

# اصول فلسفہ و روشِ رئالیسم

جلد چہارم



طبایطانی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.  
 اصول فلسفه و روش رئالیسم / محمدحسین طباطبائی: مقدمه و پاورقی بقلم  
 مرتضی مطهری. - [تهران]: صدرا، ۱۳۶۲ -  
 ج. ۱: عکس.  
 ISBN 964 - 5600 - 45 - 6 (دوره)  
 فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.  
 ج. ۱ (چاپ دهم: ۱۳۸۵). ۱۱/۰۰۰ ریال: ISBN 964 - 5600 - 82 - 0  
 ج. ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵). ۱۲/۰۰۰ ریال: ISBN 964 - 5600 - 83 - 9  
 ج. ۳ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵). ۱۴/۰۰۰ ریال: ISBN 964 - 5600 - 84 - 7  
 ج. ۴ (چاپ یازدهم: ۱۳۸۵). ۸/۵۰۰ ریال: ISBN 964 - 5600 - 85 - 5  
 ج. ۵ (چاپ دهم: ۱۳۸۵). ۱۱/۰۰۰ ریال: ISBN 964 - 5600 - 86 - 3  
 ۱. فلسفه اسلامی. ۲. واقع گرایی. الف. مطهری، مرتضی، ۱۲۹۸ - ۱۳۵۸. مقدمه  
 نویسنده. ب. عنوان.  
 B  
 ۱۸۱/۱  
 الف ۳۷۹ ط  
 ۱۳۶۲  
 ۲۷۰۸ - ۶۲ م#  
 کتابخانه ملی ایران

## اصول فلسفه و روش رئالیسم (۴)

چاپ یازدهم: مرداد ۱۳۸۵ مطابق رجب ۱۴۲۷

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

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

● تهران: خیابان ناصر خسرو، مقابل دارالفنون، کوچه دکتر مسعود. تلفن: ۳۳۹۱۵۱۳۰، دورنگار: ۳۳۱۱۹۷۹۶  
 ● قم: خیابان ارم. تلفن: ۷۷۳۱۵۲۲، دورنگار: ۷۷۴۷۳۱۴

شابک دوره: ۶ - ۴۵ - ۵۶۰۰ - ۹۶۴  
 شابک جلد چهارم: ۵ - ۸۵ - ۵۶۰۰ - ۹۶۴  
 ISBN: 964-5600-45-6  
 ISBN: 964-5600-85-5

باسمه تعالی

### پیشگفتار چاپ چهارم

همان‌طور که خواننده محترم مطلع است، جلد چهارم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم 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 باورقیهای استاد مطهری به اتمام نرسیده بود و پس از شهادت استاد و در سال ۱۳۶۴ همان مقدار که نگارش یافته بود همراه با متن کتاب و نیز همراه با یادداشتهای استاد بر مقالات مذکور توسط «شورای نظارت» به چاپ رسید که البته چون در طرح «مجموعه آثار» مجلداتی 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

شورای نظارت بر آثار استاد مطهری

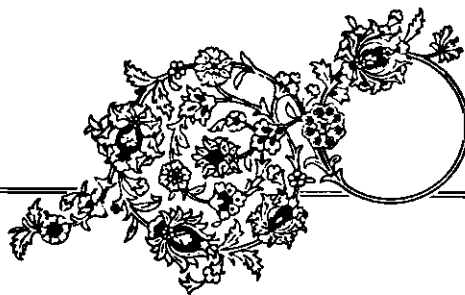
# فهرست مطالب

|    |                                                       |
|----|-------------------------------------------------------|
| ۹  | مقاله دهم: قوه و فعل، امکان و فعلیت                   |
| ۱۷ | دو نظریه درباره «قوه و استعداد»:                      |
| ۱۷ | نظریه عدمی بودن قوه و استعداد                         |
| ۱۹ | نظریه اعتباری بودن قوه و استعداد                      |
| ۲۳ | دو نظریه درباره چگونگی صورت پشین پس از آمدن صورت پسین |
| ۳۳ | سه نظریه درباره حقیقت جسم:                            |
| ۳۴ | الف. نظریه جمهور حکما                                 |
| ۳۴ | ب. نظریه ذیمقراطیس                                    |
| ۳۵ | ج. نظریه متکلمین اسلامی                               |
| ۳۵ | نقد و بررسی نظریات فوق                                |
| ۳۹ | نظریه «لاوازیه» درباره نبات 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 | نسب مکان و زمان با حرکت                               |
| ۴۹ | دو تفسیر درباره حرکت:                                 |

|     |                                                                                             |
|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۵۰  | ۱. حرکت جسم یعنی بودن جسم در قطعه‌ای از زمان میان مبدأ و منتهایی از مسافت<br>(حرکت توسّطیه) |
| ۵۰  | ۲. حرکت جسم یعنی بودن جسم در تمام آن قطعه از زمان در تمام آن قطعه از مسافت<br>(حرکت قطعیه)  |
| ۵۳  | حرکت، تدرّج 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                                                             |
| ۶۷  | <b>قانون تکاپوی دیالکتیکی طبیعت</b>                                                         |
| ۶۷  | مقدمه                                                                                       |
| ۶۹  | سه رکن دیالکتیک هگل                                                                         |
| ۷۱  | دیالکتیک مارکس                                                                              |
| ۷۵  | اصول قابل توجه در دیالکتیک هگل                                                              |
| ۷۸  | آیا «شدن» ترکیبی از هستی و نیستی است؟                                                       |
| ۸۲  | اصل تضاد                                                                                    |
| ۸۷  | <b>قانون «تکاپوی دیالکتیکی طبیعت»</b>                                                       |
| ۹۲  | خرده گیری                                                                                   |
| ۱۰۱ | <b>توضیح مفهوم «حرکت عمومی»</b>                                                             |
| ۱۰۲ | مسأله «صور نوعیه»                                                                           |
| ۱۱۴ | نظریه‌های مختلف درباره «قوه»                                                                |
| ۱۱۸ | اکنون ما «حرکت عمومی» را چگونه باید توضیح دهیم؟                                             |
| ۱۲۰ | کشتن (امتداد) در حرکت                                                                       |
| ۱۲۱ | زمان و حرکت                                                                                 |
| ۱۲۴ | خاتمه مقاله                                                                                 |
| ۱۲۷ | نظر فلسفه درباره «جهش»                                                                      |
| ۱۲۹ | مسائلی که در این مقاله به نیوب رسید                                                         |
| ۱۳۱ | <b>مقاله یازدهم: قدم و حدود</b>                                                             |
| ۱۳۳ | تقدّم و تأخر و معیت (یسی و سی و با همی)                                                     |

|     |                                         |
|-----|-----------------------------------------|
| ۱۳۵ | حدوث و قدم                              |
| ۱۳۶ | توسعه مفهوم «حدوث و قدم»                |
| ۱۳۷ | آیا نسبت به مجموعه عالم چه می توان گفت؟ |
| ۱۳۸ | مسائلی که در این مقاله بیان شد          |
| ۱۳۹ | <b>مقاله دوازدهم: وحدت و کثرت</b>       |
| 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 | <b>مقاله سیزدهم: مهِیت، جوهر، عرض</b>   |
| ۱۴۹ | مهِیت                                   |
| ۱۵۰ | اقسام مهِیت                             |
| ۱۵۱ | جوهر و عرض                              |
| ۱۵۳ | آزمایش علمی چه می گوید؟                 |
| ۱۵۴ | پاسخ                                    |
| ۱۵۵ | اقسام جوهر                              |
| ۱۵۷ | اقسام عرض                               |
| ۱۵۷ | مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسید     |
| ۱۵۹ | <b>فهرستها</b>                          |

مقاله دهم



تَوْه وِجَن اَمكان فِعلیت





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

۱. تغییر و تبدل یکی از واضح ترین و مسلم ترین حقایق این جهان است. جهان، ثابت و ساکن و جامد نیست. پدیده های جهان عوض می شوند و اشیاء از حالی به حالی دیگر، از وضعی به وضع دیگر و از کیفیتی به کیفیت دیگر درمی آیند. يك باغبان با تجربه می داند دانه ای که به زمین می کارد تدریجاً چه تغییراتی پیدا می کند و چه تحولاتی می یابد و چه شرایطی باید برای این کار رعایت شود. بسیاری از علوم بشر تحقیق در همین تغییرها و تبدلهاست و قوانین همین تغییر و تبدلها را کشف می کنند.

فلسفه نیز که با دیدی دیگر و ابزاری دیگر اشیاء را مورد مطالعه قرار می دهد تغییرات و تبدلات طبیعت را بررسی می کند 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 کرده اند فلسفه يك کاسه می کند و تحت يك ضابط کلی درمی آورد بلکه به معنی اینکه «دید» فلسفی «دید» دیگر و از زاویه دیگر است و همیشه آن زاویه ای که فلسفه از آن زاویه

و البته<sup>۱</sup> اگر از پارچه‌ای که پنجاه سانتیمتر پهنا دارد ده سانتیمتر بریده پیش دوزنده ببرید خواهد گفت از ده سانتیمتر پارچه پیراهنی در نمی‌آید بلکه دُست کم برای پیراهن اشخاص معمولی سه متر پارچه ضروری است، ده سانتیمتر پارچه را تنها به صورت سینه‌بند يك نوزادی می‌توان درآورد.

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

فلسفه از آن جهت تغییرات 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 يك مفهوم حسی نمی‌باشند، کلماتی از قبیل «پدیده» یا «ظاهر» یا «فنون» درباره آنها صادق نیست همچنانکه این کلمات درباره وجود، عدم، وحدت، کثرت، حدوث، قدم، تقدم، تأخر، معیت، علّیت، معلولیت، ضرورت، امکان، امتناع صادق نمی‌باشد. و همچنانکه مکرر گفته‌ایم ذهن ما يك 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 حسی که «صور» مأخوذ از «پدیده» هاست تفکر کند. فلسفه بیشتر با این معانی و مفاهیم سر و کار 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 قرار داده شده‌اند. بشر برای برآوردن حوائج 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 او را 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 مکشوف می‌گردد، راه تسلط بشر بر طبیعت هموارتر و دایره 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 يك پیراهن به کار برده می‌شود قبلاً باید يك صفت وجودی که به واسطه آن شکل پیراهن به خود می‌گیرد داشته باشد».

و اگر فرضاً در مثال بالا به جای پارچه يك ميز تحریر یا يك لوله آهنی پیش دوزنده برده پیراهن بخواهید خنده‌دار خواهد بود.

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

فلاسفه 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 عقیده فلاسفه، مسبوق است به «ماده» قبلی. پس اینکه بشر نمی‌تواند از «هیچ» يك 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 يك مصنوع وجود «ماده» است. اکنون ببینیم که صرفاً وجود يك ماده‌ای - هر چه باشد و هر قدر باشد - برای هر مصنوع و هر منظوری کافی است یا این نیز به نوبه خود حساب و نظامی دارد؟

واضح است که بی حساب نیست. وجود يك ماده، هر ماده‌ای و به هر اندازه‌ای، برای هر صورت صناعی کافی نیست. يك لوله آهن یا يك تخته چوب به درد پیراهن نمی‌خورد، همچنانکه دو متر پارچه را نمی‌توان به صورت يك در اطاق درآورد. هر يك یا چند نوع از مواد این جهان برای يك 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 نوبه خود باید از يك مقدار معین کمتر نباشد، يك 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<sup>۱</sup> 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، اولاً 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. فرضاً 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 تبدیل به انسان شدن را ندارد، برخلاف نطفه انسان. هر ماده طبیعی که بخواهد يك صورت طبیعی را بپذیرد باید قبلاً «امکان» آن را همراه داشته باشد و به اصطلاح فلسفی باید حامل قوه و استعداد آن صورت باشد. در صنعت از این جهت این قانون وجود دارد که صنعت نیز نوعی عمل طبیعی است. در کارگاه بزرگ طبیعت دائماً تغیر و تبدل رخ می دهد و يك چیز 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 می باشد. تخم سیب است که می تواند درخت سیب را بپذیرد نه تخم انار، و از درخت سیب تنها می توان میوه سیب 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 تغییر و تحول نیست. تغیراتی که به وسیله صنعت رخ می دهد سطحی است و با همه تغیر نامها و شکلها از حدود مربوط کردن و پیوند دادن نیروهای موجود در طبیعت و تنظیم آنها تجاوز نمی کند. اما تغیرات طبیعی تا عمق جوهر اشیاء نفوذ دارد. اشیاء در تغیرات طبیعی تغییر ماهیت می دهند و به راستی يك ذات و جوهر تبدیل به ذات و جوهر دیگر می شود چنانکه عن قریب توضیح خواهیم داد.

در طبیعت همواره چیزی چیز دیگر می شود، بلکه طبیعت عین «شدن» است خواه آنکه بگوییم در طبیعت همواره «چیز»ها چیز دیگر می شوند یا بگوییم طبیعت عین «شدن» است. چیزی باید باشد تا چیز دیگر بشود، و یا چیزی هست که همواره «می شود». «شدن» نظام خاصی دارد یعنی هر چیزی صلاحیت و استعداد تبدیل به هر چیزی را ندارد، فقط استعداد تبدیل به شی یا اشیاء معینی را دارد و به اصطلاح فلسفی هر موجود بالفعل استعداد هر حالت و هر صورتی را در آینده ندارد بلکه استعداد يك صورت معین را دارد؛ مثلاً 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 ماده ای و در هر ماده ای به وجود آید ندارد؛ مثلاً بوته گندم یا كودك انسانی که در آینده باید موجود شود امکان اینکه از دانه جو یا تخم مرغ به وجود آید ندارد بلکه فقط امکان پیدایش از ماده مخصوصی را دارد. پس در هر ماده ای که صورتی را می پذیرد 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 می نامند. این استعداد و این قوه در ماده دیگر وجود ندارد. آنچه در ماده دیگر وجود دارد استعداد و قوه دیگری است.

از اینجا روشن می شود 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 وگرنه 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 يك امر وجودی<sup>۱</sup> 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. يك چیز خاصی که هست فقط يك چیز خاصی که خواهد بود می‌شود نه هر چیزی از آنچه خواهد بود، و همچنین يك چیز خاص از چیزهایی که خواهد بود فقط در يك 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 احياناً «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 يك موجود جداگانه و مستقل نیست که به صورت يك شیء 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 يك 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 يك شیء دیگر که حامل استعداد اوست موجود باشد. حامل استعداد همان است که اصطلاحاً «ماده» نامیده می‌شود. این است معنی جمله حکما که می‌گویند: «كُلُّ حَادِثٍ مَسْبُوقٌ 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 می‌شود بحث کنیم. این صفت يك صفت وجودی و واقعی است نه عدمی یا اعتباری؛ یعنی ماده ای که می‌تواند صورت خاصی را بپذیرد به موجب این است که چیزی را دارد نه به موجب اینکه چیزی را ندارد، و آن چیزی که دارد يك امر واقعی است نه يك امر اعتباری و فرضی. به عبارت دیگر کلمه «استعداد» نماینده يك حقیقتی است که در ماده «وجود» دارد نه نماینده خالی بودن ماده از يك امر وجودی و نه نماینده يك امر اعتباری و بی اثر.

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

طرفداران نظریه عدمی می‌گویند اساساً استعداد و قابلیت از نقصان وجود ناشی می‌شود. موجود هر اندازه دارای کمالات و تعینات وجودی بیشتر باشد استعداد و قابلیت و امکان اینکه چیز دیگر بشود کمتر است، و هر اندازه که تعینات و جهات وجودی کمتری داشته باشد امکان تبدیل او به چیز دیگر بیشتر است؛ و در حقیقت هر صورت و حالتی که شیئی پیدا می‌کند يك مانع برای او نسبت به يك سلسله حالتها و صورتهای دیگر پیدا می‌شود و به هر نسبت که واجد صورتهای 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 برعکس 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 صورتهای نسبت به یکدیگر ضدیت و تمانع دارند؛ یعنی هر صورتی فقط نسبت به بعضی از صورتهای دیگر مانعیت ندارد و نسبت به سایر صورتهای مانعیت دارد. پس اینکه دیده می‌شود در بعضی از مواد، استعداد يك صورت معین هست و نه بیشتر و پنداشته می‌شود این استعداد يك امر وجودی است، اشتباه است. استعداد يك صورت معین داشتن معنی اش این است که صورت بالفعل این شیئی، ماده این شیئی را که قابلیت هر صورتی را دارد از همه آن صورتهای مانع است مگر از يك صورت بالخصوص. مثلاً در دانه گندم استعداد بوته گندم شدن است نه جو شدن و نه خرما شدن 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 منعی 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 فعلیتهای در حدی است که نسبت به هیچ چیز مانعیت ندارد، و اینکه گفته می‌شود در گندم یا هسته خرما یا نطفه انسان استعداد شیء خاص هست به معنی این است که در هر يك از اینها نسبت به هر صورت دیگر مانع وجود دارد جز نسبت به يك 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 فعلیتی ندارد جز فعلیت 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 ارسطویی «جوهرهای پنجگانه» نیز مبتنی بر همین اساس است. برهان معروف «فصل و وصل» برای اثبات همین مدعاست.

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 تا بی 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 فعلیت. این خاصیت برای جسم از آنجا پیدا شده که حرکت مقوم وجود جوهر جسم است.

در باب ترکیب و عدم ترکیب جسم از ماده و صورت و اینکه به فرض ترکیب کیفیت آن چیست، آیا اتحادی است یا انضمامی، سخنان بسیاری است و جای ایراد 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 يك امر وجودی و يك حقیقت موجود باشد بلکه حتماً باید يك مفهوم اعتباری و انتزاعی باشد، به این بیان:

قوه و استعداد طبق آنچه قبلاً گفته شد شرط قبلی وجود هر حادث و هر پدیده ای است بدون استثناء. به همین دلیل خود قوه و استعداد نمی تواند يك پدیده و يك موجود باشد زیرا لازم می آید که خود نیز مشمول همین قانون باشد یعنی لازم می آید برای هر استعدادی که موجود می شود قبلاً 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 استعداد انسان و همین طور... و هر يك 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 يك قاعده کلی برای اعتباری بودن این گونه امور ذکر کرده است، می گوید:

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

مثلاً به عقیده شیخ اشراق «وحدت» امر اعتباری است یعنی اشیاى 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 شیء مورد نظر، دیگر وحدت وحدت آن شیء. نقل کلام به وحدت وحدت آن شیء 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 غیرالنهاية. 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

واحد‌هاست پس وجود وحدت مستلزم وجود چند واحد است و باز هریک از آن واحد‌ها چون دارای وحدتند و هر وحدتی کثیر است و مجموع واحد‌هاست پس وجود هریک از آن واحد‌ها مستلزم واحد‌هاست و همین طور الی غیرالنهاية، و لازم می‌آید الی غیرالنهاية رشته‌های نامتناهی به وجود آید. پس وحدت از آن اموری است که وجود داشتن آنها مستلزم تکرر آنهاست و چون تکرر آنها محال است پس وجود داشتن آنها محال است. پس وحدت امر اعتباری است.

شیخ اشراق به همین دلیل وجود را نیز امر اعتباری می‌داند و مدعی است موجود بودن وجود مستلزم تکرر وجود هر شیء الی غیرالنهاية یعنی يك امر محال خواهد بود.

اکنون که این قاعده کلی روشن شد می‌گوییم موجود بودن استعداد نیز مستلزم تکرر وجود استعداد است و چون تکرر 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 می‌پذیریم یعنی اگر فرض کنیم وجود چیزی مستلزم تکرر وجود او باشد آن چیز نمی‌تواند يك موجود حقیقی باشد ولی همان طور که صدرالمتهلین تحقیق کرده حقیقی بودن امثال وجود و وحدت مستلزم تکرر آنها نیست. شیخ اشراق گمان کرده هر چیزی که موجود است باید از سنخ ماهیات باشد و وجودش غیر از ذاتش باشد، در صورتی که می‌تواند وجود چیزی عین ذات آن چیز باشد و اشکال بالا وارد نشود. خود وجود و شؤن وجود از قبیل وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و حدوث و قوه و فعل از این قبیل است. اینها موجودند به معنی اینکه عین حقیقت وجود و یا مرتبه‌ای از مراتب وجودند نه به معنی اینکه ماهیتی می‌باشند که دارای وجود می‌باشند.

قوه و استعداد را که می‌گوییم امر وجودی است به معنی این است که از وجود شیء مستعد خارج نیست و از مرتبه و مرحله خاص وجود ماده انتزاع می‌شود نه به معنی اینکه يك صفتی است که عارض و ضمیمه ماده شده است از قبیل رنگ و بو و وضع و محاذات که عارض جسم می‌شود.

از اینجا معلوم می‌شود که بحثهایی که فلاسفه کرده‌اند درباره قوه و استعداد که آیا از مقوله کیف است یا اضافه یا مقوله دیگر، چقدر نابجا است. قوه و فعلیت داخل در باب مقولات نیست تا جایی برای این سخنان بوده باشد. حداکثر آنچه می‌توان گفت

و از 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 سیب پس از سیب شدن دیگر سیب نمی‌شود مگر اینکه صورت سیب موجود را از خود دور کرده و با حرکت و سیر دیگری دوباره سیب شود.<sup>۱</sup>

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 شیء 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 قوه درخت همراه آن بود از میان می‌رود<sup>۱</sup>.

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 او را نگهدارد 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 می‌یابد یا نه؟ مثلاً آیا همچنانکه امکان انسانیت که قبلاً 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 شیء است و مقوم ذات و مبدأ فصل اخیر اوست. در اینکه گذشته صددرصد 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 جوجه شدن حالت تخم مرغی و قسمتی از آثار خود را از دست می‌دهد.

همچنین در اینکه گذشته صددرصد در آینده معدوم 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 يك رشته از صفات و نسبت وجودیه مانند قوه و امکان و مانند وحدت و تقدم و تأخر 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 راهیمایی می‌کند، به بحث از هویت این موضوعات نپرداخته و تنها به يك جمله (هرچه هست ماده است - بجز ماده چیزی نیست) قناعت ورزیده با اینکه يك سلسله نظریات حساس زیر سر این موضوعات می‌باشد و با اینکه به هر بحثی بپردازد 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 او را می‌خواهد<sup>۱</sup>؛ مثلاً قوه و امکان سبب که در تخم موجود است به واسطه صورت تخم حفظ شده است.

۳. 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 شیئی نمی‌تواند حفظ کند بحثی نیست زیرا اگر صورت پیشین همان مقام اول خود را حفظ کند لازم می‌آید شیئی واحد در آن واحد دارای دو واقعیت جداگانه و دو ماهیت جداگانه بوده باشد.

اما باید ببینیم 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 شیئی قرار می‌گیرد.

در اینجا دو نظریه است: نظریه معروف قدما نظیر ابن سینا 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 کامل‌تر است می‌پوشد. برای ماده ممکن نیست با داشتن جامه دیگر بیپوشد. 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 بیپوشد 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 يك فعلیت، فعلیتهای دیگر جزء ماده هستند؛ مثلاً 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 يك صفت در شیء دیگر وجود پیدا می کند پس شیء دیگری نیز قبل از وجود شیء مورد نظر باید وجود داشته باشد که حامل و نگهدارنده امکان آن شیء 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 قبلاً گفتیم که جمله معروف فلاسفه: «كُلُّ شَيْءٍ مَسْبُوقٌ بِقُوَّةٍ وَ مَادَّةٍ 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، بپنداریم که واقعاً در خارج دو چیز مجزا 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 قبلاً بیان نمودیم دوگانگی اینها عقلی و تحلیلی است نه عینی و خارجی، و چنانکه در متن آمده است قوه یا امکان استعدادی يك نوع نسبت است میان حاضر و آینده، و می دانیم که نسبت، وجود مستقلی از دو طرف ندارد. از اینجا معلوم می شود که بحثی 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 قبلاً 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 متعینه»، يك واقعیت است که هم مصداق ماده است و هم مصداق استعداد، نه اینکه واقعیتهای 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 در نمی 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 ماده‌ی شی‌ی است نه صورت آن<sup>۱</sup> زیرا صورت پیشین با پیدایش و فعلیت صورت پسین از میان می‌رود و معنی ندارد که قابل و پذیرنده‌ی چیزی با آمدن مقبول و مطلوب خود از میان برود.

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

مثلاً تخم سیب که امکان در آن می‌باشد با پیدایش صورت سیب امکان مربوط به این صورت سیب 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 مقاله‌ی جوهر و عرض (مقاله‌ی ۱۳) فرصتی برای این بحث پیدا کنیم.

۱. مسأله‌ای که مورد اتفاق تمام فلاسفه است این است که گذشته و آینده از یکدیگر گسسته نیستند، گذشته است که به صورت آینده درآمده است. آنچه مورد اختلاف است یکی این است که آیا واقعاً «صورت» به مفهومی که فلاسفه ارسطویی 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 ارسطویی باقی است یا از میان می‌رود؟ به دنبال این مطلب، مطلب دیگر پیش می‌آید و آن اینکه فرضاً صورت را به مفهوم ارسطویی 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؟

مسئلاً 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 پذیرنده‌ی صورت پسین است و همچنانکه در متن آمده است: «معنی ندارد که قابل و پذیرنده‌ی چیزی با آمدن مقبول و مطلوب خود از میان برود».

البته بیان بالا مبتنی بر این است که اولاً نظریه‌ی ارسطویی ترکیب جسم از ماده و صورت را به این صورت بپذیریم 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 نظریه‌ی ارسطویی را

صورت‌های مادی دیگر امکان را دربردارد زیرا چنانکه تخم سیب می‌تواند سیب شود سیب نیز می‌تواند با تجزیه چیز دیگری شود و بالأخره در امتداد سیر و تکاپوی طبیعی خود دوباره سیب شود.

و در نتیجه تخم سیب مثلاً می‌تواند بی‌واسطه سیب اول و با واسطه کم یا زیاد سیب دوم و چیزهای دیگر شود.

و از همین جا دو نظریه دیگر نیز روشن می‌شود:

اول: ماده جسمانی امکان صور غیرمتناهی را دارد. تنها چیزی که هست این است که نسبت به هر یک از صورتها قبول خاصی دارد و با دوری و نزدیکی و داشتن و نداشتن واسطه، اختلاف پیدا می‌کند.

دوم: ماده به واسطه امکان به دوری و نزدیکی متصف می‌شود و این خود گواه دیگری بر ثبوت امکان می‌باشد زیرا این دوری و نزدیکی صفت‌هایی هستند خارجی

نپذیریم یا اینکه آن را به عنوان ترکیب اتحادی نه انضمامی توجیه کنیم یا با قبول همه آنها قبول نکنیم که در جریان تحولات جسمانی جزء صوری لزوماً از میان می‌رود نظریه بالا (حامل امکان ماده شئی 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 از وی سلب شود. ماده جسمانی نه معدوم می‌گردد و نه از وی سلب امکان می‌شود. از این رو می‌گوییم ماده جسمانی امکان صور غیرمتناهی را دارد ولی نسبت ماده در هر حالی با هر یک از صور غیرمتناهی که حامل امکان آنها هست یکسان نیست؛ نسبت به بعضی این امکان را دارد که قریباً آنها را بپذیرد یعنی آمادگی کامل نسبت به آنها دارد و نسبت به بعضی این امکان را دارد که پس از پذیرفتن صورتهای دیگر آمادگی کامل پذیرش آنها را داشته باشد. اگر نسبت استعدادات و امکانات را با بعضی از فعلیتهای بسنجیم می‌بینیم که بعضی از آنها به آن فعلیت نزدیکند و بعضی دور. مثلاً اگر استعداد نطفه را نسبت به فعلیت انسانیت بسنجیم می‌بینیم این استعداد به فعلیت انسانیت نزدیک تر است ولی اگر نسبت سیب را با آن بسنجیم دور است یعنی ممکن است سیب انسان بشود اما با این ترتیب که مراحل از فعلیتهای را طی کند تا اینکه جزء بدن انسان شود و تبدیل به نطفه گردد و نطفه انسان شود. پس استعداد سیب برای انسان شدن استعدادی است که با فعلیت 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 می سازد، دو طرف می خواهد که یکی را به دیگری ببندد. اگر  
 ارتباط در خارج است دو طرف خود را در خارج می خواهد و اگر در ذهن است در  
 ذهن، و اگر به حسب فرض است در فرض، و از این روی باید قضاوت کرد که:  
 «نسبت میان موجود و معدوم محال است»<sup>۱</sup>.  
 اکنون اگر این نظریه را پهلوی دو نظریه سابق الذکر بگذاریم:

همین اتصاف امکانات و استعدادات به دوری و نزدیکی (و بالتبع اتصاف ماده  
 حامل آنها) خود گواه دیگری است بر اینکه این امکانات جنبه واقعی و حقیقی دارند  
 زیرا دوری و نزدیکی از امور واقعی و خارجی می باشند و ناچار موصوف آنها یعنی  
 امکانات و استعدادات نیز واقعی و خارجی خواهند بود.  
 ۱. در اینکه «نسبت میان موجود و معدوم محال است» نمی توان تردید کرد. نسبت  
 رابطه است. رابطه بدون مرتبطين 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 يك کمال وجودی حکایت می کنند. وقتی که آندو را به یکدیگر نسبت  
 می دهیم در حقیقت حکم کرده ایم به نوعی ارتباط اتحادی یا غیر اتحادی میان دو مرتبه  
 از وجود. مثلاً اگر حکم می کنیم که «زید دانا است» مفهوم زید از يك شخصیت انسانی  
 حکایت می کند که به خودی خود موجود است و مفهوم دانا از يك کمال وجودی دیگر  
 حکایت می کند. جمله «زید دانا است» از ارتباط اتحادی این دو وجود حکایت می کند  
 که زید در يك مرتبه از مراتب وجود خود عین وجود دانا است.  
 ولی ممکن است یکی از طرفین ارتباط (محمول - محکوم به) از يك کمال  
 وجودی حکایت نکند، از يك امر اعتباری و انتزاعی و یا از يك جهت عدمی حکایت  
 کند مثل اینکه می گوئیم «زید نابینا است». نابینایی امر عدمی است، مفهومی است که  
 از فاقد بودن زید بینایی را انتزاع شده است. وجود زید به نحوی است که نابینایی از  
 آن انتزاع می شود آنچنانکه مثلاً خط متناهی به نحوی است که نقصان که مفهومی  
 عدمی است از او انتزاع می شود و خط نیم متری به نحوی است که «انقصیت» نسبت  
 به خط يك متری از او انتزاع می شود و نابینایی موجود است اما نه به وجود دیگری

۱. هر فعلیتی پیش از پیدایش خود امکانی در ماده دارد.
  ۲. امکان مزبور يك صفت و نسبت وجودی است.
  ۳. نسبت وجودی فعلی دو طرف موجود فعلی می خواهد.
- در این هنگام بحث ما به بن بست منتهی می شود زیرا فعلیت موجود پسین که منشأ آثار خارجی می باشد 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 و بالفعل است.<sup>۱</sup>
- پس ناچار یکی از این سه نظریه خللی داشته یا محتاج به توضیح می باشد. البته در دو نظریه اولی نمی شود مناقشه نمود. نه می شود گفت ماده امکان صورتهای بعدی را ندارد و نه می شود 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 فعلیتهای دیگری نیز هم تراز و هم عرض وی هستند که در ماده امکان وجود دارند اگرچه بالأخره از میان همه آن فعلیتهای امکاندار تنها

غیر از وجود زید بلکه به نفس وجود زید، همچنانکه 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 معدوم نیست بلکه از قبیل رابطه میان موجود حقیقی و موجود انتزاعی است. آنچه محال است عبارت است از رابطه میان موجود و میان معدومی که به هیچ نحو از انحاء وجود در ظرف نسبت موجود نیست.

۱. خلاصه اشکال این است که اگر بگوییم «امکان» يك نسبت وجودی است این نسبت همواره قبل از خود شیئی وجود دارد و لازم می آید که میان موجود (ماده موجود) و معدوم (فعلیتی که در این ظرف معدوم است و در ظرف آینده موجود می گردد) نسبت برقرار شود حال آنکه نسبت میان موجود و معدوم محال است، درست مثل این است که بگوییم ریسمانی داریم که يك سر آن الآن در دست من است و يك سر دیگرش در دست کسی است که صد سال دیگر وجود پیدا خواهد کرد! پس اینکه گفته می شود هر آینده ای با گذشته خاصی و هر گذشته با آینده خاصی مرتبط است سخن درستی نیست. در جهان اگر رابطه ای وجود داشته باشد همانا میان موجوداتی است که همزمان می باشند.

یکی موجود شده و دیگران در آغوش نیستی خواهند ماند.  
مثلاً ماده سبب که در تخم سبب است می تواند سبب شود و می تواند (به واسطه سوختن) خاکستر شود و می تواند (به واسطه تغذیه) جزء غذا شود و می تواند هزار چیز دیگر شود اگرچه به حسب وقوع خارجی تنها یکی از این فعلیتها جامه تحقق خواهد پوشید.  
و از همین جا روشن می شود که طرف نسبت ماده همان یگانه فعلیتی که به وجود آمده و منشأ آثار خارجی خواهد بود نیست زیرا این فرض موجب بطلان نظریه اول می باشد؛ و همچنین امکانهای مفروض دیگر دروغ و پنداری نیستند زیرا این فرض موجب کذب نظریه دوم می باشد؛ بلکه همه این فعلیتها که طرف نسبت هستند يك نحوه فعلیت وجودی در ماده دارند<sup>۱</sup> 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 معدوم نیست بلکه از قبیل نسبت میان موجود و موجود است؛ یعنی اصل کلی «رابطه میان موجود و معدوم 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 می گوئیم 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 بگوئیم 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 می رسیم 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 معدوم است ولی همینکه سفری به اصفهان یا شیراز رفتیم آنجا را موجود می بینیم. 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 معدوم بودند.

معدوم بودن نسبی برای ما به معنی این است که محدودیت وجود ما پرده ای از مکانی که در آن هستیم (مثلاً تهران) جلو چشم ما به وجود می آورد، همینکه مسافرت می کنیم و این پرده را عقب می زنیم معدومیت نسبی اصفهان یا شیراز از میان می رود.

و از این بیان به وضوح می‌بینند که امکان داشتن فعلیتی در ماده، حقیقتش این است که يك 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.

مثلاً فعلیت سیب وجود بی‌اثری در تخم سیب دارد با يك وجودات بی‌اثر دیگری از فعلیتهای 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 کرده ایم. 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 مسافرت از مکانی به مکان دیگر است که پرده را از جلو چشم ما برمی‌دارد 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 واقعیتهای جدیدی روبرو می‌سازد.

حاجی سبزواری در تعلیقات اسفار 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 باهم اند. 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 قسمتهای دیگر را نمی‌بیند و درک 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 افتاد شروع به فعالیت کرده تدریجاً امکانهای دیگری را که بودند از میان برده و درخت سبب می شود سپس سبب می شود و آثار خارجی سبب از وی طلوع می کند و دارای حجم و سنگینی و رنگ و بوی و مزه و بزه می شود. ممکن است نتیجه ۴ را با تغییر تعبیر چنین بیان کنیم: ماده با پیدا کردن فعلیتی امکان را به فعلیت تبدیل می کند. و از بیان گذشته می توان نتیجه دیگری به دست آورد و آن این است که: «میان امکان و فعلیت فاصله نمی توان تصور نمود» زیرا مجموع امکان و فعلیت يك واحد شخصی را تشکیل می دهد و پیدایش فاصله (خواه

برای او و نسبت به او معدوم است. ولی انسان که از بالا تمام سیر مورچه را می بیند همه آن قسمتها با رنگهای مختلف را در آن واحد و با هم می بیند، نسبت به او هیچکدام از آنها معدوم نیستند. معدومیت زمانیات نسبت به یکدیگر از این قبیل است، معدومیت نسبی است.

این يك 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 راجع» بودن زمان تقریر می شود 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 معدوم نیست و در حاضر موجود است به این مطلب نیست.

تقریر دوم اینکه آینده در حاضر موجود است ولی به این معنی که حاضر مرتبه ای از مراتب وجود آینده است، گذشته و حال و آینده مجموعاً يك واحد متصل را به وجود می آورند مانند اتصالی که بر جسم حکمفرماست. در محل خود ثابت شده است که حقیقت «جسم» بعد 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 می کند به اجزائی و هر جزء را مغایر دیگری اعتبار می کند، در متن واقع نه جزء وجود دارد و نه کثرت، وجود واحدی بیش در کار نیست.

شیء بالقوه و شیء بالفعل نیز مجموعاً يك واحد واقعیت را تشکیل می دهند با این تفاوت که ابعاد جسم با هم نسبت متشابه دارند ولی اجزاء و مراتب واقعیت که از

فاصله وجودی و خواه فاصله عدمی) در میان يك واحد شخصی، وحدت و شخصیت را از میان برمی دارد.

مثلاً تخم سیب که به سوی فعلیت سیب رهسپار است در رهگذر خود به نقطه ای نخواهد رسید که در آنجا نه امکان سیب بوده باشد نه فعلیت سیب، بلکه بایان امکان

بالقوه ها و بالفعل ها تشکیل شده نسبت متشابه ندارند، یکی بالقوه دیگری است و دیگری بالفعل اوست، ممکن نیست بالقوه يك 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 يك 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 شیء مجزا از یکدیگر نیست، میان دو شیء است که در واقع يك شیء 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 آندو 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 شیء مجزا بودند نه این نسبت و نه نسبت دیگر میانشان برقرار نمی شد.

راز اینکه گفته می شود «در علل ایجاد (نه علل اعدادی و زمانی) معلول در مرتبه علت موجود است» و وجود معلول مرتبه نازل علت خوانده می شود همین رابطه اتحادی است (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ)\*. مولوی می گوید:

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

سیب آغاز فعلیت سیب می باشد. پس مجموع امکان و فعلیت سیب يك 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 یا 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 يك واحد متصل و ممتد را تشکیل می دهد و در نتیجه اثبات جدایی میان صوری که به تدریج روی ماده می آیند و تکرر میان آنها فرضی بیش نیست، بلکه چنانکه در مقاله ۵ گذشت در عین اینکه این صور از یکدیگر جدا هستند يك واحد می باشند.

### اشکال

ممکن است به بیان گذشته اعتراض کرده و بگویند که بیان گذشته با آنچه علوم امروز تشخیص می دهند وفق نمی دهد<sup>۱</sup> زیرا دانشمندان

۱. سخن به اینجا رسید که میان امکان و فعلیت، به عبارت دیگر میان گذشته و آینده فاصله نیست، تکرر صور تکرر واقعی نیست بلکه وهمی است و آنچه هست با آنچه خواهد بود متصل است و مجموعاً يك 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 مسأله 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 يك واحد واقعیت می باشند یا چنین نیست و آنچه واقعیت دارد با آنچه به

\* اقرار بوده این مطلب در مقدمه مقاله ذکر شود ولی از مقدمه فقط چند سطر بکار می آید.

در پایان مقاله آورده شده است. [

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

حس درمی‌آید متفاوت است؟ در این موضوع سه نظریهٔ اصلی و اساسی وجود داشته است:

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

ب. نظریهٔ ذیمقراطیس. طبق این نظریه اجسام و اجرام محسوس تشکّل یافته‌اند از مجموعه‌ای از ذرات بسیار ریز غیر محسوس و غیر قابل شکستن (ذرات صغار صلبه). به عقیدهٔ ذیمقراطیس هر جسمی که به وسیلهٔ شکستن یا بریدن و غیره دوتا می‌شود در واقع به این صورت است که ذراتی که در کنار هم قرار داشتند از یکدیگر دور می‌شوند ولی طبق نظریهٔ جمهور حکما وقتی که جسمی را دو قسمت می‌کنیم واقعاً يك واحد واقعی را تبدیل به دو واحد می‌کنیم\*. و نیز طبق نظریهٔ ذیمقراطیس خود ذرات تشکیل دهندهٔ اجسام محسوس، نشکن و غیر قابل تقسیم می‌باشند یعنی منقسم شدن و دو پاره شدن آنها محال است برخلاف نظریهٔ دیگران که واحد جسم هر اندازه ریز و كوچك باشد خاصیت قابلیت انقسام از او سلب نمی‌شود. بنا بر نظریهٔ ذیمقراطیس هر يك از ذرات تشکیل دهندهٔ جسم، خود دارای 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 يك واحد است و تبدیل به ده واحد می‌شود. دیگر از نظر صورت نوعیه است که ملاک تشخیصیت هر جسم به شمار می‌رود. در مورد ذی حیات‌ها قطعاً مطلب چنین است، اما غیر ذی حیات‌ها چطور؟

و از 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» يك مفهوم پنداری 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 يك 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 غیر قابل انقسام می باشند و به عقیده سایر فلاسفه 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 فاقد بُعد و کشش و امتدادند. متکلمین این ذرات را «جوهر فرد» یا «جزء لایتجزی» 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 ذیمقراطیس در این است که طبق نظر ذیمقراطیس 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 عمقی ندارند و مصداق تعریف جسم نمی باشند، بلکه اساساً جسم به معنی جوهر قابل ابعاد سه گانه مصداق واقعی خارجی ندارد، مجموعه ای از «جوهرهای 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 يك عده جوهر فرد که هیچ گونه بُعدی 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. اتصالی که ما در میان اشیاء خارجی یا در میان صفات آنها اثبات می‌نماییم نه در میان دوتا اتم یا

متکلمین وارد کرده‌اند.

این بود نظریاتی که میان دانشمندان قدیم دربارهٔ جسم وجود داشت. نظریهٔ دیمقراطیس و همچنین نظریهٔ متکلمین تدریجاً صورت يك 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 يك قرن پیش کشفیاتی رخ داد که مخصوصاً نظریهٔ دیمقراطیس احیا شد؛ ثابت شد که اجرام و اجسام محسوس از مجموعه‌ای از ذرات تشکیل یافته‌اند:

قبلاً گفتیم که دیمقراطیس 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 دیمقراطیس است. اختلاف نظر دیگرش که فلسفی بود دربارهٔ امکان و عدم امکان انقسام واحد واقعی جسم بود. از نظر دیمقراطیس 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 برهان خاصی برای اثبات این مدعای خود اقامه می‌کردند که اکنون مجال بحث از آن نیست.

در تحول علمی جدید ابتدا نظریهٔ فلسفی دیمقراطیس دربارهٔ ممتنع الانقسام در ذرات تابید می‌شد و لهذا آن ذرات «اتم» یعنی شکست‌ناپذیر نامیده شد ولی بعداً متوجه شد که ذرات شکست‌ناپذیر نیست بلکه ثابت شد هر يك از اتمها منظومه‌ای را

ملکول یا در میان دو کوانتوم می باشد بلکه در میان دو واحد خارجی و به عبارت دیگر در میان دو مرتبه از يك واحد خارجی است و ما هرگز نمی توانیم واحدهای واقعی را در خارج انکار نماییم و پرروشن است که هر واحد مفروض با ورود قسمت از میان می رود. يك فرد انسان يك واحد است و يك گوسفند یا مرغ یا درخت بيد يك واحد

تشکیل می دهند که عبارت است از يك نقطه مرکزی و چند نقطه جانبی. بعدها نظر دیگری پیدا شد مبنی بر اینکه ذرات اتمی که آخرین واحد ماده می باشند ممکن است حالت مادی خود را از دست بدهند 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 می کند و گاه حالت انرژی به خود می گیرد 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 متکلمین را احیا کرد زیرا طبق این نظریه نیز آنچه اجسام را تشکیل می دهد خود ماده نیست و تجسم ندارد و در عین حال جسم را تشکیل می دهد.

از آنچه گفته شد معلوم شد تدریجاً نظریات علمی از اتصال به سوی انفصال و از وحدت به سوی کثرت گرایش پیدا کرده است؛ دیگر «جسم» متصل واحد نیست، انبوهی است از انرژیهای متکاثف.

اینک مفاد اشکالی که در متن اشاره شده روشن می شود که: نظریه رابطه اتصالی میان امکان و فعلیت و اینکه تكثر صورتها و همی است نه حقیقی، با آنچه علم امروز ثابت می کند 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 واقعیتهایی 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 می گوئیم «میان امکان و فعلیت فاصله نیست» ربطی به مسأله وحدت اتصالی اجسام ندارد. آنچه مسلم است این است که ما واقعیهایی در دست داریم به نام انسان، مرغ، گوسفند، درخت و غیره، و هر فرد از این واقعیهها در ظاهر

است اگرچه ما گاهی هم در تشخیص واحد خطا نموده و غیر واحد را واحد بشماریم؛ و تا اندازه‌ای در مقاله 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 يك «واحد واقعیت» است، خواه مواد تشکیل دهنده پیکر آنها وحدت اتصالی داشته باشند و خواه نداشته باشند. این واقعیتهای ثابت و یکنواخت نیستند، دائماً در معرض يك سلسله تغییر حالتها و کیفیتها و يك سلسله «شدن»ها هستند. اشیاء دائماً از يك حالت بالقوه به يك 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 حداقل 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 يك واحد می‌باشند. کشف این وحدت و اتصال میان امکان و فعلیت مانند خود امکان و فعلیت بر عهده فلسفه است نه بر عهده 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 يك نظر مهمتر است و آن اینکه همه مباحث قوه و فعل براساس حدوث و فنا و موجود شدن و معدوم شدن اشیاء است، زیرا پایه اول قوه و فعل این است که هر حادثی مسبوق است به استعداد و امکان قبلی. پس خود حدوث مسلّم و قطعی فرض شده است. حدوث یعنی وجود بعد از عدم، پس باید چنین فرض کنیم که اشیاء قبلاً نبوده 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 معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی هم موجود نمی‌شود. اگر چنین باشد پس حدوثی و امکان و فعلیتی در کار نیست تا نوبت به بحث درباره اتصال و انفصال امکان و فعلیتها به میان آید.

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

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

نیست. اینکه موجود معدوم نمی شود يك مفهوم صحیح فلسفی دارد و يك مفهوم غلط. مفهوم صحیح فلسفی اش در مقاله اول از این مقاله ها بیان شد. آن مفهوم منافاتی با حدوث و فنای اشیاء ندارد.

اما مفهوم غلط آن این است که بپنداریم هرچه هست همیشه بوده و همیشه خواهد بود. علم امروز هم چنین چیزی نمی گوید 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 يك سلسله تجارب به این نتیجه رسید که اجرام عالم وضع ثابتی دارند، کم و زیاد نمی شوند؛ یعنی مثلاً وقتی که هیزمی سوخته می شود و از آن خاکستر کمی باقی می ماند چنین به نظر می رسد 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 شیمیایی 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 فنایی در کار نیست.

بعدها این نظریه تکمیل و اصلاح شد. معلوم شد اجرام عالم احیاناً به صورت انرژی درمی آیند همچنانکه انرژیها تکاثف یافته و حالت جرمی به خود می گیرند و ثابت شد که مجموع ماده ها و انرژیها وضع ثابت و یکنواختی دارند و کم و زیاد نمی شوند.

اولاً چیزی که برای من هنوز هم مجهول مانده این است که می گویند: از نظر قدما در جریان تحولات جهان، اشیائی معدوم می شوند و اشیائی موجود می گردند. این مطلب به طور اجمال صحیح است ولی ما تاکنون در سخن احدی از فلاسفه ندیده ایم که حدوث و فنای 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 متحد است و هم با فعلیت مکان پسین، و جسم نیز علی‌الفرض از مکان خالی نیست و فعلیت مکان نیز بی‌امکان و قوه نخواهد بود) با همان مکان پیشین اتصال پیدا می‌کند و جمعاً واحدی را تشکیل می‌دهند ولی واحدی که این سرش با آن سر اختلاف داشته و غیرهمدیگرند<sup>۱</sup> یعنی این واحد يك امتداد و انقسامی دارد که به واسطه آن، جزء

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

ثانیاً فرضاً نظریه لاوازیه از جنبه اجرام عالم نظریه تازه‌ای باشد حداکثر این است که ثابت می‌کند اجرام و ذرات که سنگهای اولیه ساختمان جهان اند همیشه به يك حال باقی می‌باشند؛ درباره سایر تاروپوذهای هستی جهان چه بگوییم؟ آیا می‌توانیم بگوییم همه تاروپوذهای 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 می‌پنداشت همه تاروپود هستی اشیاء عبارت است از ذرات و اجرام اولیه بعلاوه يك 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 (جایگاه) چیست دو نظر اساسی وجود دارد: بعضی معتقدند مکان حقیقتی است مجزا از جسم و ثابت و غیرمتغیر است و آن حقیقت است که فضا را تشکیل می‌دهد و اجسام در آن شناورند و هر جسمی به تناسب حجم خود مستقیماً از فضا استعمال کرده است و با حرکت خود آن قسمت را رها می‌کند و قسمتی دیگر را استعمال می‌کند. اگر فرض کنیم هیچ جسمی غیر از يك جسم محدود وجود ندارد، پس باید گفت که اگر فرض کنیم همه اجسام جهان معدوم شوند و يك 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 می‌کنیم.

بماند برای آن جسم از نظر جا امکان حرکت هست زیرا قسمتی از فضا را که اشغال کرده رها می‌کند و قسمتی دیگر را اشغال می‌کند (قطع نظر از اینکه خلأ و حرکت در خلأ 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 فضا را تشکیل می‌دهد و به وجود می‌آورد. اجسام چون در مجاورت یکدیگرند و به یکدیگر احاطه دارند خواه ناخواه میان آنها نسبتهایی از دوری و نزدیکی و وصل و فصل و محیط بودن و محاط بودن و غیره پیدا می‌شود. جسم چه ساکن باشد و چه متحرک، نسبتهایی با اجسام دیگر دارد که در صورت سکون، آن نسبتها ثابت و در صورت تحرك، آن نسبتها متغیر است. طبق این نظریه حرکت مکانی عبارت است از تغییر متوالی و اتصالی این نسبتها. در کتب فلسفه اسلامی نظریه اول را به «اشراقیون» نسبت می‌دهند 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 نظریه‌های دیگر او چنین فرض شده که این نظریه از افلاطون که رئیس الاشراقیون فرض می‌شود اقتباس شده است، ولی ما در جای دیگر ثابت کرده ایم که این نظریه‌ها ربطی به افلاطون ندارد. اتفاقاً درباره خصوص این نظریه بوعلی در الهیات شفا مبحث مربوط به «مُثل» تصریح می‌کند که افلاطون منکر فضای مجرد است. حال طبق نظریه «بعد مجرد» هنگامی که جسم حرکت می‌کند و نقل مکان می‌دهد واقعاً قسمتی از فضا را رها می‌سازد و قسمتی دیگر را اشغال می‌نماید ولی طبق نظریه دوم هنگام حرکت آنچه حرکت می‌کند عین فضا است و آنچه حرکت در او واقع می‌شود همان نسبتهاست که گفته شد. طبق این نظریه اگر همه اجسام معدوم شوند و فقط يك 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 يك واحد روان و

جسم حرکت می‌کند نسبت‌های نامبرده تغییر می‌کند یعنی در اینکه نسبت‌های نامبرده تغییر می‌کند به هر حال بحثی 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 می‌کند و در لحظه بعدتر این مکان را نیز رها و مکان تازه تری اشغال می‌کند. اشغال هر يك 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 می‌کند و مسافتی را طی می‌نماید. قبلاً ثابت کردیم که هر امکان با فعلیتی که حامل آن امکان است متحد است، حامل و محمول دو امر جدا از یکدیگر نیستند؛ و همچنین قبلاً ثابت کردیم که هر امکان قبلی با فعلیت بعدی مجموعاً يك واحد متصل را تشکیل می‌دهند، یعنی امکان قبلی و فعلیت بعدی نیز دو امر جدا از یکدیگر نمی‌باشند. نتیجه این دو نظر این می‌شود که مجموع مکان‌هایی که جسم در حال حرکت اشغال می‌کند يك واحد متصل متدرج الوجود است. پس ما در مورد مکان، دو نوع مکان داریم: يك نوع مکان ثابت الوجود و غیر متدرج و يك نوع دیگر مکان متدرج الوجود. مکان متدرج الوجود يك 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 معدوم است یعنی هر مرتبه ای در مرتبه دیگر معدوم است، و به عبارت دیگر از لحاظ وحدت موجود است و از لحاظ کثرت معدوم است زیرا هر مرتبه ای در مرتبه دیگر معدوم 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 می‌شود<sup>۱</sup> و هر قطعه آن را که بگیریم با اینکه يك 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، يك واحد ممتدی را تشکیل می‌دهند که امکان و فعلیت در آن به هم آمیخته و وجود و عدم در آن با هم سرشته است<sup>۲</sup> زیرا هر جزء مفروض،

«امکانها» با حامل خود متحدند و حامل و محمول دو امر جداگانه و مختلف الوجود نیستند بلکه متحد الوجودند آنچنانکه هر مبهم با متعین و هر مطلق با مقید متحد است، و چون هر امکان با فعلیت بعدی نیز متحد است و مجموعاً يك واحد واقعیت را تشکیل می‌دهند پس مجموع کیفیتها یا کمیتها و حتی مراتب جوهری که شیء در حال حرکت طی می‌کند يك واحد کیفیت و یا يك واحد کمیت و یا يك 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 بی نهایت هرچه پیش برویم این قاعده برقرار است. این اندازه نفوذ عدم لاحق در وجود سابق و این اندازه عدم معیت اجزاء يك شیء 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 يك واحد ممتد است يك 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 ارسطو و ابن سینا و پیروانشان به دو گونه نیست: دفعی و تدریجی، بلکه منحصرراً تدریجی و به صورت حرکت است و این خود دلیل مستقلى است بر «حرکت جوهریه» و اینکه تغییرات 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 پیکره این امتداد، هم وجود خود و هم عدم خود را مشتمل است و چون يك واحد بیش نیست باید گفت وجود و عدم در وی با هم آمیخته هستند. و از نقطه نظر دیگر، این پیکره 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.<sup>۱</sup>

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 يك شیء متدرج الوجود را به اجزائی تجزیه کند امکان تجزیه‌ای دیگر وجود دارد و حد یقف ندارد و هر يك از اجزاء فرضی، امکان است نسبت به جزء بعدی و فعلیت است نسبت به جزء قبلی، عدم است نسبت به جزء بعدی و وجود است نسبت به خود، و البته خاصیت آمیخته بودن وجود و عدم از «امتداد» ناشی می‌شود خواه آن شیء ممتد متدرج الوجود باشد و یا نباشد ولی آمیخته بودن امکان و فعلیت، از حرکت و تدرج وجود ناشی می‌شود لاغیر.

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 شیء متحرك همواره وسیله است نه هدف. بنابراین اگر حرکت يك 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 يك شیء کمال آن شیء 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 يك فعلیت تحویل دهیم و معنای تبدل فعلیتی به فعلیت دیگر را روشن سازیم.<sup>۱</sup>

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

«همه‌گونه تحولات جهان طبیعت از راه حرکت انجام می‌گیرد»<sup>۲</sup> 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 شیء 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 دقیق‌ترین تعاریفات همان است که از ارسطو رسیده است. از ارسطو در تعریف «حرکت» جمله‌ای رسیده است که مفادش این است: «الْحَرَكَةُ كَمَالٌ أَوَّلٌ لِّمَا 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 روشن می‌شود: یکی اینکه وقتی که می‌گوییم امکان تبدیل به فعلیت شد در واقع فعلیتی تبدیل به فعلیت دیگر شده است. دیگر اینکه مجموع فعلیت متبدل شده و فعلیت به وجود آمده، فعلیت واحد را تشکیل می‌دهند که دو سرش با یکدیگر متفاوت است، یعنی نسبت‌های تقدم و تأخر 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 پیدا می‌شود؟

حرکت، و به ویژه حرکت مکانی، از چیزهایی است که هر يك از ما از آغاز زندگی با آن سروکار داشته و هرگز از بیش چشم ما و شاید از اندیشه و فکر ما ناپدید 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 صد متر از نقطه اولی فاصله دارد حرکت می‌کند. جسم مفروض در نقطه اولی (مبدأ) ساکن بود چنانکه در نقطه آخری (مقصد) ساکن می‌باشد؛ و البته 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<sup>۱</sup> نیز به امتداد زمان - که مثلاً با

طبق نظریه کون و فساد هنگامی که يك شیء از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آید ماده صورت اولی را رها می‌کند پس صورت اولی فاسد و تباه می‌شود سپس صورت بعدی پدید می‌آید - مانند اینکه کسی پیراهن خود را بکند و پیراهن دیگری بپوشد - همچنانکه امکان قبلی نیز معدوم می‌گردد و فعلیتی جانشین آن می‌شود. پس در حقیقت در هر تبدل جوهری «تبادل» 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 قهراً نوعی گسستگی میان صورت پیشین و صورت پسین وجود دارد همچنانکه میان امکان پیشین و فعلیت جانشین او این گسستگی وجود دارد. اما طبق نظریه حرکت جوهریه «تبادل» 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 قبلی و فعلیت بعدی. اگر این مدعا ثابت بشود که میان امکان و فعلیت فاصله نمی‌تواند وجود داشته باشد و فعلیتها مجموعاً يك فعلیت را تشکیل می‌دهند، ثابت می‌شود که هرچه در جهان رخ می‌دهد از طریق «حرکت» است. ۱. برای اینکه «حرکت» را تعریف کنیم يك نوع خاص از آن را که بهتر و بیشتر

ساعت اندازه گیری می شود - 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 بطؤ) دو زمان مختلف لازم دارد چنانکه به واسطه اختلاف سرعت در يك

می شناسیم یعنی حرکت مکانی را مورد توجه قرار می دهیم و با يك تجزیه و تحلیل عقلی مجموع عناصری که در ساختمان آن تشخیص می دهیم به دست آورده آنگاه به تعریف حرکت مکانی و سپس به تعریف حرکت به طور کلی می پردازیم. جسمی را در نظر می گیریم که از نقطه ای به نقطه ای دیگر که صد متر با آن فاصله دارد منتقل می شود و این مسافت را در مدت ده دقیقه طی می کند. در اینجا دو کشش (امتداد) تشخیص می دهیم:

یکی اینکه این حرکت يك حرکت صد متری است و البته ممکن بود همین حرکت پنجاه متری بوده باشد به اینکه کندتر از این باشد که بود و قهراً از اینکه حالا هست کوتاه تر بود؛ و ممکن بود همین حرکت دویست متری باشد به اینکه سریع تر از اینکه بود باشد و قهراً طویل تر از این حرکت بود.

دیگر اینکه ده دقیقه ای است و البته ممکن بود همین حرکت پنج دقیقه ای باشد یعنی همین مسافت را در پنج دقیقه طی کند به اینکه سریع تر باشد و قهراً کوتاه مدت تر بود، و ممکن است همان را در مدت بیست دقیقه طی کند به اینکه کندتر و بطئی تر باشد و در این صورت درازمدت تر بود.

پس چنین می فهمیم که حرکت دارای دو کشش و امتداد است که یکی از آن دو کشش با مسافت منطبق می شود و دیگری با زمان. از آن جهت «کشش» و «امتداد» نامیده می شوند که کمیّت اند و قابل انقسام به اجزاء می باشند.

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

زمان معین دو مسافت مختلف (دراز و کوتاه) طی می نماید. جسم مفروض در هر لحظه از زمان حرکت، مکان ویژه و تازه ای دارد که در لحظه بعدی او را ترك خواهد کرد چنانکه اگر همان لحظه را بتوانیم به دو لحظه کوچکتر قسمت کنیم مکان جسم مفروض نیز دوتا خواهد بود، و یا اگر دو لحظه را یکی و متحد کنیم مکان نیز یکی می شود تا به جایی که می گوئیم جسم مفروض در زمان حرکت خود در میان دو نقطه

می گیرد 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 می شود و زمانی که در آن زمان حرکت واقع می شود، به هر حال وجود دارد.

ولی این گونه تصور، يك تصور ابتدائی و غیر علمی 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 سه گانه 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 می پنداریم. مثلاً می گوئیم 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 می گذرد و زمان حرکت هم همین دو ساعتی است (مثلاً از ساعت ۱۰ تا ۱۲ - ۵۴/۱/۱) که به هر حال يك 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 و 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 می شود ابعاد حرکت اند و عین وجود حرکت می باشند؛ چیزی که هست باید ببینیم این دو کشش که ذهن ما درباره حرکت تشخیص می دهد، کششهای واقعی هستند، یعنی مربوط است به وجود عینی حرکت، و یا ذهنی و خیالی می باشند و مربوط است به کیفیت ساختمان ذهن بشر ولی در واقع و از نظر وجود عینی، حرکت امری بسیط و بی کشش است، نه کشش مکانی دارد و نه کشش زمانی؟ در قسمت بعد درباره این جهت بحث خواهد شد.

مبدأ و منتهی می باشد<sup>۱</sup>.

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 ساده تر به دانه دانه های مکان می رسد که از چینش و ترتیب آنها حرکت پیدا می شود و به واسطه امتدادی که در حس پیدا می کنند به زمان منطبق می شود 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 می دهد. مثلاً حرکت صد متری ده دقیقه ای دارای يك کشش مکانی است که با متر تعیین شده و دارای يك کشش زمانی است که با دقیقه تعیین شده است. پس هر حرکت ده متری در يك دقیقه انجام شده است یعنی هر کشش يك دقیقه ای با يك کشش ده متری انطباق دارد؛ به عبارت دیگر جسم در هر قطعه يك دقیقه ای از زمان در يك قطعه ده متری از مکان قرار دارد و بعد از هر يك دقیقه در قطعه دیگر از مکان است؛ و اگر قطعه زمانی را کوچک تر بگیریم، مثلاً نصف کنیم، جسم مفروض در آن قطعه كوچك از زمان در قطعه كوچك تر از قطعه مکانی که قبلاً فرض کردیم قرار دارد و قبل و بعد از آن قطعه زمانی در آن قطعه مکانی قرار ندارد، و می توانیم قطعه زمانی را که از آن به «لحظه» تعبیر می کنیم باز هم کوچک تر کنیم و البته قطعه مکانی که از آن به «مسافت» تعبیر می کنیم 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 بالأخره دارای کشش و امتداد است و به دو جزء متقدم و متأخر قابل قسمت است؛ و همچنین است مسافت. پس جسم متحرك 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 می توانیم تعبیر و تفسیر کنیم: یکی اینکه بگوئیم معنی اینکه جسم در قطعه ای از زمان در قطعه ای 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 دانه دانه پدیدار می گردد و گرنه حرکت نامبرده يك واحد متصل و سیال (روان) بیش نیست؟

چنانکه در گذشته گفتیم ما در این بحث با انقسام ماده و انرژی کاری نداریم و نظر ما معطوف به سوی نظریه ای است که نمی توانیم او را نادیده انگاریم و آن این است که: «هر يك از این مکانهای مفروض به واسطه امکانی که در مکان سابق بر خویشتن (با بیانی که گذشت) دارد با آن «یکی» و «متحد» است و در نتیجه میان نقطه مبدأ و نقطه منتهی یکی بوده و نقطه مبدأ هنگامی که دست به حرکتی می زند از استقرار و ثبات خود دست می کشد و حال تبدیل و سیلان را به خود می گیرد و این

این نحو است که هر «آن» در يك «حد» و در يك 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 يك «حد» معین از مسافت قرار دارد، ولی وقتی که متحرك است هر «آن» در يك حد است و آنأ فأنأ حدود مسافت که جسم در آن واقع است تغییر می کند. طبق این تفسیر، بودن جسم در این حال که از آن تعبیر می کنیم 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 قطعه ای از زمان میان مبدأ و منتهایی از مسافت. البته خود این بودن قهراً امر بسیط است و هیچ گونه کشش و امتداد ندارد، بلکه این ذهن ماست که در مخیله خود برای این حالت بسیط و بی کشش جسم که نامش «حرکت» است کشش و امتداد رسم می کند درست مانند قطره باران که هنگام ریزش، در خیال ما به شكل يك شیء عمودی ترسیم می شود.

دیگر اینکه بگوییم معنی اینکه «جسم در قطعه ای از زمان در قطعه ای 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 وسطش 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 بی کشش 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 (نقطه منتهی) برسد<sup>۱</sup>. بلی ما در هر لحظه از زمان حرکت که به جسم مفروض نگاه می‌کنیم او را دارای مکان و بزه‌ای می‌بینیم در حالی که در لحظه قبل از آن لحظه و در لحظه بعد از آن لحظه در غیر این مکان می‌دیدیم و از همین لحاظ مکان سیال ممتد به مکانهای دانه‌دانه منقسم می‌شود. ولی این انقسام از ناحیه لحاظ و توهم به میان می‌آید نه اینکه واقعیت

«آن» هست و البته در هر آن در يك «حدّ» از مسافت است. ولی بنا بر تفسیر دوم آنچه واقعاً وجود دارد امری کشش‌دار است و تمام زمان را اشغال کرده است، اولش اول زمان را و وسطش وسط زمان را و تمامش تمام زمان را. نه تمامش و نه جزئش از اول تا آخر باقی نیست، اصلاً مفهوم «بقاء» درباره خودش یا اجزایش 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 يك «آن» در دو حد وجود ندارد؛ و اما بنا بر تفسیر دوم، حرکت جزء و کشش و امتداد دارد و این وجود کشش‌دار با وجود کشش‌دار زمان بر یکدیگر انطباق یافته‌اند. حکما حرکت به تفسیر اول را «حرکت توسّطیه» و حرکت به تفسیر دوم را «حرکت قطعیه» می‌نامند.

۱. قبلاً گفتیم که درباره 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 يك تخته‌سنگ یا قطعه چوب یا يك 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 واسطه 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 لایتجزئی» نامیده می‌شود و البته جزء لایتجزئی به این اصطلاح غیر از جزء لایتجزئی 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 تبدیل و سیلان به 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»<sup>۱</sup>.

با نظریه دیمقراطیس که قائل به ذرات ریزسفت و نشکن (ذرات صغار صلبه) ولی دارای ابعاد سه گانه است منطبق است.

به هر حال یکی از نظریات درباره جسم این است که جسم مرکب است از ذرات کوچک دانه دانه خالی از بعد. این نظریه اختصاص به جسم ندارد، درباره هر شیئی دارای بعد جاری است از قبیل زمان و حرکت. به عقیده طرفداران جزء لایتجزی 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 هریک 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. ادله بطلان جزء لایتجزی 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 تبدیل و سیلان کند، البته نه به این معنی که «این» و نسبت مکانی یک صفت زائد بر وجود خود دارد 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 کلمه صفت درباره 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 يك لحظه جمع نمی شوند.

### توسعه مفهوم حرکت

مفهومی را که از برای حرکت به دست آوردیم اگرچه در مورد حرکت مکانی جسم بود ولی پس از کمی دقت می توان حکم کرد که در همه موارد حدوث تغییرات جسمانی که ما آنها را به عنوان «تغییر در احوال جسم مادی» می بینیم و وصف «وحدت» به آنها می دهیم مفهوم «حرکت» صادق است مانند بالا رفتن سطح حرارت و سطح روشنایی و بوی و تغییر رنگ و بزرگ شدن حجم يك جسم و اشتداد جذب و مقاومت اجسام و بالاخره هر تغییری که می تواند 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 می دهد حرکت است». همچنین با تأمل کمی می توان دریافت که

از نحوه وجود شیء 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 طبیعیات 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 می آید.

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

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

«حرکت در همه شئون جهان طبیعت حکمفرما 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، و البته نباید تصور کرد که این نظریه ناقض قانون امتناع اجتماع نقیضین

بالا رفتن سطح حرارت (تغییر کیفی) و ازدیاد حجم (تغییر کمی) و حرکت يك جسم به دور خود (حرکت وضعی) و انتقال يك 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 و 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 فرضاً 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 يك سلسله صورتهای جوهری باشد که روزی معدوم بوده و روزی موجود می‌شوند...» اشاره به فلسفه مکانیکی است که منکر تحولات جوهری است.

می باشد زیرا عدم وجود مورد بحث ما عدم وجود تدریجی می باشند و عدم وجودی که اجتماع آنها بدیهی الامتناع است عدم وجود مطلق می باشند و این سخن با کمی تأمل روشن می شود.<sup>۱</sup>

### 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 می شود و به عبارتی ساده تر کمال افزایش و زیادتی است که يك موجودی در محیط هستی و وحدت خود به آن می رسد.<sup>۲</sup>

۱. در همین مقاله ما بعداً در باره این مطلب بحث خواهیم کرد. قبلاً 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 تبدیل و تکامل انواع در زیست شناسی و کشف تکامل اجتماع در جامعه شناسی سبب شد که اصل تکامل مقام شامخی در فلسفه و علوم حیات کند. در فلسفه اسلامی کسانی که قائل به «حرکت جوهریه» می باشند برای اصل تکامل پایه و مرتبه عالی قائل می باشند. اکنون باید ببینیم حقیقت تکامل چیست و آیا تکامل يك قانون عمومی جهانی است یا پدیده ای است مخصوص بعضی از موجودات؟

مقدمتاً باید یادآوری کنیم که مباحث گذشته ما در این مقاله گرد دو مطلب دور می زد: یکی قوه و فعل، دیگر حرکت. نقطه شروع فکر ما از آنجا بود که گفتیم بالحس والعیان و بدون هیچ گونه تردیدی جهان ما ساکن و جامد و لایتغیر نیست، اشیاء به حالت اولیه باقی نمی مانند، از حالی به حالی و از مرحله ای به مرحله ای تغییر می یابند؛ آنچه در جهان هست «شدن» است.

از اینجا به رابطه ای 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

مثلاً انسان نوزاد که از هرگونه فعالیت استقلال‌ی بزرگان محروم بوده و در مهد سرپرستی دیگران به سر می‌برد هنگامی که راه رفت و سخن گفت و فکر منظم کرد و زندگی مرتب آغاز نمود آدمی کامل شده است یعنی فعلیتهایی که نداشت در

حرکت» به عنوان يك اصل عمومی در جهان پی بردیم. اکنون می‌خواهیم وارد مرحله دیگری بشویم و مفهوم سومی وارد بحث کنیم و آن مفهوم «تکامل» است. می‌خواهیم 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 يك قانون عمومی پی بردیم و از اصل قوه و فعل به قانون حرکت پی بردیم آیا از اصل حرکت می‌توانیم قانون تکامل را به عنوان يك 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 می‌شود. نقص در مقابل تمام عبارت است از: فاقد بودن يك شیء 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 واجد است. همچنین است ساختمان ناقص و ساختمان تمام، نماز ناقص و نماز تمام. پس نقص مقابل تمام در جایی گفته می‌شود که واحد مورد نظر قسمتی از اجزاء خود را واجد باشد و قسمتی از اجزاء را فاقد باشد.

ولی نقص در مقابل کمال به معنی دیگری است، به این معنی است که يك شیء همه مراحل طی کند طی نکرده باشد و همه امکاناتی که طبیعت برای او تهیه دیده است تحصیل نکرده باشد. مثلاً يك نوزاد اگر فاقد يك عضو باشد يك انسان ناقص الخلقه است به معنی اینکه تأم الخلقه نیست؛ اما يك نوزاد تأم الخلقه چون ممکن است مراحل راه رفتن و سخن گفتن و عالم شدن را در آینده طی کند و فعلاً فاقد آن مرحله است يك انسان ناقص است به معنی اینکه به مرحله کمال ممکن خود نرسیده است. پس دو جریان است: یکی اینکه يك شیء 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 يك واحد است که همان واحد اولی می باشد؛ و از اینجا پیداست که مفهوم حرکت، به نحوی که توضیح دادیم، قابل انطباق بر معنی تکامل می باشد زیرا هر جزء از اجزای حرکت را که فرض

وقتی که مثلاً نماز می خوانیم یا خانه می سازیم نماز و یا خانه رو به «تمام» می رود، اما وقتی که کودکیم و بزرگ می شویم و یا هنگامی که درس می خوانیم رو به «کمال» می رویم. به نظر می رسد در آیه شریفه که می فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ 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 يك حقیقت متکامل 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 يك دستور رسید و تکلیفی است در جمع تکلیفها، با آمدن آخرین دستور تتمیم شده و دیگر حکمی باقی نیست.

از اینجا معلوم می شود که هر توسعه و افزایشی را نمی توان «تکامل» نامید. مثلاً اگر شهری بزرگ شود و صرفاً بر عدد خانه و کوچه و خیابانهایش افزوده شود توسعه یافته است اما تکامل نیافته است، ولی اگر همان شهر را از نظر اجتماع انسانها يك «واحد» در نظر بگیریم و نظامات زندگی مردم آن شهر حالت بهتر و مناسب تری پیدا کرده باشد و به اصطلاح درجه تمدن مردم آن شهر بالا رفته باشد در این صورت می توان گفت تکامل شده است و در واقع شهر یعنی ساختمانها متکامل نشده اند بلکه شهر به معنی مدینه یعنی اجتماع انسانهاست که متکامل شده است.

تکامل را با تعبیرات خاصی تعریف کرده اند از قبیل: باز شدن، شکفتن، گسترده شدن. يك غنچه که گل می شود و یا يك كودك که انسان کاملی می گردد مثل این است که بسته است باز می شود و شکفته می گردد و توسعه می یابد. ولی اینها همه آثار تکامل اند نه خود تکامل، نخست نوعی تحول تکاملی در درون و جوهر شیء رخ می دهد و سپس این آثار پدید می آید.

برخی از دانشمندان قوانینی برای تکامل ذکر کرده اند 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 پذیرد اگرچه جزء مفروض ما در عین حال دارای فعلیتی نیز می باشد که حافظ و نگهدارنده همان امکان است؛ و چنانکه در گذشته روشن ساختیم

ماهیت تکامل بحث کنند. هربرت اسپنسر گفته است:

«نخستین اصل قانون تکامل «تراکم» است یعنی اینکه توده ای از مواد در يك 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 انبوهی از سلولها فراهم شد حالت تنوع و عضو عضو شدن آن پدید می آید و هر قسمتی عضوی را تشکیل می دهد. قانون سوم «انتظام» است که همه اعضا و اجزاء با همه اختلاف و تنوع، يك نظم بخصوصی را رعایت می کنند و برای يك هدف واحد کار می کنند.»

حقیقت این است که همه اینها مظاهر و آثار رشد يك قوه جوهری است که معرف حقیقت شیئی 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، باز شدن و گسترده شدن 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 حرکتهای اشتدادی باشد و حال آنکه بعضی از حرکات نظیر حرکات مکانی و 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 يك حرکت، يك واحد می باشد و اجزاء مفروضه تنها در ذهن وجود داشته و خارجیت ندارند. بنابراین در يك واحد از حرکت، امکان يك فعلیتی که بیرون از عرصه 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.<sup>۱</sup>

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 می دهد و در نتیجه اشتداد رخ نمی دهد. آن دو جریان یکی تکامل است و دیگری تنقص. توضیح اینکه جسم به واسطه بُعد داشتن هرگاه می خواهد مکان یا وضع تازه ای را اشغال کند و از حالت بالقوه يك مکان یا يك وضع به حالت بالفعل آن مکان یا وضع درآید چاره ای نیست از اینکه مکان و وضع اول را رها کند تا وضع و مکان جدید را حیاتت نماید. از نظر تحصیل و اکتساب مکان جدید و وضع جدید، تکامل است ولی چون مکان سابق و وضع سابق را مقارن با حیاتت مکان و وضع جدید رها می کند خودبه خود اشتداد صورت نمی گیرد. اشتداد هنگامی صورت می گیرد که شیء ضمن حیاتت حالت جدید حالت سابق را حفظ کند اما اگر حالت سابق را در همان حال رها کند در عین اینکه از لحاظ حالت جدید از قوه به فعل و از نقص به کمال سیر کرده است اشتداد نمی یابد. مجموعاً مثل این است که درجا می زند. درست مثل این است که صاحب سرمایه ای ضمن اینکه در روز از يك معامله بخصوصی سود ویژه ای می برد از معامله ای دیگر همان مبلغ زیان کند. نتیجه این است که در میزان سرمایه تغییری پیدا نمی شود. یا مثل این است که در ظرفی مقدار معینی آب متوالیاً بریزیم و از يك 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، گسترده گی، تنوع، انتظام، توسعه و غیره پیدا می شود.

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 غائی» می نامند تابع اصل تکامل نیست و خود

از بیان فوق نتیجه می‌گیریم که:

۱. حرکت بی‌غایت نمی‌شود.
۲. حرکت بالذات (خودبه‌خود و برای خود) مطلوب نخواهد شد.
۳. اگر برای حرکتی موضوعی (متحرك) 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 غائی و به اصطلاح جدید «فینالیسم» خواهد بود. چنانکه می‌دانیم ارسطو به علل چهارگانه قائل است، مدعی 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 عالی‌ترین بخش فلسفه است».

از طرف دیگر حکما برای حرکت شش رکن قائل می‌باشند:

۱. مأمَنَه (مبدأ).
۲. مَالِیَّه (غایت).
۳. مَاعَنَه (فاعل).
۴. مَابَه (موضوع).
۵. مَافِیَه (مقوله).
۶. مَاعَلِیَّه (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 يك طرف به عقیده ارسطوییها 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 دو گونه بحث می توان 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 می کند یا نه؟

چنانکه می دانیم از قدیم الایام نظام متقن خلقت همواره دلیل قاطعی برای اثبات اصل علیت غائی به شمار می آمده 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 شگفت انگیز ساختمان موجودات زنده اصل علت غائی را دخالت دهیم. اما کسانی که بیشتر دقیق شده اند ثابت کرده اند بدون دخالت اصل علیت غائی 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 دامنه دار، ورود در آن از حدود این مقاله خارج است. ما شمارا به کتابهایی که در این زمینه نوشته شده است ارجاع می کنیم از قبیل کتاب سرنوشت بشر تألیف لکنت دونوئی ترجمه عبدالله انتظام و کتاب حیات و هدفداری تألیف ه. روویر استاد کالبدشناسی دانشکده پزشکی و عضو فرهنگستان پزشکی پاریس، ترجمه دکتر عباس شیبانی.

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 مسلّم و مورد قبول است دانشمندان علوم امروزه نیز او را پذیرفته‌اند زیرا آزمایشهایی که در مورد انسان و حیوان و نبات در فنون مربوط به آنها انجام گرفته نشان می‌دهد که این انواع در يك حال قرار نگرفته

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

اثبات فلسفی غایت از طریق حرکت از این راه است که:

اولاً چنانکه قبلاً 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 قسمتهایی به حسب مسافت یا به حسب زمان، آن اجزاء و اقسام واقعاً از هم مجزا نیستند. پس هر حرکتی يك واقعیت است.

ثانیاً حرکت هرچند خود نوعی فعلیت است زیرا اگر آن را در مقابل سکون قرار دهیم فعلیتی است از فعلیتهای، اما این تفاوت را با همه فعلیتهای دارد که آمیخته است با قوه. شیء مادام که در حرکت است بالقوه است و فعلیتی پشت سر دارد. لهذا حرکت را «کمال اول» نامیده‌اند نه کمال ثانی، و گفته‌اند «کمال اول است برای شیء بالقوه» یعنی تا شیء حالت بالقوه نسبت به شیء 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، فرضاً آن را «حالت» بدانیم با سایر حالات این تفاوت را دارد که وسیله رسیدن به يك حالت دیگر است. پس هرگاه حرکت را به عنوان يك واحد در نظر بگیریم فعلیتی بیرون از خود را ایجاب می‌کند. پس محال است که خود حرکت ملاك 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 شیء بالقوه خواهان آن فعلیت است واقعیتی است ماوراء حرکت که وصول به آن پایان حرکت است و شیء متحرك حرکت را وسیله وصول به آن قرار می‌دهد و اوست غایت و مقصد متحرك 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<sup>۱</sup>.

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

۱. یکی از مسائلی که در قرون اخیر فوق‌العاده 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. ابن خلدون در فصلهای مختلف مقدمه تاریخ خویش با اصرار زیاد ادعا می‌کند که زندگی شهری و مدنی زاینده زندگی بدوی و وحشیانه است. وی طبق اصول خاص خود قوانین انتقال از زندگی بدوی به زندگی شهری و تطوراتی را که طبعاً در دوره بعد پیدا می‌شود تا منتهی به پیری و سپس مرگ و انهدام آن 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 (سوسیالیسم)، 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 موربانه، متطور است.

هربرت اسپنسر می‌گوید:

«هیئت مدنیّت مانند تن يك شخص است که برای وظائف مختلف زندگی آلات و اعضای خاص دارد و آنها در آغاز ساده و غیرمتنوعند و هرچه پیش می‌رود طول 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 بهناور طبیعت چنان كوچك و ناچیز است كه پندار ما از اندازه گیری آن زبون می باشد و از این روی چنین آزمایش را سرچشمه يك حقیقت فلسفی از قبیل سیر تكاملی جهان نمی شود قرار داد<sup>۱</sup> گذشته از این كه قسمت مهم این آزمایش موضوع پیشرفت اجتماعی است كه از موضوع بحث فلسفه بسی دور است.

كارهای زندگانی ساده و مختصر است. سپس كم كم جمعیت انبساط پیدا می كند و دهكده ها و قصبات و شهرها و كشورها و ملتها و دولتهای بزرگ صورت می گیرد و كسبها و پیشه های جزئی مبدل به بازرگانی و صنایع بزرگ می شود.<sup>\*</sup>

۱. یعنی اگر بخواهیم تكامل را به صورت يك اصل عمومی برای همه جهان بپذیریم راه منحصر این است كه از طریق فلسفه کلی و علم وجود وارد شویم همچنانكه در این مقاله همین راه طی شد. و اما اگر فلسفه اولی را به بهانه اینکه يك فن صد درصد تعقلی است و تنها نظریه ای قابل قبول است كه از علوم و تجربیات و تجسّسات علوم ریشه بگیرد، كنار بگذاریم، باید همیشه از این اصل به عنوان يك اصل عمومی و فلسفی چشم ببوشیم زیرا تجربیات و آزمایشهای بشر نسبت به مواردی كه بشر می خواهد تعمیم دهد آنقدر ناچیز است كه قابل تصور نیست. ما در روی كره كوچكی به نام «زمین» زندگی می كنیم كه نسبت به جهان بزرگ ذره ای است كه در حساب ناید. تجربیاتی در مورد مخلوقات این زمین انجام می دهیم كه آن هم محدود است به يك عده افراد معدود. اگر بنا بشود كه الهامات فكري ما منحصرأ از حواس و آزمایشهای حسی باشد چگونه ممكن است بتوانیم دایره معلومات خود را تا بی نهایت زمانی و مكانی تعمیم دهیم؟!

برخی از فلاسفه اروپا به کلی از فلسفه اولی و علم کلی رو گرداندند و از طرف دیگر چون عطش فلسفی خود را نمی توانستند با فراورده های محدود علوم حسی فرو بنشانند به فكر افتادند كه از فراورده های علوم، فلسفه کلی و عمومی بسازند. از آن جمله هربرت اسپنسر است. وی می گوید:

\* سیر حكمت در اروپا

«معرفت سه درجه دارد: درجه نخستین معرفتی است که توحید نیافته یعنی معلوماتی پراکنده 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 تغییری 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 تعقد و اندماج زیاد (فرق و تفصیل) تقوّم پیدا کرده است و این اعضا با هم سخت پیوستگی دارند (جمع و اجمال)، تطور حاصل می‌کند. همچنین يك جامعه را «تطور یافته» وقتی گوییم که اعضای این جامعه بالنسبه به اعضای يك 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.»

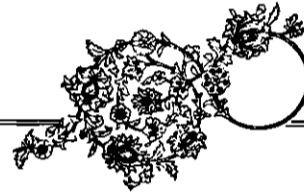
به عقیده اسپنسر همینکه چند قانون علمی تحت يك قاعده کلی تر درآمد آن قاعده را باید «قاعده فلسفی» نامید. از مقایسه اصول تکامل داروینیسیم که مستقیماً محصول تجربه است و علمی و زیست‌شناسی است با اصول تکامل هربرت اسپنسر که يك سلسله استنباطات کلی تر است از محصولات علمی، مفهوم مدعای اسپنسر روشن می‌شود. حقیقت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

\* سیر حکمت در اروپا.

\* تنقّص.

گفته ایم محدود کردن الهامات فکری بشر به آنچه که از راه حس و تجربه می رسد 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 هربرت اسپنسر متوجه شده است که تعمیم دادن تجربیات محدود زمینی به همه جهان بدون اتکا به يك قاعده غیر تجربی، گزافی بیش نیست. می گوید:

«این حکم که بر جریان امر عالم و سیر تکاملی جهان می کنیم لبته نظر به تجارب و مشهودات ماست و تا اندازه ای صادق است که مشاهدات و تجربیات ما می تواند فرا بگیرد یعنی راجع به جهانی است که در آن زیست می کنیم و به حس و شهود ما درمی آید و برای مدتی از گذشته و آینده که حس و تعقل ما از روی قرائن و امارات می تواند بر آن احاطه کند، وگرنه حکم مطلق نمی کنیم.»\*



مقدمه\*

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک تکامل طبیعت را براساس خاصی توجیه کرده اند و نام آن را «قانون تکاپوی دیالکتیکی طبیعت» گذاشته اند. لازم است اندکی درباره تاریخچه دیالکتیک از آغاز ظهور این کلمه تا آنجا که در اصطلاحات مادیین قرن نوزدهم به کار رفته است و هم درباره اصول دیالکتیک هگلی و مارکسیستی بحث کنیم و سپس قانون تکاپوی دیالکتیکی طبیعت را از نظر توجیه تکامل بررسی نماییم. دیالکتیک یک واژه قدیمی یونانی است. پل فولکیه در رساله دیالکتیک می گوید:

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

\* به قلم شهید استاد مرتضی مطهری. در نسخه تایپ شده این مقدمه استاد شهید نکاتی ۱۰ به صورت حاشیه نگاشته اند. این نکات عیناً در باورفی ذکر شده است.

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

می‌گویند قبل از دوره سقراط و افلاطون این کلمه در مورد استدلالاتی 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، موفقیت نهایی است» به کار بردند. ولی در کلمات سقراط و افلاطون این کلمه مفهوم اثباتی پیدا کرده. سقراط و افلاطون روشهای سلوك عقلی و فکری خود را - که هدف، کشف حقیقت و تحصیل یقین بود نه صرف مجادله و پیروزی بر خصم - «دیاالکتیک» نامیدند اما ارسطو بار دیگر کلمه «دیاالکتیک» 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<sup>۱</sup> - آنالوطیقا) را به کار برده است. بعد از ارسطو نیز تا قرن نوزدهم این کلمه گاهی در اصطلاحی نزدیک به اصطلاح ارسطو 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 «دیاالکتیک» 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 دیاالکتیک کرد. از نظر هگل تناقض شرط اساسی فکر و موجودات است. از نظر هگل دیاالکتیک جریانی است که تمام هستی را در بر می‌گیرد، هم جریان فکر دیاالکتیکی است و هم جریان طبیعت، و تناقض شرط اساسی این جریان است. و به این ترتیب دیاالکتیک مفهوم جدیدی پیدا کرده. از این رو تاریخچه دیاالکتیک منقسم می‌شود به قدیم و جدید و مشخص این دو دوره قبول یا رد امتناع اجتماع ضدین (نقیضین) می‌باشد.

پل فولکیه در رساله دیاالکتیک می‌گوید:

<sup>1</sup> analytic

«فرق دیالکتیک قدیم<sup>۱</sup> 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. يك شیء واحد نمی تواند در عین حال هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد، و اگر فکر انسان مجبور شود متوالیاً دو عبارت متناقض را تصدیق کند یقیناً یکی از آنها اشتباه است. برعکس، 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 ماندند. 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.»

برحسب 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 توأماً 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 زائیده 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 اثباتی 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 می گیرد. پل فولکیه می گوید:

«سازش تناقضات در وجود اشیاء و همچنین در ذهن را هگل «دیالکتیک» می نامد. روش دیالکتیکی شامل سه مرحله می باشد که معمولاً «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» می نامند (تز، آنتی تز، سنتز). ولی هگل این سه مرحله را: «تصدیق، نفی، نفی در نفی» می نامد.»

ایضاً پل فولکیه می گوید:

«هگل مثلث «موضوع، ضد موضوع، و ترکیب» را اختراع نکرده است. معاصرین وی فیخته<sup>۱</sup> و شلینگ<sup>۲</sup> هم نظریات ماوراءالطبیعی خود را بر آن اساس می نهاده اند<sup>۳</sup>. ولی هگل از اصل فوق به حداکثر 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<sup>۴</sup> که هر دو مبتنی بر اصل عدم اجتماع ضدین می باشد ولی هگل دیالکتیک را به صورت «اثتلاف ضدین» درمی آورد.»

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 می کند قانون فکر را نیز بیان می نماید. هگل معتقد است هرچه ذهن است واقعیت است و هرچه واقعیت است ذهن

1. Fichte.

2. Schelling.

۳. مقصود این است که نام آن را دیالکتیک نمی نهادند، هگل اول کسی است که این نام را بر آن نهاد.

۴. مقصود از فن اثبات، اصطلاح سقراط در این کلمه است و مقصود از فن انکار، اصطلاح ارسطو است و هر دو قبلاً توضیح داده شد.

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.<sup>۱</sup>  
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 سرایت کرده است ولی برعکس 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 اشتباهی 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 زیرورو نموده و ما باید برای کشف هسته واقعی و عقلانی آن، فلسفه هگل را واژگون سازیم.»

۱. در نسخه تایپ شده این مقدمه، استاد شهید در حاشیه این پاراگراف نوشته‌اند: «این قسمت تکمیل و اصلاح شود.»

انگلس<sup>۱</sup> شاگرد و مرید مارکس گفته است:

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

استالین<sup>۲</sup> در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی می گوید:

«ماتریالیسم دیالکتیک به این سبب «ماتریالیسم دیالکتیک» نامیده می شود که طرز توجهش به پدیده های طبیعت و شیوه تحقیق و راه معرفت آن به این پدیده ها «دیالکتیکی» است ولی تفسیرش درباره پدیده های طبیعت و استنباط آن از این پدیده ها و تئوری آن «ماتریالیستی» می باشد. مارکس و انگلس در توصیف شیوه دیالکتیک خود معمولاً به هگل مانند فیلسوفی که خصائل اساسی دیالکتیک را فرموله نموده است استناد می نمایند ولی نباید تصور نمود که دیالکتیک مارکس و انگلس عیناً همان دیالکتیک هگل می باشد. در حقیقت مارکس و انگلس فقط «هسته معقول» دیالکتیک هگل را گرفته، پوسته ایده آلیستی آن را به دور انداخته 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<sup>۳</sup> نیز چون فیلسوفی که حقوق حقه ماتریالیسم را اعاده کرده است استناد می جویند 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 ایده آلیستی و مذهبی و اخلاقی آن را به دور انداخته ماتریالیسم آن را باز هم توسعه داده و به تئوری علمی و فلسفی ماتریالیسم رساندند.»

با همه اینکه مارکس و پیروانش ادعا می کنند که دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل متفاوت است و کاملاً عکس آن است دقت کافی معلوم می دارد که دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل تفاوتی ندارد، فلسفه مارکس با فلسفه هگل متفاوت است. آنچه هگل آن را «دیالکتیک» می نامد جز حرکت اشیاء در ذهن و در واقعیت برطبق مثلث «تز، آنتی تز و سنتز» 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 شیوه دیالکتیکی هگل درآمیختند، از نظر فلسفی از فلاسفه 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 شیوه تفکر دیالکتیکی داشته باشد همچنانکه يك جهان بینی مادی است با طرز تفکر دیالکتیکی. مارکس و انگلس 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 حقیقی تاریخ - نه «ماتریالیسم فلسفی» که تفسیر مادی جهان است و نه شیوه تفکر دیالکتیکی که نوعی طرز تفکر قلمداد می شود.

پل فولکیه می گوید:

«مادیت مارکس بیشتر جنبه توضیح تاریخی را دارد و کمتر صورت نظریه فلسفی را به خود می گیرد، و به این ترتیب نوعی مادیت تاریخی است. مارکس همیشه مشغول مطالعه مسائل اجتماعی و سیاسی می باشد و کمتر به فکر حل مسائل مورد علاقه حکمت ماوراء الطبیعه می باشد. وی می خواهد از قوانین بزرگ تحول بشریت اطلاع حاصل نماید. به این ترتیب موفق به این کشف اساسی شده است که چنانکه تاکنون تصور می رفته است افکار، حاکم بر جهان نیست بلکه برعکس افکار تابع شرایط اقتصادی و بالنتیجه ماده می باشد و ماده است که تاریخ را توجیه می نماید. اقتصادیات که شامل کلیه مساعی انسان برای دستیابی و بهره برداری از ماده است اصل اساسی روابط بین افراد بشر می باشد...»

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 جزوه ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی تألیف استالین می گوید:

۱. رجوع نمود به ورقه 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 تأمی از اشیاء و پدیده‌هایی که با یکدیگر رابطه داشته به طور آلی به هم وابسته بوده و مشروط به یکدیگرند می‌شناسد. متد دیالکتیکی معتقد است که هیچ‌گونه پدیده‌ای در طبیعت منفرداً و بدون در نظر گرفتن روابط آن با سایر پدیده‌های محیطش نمی‌تواند مفهوم واقع شود<sup>۱</sup> (اصل پیوند و تأثیر متقابل اشیاء).

ب. دیالکتیک، طبیعت را متحرك 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 ایجاب می‌کند که پدیده‌ها را نه تنها از نقطه نظر مناسبات متقابل و مشروط بودنشان بلکه از نقطه نظر سیر تغییر و تکامل و پیدایش و زوالشان نیز مورد نظر قرار داد... انگلس 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 رفتنشان در نظر می‌گیرد»<sup>۲</sup> (اصل تغییر و عدم ثبات).

ج. دیالکتیک سیر تکامل را يك جریان ساده نشو و نما که در آن تغییرات کمی منتج به تحولات کیفی نشود نمی‌داند بلکه تکامل را از تغییرات کم اهمیت و پنهانی کمی می‌داند که به تغییرات کیفی آشکار و اساسی منتهی می‌گردد. انگلس تکامل دیالکتیکی را که نتیجه تغییرات کمی به کیفی است توصیف نموده و می‌گوید<sup>۳</sup>: «در فیزیک... هر تغییری عبارت است از انتقال کمیت 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 میعان آن ابتدا تأثیری ندارد ولی اگر حرارت را زیاد یا کم کنیم لحظه‌ای فرامی‌رسد که حالت ذرات آب در يك صورت به بخار و در صورت دیگر به یخ مبدل می‌گردد»<sup>۴</sup> (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 يك قطب مثبت و يك قطب منفی، يك گذشته و يك 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 انگلس که در چند سطر بعد آمده است اشاره به این اصل شده است).

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

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

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

همه آنها عناصری دارند که یا در حال رشد و نموّند و یا طریق نابودی و زوال را می‌پیمایند. مبارزه این 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 رودیالکتیک بر آن است که جریان تکامل پست به عالی نتیجه تکامل و توسعه هماهنگ پدیده‌ها نبوده بلکه برعکس در اثر بروز تضادهای داخلی اشیاء و پدیده‌ها و در طی يك «مبارزه» بین تمایلات متضاد که براساس آن تضادها قرار گرفته است انجام می‌گیرد. لنین می‌گوید: «دیالکتیک به معنی واقعی کلمه عبارت است از آموختن تضادها در داخله ماهیت اشیاء»<sup>۱</sup> (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 يك حالت به حالت ضدّ خودش و سپس سازش و ترکیب و وحدت دو ضد با یکدیگر (مثلاً «تز، آنتی تز، سنتز»).
- 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 مثلاً «تز، آنتی تز، سنتز».
- اصل حرکت در اشیاء از قدیم‌ترین اصول فلسفه است و در یونان قدیم «هراکلیت»<sup>۲</sup> فیلسوف معروف بدان شهرت دارد و اوست که این مطلب را به صورت این تمثیل بیان کرده است: «در يك 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 او را از کتاب پل فولکیه نقل خواهیم کرد) او بیان کرده است و به همین سبب او را «پدر اصلی دیالکتیک جدید»

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

2. Heraclit.

می‌دانند. هراکلیت را، هم «فیلسوف تحول» و هم «فیلسوف تناقض» نامیده‌اند و هگل ادعا کرده است که من تمام نظریات هراکلیت را در دیالکتیک خود گنجانده‌ام. و اما مثلث معروف «تز، آنتی‌تز، سنتز» چنانکه قبلاً اشاره کردیم و مورخان فلسفه نوشته‌اند قبل از هگل به وسیله فیخته و شلینگ اظهار شده است بلکه طبق اظهار نظر پل فولکیه ریشه این مثلث را در افکار افلوپین از حکمای اسکندریه و سپس در افکار عرفای آلمان در قرن چهاردهم میلادی می‌توان پیدا کرد. اکنون اصول ششگانه فوق را از نظر حکمت و فلسفه اسلامی مورد بحث قرار می‌دهیم<sup>۱</sup>:

اما اصل اول<sup>۲</sup>: 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<sup>۳</sup>.

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 نمی‌باشد. 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 اندیشه ما نیز عنان به عنان اشیاء در حرکت باشد، و هم ثابت کرده ایم تغییرات و تحولاتی که در افکار و اندیشه‌ها پیدا می‌شود که منجر به تغییر عقیده می‌گردد و احیاناً طرز تفکر و اصول و مبادی اندیشه و معیارهای فکری تغییر می‌کند 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 نمی‌کنیم.

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 پایه و قاعده اساسی همه علوم و

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

۲. لازم است پس از این اصل، اصل وحدت و پیوستگی و رابطه متقابل مورد بحث واقع شود.

۳. در اینجا به این مسأله که منطق ارسطو از آن نظر طرفدار تعریف بود و قائل به حد که اشیاء را ثابت می‌دانست - که در جلد دوم و اول اصول فلسفه روی آن بحث شد و در جزوه پنجم تاریخ ادیان شریعتی همان اشتباه تکرار شده - اشاره نمود.

اندیشه‌های بشری است و به هیچ وجه قابل تردید و انکار نیست. آنچه به نام «اجتماع ضدین» یا «اجتماع نقیضین» از طرف دیالکتیسیست‌های 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 دیالکتیسیست‌های 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 دیالکتیسیست‌های جدید هم واقعاً و حقیقتاً اجتماع نقیضین به مفهوم فلسفه و منطق ماوراء الطبیعی را منکر نیستند، کاری که دیالکتیسیست‌های جدید کرده‌اند این است که يك تعبیر تحریک آمیز و هیجان آور برای ذکر مطالب ساده خود انتخاب کرده‌اند. کیست که بشنود فیلسوفانی 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 نوپردازی 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 دیالکتیسیست‌های جدید خوانده می‌شود یکی از دو مطلب ذیل است:

الف. در حرکت، وجود و عدم با یکدیگر جمع می‌شوند. يك 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، مرحله موضوع یا تصدیق می‌باشد. ولی وجودی که کاملاً غیر مشخص 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 مرحله ترکیب فرا می‌رسد. پس می‌گوییم: هستی صورت پذیرفتن (شدن) است.»

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

بحث ما دربارهٔ خود «شدن» است که گفته می‌شود در آن، هستی و نیستی جمع است.

آیا «شدن» ترکیبی از هستی و نیستی است؟

فلاسفهٔ اسلامی مکرر در سخنان خویش این تعبیر را آورده‌اند که در حرکت، بلکه در سراسر طبیعت - زیرا طبیعت جز حرکت دائم چیزی نیست - وجود و عدم با هم در آمیخته است و گاه می‌گویند قوه (که نوعی عدم است) با فعل که وجود است متحد است. از طرفی دیدیم که دیالکتیسی‌های جدید اروپایی نیز سخت طرفدار اصل تناقض می‌باشند و مدعی هستند که «شدن» نه هستی است و نه نیستی بلکه ترکیبی از هستی و نیستی است. اکنون باید ببینیم این دودسته از فلاسفه یک مطلب را گفته‌اند یا خیر<sup>۱</sup>؟ 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 دربارهٔ مفهوم «عدم» و اعتباراتی که این مفهوم پیدا می‌کند بحث کنیم: ذهن بشر در احکام و تصدیق‌هایی که می‌کند 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 ظرف خارج و واقع، و به عبارت دیگر حکم به ارتفاع آن نسبت است از خارج. به عبارت دیگر در «قضیهٔ موجبه» حکم می‌شود به تحقق یک نسبت و در «قضیهٔ سالبه» حکم می‌شود به عدم تحقق آن نسبت. تفاوت قضیهٔ موجبه و سالبه در این است که قضیهٔ موجبه حکایت می‌کند از نسبت ایجابیه در خارج، و قضیهٔ سالبه حکایت می‌کند از نابودی و مطابق نداشتن همان نسبت ایجابیه در خارج، نه اینکه هر دو حکایت می‌کنند از نوعی نسبت خارجی.

بعضی از متأخران منطقیین اسلامی پنداشته‌اند که قضیهٔ موجبه و سالبه هر کدام مشتمل بر نوع خاصی از نسبت می‌باشند یکی نسبت ایجابی و دیگری نسبت سلبی و

۱. مخصوصاً لازم است مقایسهٔ دقیقی میان این دو طرز تفکر شود که یکی از آن جهت هستی و نیستی را مخلوط و توأم می‌انگارد که وجود به آخرین حد ضعف خود رسیده است و دیگری از آن جهت می‌گوید که تا وجود با عدم توأم نشود تحصیل و تحقق نمی‌پذیرد!

قضیه موجب حکایت می کند از نسبت ثبوتی ایجابی خارجی و قضیه سالبه حکایت می کند از نسبت سلبی خارجی.

ولی محققان به ثبوت رسانیده اند که این اشتباه است. در قضیه موجب و سالبه بیش از يك نوع نسبت در کار نیست که همان نسبت ثبوتی ایجابی است، چیزی که هست قضیه موجب حکایت می کند از مطابق داشتن و مصداق داشتن این نسبت در خارج و قضیه سالبه حکایت می کند از مطابق نداشتن و مصداق نداشتن آن نسبت ایجابی در ظرف خارج<sup>۱</sup>، و ایندو با یکدیگر متفاوت است. از این رو می گویند مفاد قضیه سالبه «سلب الربط» است نه «السلب الربط» و نه «ربط السلب» که مفاد قضیه معدوله است.

اعتبار اصلی مفهوم «عدم» همان است که در قضیه سالبه است و «عدم» به همین اعتبار است که نقیض وجود است و همین عدم است که اصطلاحاً «عدم بدیل» نامیده می شود. هرگاه قضیه ای داشته باشیم و قضیه دیگر مفاد این را رفع کند یعنی يك نفی و يك سلب مستقیماً مفاد آن قضیه را بردارد، این دو قضیه «نقیض» یکدیگر خواهند بود. تنها قضیه ای نقیض قضیه دیگر است که مفاد یکی از آن دو قضیه رفع و سلب قضیه دیگر بوده باشد و نفس سلب و رفع هیچ گونه قیدی نداشته باشد یعنی تمام قیدها تحت سلب واقع شود و قید مسلوب باشد. این است معنی اینکه می گویند: «نَقِیْضُ كُلِّ شَيْءٍ رَفْعُهُ».

«عدم» به این اعتبار که اعتبار اصلی آن است هیچ گونه خارجییتی ندارد، هیچ گونه نفس الامریتی ندارد، مصداقی 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» می باشد نه ظرف «نیست». عدم به این اعتبار همان نفی و سلب است. این که می گویند «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 و واقع بیرون می برد و دامن هستی را از آن پاک می کند و هیچ مصداقی برای او نمی بیند.

۱. رجوع شود به اسفار، جلد اول، مرحله ثانی، فصل نهم: «فی أن العدم لیس رابطیاً».

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 مصداق و نفس الامریتی ندید چنین اعتبار می‌کند که نفس نفی و سلب به جای ایجاب و اثبات نشسته است یعنی هنگامی که وجود يك شیء خاص را در خارج نمی‌بیند، نقطهٔ مقابل آن وجود را که در واقع جز خالی بودن خارج از آن وجود، چیزی نیست به عنوان يك امری که جای وجود را پر کرده است اعتبار می‌کند و فرض می‌کند عدم آن شیء در خارج است؛ و به این اعتبار است که خارج، هم هستی را در خود جا می‌دهد و هم نیستی را، نیستی نیز مانند هستی خارجیت می‌یابد که البته اعتبار می‌شود. به این اعتبار فرضی و مجازی است که «عدم» نفس الامریت پیدا می‌کند، زمان و مکان برایش اعتبار می‌شود، احکامی نظیر احکام وجود پیدا می‌کند و به این اعتبار است که می‌گوییم: «زید معدوم است در خارج» یا می‌گوییم: «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 قضیهٔ اول «نفی» همان مفهوم اصلی خود را دارد که نفی وجود است از خارج، ولی در قضیهٔ دوم «عدم» مانند يك مفهوم مثبت حمل شده است و مفهوم «ربط السلب» پیدا کرده است.

در این اعتبار هر مرتبه از مراتب وجود اعتباراً و مجازاً مصداق عدم مرتبهٔ دیگر شمرده می‌شود زیرا بدیهی است که «عدم» مصداق واقعی ندارد، مصداق عدم هر چیز وجودات سایر اشیاء است و به اصطلاح هر مرتبه‌ای از وجود «راسم عدم» مرتبهٔ دیگر است.<sup>۱</sup>

اکنون که این دو اعتبار دانسته شد و معلوم شد که عدم به اعتبار اصلی هیچ گونه نفس الامریتی ندارد و هیچ گونه خارجیتی برای آن اعتبار نمی‌شود و به آن اعتبار است که نقیض وجود است ولی به اعتبار دوم مجازاً نفس الامریت دارد و وجودات خارجی مصداق این عدم اعتبار می‌شوند و راسم آن می‌باشند و به این اعتبار «عدم» مجازاً يك شیء واقعیت دار اعتبار می‌شود، می‌توانیم به معنی و مفهوم سخن فلاسفه که می‌گویند در «شدن» وجود و عدم با یکدیگر آمیخته اند پی ببریم، ولی لازم است قبلاً توضیحی دربارهٔ «حرکت» و دربارهٔ «شدن» بدهیم تا مطلب روشن گردد.

۱. منظومه سبزواری، فریدهٔ ناله فی القدم والحدود، غرر فی تعریفها و نفسهما.

«شدن» عبارت است از وجود تدریجی و سیال. وجود تدریجی دارای يك نوع کشش و امتداد است در طول زمان؛ و به عبارت دقیق تر زمان از نوع خاص کشش و امتداد که از خروج تدریجی اشیاء از قوه به فعل پدید می آید صورت می پذیرد و از همین نظر ذهن می تواند آن را به اجزائی و مراتبی که آن مراتب و اجزاء نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر و قوه و فعلیت دارند و هیچ گونه معیّتی با هم ندارند تجزیه کند. این اجزاء و مراتب چون معیّت ندارند فاقد یکدیگرند. درباره هر يك از اجزاء، این معنی صادق است که در مرتبه دیگری نیست - و به تعبیری که دیالکتیسینها را خوش آید «نه دیگری» است - و قهراً 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 می دانیم مراتب و اجزائی که در يك «ممتد» اعتبار می شود محدود نیست و قابلیت تجزیه به يك حدّ معین متوقف نمی شود بلکه هر جزئی به نوبه خود تجزیه می شود به اجزائی که بر هر يك از آن اجزاء عدم جزء پیش از آن و جزء بعد از آن صادق است و باز هر يك از آن اجزاء نیز به اجزاء كوچك تر و آن اجزاء كوچك تر به اجزاء كوچك تر قابل تجزیه است الی غیرالنهاییه، و قهراً الی غیرالنهاییه مراتب اعتبار می شود و هر مرتبه ای هم مصداق عدم مرتبه قبل و مرتبه بعد از خودش اعتبار می شود و عدم و وجود آنچنان آمیختگی پیدا می کنند که قابل تفکیک و جدایی از یکدیگر نمی باشند<sup>۱</sup>.

از آنچه گفته شد معلوم شد که عدم به اعتبار اصلی که همان نفی و سلب است هیچ گونه 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 می شود و از این نظر است که درباره اش ظرف زمان و ظرف مکان اعتبار می شود و هم به این اعتبار است که طرف نسبتهایی واقع می گردد؛ و معلوم شد که عدم به اعتبار دوم، واقعیتش اعتباری است نه حقیقی، از این رو به هیچ وجه قابل مقایسه با وجود نیست؛

۱. در اینجا لازم است مفاد قضیه معدوله که موضوع، مصداق عدم واقع شود و ملاک آن و تفاوت آن با سالبه 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 واقعییتی که در يك امتداد كوچك یا بزرگ از زمان باقی بماند ندارد، حدوش عین فنا و بقائش عین گذشت است و هر قطعه ای از آن را که در نظر بگیریم منقسم می گردد به گذشته و آینده و هر قطعه از گذشته و آینده به نوبه خود نیز منقسم می شود به گذشته و آینده دیگری و به همین دلیل هر اندازه آن را كوچك فرض کنیم منقسم می شود به دو هستی که هر هستی نیستی آن دیگری است و هر يك از آن دو هستی نیز به دو هستی دیگر منقسم می شود که باز هر يك از آن دو هستی مجازاً و اعتباراً نیستی آن دیگر است و از این جهت گفته می شود 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 يك ترکیب واقعی صورت نمی گیرد، بلکه اساساً آمیختگی در کار نیست، يك 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 منطقی می گوید، ارتباط ندارد.

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

منطقیین و فلاسفه معمولاً تضاد<sup>۱</sup> را در مورد خاصی به کار می برند و آن عبارت است از دو عرضی که در «جنس» اشتراك دارند ولی دارای دو فصل مختلف می باشند. 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 می باشند. امکان ندارد که جسم واحد در آن واحد هم سیاه واقعی باشد و هم سفید واقعی، و به تعبیر 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 تعلیقه صدرای 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].

مثلاً 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 شکلهای 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 تعیین نمی‌پذیرد. مثلاً رنگ که جنس است نمی‌تواند در آن واحد هم سفیدی باشد و هم سیاهی، و یا شکل در آن واحد هم مثلاً 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 مثلاً سفیدی و سیاهی از قبیل دو کیفیت وجودی که در جنس، مشترك و در فصل، مختلف باشند نمی‌باشند زیرا سیاهی مثلاً عدمی است نه وجودی و یا اساساً رنگ به طور کلی خارجیت ندارد، و 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<sup>۱</sup> که دو نیرویی که بر ضد یکدیگرند و یکدیگر را خنثی می‌کنند، به واسطه ترکیب در یک شیء 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 شیء از خود شیء است که حالت تك 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 خنثی 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 قبلاً توضیح داده شد، 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 خنثی کردن اشیاء اثر یکدیگر را، و به عبارت دیگر اصل تنازع و جنگ در طبیعت. این اصل از قدیم‌ترین 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:

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

اصل تضاد نه تنها مورد انکار نیست بلکه از اصول و ارکان طبیعت و از شرایط پیدایش اشیاء است. حکمای الهی می‌گویند: «لَوْلَا التَّضَادُّ مَاصَحَّ الْفَيْضُ عَنِ الْمُبْدِئِ الْجَوَادِ» اگر تضاد نبود فیض ادامه نمی‌یافت؛ یعنی برای ماده امکانات جدید رخ نمی‌داد و بالتبجیه 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، موقوف به جای دیگر است.<sup>۱</sup>

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 صورتهای علیه یکدیگر سبب می گردد که ماده از انحصار يك 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 بر دو 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 عالییه یعنی مرکباتی که از ترکیب يك سلسله مرکبات ساده تر به وجود آمده اند نظیر نباتات و حیوانات و انسانها علاوه بر تضادهای خارجی يك سلسله تضادهای داخلی نیز در تغییر و زوال حالتها 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.<sup>۲</sup>

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

۱. [علاقتمندان 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 مذکور و مؤنث)، و يك 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)]:  
«اشاره به صور اولیه و صور بعد از آن و نیز اشاره 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 درباره این مطلب بحث خواهد شد.

اما اصل پنجم<sup>۱</sup>: ماهیت حرکت یا مثلث «تز، آنتی تز، سنتز». این همان مطلبی است که در متن درباره آن بحث شده است و ما در پاورقیها توضیح خواهیم داد.



عناصر بسیط یا اسطقس.

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

و اما در مورد عناصر، آن ضدی که از بین برنده هر یک از این عناصر است چیزی است که فقط می‌تواند يك عامل خارجی باشد زیرا در درون عنصر ضدی وجود ندارد.

و اما در مورد کائن و پدیده‌ای که حداقل ترکیب را داراست، اضدادی که در آن فرار دارند بسیار ظریف 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 پذیرفته و حداکثر 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 غیرمتشابهی تشکیل شده است محال نیست که از ناحیه تضاد و فساد در هر یک از اجزاء نیز شئی مرکب در معرض نابودی قرار گیرد. بنابراین چنین پدیده‌ای دارای تضاد و تخالفی، هم از بیرون و هم از درون می‌باشد که نابود کننده آن است. اشیاء و عناصر بسیط که عامل متضاد 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 اشیائی از خارج با آنها در تضادند.

۱. درباره اصل پنجم که «نتیجه تضادهای داخلی، سازش اضداد و وحدت آنهاست» که شاید اساسی‌ترین 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<sup>۱</sup> 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 برعکس 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 جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۵۶ می‌گوید:

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

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

می‌شود، و همین نفی نیز نفی خواهد شد و همچنین...  
 پس اگر پدیده‌ای 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 می‌شود (نفی نفی) و با  
 منفی شدن نفی، اثبات برمی‌گردد ولی چون نفی چنانکه گفته شد نسبی است<sup>۱</sup>

شکل يك 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 معدوم نشده  
 است بلکه چیزی از آن منتفی شده و چیزی باقی است. اگر فرض شود تمام آنچه در  
 پیش بود معدوم شده و آنچه بعداً موجود است صددرصد جدید است پس تغییر و تحول  
 و دگرگونی صورت نگرفته است یعنی چیزی دگرگون نشده است بلکه چیزی معدوم  
 شده و چیز دیگری از نو به وجود آمده و میان آنچه معدوم شده و آنچه به وجود آمده  
 هیچ رابطه‌ای برقرار نیست و نمی‌توان گفت «آن» متبدل به «این» شده است، یعنی  
 نمی‌توان گفت «این» «همان» است که فعلاً به این صورت است؛ همچنانکه اگر  
 گذشته صددرصد با جمیع جنبه‌ها و حدود و تعینات در آینده باقی باشد باز هم تغییر و  
 انقلاب و دگرگونی صورت نمی‌گیرد یعنی نمی‌توان گفت چیزی چیز دیگر شد؛ چیزی  
 که بود همان طور است که بود. تغییر و حرکت و دگرگونی تنها در موردی صادق است  
 که از طرفی قسمتی از جنبه‌های شیء پیشین معدوم شده باشد و [از طرف دیگر]  
 قسمتی دیگر باقی باشد. البته اینجا يك مطلب هست و آن اینکه آیا الزاماً باید شیء  
 متغیر به واسطه تغییر، برخی از جنبه‌های 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\*.

\* می‌توان به این بیان ایراد گرفت که در اینجا نظریه دیالکتیسیستها بر اساس منطق ارسطویی و امتناع تناقض توجیه  
 شده است. آنها نفی شیء را مستلزم نابودی آن شیء نمی‌دانند که درباره این جهت بحث شود که آیا همه جنبه‌ها  
 نابود شده یا برخی جنبه‌ها. آنها نفی را به معنی انکار و تضاد می‌دانند 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 بر نمی دارد و نفی نمی کند، و همچنین نفی نفی نیز نفی را معدوم مطلق نمی کند. از این روی در نفی نفی، هم اثبات و هم نفی موجود است یعنی اثبات به صورت کامل تری ظهور می کند.

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 جدید و وجود کامل تر. 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 می شود و مرحله پس از این مرحله (موضوع در لحظه چهارم) نفی نفی خواهد بود، و به همین ترتیب سلسله تکامل درست می شود. و باید دانست که در ظهور تکامل از تخیل نفی در میان «اثبات» و «نفی نفی» گزیری نیست زیرا تا اثبات نفی نشود نوبه به نفی که مصداق تکامل است نرسیده اثبات در جای خود ثابت می ماند.

مثلاً تخم مرغ که یکی از پدیده های طبیعت و سرگرم تحول و تکامل است دارای فعلیتی است که حافظ وضع حاضر او می باشد و در عین حال مشتمل بر قوای متضاده ای است که با فعالیت خود می خواهند فعلیت او را منهدم ساخته و فعلیت تازه تری به وی دهند. 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 می کند\* و در لحظه سوم جوجه نفی شده و خود مرغ به وجود می آید که نفی نفی تخم و نفی جوجه می باشد، و همچنین گندم و ساقه گندم و خوشه گندم به ترتیب اثبات و نفی و نفی نفی هستند و به همین قیاس...

می گویند با استقرار این قانون در طبیعت منظره ای تازه در پیش دیدگان ما نمودار شده و می بینیم که در جهان طبیعت هیچ پدیده ای عینیت\*\* و ثبات ندارد و می بینیم وجود و عدم (ضدین به اصطلاح دیالکتیک) با هم کمال آشنایی و یگانگی داشته و جمع می شوند و از این روی فرهنگ امروزه به افسانه اصالت عینیت و ثبات و استحاله اجتماع ضدین گوش نمی دهد.

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

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

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

نفی» و گاهی «حکم، ضد حکم، حکم مرکب» می‌خوانند<sup>۱</sup> روی سه پایه استوار کرده نهایت اهمیت به وی می‌دهند و در همه مواردی که نمایش حرکت و پیشرفت و تحول و تکامل در وی 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 (مابعدالطبیعه پل فولکیه ترجمه آقای دکتر یحیی مهدوی به کمک آقای دکتر فردید). قبلاً گفتیم که اصطلاح «اثبات (یا تصدیق)، نفی، نفی در نفی» مخصوص هگل است. قبل از هگل مثلث «تز، آنتی تز، 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 ولی وجودی که کاملاً غیرمشخص (غیرمتعین) 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 «تز، آنتی تز، سنتز» را به این صورت درآورده است که خواسته است مفهوم و واقعیت اشیاء را براساس تناقض توضیح دهد. در مابعدالطبیعه 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 مابعدالطبیعه یا علم به وجود یکی است و برای تبیین واقع، متابعت از سیر و حرکت روان کافی است. روان به موجب سیر تثلیثی 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 «لاوجود» یکی است (وضع مقابل) و با صیورت است که این دو مفهوم متقابل با هم جمع می‌گردد (وضع مجامع) زیرا صیورت که همان خروج از لاوجود به وجود باشد از هر دو بهره‌ور است.»

\* رجوع شود به اصطلاح «وضع» و اصطلاح «سائل و مجیب» در صناعت جدل به کتاب منطق الشفا و جوهر النضید و غیره.

همه شئون 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 «سنتز» فرض کرده و ریشه آن را یعنی دو پایه تز و آنتی تز آن را می‌جویند<sup>۱</sup>.

## ۱. ویل دورانت در تاریخ فلسفه در توضیح نظر هگل چنین می‌گوید\*:

«هر حالی از فکر و یا از اشیاء و هر تصور و وضعی در عالم به شدت به سوی ضد خود کشیده می‌شود، بعد با آن متحد شده يك کل برتر و معقدتر تشکیل می‌دهد. این حرکت دیالکتیکی در تمام نوشته‌های هگل به چشم می‌خورد. مسلماً این يك فکر قدیمی بود که انبازفلس شالوده آن را ریخته و ارسطو در عقیده «حدوسط» به کار برده و نوشته بود: «علم به اضداد یکی است». هر حقیقتی (مانند الکترون) وحدت مرکبی است از اجزاء متضاد. حقیقت حاصل از محافظه‌کاری و تجددخواهی مفرط، آزادخواهی است... تمام عقاید ما درباره مسائل مهم عبارت است از نوسانات کاهش یا بنده‌ای که میان دو طرف افراط و تفریط صورت می‌گیرد، و در هر مسأله مورد نزاع، حقیقت در راه وسط است. هر حرکت تطوری عبارت است از بسط دائمی 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 يك نقیض و ضدی است که تطور باید آن‌دو را آشتی داده به وحدت مبدل سازد چنانکه بدون شك دستگاه اجتماعی فعلی ما نقیض نابوده کننده‌ای را متضمن است: هر اجتماعی که دارای اقتصادیات جوان و منابع دست‌نخورده است ناچار از روح انفرادی است. این روح انفرادی در دوران بعد به تدریج تبدیل به روح همکاری و تعاون می‌گردد، ولی آینده نه روح فردی فعلی و نه تعاون مطلق نزدیک را خواهد دید، بلکه ترکیبی از آن‌دو را شامل خواهد شد که زندگی عالی‌تری را ایجاد خواهد کرد. این حالت عالی‌تر نیز به اضداد شریخی 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 پله‌های خیر و تکامل می‌باشند. تنازع، قانون پیشرفت است. صفات و سجایا در معرکه هرج و مرج و اغتشاش عالم، تکمیل و تکوین می‌شوند و شخص فقط از راه رنج و مسؤولیت و اضطراب به اوج علو خود می‌رسد.

تاریخ جهان صحنه سعادت و خوشبختی نیست. دوره‌های خوشبختی صفحات

\* آنچه ویل دورانت نقل می‌کند با منطق متقدمان هگل بیشتر جور می‌آید تا منطق هگل که قبلاً 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، جوجه می یا بیم نه نفی تخم؛ و ما در مقاله هفتم به ثبوت رساندیم که عدم و نفی يك معنی ساخته ذهن است که از وجود خارجی با نسبت گرفته می شود و در همین سه پایه: «تخم مرغ، جوجه و مرغ» هر يك عدم و نفی دوتای دیگر می باشد. پس پایه دوم (آنتی-تزی-نفی) تنها و تنها نفی پایه اول (تزی-اثبات) نیست و

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

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

«... هراکلیت در عین حال فیلسوف تناقض هم هست. وی می گوید\*: ما هستیم و نیستیم. وی مخصوصاً مبارزه ضدین را در طبیعت تأیید می کند و آن را برای به دست آوردن هماهنگی لازم می داند: ضدین با هم توافق می کنند و بهترین آهنگها از الحان مختلف درست می شود و همه چیز از مبارزه به وجود می آید... طبیعت، تناقضات را دوست دارد و هماهنگی را به وسیله آنها تولید می کند نه به وسیله موجودات مشابه، مثلاً جنس نر را با جنس ماده جمع می کند و دو جنس مشابه را با هم جمع نمی کند و توافق اولیه به وسیله دو جنس مخالف صورت می گیرد نه به وسیله دو جنس مشابه. هنر همین طور عمل می کند و از طبیعت تقلید می نماید. در نقاشی رنگهای سفید و رنگهای سیاه و رنگهای زرد و رنگهای قرمز با هم ترکیب می شوند و به این ترتیب مشابهت با تصویر اولیه حاصل می گردد. در موسیقی هم

\* آنچه از هراکلیت هم نقل شده با [منطق] هدمای ما جور می آید که قائل به تضاد عرضی می باشند نه با منطق هگل که قائل به تضاد طولی و درونی و تک شاخه ای است؛ ولی ظاهراً عبارات بجز قسم آخر از خود پل فولکیه اسب. از هراکلیت جز جمله های 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 (سنتز - نفی نفی) نمی باشد و به عبارت دیگر در تکامل پایه اول نیازی به رسیدن پایه سوم نیست<sup>۱</sup>.

صداهای زیر و صداهای بم و صداهای بلند و صداهای کوتاه با هم ترکیب می شوند و نغمه های مختلف به وجود می آید تا يك آهنگ واحد تولید شود. صرف و نحو هم با ترکیب حروف صدادار و بی صدا درست می شود. هراکلیت 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. خرده هایی که بر قانون دیالکتیکی تکاپوی طبیعت می توان گرفت از چند نظر است:

الف. از نظر مسأله تولید ضد، ضد خود را و اینکه آیا هر تصور و وضعی به سوی ضد خود کشیده می شود؟

ب. از نظر مسأله سیر تثلیثی 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 «تز، آنتی تز، سنتز» که به صورت «اثبات، نفی، نفی در نفی» بیان کرده است و براساس «اصل تناقض» آن را بنا نهاده است یعنی از این نظر که آیا ماهیت 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 ماهیت همه مراحل اثباتی است؟

د. از نظر اینکه آیا تکامل بر روی 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 ماهیت پایه دوم را عین نفی پایه اولی و ماهیت پایه سوم را نفی مرکب می داند. خلاصه ایراد این است که نفی و عدم، يك اعتبار ذهنی است نه يك واقعیت خارجی، و آنچه در مرحله دوم، عدم اعتبار می شود خود اثبات است و در متن واقع جز اثباتهای متوالی چیزی نیست. عدم، يك عنصر واقعی نیست که بتوان فرض کرد واقعیتی 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 می سپارد و حال آنکه چنانکه بیان کردیم تکامل در مرتبه دوم پدید شده و نیازی به مرتبه سوم نیست، و به حسب حس نیز می یابیم که جوجه (در یکی از مثالهایی که خودشان ذکر کرده اند) خودش تکامل یافته تخم مرغ است و تخم مرغ در تکامل خود نیازمند به آمدن مرغ نمی باشد بلکه مرغ برای تخم، کمالی است بالای کمال<sup>۱</sup>. و گویا این دانشمندان پیش بینی این محدود را نموده و برای جلوگیری از آن گفته اند که همچنانکه اگر اثبات نقطه مبدأ گرفته شد دو پایه دیگر در دنبال خود می آورد، اگر پایه دوم نیز اثبات گرفته شود دو پایه دیگر در دنبال خود خواهد آورد و در نتیجه نفی (پایه دوم) نیز بهره ای از تکامل را دارد.

ولی این تکاپوی بیهوده ای 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 براساس نظریه ای است که «شدن» را جمع نقیضین می داند.

۱. این ایراد\* متوجه این جهت است که به فرض اینکه قبول کنیم که جریان طبیعت براساس مثلث «تز، آنتی تز، سنتز» 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 براساس این است که «شدن» را جمع نقیضین بدانیم نه بر آن جهت که اشیاء در داخل خود از نیروهای متضادی تشکیل شده اند.

\* فرق این ایراد با ایراد اول این است که ایراد اول می گوید در مفهوم تکامل، مفهومی زائد و جزئی زائد (سه رکن) اعتبار شده و حال آنکه تکامل دو رکن دارد. این ایراد این است که لازمه این سخن این است که مرحله اول در مرحله دوم بهره ای از تکامل نداشته باشد.

پایه اول است توضیح نمی‌دهد.

۳. قانون نامبرده به فرض صحت و تمامیت خود تنها در بخشی از جهان هستی یعنی مرکبات مادی مانند نبات و حیوان و انسان و متعلقات آنها می‌تواند قابل اجرا بوده تحول و تکامل را توضیح دهد ولی در بسایط و حرکات مفرده که مجموعه‌ای از آنها يك مرکبی را به وجود می‌آورد قابل اجرا نیست. مثلاً يك حرکت مکانی کوتاهی که فرض می‌کنیم، به عقیده این دانشمندان مجموعه‌ای از دانه‌های 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 نمی‌شود مجموع نفی و اثبات اولی و دومی شود زیرا این فرض با فرض بساطت منافعی است.<sup>۱</sup>

۱. این ایراد بر اصل قانون مثلث «تز، آنتی تز، سنتز» وارد است خواه آن را مانند هگل براساس 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 تثلیثی طبیعت بر فرض صحت تنها در مورد مرکبات صادق است. يك مرکب را می‌توان 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 نمی‌توان 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 می‌دانستند وارد است اما بر هگل این ایراد وارد نیست. بنا به نظریه هگل هر حرکت بسیط و مفرد نیز مرحله اثبات، نفی، نفی نفی می‌تواند 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 يك امر متصل ممتد بدانند، اما اگر چنانکه در متن آمده حرکت را - مثلاً حرکت بسیط مکانی را - عبارت از يك سلسله دانه‌های ریز مکانی که پهلوی یکدیگر چیده شده‌اند بدانند مرحله دوم می‌تواند نفی اول باشد ولی مرحله سوم ترکیب آندو نخواهد بود. مثلث «تز، آنتی تز، سنتز» به معنی اینکه شیء از يك حالت بالخصوص به ضد آن حالت کشیده شود و در مرحله بعدی يك حالت متعادل و متکامل که مشتمل باشد هم بر

ممکن است این دانشمندان بگویند فلسفه ما دوش به دوش واقعیت خارج پیش می‌رود و در واقعیت خارج حرکات بسیط تنها نداریم، هرچه هست محصول اجتماع و فعل و انفعال بسیط 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 آندو قرار گرفته باشد، مطلبی است که فی الجمله صحیح است ولی نه به صورت يك قانون عمومی و فلسفی که شامل همه اشیاء اعم از بسیط و مرکب، ماده و فکر باشد و نه به صورت يك امر دائمی که الزاماً آن حالت متعادل و متکامل 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.

مثلاً «تز، آنتی تز، سنتز» در بسائط بلکه در مرکبات حقیقی که يك واحد واقعی را تشکیل می‌دهد و به اصطلاح دارای يك صورت واحد نوعی است از قبیل واحد گیاه و 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 يك سیر آرام مستقیم و متکاملی را دارند و در اثر برخورد با يك عامل مخالف از حالت وسط و متعادل به يك 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 شیء دائماً در حال فعالیت بوده است.

و از همه روشن تر مجموع جهان طبیعت می باشد زیرا خود این دانشمندان گواهی می دهند که جهان يك مجموعه ای است از انرژی غیر قابل 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 تثلیثی 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
- يك مطلب دیگر هست که نباید ناگفته بماند و آن اینکه مسأله تولید ضد، ضد خود را ممکن است به شکلی باشد که منجر به جریان تثلیثی نشود. جریان تثلیثی همان طوری که گفته شد در موردی است که شیئی 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 مقابلی پدید آید و در نهایت امر منجر به «وضع مجامع» گردد.

ولی جریان دیگری در طبیعت هست که هرچند 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: «يُولِجُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ» \* و «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ 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 يك جریان دائمی و لاینقطع است - از قدیم مورد توجه فرزنانگان بوده است. مولوی رومی عالی گفته آنجا که می گوید:

|                             |                              |
|-----------------------------|------------------------------|
| با خود آمد گفت ای بحر خوشی  | ای نهاده هوش را در بیهشی     |
| خواب در بنهاده ای بیداری ای | بسته ای در بی دلی دل داده ای |
| منعمی پنهان کنی در ذل فقر   | طوق دولت بندی اندر غل فقر    |

\* فاطر / ۱۳.

\*\* یونس / ۳۱.

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

۴. اینکه گفته اند «جریان این قانون پرده از روی جهان برداشته، نمود تازه ای که در وی وجود و عدمهای متنافی و ضدهای متقابل هم آغوشند نشان می دهد» سخنی است که ارزش شعری بیشتر ندارد و آنان که اجتماع نقیضین را محال می دانند مقصودشان وجود و عدم مطلق می باشد نه تدریجی و سیال نسبی<sup>۱</sup>.

و شگفت آورتر اینکه این دانشمندان در عین حال که این سخن را می گویند از «نفی نفی»، «اثبات» را نتیجه می گیرند!

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

۱. این ایراد نیز بر طرز تعبیر و تفسیر هگل از مثلث «تز، آنتی تز، سنتز» وارد است که آن را براساس اجتماع نقیضها فرض کرده است.

قبلاً گفتیم که آنچه هگل و اتباع او آن را «تناقض» یا «اجتماع نقیضها» خوانده اند با آنچه منطق و فلسفه آن را «اجتماع نقیضین» می خواند و ممتنع می داند هزارها فرسنگ فاصله دارد و اینکه در «صیوروت» ها و «شدن» ها وجود و عدم با یکدیگر ترکیب شده اند و اجتماع نقیضین تشکیل داده اند به شوخی شبیه تر است تا جدی و از يك اشتباه فوق العاده به نوپردازی و نوگویی ناشی شده است. بهتر است

که اینها را جدی نگیریم و نوعی مجاز و تشبیه تلقی کنیم. اگر این گونه تعبیرات را ملاك قرار دهیم باید عرفای خودمان را قبل از هگل دیالکتیسیست 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:

|                                    |                                     |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| چون نور که از مهر جدا هست وجدانیست | عالم همه آیات خدا هست وجدانیست      |
| در آینه بینید همه صورت خود را      | آن صورت آئینه شما هست و شما نیست    |
| هر جا نگری جلوه‌گه شاهد غیبی است   | اورا نتوان گفت کجاست و کجانیست      |
| این نیستی هست نما را به حقیقت      | در دیده ما و تو بقا هست و بقا نیست  |
| درویش که در کشور فقر است شهنشاه    | پیش نظر خلق گدا هست و گدا نیست      |
| بی‌مهری و لطف از قبل یار به «عبرت» | از چیست ندانم که روا هست و روا نیست |

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 می‌دانند. پیروان هگل بیش از خود هگل، «هگلیست» 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 قائل به اصل امتناع

اجتماع متناقضان بوده است و گفته او در باب اجتماع و ارتفاع نقیضین مربوط به تناقضهای ظاهری است نه واقعی. هگل قائل بوده است به اینکه آنچه در فکر انسانی واقعاً حقیقی است همیشه حقیقی می ماند و تماماً در ضمن تألیفهای بعدی قرار می گیرد و پیشرفت فکر منحصرأ عبارت از طرد آن قسمتهایی از علم است که غلط بودن آنها معلوم شده باشد.»



دانشمندانی که در علوم مادیه به کنجکاوی می‌پردازند چنانکه می‌دانیم روزگاری بود که ماده (اجزای اولیه اتمی جسم) را موضوع بحث قرار داده از خواص گوناگون وی بحث می‌کردند و این بحث را با حس و تجربه پیش می‌بردند 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 می‌شود. مثلاً اگر گفته شود «انسان غذا می‌خورد»، «آب با حرارت تبدیل به بخار می‌شود» مفهومی پیش این دانشمندان این است که انبوهی از اجزای لایتجزای ماده که پیش مردم «انسان» نامیده می‌شود خاصه تغذیه را دارد، و همچنین مجموعه‌ای از ماده که آتش می‌گویند به بخار تبدیل می‌شود.

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 ویژه‌ای را دارا می‌باشد در حالی که پیش مردم، خاصه از آن انسان و آب است، از ماده خبری داشته باشند یا نه.<sup>۱</sup>

---

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

و به زبان 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 قدما موجودات جهان را به طرز مخصوصی تقسیم‌بندی می‌کردند. از نظر آنها موجودات (موجودات ممکن الوجود) منقسم می‌شوند به جوهر و عرض، تمام جوهرها یک مقوله‌اند یعنی در یک مابه‌الاشترک ذاتی و ماهوی جمع می‌شوند، ولی اعراض مجموعاً نه مقوله‌اند و هر مقوله‌ای با مقوله دیگر متباین 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 مشترکند در یک سلسله امور ذاتی دیگر با یکدیگر اختلاف دارند. مثلاً 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 قدما این تقسیمات مربوط است به ذات و ماهیت اشیاء، یعنی همان طور که ماهیت جوهر غیر از ماهیت هر یک 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 قدما انواع جوهری مختلف الذات و الماهیه‌ای 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 حدّ تامّ و حدّ ناقص در مقابل رسم تامّ 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 حدّ تامّ و حدّ 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، هر چه 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 می‌گوییم 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 يك 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» می‌نامیم دلیل نمی‌شود که اینها از نظر ذات و ماهیت با یکدیگر مغایر می‌باشند. همه اشیاء از يك سلسله اجزاء مادی تشکیل شده‌اند و ماهیت آنها را همان اجزاء ماده که در همه وجود دارد تشکیل می‌دهد، تفاوتی که هست در کیفیت شکل و ساختمان آنهاست و بدیهی است که تفاوت در کیفیت ساختمان سبب نمی‌شود که اختلافات اشیائی که همه از يك چیز ساخته شده‌اند اختلاف ماهوی و ذاتی باشد همان طوری که ساختمانهای يك شهر هر کدام يك شکل و ترکیب بخصوص دارد و برای منظور و هدف معین مفید است و هر يك نام بخصوص دارد: یکی مدرسه است، دیگری پاساژ، سومی گاراژ، چهارمی مسجد، پنجمی حمام... و حال آنکه هر کدام از آنها مجموعه‌ای است از آجر و سنگ و آهن و سیمان و خاك و آهك و گچ و غیره. همچنین است انواع ماشینها از اتومبیل، هواپیما، کارخانه ذوب آهن، کارخانه اسلحه‌سازی 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 و ذات و نوعیت با یکدیگر متغایرند.

موجوداتی که ما آنها را ماهیات مختلف می‌پنداریم و اختلافات آنها را ذاتی و نوعی می‌انگاریم و آنها را به صورت انواع و اجناس مختلف دسته‌بندی می‌کنیم نیز بیش از این نیست. مجموعه‌ای از ذرات مادی با یکدیگر گرد آمده و نظم و شکل مخصوصی یافته‌اند و ما آنها را با نامهای «جماد» و «نبات» و «حیوان» و «انسان»

مثلاً در مورد همان مثال سابق، مفهوم «انسان غذا می خورد» این است که ما مجموعه‌ای از خواص، و با زبانی روشن‌تر انبوهی از حرکات را که در واقع یکنواخت 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 سابقه زیادی دارد. دیمقراطیس و استادش لوسیپوس که اجسام را مرکب از یک عده ذرات می‌دانستند و همچنین اپیکور (Epicur) که در این جهت پیرو دیمقراطیس بود نظرشان دربارهٔ موجودات، از عنصر بسیط گرفته تا مرکبات، عیناً همین بوده است. دیمقراطیس می‌گوید:

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

بوعلی در طبیعیات شفا در مواضع مختلف به تناسبهای مختلف نظریهٔ دیمقراطیس را نقل کرده است. علمای امروز نیز با صراحت بیشتری گفته‌اند و این زمینه نقل کرده‌اند. یعنی نظریهٔ دیمقراطیس 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 دیمقراطیس 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 تألیف و ترکیب ذرات است.

البته نظریهٔ انکار اختلافات ذاتی و ماهوی اشیاء دایره‌مدار 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 ارسطو شخصی را به نام انطیقون 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 يك واحد از مجموع، يك ذات جوهری قرار داده «خوردن» (همان واحد کنار گذاشته شده) را خاصه وی شمردیم، و همچنین در مثال دیگر و سایر موارد.

و ماهوی اشیاء پیدا شد. دکارت یکی از طرفداران این نظریه است. دکارت تنها انسان را از این قاعده کلی استثنا 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، يك ماشین است و بس، ولی روح انسان جوهری است صددرد صد 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 و وجود خداوند را نیز می پذیرد و به او ایمان دارد. دکارت با این طرز تفکر خود درباره جسم و جان، يك ثنویت 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 ثنویت 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 برعکس، انسان را بیش از حد از جهان دور کرد و او را 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 نوشته های خود این فقره را تصریح کرده و گفته است: «بعد و حرکت را به من بدهید جهان را می سازم». از این قرار، علم طبیعی (فیزیک) مبتدل 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 يك کلّ اند. به عبارت دیگر هر جسمی قسمتی است محدود از فضای نامحدود، و امتیاز اجسام از یکدیگر

و از این روی مفاهیم «جوهر» و «عرض» و «مهیّت» و «نوع» و «ذات» و «صفت» و مانند آنها تغییر می‌یابد و در نتیجه مفهوم قضا یا نیز تغییر وضع می‌دهد. همان حملی که ما در حال عادی از وی (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 تعبیه 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 حیاتی‌اش مانند جانوران حرکات ماشینی است و بنابراین معرفه الحیات هم شعبه‌ای 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 يك واحد فرض کنیم و پس از آن یکی را از آن جمله کنار گذاشته و سپس روی همان باقی بمانیم؛ و به همین ترتیب همه پدیده‌ها و حوادث این جهان پیش این دانشمندان با ترکیب و

می‌شوند. از نظر قدما به واسطه اختلافات نوعی و ذاتی اشیاء و انواع، عوارض هر نوعی با نوعی دیگر مختلف و متباین شناخته می‌شد و قهراً 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 هریک از آنها نیز مختلف است.

اما اگر فرض کنیم انواع مختلفی در جهان وجود ندارد و قهراً آثار و عوارض متباین و متغایری در کار نیست و آنچه اصیل است جسم مادی است و تنها خاصیت طبیعی جسم مادی حرکت است و همه اختلافات به اختلاف نظم ماشینی و انواع حرکت‌های مکانی ذرات برمی‌گردد قهراً 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 قدما 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 برده‌اند 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 پیاپی کرده است و دانشمندان بعد از دکارت نفیاً 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 ذیمقراطیسی که ساختمان جهان يك 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 بدهید جهان را می‌سازیم، با این تفاوت که آنها انسان را نیز از این قانون کلی استثنا نکردند. این طرز تفکر را

تجزیه و تجمع و تفرد نمودار شده جلوه می نمایند. البته نباید غفلت ورزید که حرکت عمومی نیز همان حرکت مکانی است. با تأمل در بیان گذشته روشن می شود که به این نظریه نمی شود این طور خرده گرفت که «مساوی بودن جهان هستی با حرکت مستلزم این است که حرکت بی

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

ولی بعدها يك سلسله مشخصات برای این فلسفه تعیین شد که چهره آن را عوض کرد. برخی پنداشتند که «مکانیسم» صد درصد يك فلسفه ماتریالیستی است و مساوی با انکار خالق است، به همین دلیل دیمقراطیس و همفکرانش را «مادی» خواندند. 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 غائی) قرار دادند، و گاهی آن را ضد اصل قوه و فعل - که موضوع بحث این مقاله است - فرض کردند و چنین گفتند که ارسطو 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 می کند 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 لایب نیتس\*\*\* اشاره ای به مسائل اصلی فلسفه می کند 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 اینکه 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 بشمارند از وحدت و یگانگی هم نمی توان غافل شد، و دیگر اینکه وجود حقیقی چیست و علتها به کجا می رسد؟ و آیا موجود منحصر است به محسوس و یا غیر محسوس هم هست؟ و اینکه ادراکات به انسان چگونه دست می دهد؟ و آیا انسان مجبور است یا مختار؟

\* determinism.

\*\* finalism.

\*\*\* Leibniz.

متحرك تحقق پذیرد و حرکت بی متحرك مفهوم ندارد» زیرا روی نظریه نامبرده فرض «متحرك» 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 «ملا» را تشکیل می دهند و فاصله ها که میان آنها هست خالی است و حرکت هایی که آن «ملا» 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 دیمقراطیس و ابیقر بودند و آنها را «مادیون» گفته اند. رأی دیگر اینکه جسم، متصل واحد است و اجزاء بالفعل ندارد و خلأ محال 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، و موجودات دو قسمند: یا جوهرند 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 يك عده نظریات دیگر در باب افلاك و غیره به صورت يك رأی و يك 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 تا زمانی که کم کم در اروپا فکرهای تازه ظهور کرد و سرانجام دکارت فرانسوی فلسفه پیشینیان را یکسره باطل انگاشت، هم اجزاء دیمقراطیس و

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

ایبقور را منکر شد و هم قوه و فعل و علت‌های چهارگانه ارسطو را 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 بعد است، و یکی «روح» که حقیقت آن فکر یا 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 بعد 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 مبنی 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 می‌باشند.»

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 فریبده پیدا می‌نمایند و به واسطه تحلیل و تجزیه تدریجاً از بین رفته و بالاخره تبدیل به حرکت یکنواخت عمومی می‌گردند و در این حال مساوی صفر می‌شوند.

۱. قاعده علیت مبنی بر اینکه هر امری معلول علتی 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:

«نتیجه کلی این قواعد و اصول اینکه این جهان کارخانه‌ای است ماشینی و تصور جهان ماشینی را می‌توان تشبیه کرد مثلاً به یک کارخانه پارچه بافی 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 آش یعنی متمایلان به مادیت می‌توانستند استفاده کنند که قوه 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 غایت؛ 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 ۳ / ص ۲۷۲.

این سخن مستلزم تکذیب وجود اختلافات خارجی بوده متضمن دعوی بوج  
 «هر چیز هر چیز است» می باشد که از سخن يك 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 يك امر قطعی است و یا مخالفانی دارد؟ باید بگوییم نه  
 تنها يك امر قطعی نیست بلکه شکست این فلسفه قطعی است. مادیین ابتدا به این  
 فلسفه چسبیده بودند ولی بعد مجبور شدند آن را ترك کنند. در میان دانشمندان و  
 فلاسفه اروپا و خصوصاً از نظر علوم زیستی این مطلب تقریباً قطعی است که جهان را  
 با توجیه مکانیکی نمی توان تفسیر کرد. امروز دیگر کسی ادعا نمی کند «ماده و حرکت  
 را به من بدهید جهان را می سازم». 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 می خواست جهان را براساس دینامیسم (dynamism) 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 نمی توان يك رشته پیوسته به یکدیگر فرض  
 نمود. جمادات حکمی دارند و نباتات حکمی دیگر و حیوانات با هر دو متفاوتند، انسان  
 هم برای خود خصائصی دارد\*\*؛ هرچند او نیز اساس فکر خود را براساس نفی قانون  
 علیت و لا اقل نفی ضرورت علی و معلولی نهاد و نظریه قابل توجهی ندارد.  
 برگسون (Bergson) نیز مکانیسم را قادر به حل جریانات کیفی جهان و بالاخص  
 مسأله حیات نمی داند.

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 غائی و نفی قوه و فعل و حتی نفی خالق  
 است و لازمه انکار مکانیسم انکار قانون علیت و لا اقل انکار اصل ضرورت علی و  
 معلولی است؟

\* سیر حکمت در اروپا ج ۲ / ص ۸۴.  
 \*\* همان مأخذ، ج ۳ / ص ۲۷۵ و ۲۷۶.

و یا باید گفت: این اختلافات مستندند بالأخره به اختلافاتی که در پیکره خود حرکت عمومی می باشد مانند اختلاف سرعت و بطء 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 يك نظریه سروکار دارد و آن نظریه «صورت نوعیه» است و از همین جا با مسأله «ماهیت و ذات اشیاء» ارتباط پیدا می کند.

اکنون ما باید ببینیم نظریه قدما 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 يك ماشین می داند. يك جماد، همچنین يك گیاه و يك حیوان و حتی يك انسان از نظر مکانیسم يك 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 قدما 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 مشترك 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. قهراً این پرسش پیش می آید که اگر طبیعت واحد حکمفرما بود يك همسانی و یکنواختی و همانندی کامل در جهان برقرار بود، ترکیب و اختلافی نبود، تغایر و تخالفی نبود و حتی حرکت و تغییری نبود، عناصر گوناگون و مرکبات جوراجوری نبود. این اختلاف آثار و شکلها و رنگها و خاصیتها و فعالیتها از کجا برمی خیزد؟ قهراً منشی 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 بطوء 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 بالأخره علم را از میان می‌برد.

(همچنانکه خود ماده یکسان است) اختلاف و تنوع پدید نمی‌آید. 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 ابتدائاً 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 مافوق الطبیعی بدانیم و یا چیز دیگر. این نظر نوعی ثنویت است نظیر ثنویت دکارتی ولی در تمام اشیاء و موجودات طبیعت. ۲. اینکه آن چیزی که به نام «قوه» وجود دارد و مبدأ اثر 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 ترکیب انضمامی است و یا اتحادی؟ بحث در نحوه ترکیب در دوره‌های متأخرتر از خواجه نصیرالدین در میان حکمای اسلامی مطرح شد و نظر سیدصدر شیرازی و صدرالمعانی بر ترکیب اتحادی ماده و قوه است و این بحث بسیار بحث مفیدی است. البته بحث حکمای اسلامی درباره ترکیب 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.

گذشته 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 وجوب 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 ردیف خواص و آثار درمی‌آید که احتیاج دارد با يك 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 سؤال عود می‌کند. از اینجا می‌فهمیم که قوه را در مرتبه ذات ماده و متحد با ماده باید بدانیم یعنی ماده و قوه مجموعاً يك واحد جوهری را به وجود می‌آورند و نسبت قوه به ماده نسبت متعین است به لامتعین، و نسبت فصل است به جنس، یعنی ماده گاهی به صورت این قوه درمی‌آید و گاهی به صورت آن قوه، و هر قوه‌ای ماهیت شیء مرکب 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 کرده‌اند و میان آنها اختلافات ذاتی و جوهری قائل شده‌اند 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 می‌یابد، و به عبارت دیگر به صورت چیزی که ذات ماده متحول و متکامل به او می‌شود باید او را 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 هر یک 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 اواخر 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 او نام 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 هر دو متفاوتند و انسان هم برای خود خصائصی دارد چنانکه از قدیم به این نکته برخورد کرده بودند که در گیاه حقیقتی است زائد بر آنچه در جماد هست و آن را «نفس نباتی» نام نهاده بودند و آن مایه حیات است و هر قدر بخواهیم احکام و خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیایی بر آن جاری کنیم سرانجام چیزی می‌ماند که احکام جمادی بر آن احاطه ندارد، و همچنین در حیوان چیزی است (به قول پیشینیان نفس حیوانی) که زائد بر مجرد حیات است و قوانین حیاتی بر آن احاطه ندارد. انسان هم یقیناً در مدارک و مشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست. و هر کدام از این مراحل وجود، قوانینشان با مراحل دیگر فرق دارد و بر آنها محیط است چنانکه اصول جان‌شناسی را نمی‌توان از قواعد فیزیکی و شیمیایی درآورد و قوانین روان‌شناسی هم با اصول جان‌شناسی مبیانت 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 يك گیاه یا درخت با آنکه از اجزاء جمادی مرکب است خاصیتی زائد بر مجموع خواص جمادی اجزای خود دارد که همان آثار نفس نباتی است، و همچنین است حال حیوان و انسان. و از این جهت است که با معلوماتی که از خواص يك 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 يك کارمایه (انرژی) به کارمایه دیگر نیست بلکه ایجاد کارمایه تازه هم واقع می‌شود و قوه خلاقیت به کار می‌رود و کارمایه‌ای که تازه احداث شده معلولی نیست که کارمایه قدیم علت آن باشد...»

مسأله فلسفی «صور نوعیه» دو پایه دارد: یکی علمی و دیگری فلسفی، و البته خود مسأله 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 مسأله، فلسفی است. ولی پایه‌هایی که این مسأله بر آن بنا نهاده شده است یکی علمی است، یعنی مربوط است به حوزه علوم، و يك پایه دیگر در حوزه خود فلسفه است.

پایه 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 (و مخصوصاً

### 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 نمایشهایی از وجودات آنها می باشند.

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 مدعا شهادت می دهند. ما هر اندازه مطالعات خود را در این زمینه ها توسعه دهیم ماده استدلال ما از این نظر تقویت می شود.

پایه فلسفی مطلب تحقیق در این جهت است که این آثار و خواص از وجود قوه ها و نیروهای مختلف حکایت می کند. آن قوه و نیروها نه به صورت جدا و مستقل و عنصر برابر با ماده و یا به کلی خارج از طبیعت می تواند وجود داشته باشد و نه به صورت يك عرض و خاصیت برای ماده، بلکه به صورت کمالی جوهری و وجهه ای عالی از يك حقیقت که يك وجهه و يك جهت و يك روی آن جسم و بُعد و جرم است، و در این وجهه همه اشیاء یکنواخت و همسانند، و يك وجهه و يك روی دیگر آن همان است که با قوه عقل و استدلال فلسفی وجود آن را کشف می کنیم و البته حقیقت آن را نمی توانیم تشخیص دهیم\*، همین قدر می دانیم که این وجهه اشیاء، مختلف است و مجموع این دو وجهه جوهر واحدی را به وجود می آورند.

ضمناً این مطلب باید دانسته شود که از نظر حکما ملاک وحدت و شخصیت هر شیئی همان صورت نوعیه او است یعنی «او» بودن هر چیز وابسته به صورت نوعیه است، ماده به خودی خود نمی تواند به صورت يك موجود متعین 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 می گیرد: اولاً مفهوم «قضیه» یا «حمل» - همان

\* حکما تقریباً اتفاق نظر دارند که ماهیت صور نوعیه را نمی توان تشخیص داد و به همین جهت کشف ماهیت اشیاء غیر ممکن است، فقط این اندازه معلوم است که ماهیتها مختلف است.

و از سوی دیگر همین صورتهای جوهری به گواهی حس و تجربه به همدیگر قابل تبدیل می‌باشند و در صدر این مقاله نیز به ثبوت رسانیدیم که این گونه تبدیل مستلزم گسترده شدن بساط امکان و فعلیت و بالأخره 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 گسسته بوده باشند يك آمیزش وجودی دارند که به واسطه او همگی يك واحد پهناوری را تشکیل می‌دهند که بالذات متحرك است و خواص و اعراض نیز که از وجود آن بیرون نیستند به طفیل و تبع وجود آن در تبدیل بوده و مانند يك قافله بزرگ، پیوسته در راه تکامل در جریان بوده به سوی مقصد نهایی 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 خارجی مانند نوع‌های عنصری و مرکبات در عین

حال که ساکن دیده می‌شوند به تبع جوهرشان متحرکند.

۳. هر پدیده جوهری يك قطعه مخصوصی است از این حرکت پهناور که از پدیده پیش از خود و پس از خود به حسب واقع گسسته و جدا نیست اگرچه ما آن را يك 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 يك حرکت ممتد و متصل بیش نیستند.

طور که در متن آمده است - به کلی عوض می‌شود یعنی در هیچ قضیه‌ای يك واحد مشخص پیدا نخواهیم کرد که محمول را به او نسبت دهیم. مفهوم «انسان غذا می‌خورد» این خواهد بود که انبوهی از اجزای لایتجزای 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» نامیده‌ایم و آنگاه آن مجموعه را به استثنای يك واحد از حرکات و امواج، «موضوع» فرض کرده و واحد کنار گذاشته شده را به مجموع نسبت داده‌ایم؛ 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 ملاحظه 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 «تجرّد 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 قطعه پسین خود را داشته باشد و همچنین هر واحد از همین قطعات به قطعات دیگری تقسیم شود با همان داستان امکان و فعلیت.

و از همین جهت حرکت مفروضه يك نوع کشش (امتداد - بعد) پیدا خواهد کرد که بی‌شبهت به بعدهاى جسمانی نیست با این تفاوت که اجزای مفروضه در بعدهاى جسمانی با هم جمعند ولی بعدی که در حرکت مشاهده می‌شود هريك از اجزایش که به فعلیت می‌آید جزء پیشین وی از میان رفته جزء پسین نیز هنوز موجود نیست؛ و حرکت را با ملاحظه این وصف «حرکت قطعه» 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 غیر ثابت جسم در میان دو نقطه مبدأ و منتهی ملاحظه شود حرکت نامبرده امتداد خود را از دست داده امری ثابت و بسیط (بی‌تغییر و بی‌اجزاء) خواهد بود؛ و حرکت را با این وصف «حرکت توسطیه» می‌نامیم.

پس حرکت با دو نظر نامبرده بالا به دو نحو تصور می‌شود: قطعه 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 يك واحد مجتمع الاجزاء می‌بینیم مانند قطره بارانی که با پایین آمدن خود خطی در حس ما رسم می‌کند، خارجیت ندارد و تنها در پندار 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 يك سلسله علل و معدّات و شرایط نیازمند می‌باشد که یکی از آنها تحقق يك قطعۀ 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 با کون و فساد توجیه می‌کردند نه با حرکت جوهری) ولی در تګون خود و در زمان وجود، هیچگاه از يك سلسله از حرکات عرضی تهی نخواهد بود که نیاز به زمان نداشته باشد.

و اخیراً صدرالمآلهین 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، بحثهای علمی نیز مانند فلسفه، 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 حرکت‌های گوناگون است با زمان اندازه‌گیری می‌کند، به روز، به ماه، به سال کارهای خود را تطبیق می‌نماید و مبدأ تاریخ نیز می‌گیرد.

و حرکت‌های نسبتاً کوچک‌تر را با قطعات کوچک‌تر شبانه‌روز مانند «از بامداد تا چاشتگاه»، «از چاشتگاه تا پسین»، «از طلوع ستاره بامداد تا بامگاه» می‌سنجند. انسانهای متمدنی که دارای حضارت و مدنیت بیشترند با وضع ابزاری به نام «ساعت» که حرکتی منطبق به حرکت شبانه‌روزی دارد، مانند ساعت آبی و ساعت ریگی و ساعت آفتابی و بالأخره ساعت معمولی، امروزه حرکت‌های کوچک‌تر را تا آخرین درجه که حس ما توانایی ضبط آن را دارد اندازه‌گیری می‌گیرند؛ و در این بخش، انسانهای ساده نیز آرام نگرفته در میان خودشان حرکت‌های بسیار کوتاه را با هوش فطری خود با حرکت‌های دیگری می‌سنجند. ما نیز فطرتاً گاهی همین کار را کرده هر حرکت کوچک را اندازه‌گیری می‌نماییم: «به قدر يك آب خوردن»، «اندازه

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

از تأمل در اطراف این اندازه گیریها دستگیر می شود که انسان، با هوش فطری خود از برای تشخیص سرعت و بطء و دراز و کوتاهی حرکات، حرکت معینی را مقیاس قرار می دهد و چنانکه طول را با واحد طول و سنگینی را با واحد سنگینی و هر چیز مقداری را با واحدهای از جنس وی مانند گرماسنج و هواسنج و فشارسنج و ولتметр اندازه می گیرد حرکت را نیز با واحد حرکت می سنجد و این همان «زمان» است جز اینکه حرکت شبانه روزی چون پیش ما از سایر حرکات روشن تر و آشکارتر است طبعاً او را انتخاب می کنیم و از برای سایر حرکات مقیاس قرار داده و تقریباً همه حرکات را با آن می سنجیم و به واسطه 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 يك وجود مستقل و مهمی بی آغاز و انجام مانند خطی که این سرو آن سرش در اعماق ازل و ابد فرو رفته باشد تصویر کرده حوادث را به وی نسبت می دهیم تا جایی که در ستایش و نکوهش وی سخن پردازیها نموده و شعرها می سراییم.

این پندار به اندازه ای در مخیله ما جایگزین شده که حتی بسیاری از متفکرین و کنجکاوان ما وجود واجب الوجود را که از طوفان تغیر و جار و جنجال حوادث برکنار است نمی توانند بی زمان تصور کنند و از برای خود زمان که زاده حرکت طبیعت است و همچنین از برای عالم طبیعت آغاز زمانی فرض می کنند چنانکه همین گرفتاری را در مورد مکان نیز داریم و ذهن ما از بس با مکان و فضا آشنا شده و از برای هر پدیده جسمانی مشهود فضایی فرض کرده ایم برای هر موجودی حتی برای واجب تعالی و برای عالم تجرد، فضایی بیرون از فضای عالم طبیعت فرض می نماییم و يك فیلسوف آزموده با زحمت و رنج می تواند این موضوعات را آنچنانکه شاید و باید تصور کند و بفهمد.

از سخنی که در چگونگی گرفتن این مقیاس گفتیم فهمیده می شود که در حقیقت به شماره حرکات موجوده در جهان، زمان داریم اگرچه ذهن ما با یکی از آنها که زمان معروف است بیشتر آشنایی دارد. ولی پس از اثبات حرکت جوهری در جوهر جهان طبیعت، زمانی با مفهومی تازه که می تواند جنبه تعین داشته و از ادراک هیچ مدرکی پنهان نشود روشن می گردد و آن «زمان جوهری» است.

و راستی همان گونه هم هست زیرا هر يك از ماها که ذهن خود را از همه حرکات خالی کرده و چشم دل به چهره طبیعت باز کند باز معنای امتداد سیلانی را مشاهده خواهد کرد و آن همان زمان جوهری است که در خود می یابیم.

از بیان گذشته نتایج زیرین را می‌شود گرفت:

۱. زمان مقدار حرکت است یعنی امتدادی که با گرفتن حرکتی با سرعت معین به وجود آید، و به عبارت دیگر زمان تعین حرکت است چنانکه جسم تعلیمی تعین جسم طبیعی است.
۲. به شماره حرکات 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 یا پس از پیدایش آن با اینکه متناقض است، پنداری بیش نیست.
۴. چون اجزای مفروضه زمان در حقیقت همان اجزای حرکت می‌باشند، از این روی طبعاً در میان اجزای آن يك نحو تقدم و تأخری (پسی و پیشی) موجود است که تغییر پذیر نیست چنانکه در اجزای زمان مفروض معروف مثلاً «امروز» پس از «دیروز» و پیش از «فردا» است و هیچگاه این ترتیب تغییر بردار نیست.
۵. یکی از اسباب سنجش سرعت و بطؤ (تندی و کندی) حرکات، زمان است. توضیح این مطلب این است که اگر مسافت محدودی را مثلاً در حرکت مکانی با دو حرکت مختلف ۱ و ۲ و در يك جهت فرض کرده و شروع حرکتها را به يك مبدأ زمانی منطبق کنیم حرکت ۱ مثلاً به منتهای مسافت می‌رسد در حالی که حرکت ۲ هنوز در میان مسافت است و زمان مقیاس (مثلاً يك ساعت) بر آن منطبق و تمام می‌شود و دوباره مقیاس نامبرده به حرکت ۲ يك مرتبه دیگر منطبق شده و حرکت ۲ معادل (۱ ساعت  $\times$  ۲) می‌شود و در این صورت دو وضع مخصوص پیش می‌آید: الف. حرکت ۱ در يك ساعت مساوی با تمام مسافت است در صورتی که حرکت ۲ در يك ساعت معادل مسافت تقسیم بر ۲ (نصف مسافت) است. ب. حرکت ۱ در تمام مسافت معادل يك ساعت است در صورتی که حرکت ۲ در تمام مسافت معادل «۱ ساعت  $\times$  ۲» (دو ساعت) است و نتیجه این تناسب این است که حرکت ۱ دو برابر حرکت ۲ می‌باشد و در این نتیجه یکی از دو مقیاس (زمان - مسافت) کار می‌کند و در نتیجه دو حرکت ۱ و ۲ به واسطه مقیاس به همدیگر تطبیق شده امتداد يك جزء از حرکت ۱ معادل امتداد دو جزء از حرکت ۲ می‌گردد یعنی حرکت ۲ انقسام بیشتری پذیرفته و اجزای بیشتری پیدا می‌کند، و ما کثرت نسبی اجزای حرکت را «بطؤ» و قلت نسبی آنها را «سرعت» می‌نامیم و البته این سرعت غیر از سرعتی است که در علوم به معنی مطلق جریان و سیلان حرکت استعمال می‌شود.

و از همین جا می‌توان نتیجه دیگری نیز گرفت و آن این است که اگر آحاد اجزاء حرکتی که با تقسیم پیدا شده اند 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

قدمای فلاسفه گفته اند 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 آیین (نسبت جسم به مکان) می‌پذیرفتند تطبیق این امور در مورد حرکت، ساده و آسان بود. مثلاً اگر جسمی را از يك نقطه به نقطه دیگر حرکت دهیم نقطه آغاز حرکت «مبدأ» و نقطه فرجام «منتهی» و مکان حرکت «مسافت» و خود جسم متحرك «موضوع» و ما که محرك 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 انداخته، 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 گذشته تذکر دادیم که دانشمندان امروزه مجموعه‌ای از اعراض و حرکات را «جوهر» و «موضوع» می‌نامند) و بُعد 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 تنهایی 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 جوهری که توضیحش را دادیم تصور موضوع حرکت یعنی متحرك به حرکت جوهری خالی از اشکال نمی باشد. پس باید قدری دقیق تر شده و حرکت جوهری 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 جوهری است سیال که قطعاتی به نام «جواهر و اعراض آنها» در بر دارد می توان برای هر قطعه آن مبدأ و منتهایی فرض کرد. ولی اگر این حرکت را یکپارچه و يك واحد بگیریم مبدأ آن «امکان محض بی فعلیت» خواهد بود و منتهای 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 يك واحدی است که به واسطه انقسام 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 منتهای 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 جوهری 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 متحرك.

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

«هرگز محرك عین متحرك نمی شود.»

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

## توضیح ۲

چندی است که موضوع «جهش» به زبان دانشمندان افتاده و با اینکه این نام را با اهمیت ویژه ای می برند در تفسیر آن جانب این اهمیت را مراعات نکرده و در بحثهای متفرقه که پای «جهش» به میان می آید در هر موردی با تعریف نسبتاً محلی به تعبیرش پرداخته اند، و آنچه روی هم رفته از بیانات متفرقه شان درمی آید «جهش» به «پیدایش ناگهانی يك پدیده» گفته می شود چنانکه طبیعت با فعالیت خود تدریجاً حوادثی را در دنبال همدیگر می زاید و گاهی تدریج نامبرده یکباره به هم شکسته و به طور ناگهانی پدیده ای خودنمایی کرده و حرکت را به يك مجرای تازه ای می اندازد مانند اینکه طبیعت در حرکت و فعالیت خود از يك مجرا جهیده و به مجرای دیگری می افتد.

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

مثال دیگر: سال... میلادی در آفریقا در میان يك رمه گوسفند که به حال عادی می زیستند ناگهان و بی سابقه پشم یکی از گوسفندان تبدیل به پشم نغز و ابریشم آسای «مرینوس» شده پس از آن در اثر بچه گیری و توارث، گوسفند مرینوس بسیاری به وجود آمد.

البته مفهوم «ناگهانی» مشخصات و خصوصیات دارد:

الف. موجود ناگهانی به حسب عادت، پیش بینی نشده و وقوعش به ملاحظه سابقه اش مترقب نمی باشد یعنی حرکات قبلی طبیعت با نظامی از تدریج که پیش می رود منتهی به آن نمی گردد و از این روی گفته شده که «در جهش، حرکت تبدیل می شود».

ب. و علاوه خود حادثه ناگهانی معلول يك سلسله حرکتیهای 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 توارثی نیز ضروری و لازم است. اخیراً دانشمندان ماتریالیست دیالکتیک که هدفشان تطبیق فلسفه به مرام اجتماعی می باشد زمزمه ای تازه آغازیده و در جهش، انقلاب را شرط کرده و با جوشی که در آب پیش از بخار شدن پیدا می شود 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 می توان با وصف کلیت حفظ کرد و آن غیر مترقب بودن حادثه می باشد و تبدیل دفعی حرکتی به حرکت دیگر. و البته مترقب بودن و نبودن پیدایش چیزی يك صفت ذهنی است که ذهن به واسطه نگران بودن و نبودن و در حالت نگرانی به سر بردن و نبردن، به شئی می دهد و چنین چیزی را وصف واقعی و واقعیات نمی شود قرار داد. تنها می ماند 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 بدهد؛ و البته این معنی، يك واقعیت تازه زائد بر واقعیت حرکت نیست که فلسفه - که از وجود اشیاء به طور کلی بحث می کند - او را مورد بحث قرار دهد، و از همین جا 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 متحرك بی آنکه قطعه ای از قطعات حرکت را بپیماید قطعه سابق وی را به قطعه لاحق ببیوندد؛ مثلاً حرکتی که مرکب از ده قطعه می باشد قطعه اول را به قطعه دهم بیوندد دهد بی آنکه هشت قطعه وسطی را پیموده باشد. طفره محال است زیرا در مثال نامبرده قطعه دهم دارای فعلیتی است که امکان وی حسب الفرض در قطعه نهم می باشد 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 نامبرده 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 يك واقعیت «هنوزی» است اگرچه به حسب واقع سیال و قابل انقسام می‌باشد، طبق يك نظر واقعی دیگر، پیکره تمام حرکت و همچنین اجزاء حرکت بعد از فرض انقسام، دیگر سیلان و قبول انقسام خود را از دست داده تبدیل به يك 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 غائی احتیاج خواهد داشت.

و از اینجاست که جمعی از دانشمندان علوم مادّیه گفته‌اند که قضاوت ما به احتیاج هر حادثه‌ای به علتی، از این راه است که اشیاء را فقط با سه بعد درك نموده و از درك بعد چهارم عاجز و زبون می‌باشیم و اگر چنانچه اشیاء را با چهار بعد درك می‌کردیم احتیاج به علت را نفی می‌کردیم.

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 درك می‌کنیم، از این روی در عموم حوادث، جریان و سیلان درك نموده هر حادثه را علت حادثه بعدی می‌دانیم و اگر هر چهار بعد را درك می‌کردیم هر حادثه را در جای خودش بی‌جریان 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 درك می‌کنیم ارزش دارد و گرنه اشیاء یعنی حرکات به حسب واقع دانه‌های ریزند که پهلوی هم چیده شده‌اند و هیچ‌گونه ارتباط و اتصالی به همدیگر ندارند که حاجت به علت را ایجاب کند.

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

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

دوم: اینکه علت منحصر است به علت مادی؛ و ما در مباحث «علب و معلول» 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.

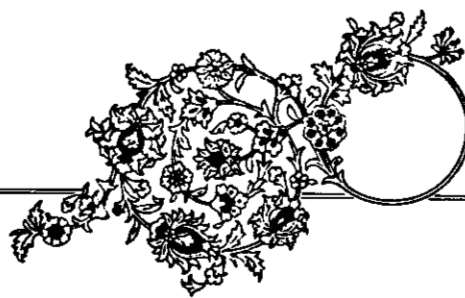


مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسیده به شرح زیر می‌باشد:

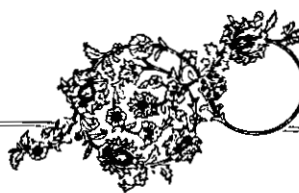
۱. ما نسبتی به نام «امکان» داریم.
۲. امکان نیازمند به فعلیتی است که آن را نگه دارد.
۳. هر فعلیتی فعلیت دیگر را از خود می‌راند.
۴. در هر واحد خارجی به جز يك فعلیت، فعلیتهای دیگر جزء ماده هستند.
۵. حامل امکان شی، ماده آن است نه صورتش.
۶. با پیدایش فعلیت، امکان آن از میان می‌رود.
۷. ماده جسمانی امکان صور غیرمتناهی را داراست.
۸. ماده به واسطه امکان به دوری و نزدیکی متصف می‌شود.
۹. نسبت و رابطه میان موجود و معدوم محال است.
۱۰. میان امکان و فعلیت شی فاصله نیست.
۱۱. حرکت مکانی این است که نسبت مکانی جسم تبدیل 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. متحرك با حرکت خود تکامل می‌پذیرد.
۱۹. قانون عمومی جهان طبیعت تحول و تکامل است.
۲۰. جوهر انرا ح طبيعیه متحرك 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 توسّطیه، 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 تحقق داشته باشد.
۳۰. در میان اجزاء زمان يك نوع تقدم و تأخر ثابت است.
۳۱. یکی از اسباب سنجش سرعت و بطؤ حرکت، زمان است.
۳۲. زمان از سنخ خود، اول و آخر ندارد.
۳۳. حرکت نشی چیز لازم دارد.
۳۴. جهش در حرکت به معنی حقیقی محال است و جهش به معنایی که اخیراً تفسیر می‌شود موضوعی فلسفی نیست.
۳۵. حرکت، تقسیمی نیز از ناحیه علت فاعلی خود به حرکت نفسانی و حرکت کسبی در حرکت قسری دارد.

مقاله یازدهم



قدم وحدوث



### تقدم و تأخر و معیت (پیشی و پسی و باهمی)

اگر در يك سر خطی نقطه ای را مبدأ قرار داده و دو نقطه دیگر را که باز در روی آن خط هستند با مبدأ مفروض از جهت دوری و نزدیکی بسنجیم نقطه نزدیک تر به مبدأ را «پیش» (متقدم) و نقطه دورتر از مبدأ را «پس» (متأخر) می نامیم. 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 سر دیگر فرض کنیم چون صفت قرب و بعد نقطه ها عوض می شود نامها (پیش و پس) نیز عوض شده و نقطه پسین، پیش و نقطه پیشین، پس می گردد. و این معنی در جاهای دیگر نیز اطراد و عمومیت دارد. دو نفر که به سوی مقصدی روانند آنکه نزدیک تر است «پیش» می باشد و آنکه دورتر است یعنی نسبت قرب را کمتر دارد «پس» می باشد و اگر گاهی اختلاف نسبت را از دست دادند دیگر پیشی و پسی نداشته و «باهم» (مع) نامیده می شوند. و از تأمل در این مثالها و مانند آنها برمی آید که سبب پیدایش مفهوم پیشی و پسی این است که دو موجود در واجد بودن صفتی زیاده و تقیصه پیدا کنند<sup>۱</sup> و در هر

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

جا دو چیز را به يك سوئی نسبت دهیم و در نسبت، اختلاف کم و زیادی پیدا شود تقدم و تأخر 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 می‌کنند.

ولی این گونه اختلافات را (اختلاف تشکیکی یا زیادتی و کمی) در واقعیت خارج نیز داریم و البته روشن است که کم و زیاد پیوسته نسبت به مبدأ متحقق می‌شوند چنانکه واحد نسبت به عددهای دیگر مانند ۲، ۳، ۴ طبعاً مقدم است زیرا تا آن وجود نگیرد دیگران موجود نمی‌شوند. اجزای هر مرکبی طبعاً تا موجود نشوند مرکب به وجود نمی‌آید. اجزای علت نسبت به معلول همان حال را دارند. و گاهی که دو واحد را با عدد دیگر و یا دو جزء مرکب را با مرکب و یا دو جزء علت را با معلول بسنجیم، باهم بوده و نسبت به همدیگر پیشی و پسی نخواهند داشت.

و همچنین علت تأمه نسبت به معلول خود علاوه بر اینکه در وجود (نه در زمان) مقدم است در وجوب وجود نیز مقدم می‌باشد زیرا معلول پیوسته با ضرورت وجود (رجوع شود به مقاله ۸) موجود است و تا علت تأمه اش این صفت را واجد و دارا نباشد معلول دارای آن نخواهد بود و چون دو علت تأمه از برای يك معلول معنی ندارد، در این نوع از تقدم و تأخر، معیّب و باهمی وجود ندارد. و همچنین اجزای مهیّت شی (چنانکه در مقاله ۵ گفته شد و در مقاله ۱۳ خواهد آمد ان شاء الله) اگرچه تنها در ذهن می‌باشند نسبت به ماهیت مرکبه تقدم دارند و البته این تقدم تنها در مفهوم است نه در وجود.

و همچنین در میان اجزای زمان يك نوع تقدم و تأخر ثابتی موجود است: امروز پس از دیروز و پیش از فردا می‌باشد.

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 تأخرهایی که از این راه عارض اجزاء زمان می‌شوند قابل تغییر می‌باشند در صورتی که تقدم و تأخر امروز و فردا این گونه نیستند. مثلاً اگر میلاد مسیح را مبدأ تاریخی قرار دهیم اجزاء زمانی که از دو سوی به مبدأ نامبرده نزدیک‌ترند مقدمند بر اجزای دورتر و در نتیجه

«فدام» بی تأثیر نیست، لهذا دو نفر پشت به محراب، یکی نزدیک‌تر از دیگری شمرده می‌شود ولی مقدم شمرده نمی‌شود. دیگر اینکه در هر جا تسکیک صدق کند تقدم و تأخر صدق نمی‌کند، مثلاً در مورد صدق ایض بر برف و عاج، تسکیک هست ولی تقدم و تأخر نیست (استاد شهید).

دیروز و فردای مبدأ بر پریروز و پس فردای آن مقدمند و همچنین دیروز و فردای مبدأ، باهم هستند در حالی که به حسب حقیقت هر روز پیش از فردای خودش می باشد و هیچگاه اجزای زمان باهم نمی باشند بلکه در واقع تفاوت اجزای زمان (چنانکه در مقاله ۱۰ به ثبوت رسید) در امکان و فعلیت<sup>۱</sup> می باشد 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 می باشد و هر جزء از زمان چون حامل امکان جزء پسین خود است بر آن تقدم خواهد داشت. از بیان گذشته نتیجه گرفته می شود که:

۱. ما صفاتی واقعیت دار به نام «تقدم» و «تأخر» و «معیت» داریم.
۲. در مورد: هر تقدم و تأخر، يك صفتی لازم است که متقدم و متأخر با اختلاف در آن شرکت داشته باشند به طوری که هرچه متأخر داشته باشد مقدم نیز دارای آن باشد بدون عکس، و ما این صفت را «ملاك» می نامیم؛ و البته ملاك نیز در موارد مختلفه تقدم و تأخر مختلف می باشد چنانکه در مورد تقدم اجزای مرکب و اجزای علت که «تقدم طبیعی» نامیده می شود وجود است، و در مورد تقدم علت تأمه که «تقدم علی» نام دارد ضرورت وجود است و در مورد تقدم اجزای مهیت که «تقدم تجوهری» است تحقق مفهومی است، و در مورد تقدمی که اجزای زمان نسبت به همدیگر دارند و یا حوادث به واسطه انطباق به زمان به یکدیگر می گیرند که به «تقدم زمانی» معروف می باشد اصل وجود مبهم مشترك میان امکان و فعلیت است.
۳. در هر مورد که تقدم و تأخر وجود دارد لازم نیست که معیت نیز وجود داشته باشد چنانکه در تقدم و تأخر علی و زمانی<sup>۲</sup> گفته شد که معیت معنی ندارد.
۴. هر متأخر يك 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 يك جای دیگر نیز به کار می بندیم و آن مورد، حدوث و قدم می باشد.

ما وقتی که دو موجود را که زمان وجود یکی از آنها بیشتر از دیگری باشد مانند

۱. اگر مبنای تقدم و تأخر تشکیک است فعلیت بر قوه تقدم دارد نه عکس (استاد شهید).

۲. یعنی در خور اجزاء زمان (استاد شهید).

دو انسان پیر و جوان، دو ساختمان کهن و نو، دو رسم دیرین و تازه<sup>۱</sup> با هم پسندیم آن را که زمان بیشتری پیموده «قدیم» و دیگری که زمانش کمتر است «حادث»<sup>۲</sup> می‌نامیم.

و با تحلیل روشن می‌شود که ما کاری که در این تشبیه انجام می‌دهیم این است که زمانی را که به هر یک از این دو موجود گنجایش می‌دهد گرفته و هر یک 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 تهی و پرمقسم می‌شود که جزء تهی مقدم بر جزء پر اشغال شده اوست مانند هفتاد سال مفروض که سی و پنج سال دومش 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 لحوق (تقدم و تأخر - پیشی و پس) 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 حادثه‌ای که معلول علت تأمه خود می‌باشد نسبت به علت تأمه خود حدوث علی داشته و علت نامبرده نسبت به آن، قدیم علی (نه

<sup>۱</sup> اس. نه. حبی در مورد کهن و نوی که در دو زمان وجود دارند نیز به کار می‌رود. بس معلوم می‌شود ملاک چیز دیگر است. (استاد شهید).

<sup>۲</sup> وجه حادث به نسبت (استاد شهید).

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 می توان گفت؟

حدوث عالم از مسائلی است که از زمان باستان میان دانشمندان بشر مورد  
گفتگو بوده و همیشه دو دسته از آنان را که مثبت و نافی بوده اند به خود مشغول  
داشته است و ما تا اندازه ای که از این بحث در این مقاله ها می توان گنجانید در  
مقاله ۱۴ مورد کنجکاوی قرار خواهیم داد و در اینجا تنها شالوده سخن را در دو مقام  
ایراد می کنیم:

۱. جهان طبیعت حادث علی است زیرا همه جهان ماده در عین اینکه کثرتی به  
حسب اجزاء دارد يك واحد حقیقی است و چون عین حرکت و تغییر و تحول  
می باشد ناچار هستی آن از خودش سرچشمه نمی گیرد زیرا چون ذات و هویتش با  
بود و نبود تغییر می پذیرد و اتفاقی نیز در کار نیست خودش خودش را ایجاد نکرده و  
ناچار علتی جز خود دارد که وجود ضروری وی وجود ضروری (جبری) جهان را  
پیدایش می دهد و هستی ضروری علت تأمه 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 می شود - چنانکه گفته شد - هر قطعه از آن، نسبت به قطعه پیشین خود  
حدوث زمانی دارد زیرا فعلیتش مسبوق است به امکانی که در قطعه پیشین موجود  
است و همین مقدم بودن قطعه پیشین نیز مستند به همان امکان نامبرده می باشد. پس  
همین امکان نسبت به فعلیت نامبرده چنانکه تقدم زمانی دارد، قدم زمانی نیز دارد و  
فعلیت نامبرده نسبت به همین امکان، تأخر زمانی و حدوث زمانی دارد.

و همین حقیقت در خود پیکره زمان که يك واحد است موجود می باشد زیرا  
فعلیت زمان، آمیخته و آغشته با امکان و مسبوق به امکان می باشد، پس مجموع  
وجود زمانی نیز دارای حدوث زمانی است و حوادث 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 گفتیم که زمان ساخته خود  
جهان طبیعت است تنافی 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 فعلیتی است، مسبوق به امکان است و گردآمده همان فعلیتها که يك واحد تشکیل می‌دهد چون فعلیت است مسبوق به امکان می‌باشد.

مسائلی که در این مقاله بیان شده:

۱. صفاتی خارجی به نام «تقدم» و «تأخر» و «معیت» داریم.
۲. هر تقدم و تأخری مشتمل بر ملاکی است.
۳. هر تقدم و تأخری از جنس خود معیت ندارند.
۴. هر متأخری در مرتبه متقدم خود معدوم است.
۵. حدوث و قدم يك نوع تقدم و تأخر می‌باشد.
۶. حدوث و قدم مانند تقدم و تأخر 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.

مقاله دوازدهم



وحدت و کثرت



اگر چنانچه به ادراکات و افکار ساده خود رسیدگی کرده و توجه بنماییم خواهیم دید که پس از ادراك واقعیت جهان خارج - مقابل [سفسطه] - یکی از روشن ترین قضایایی که تصدیق می کنیم این قضیه است: «پدیده های بسیاری در جهان هست» و قضیه دیگری است که: «همان بسیار (کثیر) از یکی ها (آحاد) پیدا شده است» و با زبان دیگر مفهوم «وحدت» و «کثرت» را ادراك نموده تصدیق می کنیم که این دو مفهوم در خارج مصداق دارند و موجودند، و با تعبیر دیگر مطلق موجود به دو قسم واحد و کثیر منقسم می شود؛ یعنی چنانکه می گوییم هر موجودی که فرض شود، یا امکان دارد یا فعلیت، و هر موجودی که فرض شود یا علت است و یا معلول، همچنین می توانیم 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 (يك و چند) که عدد و واحد عددی است به چیز دیگری توجه نداریم، ولی با کمی دقت روشن خواهد شد که منشأ این توهم آن است که سر و کار 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 می فهمیم 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، نمی شود گفت يك فرد از انسان ده فرد است، ولی وحدت کلی با کثرت عددی جمع می شود چنانکه مثلاً انسان (يك) نوع است و عین صدها هزار فرد است.

و از همین جا فهمیده می شود که هر وحدت، وحدت عددی نیست بلکه وحدت عددی یکی از افراد وحدت می باشد؛ یعنی وحدت و بالمقابل کثرت، اقسامی دارند. از بیان فوق نتیجه گرفته می شود که:

۱. دو صفت عمومی به نام «وحدت» و «کثرت» در خارج داریم.

۲. وحدت و کثرت اقسامی دارند.

### انقسامات وحدت و کثرت

تقسیم ۱: وحدت و کثرت از راه نوع وجود می شود منقسم شوند، زیرا وجود شی یا 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 بی ماده 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 می گوئیم يك نوع، دو نوع، سه نوع؛ ولی این گویش به يك اعتبار عددی ذهنی متکی است و جز کثرتی است که در کلیات پیدا می شود، زیرا وحدت کلی این است که هر فرد از افراد کلی را پیش آن بیاوریم عین آن است و ارتفاع این مفهوم که مفهوم کثرت کلی می باشد جز کثرت عددی است).  
تقسیم ۲: واحد یا از اجزای 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» پدیدار می شود (این اوست - هوهویت چنانکه می گوئیم «انسان انسان است»، «درخت سبز است» (۱). هر حمل موضوع می خواهد ۲. هر حمل محمول می خواهد ۳. محمول باید تنها وصف و موضوع دارای ذات بوده باشد ۴. اجزای حمل بیشتر از دو تا نمی شود، مسائلی است که در منطق به ثبوت رسیده) و از همین جا روشن می شود که حمل با انقسام وحدت

منقسم می‌شود و در نتیجه حمل گاهی بر وحدت مفهومی استوار می‌شود مانند «انسان انسان است» - و این گونه حمل را «حمل اولی» می‌نامیم - و گاهی بر وحدت وجودی مانند «درخت سبز است» و این گونه حمل را «حمل شایع» می‌گوییم. خاصیت کثرت: چنانکه در آغاز مقاله گفته شد، کثرت بدون آحاد تحقق نمی‌پذیرد و روشن است که اگر هر واحد از آحاد از آن راه که کثرت را به وجود می‌آورد هریک از واحدهای دیگر را از خود دفع نکرده و از آن جدا نشده دوری نجوید، کثرت پیدا نخواهد شد.

و از این روی باید گفت یکی از خواص کثرت، غیریت (جز هم بودن) است. و در نتیجه نیز «هر فعلیتی فعلیتهای دیگر را از خود می‌راند».

و نیز از همین جا است که ذهن ما عدم هر چیز را - چنانکه در مقاله ۷ گفتیم - از وجود چیزهای دیگر انتزاع می‌کند؛ می‌گوییم «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؛ می‌گوییم «انوشیروان داریوش نبوده» و می‌گوییم «هر پدیده و هر حادثه که به وجود آمده از پدیده و حادثه دیگری که به وجود آمده بوده جدا بوده».

و نتیجه دیگری که از بیان فوق به دست می‌آید 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.

### تقابل و اقسام آن

فلاسفه غیریت را به دو قسم «غیریت ذاتی» و «غیریت عرضی» قسمت کرده‌اند. 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 گچ که حقیقتاً به واسطه مغایرت عسل و گچ پیش آمده و گرنه شیرینی و سفیدی با هم مغایرت ذاتی ندارند و می‌شود که در يك 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 يك جا جمع نشوند، مانند نفی و اثبات. گذشتگان فلاسفه غیریت ذاتی را که به اصطلاح فلسفه «تقابل» نامیده می‌شود چهار قسم قرار داده‌اند: تناقض، عدم و ملکه، تضایف، تضاد؛ گفته‌اند 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 می باشد و آن تقابل عدم و ملکه است. در صورت دومی 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 می باشد (پیوسته تقابل میان دو چیز باید باشد نه بیشتر. در تناقض هیچ چیز مفروضی از نقیضین خالی نیست. در عدم و ملکه ممکن است هر دو طرف از خارج رفع شوند چنانکه دیوار نه بینایی دارد و نه تابینایی، ولی متناقضین این گونه نیستند، هرچه فرض شود یا درخت است و یا درخت نیست. متضایفان پیوسته در وجود و عدم و امکان و فعلیت متكافی و برابرند، هر دو باهم موجود می شوند و باهم معدوم، و هر دو باهم فعلیت پیدا می کنند یا امکان. متضادان 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 می دهیم:

نکته ۱. چنانکه از تقسیم تقابل که ذکر شد روشن است نیاکان فلسفه تقابل را تنها میان دو موجود نگرفته اند (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 نو بنیاد بگذاریم.

نکته ۲. ما وحدت و کثرتی را که در میان موجودات به واسطه بحثی که در این مقاله گذشت استوار ساخته و به بررسی احکام آنها پرداختیم، از نظر مہیات است که با لباس وجود ملبس می شوند و گرنه اگر از این روی نظر کنیم که واقعیت خارج يك حقیقت بیش نیست و آن حقیقت وجود می باشد، در خارج هر کثرت که فرض شود به سوی وحدت برمی گردد و کثرتی که به وحدت برنگردد نداریم چنانکه در مقاله ۷ اشاره شد.



مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسید به قرار زیر می باشد:

۱. دو صفت عمومی به نام «وحدت» و «کثرت» در خارج داریم.
۲. وحدت و کثرت منقسم می شوند به شخصی و کلی.
۳. وحدت و کثرت منقسم اند به بسیط و مرکب.
۴. حقیقت حمل، وحدتی است که بر کثرت استوار می باشد.
۵. یکی از خواص کثرت غیریت است.
۶. هر فعلیتی فعلیتهای دیگر را از خود می راند.
۷. وحدت کثیر محال است.
۸. غیریت منقسم است به ذاتی (تقابل) و عرضی.
۹. تقابل را فلاسفه چهار قسم کرده اند.

مقالہ سیزدہم



مہینت، جوہر، عرض





## مهیّت

در مقاله ۵ و همچنین در مقاله ۷ بحثی در اطراف «مهیّت» نموده اجمالاً روشن کردیم که مهیّت - 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، يك 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 يك 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: مهیّت و وجود. مثلاً انسان موجود چیزی دارد که از آن با لفظ «انسان» حکایت می‌نماییم و چیزی دیگر که با لفظ «موجود».

این دو چیز در عین حال که در خارج يك واحد را تشکیل می‌دهند، با دقت جز همدیگرند، زیرا مهیّت (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 معدوم 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 قضاوت 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 آمده‌اند گاهی میان آنها خواص مشترك نیز پیدا می‌شوند اگرچه همیشه این طور نیست. مثلاً اگر مهیت «انسان» را با مهیت «میان» که یکی از نسب خارجی می‌باشد بسنجیم خواهیم دید که هیچ‌گونه خاصه مشتركی ندارند در حالی که اگر همین مهیت انسان با مهیت پشه سنجیده شود در بسیاری از خواص شريك و انباز هم خواهند بود مانند ادراک و اراده و بسیاری از احکام حیات و جسمیت و جز آنها اگرچه احکام ویژه نیز دارند. اینجا است که باید گفت این دو نوع در اصل مهیت نیز شرکتی دارند یعنی مهیت نوعی آنها به دو بخش مختص و مشترك تحلیل می‌شود چنانکه هر دو نوع در حیوانیت شریکند و هر کدام يك بخش مختص نیز دارند خواه ما بفهمیم یا نفهمیم. مهیت مشترك 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 يك مهیت مشترك به واسطه انضمام دو فصل مختلف دو نوع مختلف پیدا می‌شود و با زبان فلسفی: مهیت جنس مهیتی است در حال ابهام که در تحصیل و پیدایش يك نوع نیازمند به انضمام فصل و تعیین آن است، مانند «حیوان» که با انضمام «ناطق» انسان می‌شود.

۳. چون هر ترکیب ناچار باید از آحاد تألیف پذیرد ناگزیر ترکیب مهیّت 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 می باشد و در اصطلاح فلسفه این اجناس را «مقولات» می نامند.

۴. هر مقوله (جنس عالی) به واسطه انضمام فصولی «نوعیّت» پیدا می کند و همچنین هر «نوع» به واسطه انضمام فصول نوعیتهای کوچک تری تشکیل می دهد و همچنین، تا به نوع اخیر برسد و در این حال مهیّت دیگر تمام شده و تنها نیازی که دارد به وجود است.

۵. مهیّت 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 مهیّت 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 مهیّت انسان مرتبط نبوده و مستند به علل خارجی می باشد.

تنها احکامی را به مهیّت این فرد - انسانیت مثلاً - نسبت می توان داد که همه افراد انسانی بالفعل یا بالا مکان داشته باشند مانند اینکه انسان مکانی می خواهد، زمانی می خواهد، شکلی و اندامی می خواهد و همچنین...

۶. جنس بی فصل نمی شود و فصل بی جنس نمی شود. (مهیّت پیوسته کلی است. کلی تقسیماتی دارد. از بیشتر از يك جنس عالی و همچنین دو جنس هم رتبه و همچنین دو فصل هم عرض مهیّت تألیف نمی شود. فصل باید بسیط باشد. از مجموع دو فصل مهیّت تألیف نمی شود. اینها و مانند اینها مسائلی هستند که در کتب «منطق» بیان شده اند).

### 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 نمی توانیم «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 نمی باشد. اینها که خواص و آثار خود نفس شمرده می شوند چیزهایی هستند که وجود آنها در وجود نفس پیچیده و منطوقی بوده و نیازمند به وجود نفس می باشند؛ 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» می نامیم. 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 و قائم با وجود دیگری است مانند ادراک و اراده. ما از همین جا خواص و آثاری را که از خارج به ما وارد می شوند نام «عرض» داده و «اعراض» می دانیم چون خاصه عرض (نیاز) در آنها می یابیم و همان موضوعی را که این اعراض به حسب وجود می خواهند، با اینکه حس نمی کنیم، «جوهر» می دانیم. با بیان ساده تر بگوییم: ما حاسه جوهرشناس نداریم ولی محسوساتی که با حواس خود می یابیم چون اعراض هستند همراهشان جوهری اثبات می کنیم.



بیان دیگر: گذشته از خواصی که در حواس ما موجود می شوند، در خارج نیز چیزهایی می یابیم که کنجکاوی در هستی آنها صحت تقسیم گذشته (جوهر، عرض) را به ثبوت می رسانند. ما در خارج «عدد» داریم زیرا خواص ریاضی بسیاری برای آن می یابیم که کمترین تردیدی در وجودش باقی نمی گذارد. هر عددی معدودی می خواهد (پنج - انسان) که بی معدود خود تحقق نخواهد گرفت و هنگام تحقق عین وجود معدود نیست ولی بیرون از وجود معدود و ضمیمه هستی وی نیز نیست؛ و همچنین اقسام نسبتها که در خارج موجود می شوند وجود آنها نه عین وجود اطراف نسب می باشد 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 نیازمندا 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 کنت<sup>۱</sup> و جیمز<sup>۲</sup> 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 يك 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 نیاید کسب اعتبار نخواهد نمود. اتفاقاً آزمایش علمی نیز بجز خواص چیزی نمی‌یابد که رسیدگی کند. انسان مثلاً در نگاه نخستین که درختی را می‌بیند در واقع عرض، طول، عمق، نسبت‌های گوناگون دیگر، رنگ‌های بسیار، روشنی، تاریکی‌های بیشمار حس می‌کند و پس از آن با وزش بادی مثلاً که همه آنها به يك 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 تنه، جسم شاخه، جسم برگ و... 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 مهیّت درخت فرض می‌کند و در نتیجه درخت را (مجموعه‌ای از خواص که نسبت به دیگران ثابت تر هستند) جوهر پنداشته و باقی خواص را آثار و اعراض آن می‌گیرد. و همچنین ما يك سلسله ادراکات که علی‌التّوالی 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 موجبی 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 مجموعهٔ 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 آنچه‌انکه 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 قرار داده 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 مشاهدهٔ درونی خود اثبات کرده سپس در مورد جوهر خارجی با توضیحی که داده شد قضاوت نموده‌ایم.

و حکم نامبردهٔ ما اگرچه مستقیماً از راه حس نیست ولی به راهنمایی مقدمهٔ چندی منتهی به حس می‌باشد که ما هرگز نمی‌توانیم آنها را نپذیریم. و اینکه گفته شده «علوم چنین کنجکاوی را یا نتیجهٔ آن را که محصول مستقیم حس نیست نمی‌پذیرد» سخنی است ناآزموده و ناسنجیده، زیرا این موضوع و نظایر آن موضوعی است فلسفی و غیرمربوط به علوم و هرگز علم نمی‌تواند در مسأله‌ای که از میدان بحث و کنجکاوی آن کنار است گفتگو کند.

روان‌شناسی و به ویژه روان‌شناسی تربیتی با کنجکاوی خود خواص نفس را می‌جوید و بس، و همچنین گیاه‌شناسی یا فن‌کشاورزی خواص درخت را به دست می‌دهد و بس، ولی آیا نفس چیست؟ مهیت 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 نتیجهٔ این دانشمندان نظر فلسفی را با نظر علمی خلط و در مورد بحث فلسفی با روش علمی قضاوت می‌نمایند.

گذشته از اینها این دانشمندان خواسته‌اند «جوهر» را انکار کنند، در نتیجه «عرض» را نفی کرده و به جوهر افزوده‌اند و با روش پراگماتیسم به سوی اصالت عمل گرویده و از اندوخته‌های حسی ما که از خارج می‌گیریم صفت «بیرون‌نمایی» 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 قضاوت‌هایی در 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 تباین در آثار و خواص پیدا کرده و از آن راه، مبادی آن احکام مختلفه را مختلف شماریم. مثلاً «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. و از اینجا روشن می‌شود که اگر ماهیت 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 ماهیت جوهر اثبات کرده‌اند:

اول «نفس». چنانکه در مقاله ۳ مبرهن کردیم نفس ما جوهری است مجرد از ماده که افعالش ابتدائاً از ماده بروز کرده و متصدی افعال بدنی می‌باشد. چنانکه روشن است نظیر این سخن را در نفوس سایر حیوانات نیز می‌توان گفت. دوم «عقل» و آن جوهری است مجرد از ماده که هیچ گونه 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 نتیجه 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 تازه جوهری پیدا کند.

ولی چون نظر ساده ما گاهی خطا کرده و يك اثر مرکبی را بسیط شمرده و موضوعی غیر واقعی برایش اثبات می کند - 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 می پنداریم و پس از بررسی روشن می شود که چنان نبوده است - اینجاست که فلسفه باید از نظریات علمی استمداد جسته و از نتایج کنجکاوی آنها که خواص اشیاء را تشخیص می دهند استفاده کرده و از برای خواص حقیقی، موضوعات حقیقی اثبات کند، زیرا تشخیص خواص اجسام وظیفه علم است نه وظیفه فلسفه.

پس می گوئیم: طبیعیات و ریاضیات قدیم ۱. عناصر و اصول اولیه ترکیبات جسمانی را - به استثنای اجسام فلکی - چهارتا می دانست: آتش، هوا، آب و خاک ۲. افلاکی که دارای اجرام کوکبی بودند اثبات می کرد ۳. مولید سه گانه که انسان و حیوان و نبات باشند یافته بود (غیر از ترکیبات معدنی و کائنات جو مانند شهابها و ابر و برف و تگرگ) و از این روی فلسفه نیز از برای هر يك از آنها صورت نوعی جوهری جداگانه اثبات می کرد مانند صور عنصری، صور فلکی و کوکبی، صور نباتی، صور حیوانی و صورت انسانی.

ولی پیشرفت تازه علوم این بساط را برچیده و بساطی تازه گسترده است: ۱. چهار عنصر کهنه تجزیه شده و تاکنون عناصر بسیاری پیدا شده ۲. به ثبوت رسانیده که افلاکی در وجود نبوده و حرکتهای مشهود آسمانی بیشترشان از آن زمین بوده و ستارگان نیز از عناصری که زمین را به وجود آورده اند ترکیب یافته اند ۳. عناصر را نیز به ملکولها و ملکول را به اتمها و اتم را به اجزای دیگری مانند پروتون و الکترون تجزیه نموده ۴. ماده را به انرژی و انرژی را به ماده قابل تحول فرض کرده و با این فرضیه جهان طبیعت به انرژی برمی گردد که حرکت است؛ از این روی امروز فلسفه نیز طبق اصول مسلم خود، با حفظ این نظریات، نوعیتهای جسمانی جوهری اثبات خواهد کرد.

بنابراین از آنجایی که جسمیت پیدا شده و ترکیب شروع می شود، هر ترکیب تازه خواص تازه ای ایجاد می کند تا آنجا که ترکیبات خاتمه می پذیرد. هر ترکیب تازه دارای خواص بسیط تازه، يك صورت نوعی جوهری مخصوص به خود دارد و مجموع چندین نوع که نوع تازه ای به وجود می آورند «ماده» هستند و صورت نوعی تازه صورت نوعی آنهاست و مجموع صورت و ماده يك نوع تازه می باشد.

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

### اقسام عرض

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

کیف، کم، متنی، آیین، وضع، ملک، فعل، انفعال و اضافه.

و البته این تقسیم و تقسیماتی که برای اقسام آن نموده‌اند مبنی بر استقرائی است که در خواص مهیّات نموده‌اند و البته پس از این در اثربشرف 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 خالی از تأثیر نخواهد بود.

و چون فایده علمی زیادی در استیفای بحث و تعداد و تشخیص این نوعیتهای عرضی و خاصه در هفت مقوله 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.

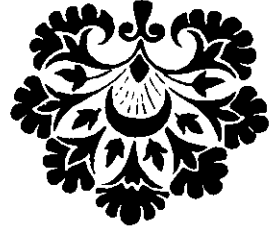
و البته تباین این سه نوع کلی پوشیده نیست.

مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسید:

۱. ما در خارج مهیّات زیادی داریم.

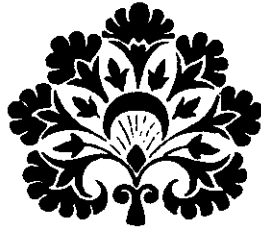
۲. در مهیّات نیز ترکیب پیدا می‌شود.

۳. ترکیب مہیات به واسطه جنس و فصل است.
۴. اجناس نهایتاً به اجناس عالی منتهی می‌شوند.
۵. اجناس عالی به واسطه فصولی نوعیت پیدا می‌کنند.
۶. مہیت با انضمام فصل اخیر تمام می‌شود.
۷. جنس بی فصل و فصل بی جنس نمی‌شود.
۸. مہیت 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.



فہرستہ

ۛ



## فهرست آیات قرآن کریم

| صفحه | شماره آیه | نام سوره | مستن آیه                |
|------|-----------|----------|-------------------------|
| ۵۷   | ۳         | مائده    | حرمت... اليوم اكملت...  |
| ۹۷   | ۳۱        | یونس     | قل... يخرج المحي...     |
| ۳۲   | ۲۱        | حجر      | و ان من شئ...           |
| ۹۷   | ۱۳        | فاطر     | يولج الليل في النهار... |

## فهرست اشعار فارسی

| صفحه   | نام سراینده | تعداد ابیات | 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     | عبرت نائینی | ۶           | چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست |
| ۹۹     | —           | ۱           | عافل ز هست گوید و عارف ز نیستی       |

## فهرست اسامی اشخاص

|                                                                                              |                                                                |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------|
| اشراق: ۴۱، ۲۰، ۱۹                                                                            | آنطیقون: ۱۰۴                                                   |
| شریعتی (علی): ۷۶                                                                             | ابن خلدون (ابوزید عبدالرحمن بن محمد): ۶۳                       |
| شلینگ (فریدریک ویلهلم یوزف): ۷۶، ۷۰                                                          | ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبدالله): ۲۲، ۱۵۷، ۱۰۴، ۴۱            |
| شیبانی (عبّاس): ۶۱                                                                           | ایبقورس (اپیکور): ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۴                                |
| شیرازی (سیدصدر): ۱۱۴                                                                         | ارانی (تقی): ۸۷                                                |
| صدرالدین شیرازی (محمد بن ابراهیم قوامی معروف به صدرالمتألهین): ۲۳، ۴۴، ۵۳، ۸۲، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۵۷ | ارسطو: ۳۳، ۴۵، ۶۸، ۷۰، ۷۴، ۷۶، ۸۸، ۸۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۵۷ |
| طباطبائی (علامه محمدحسین): ۲۲                                                                | اسپنسر (هربرت): ۵۵، ۵۸، ۶۳-۶۶                                  |
| طوسی (خواجه نصیرالدین محمد بن حسن): ۱۱۴                                                      | استالین (ژوزف جوگاشویلی): ۷۲، ۷۳                               |
| عبرت نائینی (محمدعلی مصاحبی): ۹۹                                                             | افلاطون: ۴۱، ۶۸، ۱۰۵                                           |
| عیسی بن مریم، مسیح (ع): ۱۳۴                                                                  | افلوپین: ۷۶                                                    |
| فارابی (ابونصر محمد بن محمد): ۱۵۷                                                            | انتظام (عبدالله): ۶۱                                           |
| فردید (احمد): ۹۰                                                                             | انگلس (فردریک): ۷۲-۷۴                                          |
| فروغی (محمدعلی): ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۶                                                     | برگسون (هانری): ۵۵، ۱۱۲                                        |
| فولکیه (بل): ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۵-۷۷، ۹۰، ۹۲، ۹۹                                       | بوترو (امیل): ۱۱۲، ۱۱۶                                         |
| فیخته (یوهان گتلیب): ۷۰، ۷۶                                                                  | جیمز (ویلیام): ۱۱۰، ۱۵۳                                        |
| کنت (آگوست): ۱۱۰، ۱۵۳                                                                        | داریوش: ۱۴۳                                                    |
| لالاند: ۶۵                                                                                   | دکارت (رنه): ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۴                                |
| لاوازیه (آنتوان لوران دو): ۳۹، ۴۰                                                            | دورانت (ویل): ۹۱                                               |
| لایب نیتس (گوتفرید ویلهلم): ۱۰۸، ۱۱۲                                                         | دونوئی (لکنت): ۶۱                                              |
| لوسیوس: ۱۰۴                                                                                  | دیموکریت (ذیمقراطیس): ۳۴-۳۶، ۵۲، ۱۰۴                           |
| مارکس (کارل): ۶۹، ۷۱-۷۳، ۸۳                                                                  | ۱۰۵، ۱۰۷-۱۰۹                                                   |
| مولوی (جلال الدین محمد): ۳۲، ۸۴، ۹۷                                                          | روویر: ۶۱                                                      |
| مهدوی (یحیی): ۶۵، ۹۰                                                                         | سبزواری (حاج ملاهادی): ۳۰، ۸۰                                  |
| میرداماد (محمدباقر بن محمد استرآبادی): ۳۰                                                    | سقراط: ۶۸-۷۰                                                   |
|                                                                                              | سهروردی (شهاب الدین یحیی بن حبش، شیخ                           |

هگل (جرج ویلهلم فردریک): ۶۷-۷۳، ۷۵، ۷۶،  
۷۷، ۹۰-۹۲، ۹۵، ۹۸-۱۰۰

۳۱

هراکلیت (هرقلیطوس): ۷۵، ۷۶، ۹۲، ۹۳

## فهرست اسامی کتب، نشریات، مقالات

|                                                  |                                              |
|--------------------------------------------------|----------------------------------------------|
| ۱۱۰-۱۱۲، ۱۱۶                                     | اسفار اربعه: ۵۳، ۷۹، ۸۵                      |
| شفا: ۵۳، ۸۲، ۱۰۴                                 | اصل تضاد در فلسفه اسلامی: ۸۲، ۸۵             |
| فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه: ۶۵، ۹۰              | تاریخ ادیان: ۷۶                              |
| قرآن کریم: ۹۷                                    | تاریخ فلسفه: ۹۱                              |
| ماتریالیسم دیالکتیک: ۸۷                          | تعلیقات اسفار: ۳۰                            |
| ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی: ۷۲ و ۷۳ | تعلیق صدر بر شفا: ۸۲                         |
| مقالات فلسفی: ۸۲، ۸۵                             | جوهرالنضید: ۹۰                               |
| مقدمه ابن خلدون: ۶۳                              | حیات و هدفداری: ۶۱                           |
| منطق الشفاء: ۹۰                                  | دیالکتیک: ۶۷، ۶۸، ۷۵، ۹۲، ۹۹                 |
| منظومه: ۸۰                                       | سرمایه (کاپیتال): ۷۱                         |
| نقدی بر مارکسیسم: ۸۳                             | سرنوشت بشر: ۶۱                               |
|                                                  | سیر حکمت در اروپا: ۶۴-۶۶، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹ |

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

۱. آزادی معنوی
۲. آشنایی با قرآن (۱-۹، ...)
۳. احیای تفکر اسلامی
۴. اخلاق جنسی
۵. اسلام و مقتضیات زمان (۲، ۱)
۶. اصول فلسفه و روش رئالیسم (۱-۵)
۷. امامت و رهبری
۸. اهدافی غیبی در زندگی بشر
۹. انسان کامل
۱۰. انسان و سرنوشت
۱۱. بیست گفتار
۱۲. پاسخهای استاد
۱۳. پانزده گفتار
۱۴. پیامبر اقی
۱۵. پیرامون انقلاب اسلامی
۱۶. پیرامون جمهوری اسلامی
۱۷. تعلیم و تربیت در اسلام
۱۸. توحید
۱۹. جاذبه و دافعه علی (ع)
۲۰. جهاد
۲۱. حق و باطل (به فمیه تکامل اجتماعی انسان در تاریخ)
۲۲. حکمتها و ندرزها
۲۳. حماسه حسینی (۲، ۱)
۲۴. خاتمیت
۲۵. ختم نبوت
۲۶. خداهات متقابل اسلام و ایران
۲۷. داستان رستان (۲ و ۱)
۲۸. ده گفتار
۲۹. سیری در سیره ائمه اطهار (ع)
۳۰. سیری در سیره نبوی
۳۱. سیری در نهج البلاغه
۳۲. شرح منظومه
۳۳. شش مقاله
۳۴. عدل الهی
۳۵. عرفان حافظ
۳۶. علل گرایش به مادیگری
۳۷. فطرت
۳۸. فلسفه اخلاق
۳۹. فلسفه تاریخ (۲، ۱)
۴۰. قیام و انقلاب مهدی (ع)
۴۱. کلیات علوم اسلامی (۳، ۲، ۱)
۴۲. مسئله حجاب
۴۳. مسئله ربا و بانک (به فمیه بیمه)
۴۴. مسئله شناخت معاد
۴۵. مقالات فلسفی
۴۶. مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی:
- انسان و ایمان
- جهان بینی توحیدی
- وحی و نبوت
- انسان در قرآن
- جامعه و تاریخ
- زندگی جاوید یا حیات اخروی
۴۸. نبوت
۴۹. نظام حقوق زن در اسلام
۵۰. نظری به نظام اقتصادی اسلام
۵۱. نقدی بر مارکسیسم
۵۲. نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر
۵۳. ولاها و ولایتها
۵۴. یادداشت‌های استاد مطهری (۱-۴)
- \*\*\*
۵۵. آزادی از نگاه استاد شهید آیه الله مطهری
۵۶. آئینه جام (دیوان حافظ، همراه با یادداشت‌های استاد مطهری)
۵۷. استاد مطهری و روشنفکران
۵۸. خاطرات من از استاد شهید مطهری
۵۹. در رثای استاد (مجموعه اشعار)
۶۰. سیری در زندگانی استاد مطهری
۶۱. سیمای استاد در آینه نگاه یاران
۶۲. شیخ شهید
۶۳. مصلح بیدار (۲ و ۱)
۶۴. نامه تاریخی استاد مطهری به امام خمینی (ره)
- \*\*\*
- کتابهای در دست چاپ:
۱. فلسفه تاریخ (۳)
۲. آشنایی با قرآن (۱۰)
۳. یادداشت‌های استاد مطهری (۵)