظ، همراه با یادداشت‌های استاد مطهری)</p> <p>۷. استاد مطهری و روش‌فکران</p> <p>۸. خاطرات من لز استاد شهید مطهری</p> <p>۹. در رثای استاد (مجموعه اشعار)</p> <p>۱۰. سیری در زندگانی استاد مطهری</p> <p>۱۱. سیمای استاد در آینه نگاه یاران</p> <p>۱۲. شیخ شهد</p> <p>۱۳. مصلح بیدار (۱ و ۲)</p> <p>۱۴. نامه تاریخی استاد مطهری به امام خمینی (ره)</p> <p>***</p> <p>کتابهای در دست چاپ:</p> <p>۱. فلسفه تاریخ (۳)</p> <p>۲. آشنایی با قرآن (۱۰)</p> <p>۳. یادداشت‌های استاد مطهری (۵)</p> <p>۴. سیری در سیره ائمه اطهار (۱)</p> <p>۵. سیری در سیره نبی</p> <p>۶. سیری در نهجه البلاғه</p> <p>۷. شرح منظمه</p> <p>۸. شش مقاله</p> <p>۹. عدل الهی</p> <p>۱۰. عرفان حافظ</p> <p>۱۱. علل گرایش به هادیگری</p> <p>۱۲. فطرت</p> <p>۱۳. فلسفه اخلاق</p> <p>۱۴. فلسفه تاریخ (۱، ۲)</p> <p>۱۵. کلیات علوم اسلامی (۱، ۲، ۳)</p> <p>۱۶. مسئله حجاب</p> <p>۱۷. مسئله ربا و بانک (به فسیمه)</p> <p>۱۸. مسئله شناخت</p> <p>۱۹. معاد</p> <p>۲۰. مقالات فلسفی</p> <p>۲۱. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی:</p> <p>۲۲. انسان و ایمان</p> <p>۲۳. جهان‌بینی توحیدی</p> <p>۲۴. وحی و نبوت</p> <p>۲۵. انسان در قرآن</p> <p>۲۶. جامعه و تاریخ</p> <p>۲۷. زندگی جاودی یا حیات اخروی</p> <p>۲۸. نبوت</p> <p>۲۹. نظام حقوق زن در اسلام</p> <p>۳۰. نظری به نظام اقتصادی اسلام</p> |
|---|---|