



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



فلسفه اسلامى

واصول

ديالك تيك

..... جعفر سبحانى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فلسفه اسلامی و اصول دیالکتیک

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی (دام ظلّه)

ناشر چاپی:

امید

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۷	فلسفه اسلامی و اصول دیالکتیک
۷	مشخصات کتاب
۷	مقدمه چاپ اول
۷	مقدمه چاپ دوم
۹	فصل اول: مسائل فلسفی را از مسائل علمی باز شناسیم
۱۱	فصل دوم: محدودیت‌های سه گانه علوم
۱۴	فصل سوم: ویژگی‌های مکاتب مادی
۱۸	فصل چهارم: کاربردهای سه گانه متافیزیک
۲۳	فصل پنجم: مارکسیسم در سه بعد فلسفی، تاریخی و اقتصادی
۲۸	فصل ششم: اصل نخست از دیالکتیک
۳۴	فصل هفتم: نمونه هایی از وحدت تضاد در فلسفه دیالکتیک
۴۲	فصل هشتم: تفاوت آری، تبعیض نه
۴۵	فصل نهم: اصل امتناع تناقض در فلسفه اسلامی
۴۹	فصل دهم: وحدت تضاد یا دیالکتیک در فلسفه هگل
۵۲	فصل یازدهم: تناقض در دستگاه اندیشه
۵۵	فصل دوازدهم: تحقق تناقض در طبیعت
۵۸	فصل سیزدهم: نارسایی‌های فلسفی مثلث هگل
۶۱	فصل چهاردهم: تکاپوی فرد و جامعه و مثلث هگل
۶۴	فصل پانزدهم: تفاوت دیالکتیک مارکس با هگل
۶۶	فصل شانزدهم: وحدت بر اعتراف تضاد در فلسفه مارکس
۶۹	فصل هفدهم: مارکسیسم و اشکالات وحدت تضاد
۷۲	فصل هجدهم: آیا تضاد در طبیعت نقش آفرینشگری دارد؟

- فصل نوزدهم: حرکت اصل دوم دیالکتیک ۷۵
- فصل بیستم: آیا حرکت یک اصل فراگیر است ۷۹
- فصل بیست و یکم: آیا در جهان چیزی قطعی، مّلی و مطلق داریم؟ ۸۳
- فصل بیست و دوم: با حرکت های مکانیکی و دینامیکی آشنا شویم ۸۶
- فصل بیست و سوم: حرکت در فلسفه اسلامی ۹۰
- فصل بیست و چهارم: گذشته و آینده از هم جدا نیست ۹۳
- فصل بیست و پنجم: آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟ ۹۸
- فصل بیست و ششم: حرکت در مقوله های عرض و جوهر ۱۰۱
- فصل بیست و هفتم: دلایل حرکت در جوهر ۱۰۷
- فصل بیست و هشتم: اصل سوم دیالکتیک ۱۱۰
- فصل بیست و نهم: نتایج اصل همبستگی ۱۱۵
- فصل سی ام: اصل چهار دیالکتیک ۱۱۸
- درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ۱۲۷

فلسفه اسلامی و اصول دیالکتیک

مشخصات کتاب

سرشناسه: سبحانی تبریزی جعفر، ۱۳۰۸ -

عنوان و نام پدید آور: فلسفه اسلامی و اصول دیالکتیک / نگارش جعفر سبحانی.

مشخصات نشر: قم: امید [۱۳].

مشخصات ظاهری: ۳۳۴ ص.

شابک: ۱۶۵ ریال

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع: اسلام و ماتریالیسم

موضوع: فلسفه و اسلام

رده بندی کنگره: BP۲۳۲/۲/س۲۵ف۸ ۱۳۰۰

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۱۴

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۷۳۵۰۷

مقدمه چاپ اول

بسم الله الرحمن الرحيم مقدمه چاپ اول

در بهار آزادی کشور عزیز ایران، که غل و زنجیر از دست و پای مطبوعات گشوده شد، و هر نوع محدودیت و تنگ نظری و سانسور در نشر افکار و مکاتب علمی و فلسفی و سیاسی از میان رفت - در این فصل آزادی - متفکران و نویسندگان کشور با داشتن عقاید گوناگون، توانستند با آزادی کامل، افکار و عقاید خود را از طریق قلم و بیان به نسل نو ایرانی معرفی نمایند، نسلی که سالیان درازی عادت کرده بود که غالباً به تبلیغاتی گوش فرا دهد و یا کتابی را بخواند که حافظ منافع امپریالیزم غرب، در کشور باشد. در این میان گروهی از مترجمان و نویسندگان، به نشر افکار مارکس پرداخته و نشریات فراوانی در اختیار نسل جوان نهاده اند. بعد فلسفی مارکس، از چهار اصل به نام اصول دیالکتیک که یادگار فیلسوف آلمانی «هگل» است تجاوز نمی کند، در حالی که خود هگل نیز مبتکر و پایه گذار این اصول نیست. آنان که از فلسفه غنی و وسیع اسلامی با ابعاد گسترده ای که در این مورد

----- ۶ صفحه

دارد آگاهند، می دانند که تمام این اصول در فلسفه اسلامی به صورت بسیار دقیق و علمی، مورد نقادی قرار گرفته است. در این کتاب که تقدیم خوانندگان گرامی می گردد، مقایسه ای میان اصول دیالکتیک و آرای فلاسفه اسلامی در مورد این چهار اصل انجام گرفته و به صورت سی فصل به ارباب فضل و کمال به ویژه پژوهشگران فلسفه تقدیم می گردد، و انتظار می رود که در مراکز آموزشی و محافل علمی، مورد توجه قرار گیرد. روش نگارش به صورت تطبیقی است تا برتری یکی از دو مکتب بر دیگری روشن گردد. جعفر سبحانی ۲۰/۳/۱۳۵۸

مقدمه چاپ دوم

۷ صفحه بسم الله الرحمن الرحيم مقدمه چاپ دوم

فروپاشی نظام کمونیسم، از دید صاحب نظران امری چندان غیر مترقبه و دور از انتظار نبود، بلکه مغایرت و تضاد آشکار اصول این نظام، با خواستها و نیازهای فطری بشر، پیشاپیش از وقوع چنین آینده ناگواری! خبر می داد. زیرا: ۱. نظام کمونیسم، با الهام از آموزه های مارکس، بر اصل «کار به اندازه توان، برداشت به مقدار نیاز» استوار بود. حال آن که این اصل، مسلماً بر خلاف طبع و فطرت انسانهاست، چه بر اساس آن، گویی انسان حیوانی ملحوظ شده که به مقدار نیاز به وی علوفه می دهند، و تا سر حد توان از وی کار می کشند! در صورتی که انسان یک موجود آگاه و مختار است و هرگز نمی توان وی را در ردیف حیوانات قرار داد. بدیهی است که این گونه برخورد، روح ابداع و ابتکار را در افراد نابغه و متفکر می کشد، و انگیزه تلاش برای تولید بیشتر و بهتر را نیز در سایرین نابود می سازد. چه، با خود می گویند: حال که با دیگران از مزایا و امکانات یکسانی برخورداریم، چه وجهی دارد که تلاش فکری یا عملی بیشتری را انجام دهیم؟! از این روی، تجدید نظر طلبان در اصول مارکسیسم، به مرور برای

----- ۸ صفحه

مخترعان و نوابغ خصوصیتها و مزایایی قائل شدند که گذشته از مخالفت با یکی از اصول مسلم این مکتب، خود امری اختلاف انگیز و تبعیض ناروا بود. ۲. کمونیسم بر اساس الغای مالکیت استوار است، در حالیکه مالکیت، یک اصل فطری بوده و هر فردی بالفطره خود را مالک درآمدهای طبیعی خویش می داند. حتی انسانهایی هم که در آغاز خلقت در جنگل یا اطراف دریا می زیستند نسبت به محصول شکار یا دستچین خویش، خود را اولی و احق از دیگران می شمردند. طبعاً در رژیم اتحاد شوروی نیز الغای مالکیت به صورت کلی و مطلق آن، امکان پذیر نبود و از این روی تجدید نظر طلبان با تقسیم مالکیت به انواع گوناگون، مالکیت شخصی افراد (بر فرش و خانه و عصا و عینک و دیگر لوازم ضروری زندگی) را تصویب کرده و متقابلاً مالکیت بخش خصوصی (بر درآمدهای افزون از نیاز زندگی) را ملغی شمردند، که خود این امر سبب شد سطح تولید در بخش کشاورزی و صنعت پایین آید. همچنین، تجدید نظر طلبان زمینها را به دو قسم دولتی و خصوصی تقسیم کرده، بخشی را به خود کشاورزان واگذار کردند تا درآمد آن از خود کشاورزان ولی درآمد زمینهای دولتی، مخصوص دولت باشد و این امر نیز سبب شد که کار کشاورز در بخش مربوط به خود، حاصل و درآمدی چند برابر داشته باشد. ۳. مارکسیسم، گذشته از اشتراک در اموال، زن را نیز کالایی مشترک و متاعی عام در دست همگان می پنداشت و بالقاء این مطلب که مقولاتی: چون غیرت و تقیدات جنسی و تعصبات ناموسی، رسوبات ذهنی و روانی نظام سرمایه داری و مالکیت خصوصی! است، تحت عناوینی چون «عشق آزاد!» و امثال آن، در پی حذف عنصر حیا و عفاف از متن زندگی بشر بود. اما این

----- ۹ صفحه

اصل، آنچنان زننده و خلاف فطرت - و اجرای آن مایه ایجاد مفسد بسیار - بود که سران کمونیسم از همان اوایل امر ناچار شدند آن را نادیده بگیرند و روی آن اصراری نورزند! ۴. نظام کمونیسم، نه تنها از جهات فوق الذکر، خلاف فطرت و خواسته های درونی انسانها عمل می کرد، بلکه از حیث مبارزه با مذهب و غریزه خداجویی و معنویت طلبی، نیز معارضه و منازعه ای بیهوده با طبع خداجوی انسانها داشت و چنانکه دیدیم موج «تبلیغات» ۷۷ ساله آن نظام، که «آهن» و «آتش» را نیز پشتوانه خود داشت، نتوانست ریشه اعتقاد به خدا و دین را در نهاد توده های آن کشور بسوزاند و نهایتاً این نظام کمونیسم بود که از هم فرو پاشید. تناقض در بهره مندی از رفاه و امکانات زندگی میان امثال مارشالها با طبقات عادی و پایین جامعه، خود نشانه دیگری از نادرستی اصول مارکسیسم بود. گویی زندگی مرفه و کاخهای کذایی از آن سران کمونیسم و مقامات بلند پایه حزب بود، و بدبختیها و احیاناً بیکاریها از آن توده ها! این علل و نظایر آن سبب شد که اختلاسها، رشوه گیریها، نابسامانیها و... نارضاایتیها روز به روز اوج بیشتری گیرد و ارکان نظام به طور روز افزون سستی پذیرد. مقایسه ای کوچک میان برلین شرقی و غربی - که اولی به اصطلاح در قلمرو

نظام سوسیالیسم قرار داشت، و دومی جزو اردوگاه سرمایه داری شناخته می شد - گویای بسی نکات تواند بود. در طول اشغال برلین توسط ارتش سرخ روزی نبود که گروهی از این کشور به برلین غربی نگریند، درحالی که عکس این مطلب، جز در جاسوسان برلین شرقی دیده نشد! زمانی که دیوار مشهور برلین فرو ریخت، موج جمعیت از سمت شرق بود که به غرب

----- ۱۰ صفحه

هجوم آور شد. نامه تاریخی رهبر انقلاب اسلامی ایران، امام خمینی (قدس سره) به گورباچف (صدر هیئت رئیسه حزب کمونیست شوروی) مبنی بر این که «از این پس، مارکسیسم را باید در موزه ها جستجو کرد» و یک ایدئولوژی کهنه و فرسوده و فاقد اعتبار نگاشت، - در عین اهمیت - یک غیب گویی پیامبرانه نبود، بلکه پیش بینی آگاهانه و حساب شده بزرگمردی بود که صدای شکسته شدن استخوانهای پوسیده آن نظام را، از ورای چهره بزرگ کرده و پر زرق و برق آن می شنید و دلسوزانه پیشاپیش هشدار می داد. چنان که، پیروزی انقلاب کبیر اسلامی بر رژیم وابسته و تا بن دندان مسلح پهلوی، و ستیز سازش ناپذیر آن با جهانخواران غرب و شرق، خود خط بطلانی بر این سخن کارل مارکس بود که دین را «افیون توده ها!» و آلت دست سرمایه داران برای تحمیق ملتها! می شمرد و غافل یا متغافل از آن بود که اگر فی المثل در اروپا، واتیکان، وردست و همکار استعمارگران است، در ایران اسلامی، روحانیت شیعه، منبع لا یزال قیام برای آزادی و نجات انسانها، و نابودی ظالمان و ستمگران است. کتاب حاضر که اینک با ویرایش و پرداختی نو به خامه طبع سپرده می شود، برای نخستین بار در حدود بیست سال پیش یعنی زمانی که پرچم کمونیسم در اتحاد شوروی و اقمار آن در اهتزاز، و بازار بحثهای آن در محیطهای روشنفکری کشورمان بسیار داغ بود، به رشته تألیف درآمده و تقدیم نسل جوان گردید. بدان امید که با کاستیها و ایرادات اصول منطق دیالکتیک آشنا شده و ضمناً دریابند که در فلسفه اسلامی این اصول به صورتی کاملاً بهتر و دقیقتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، و به قول شاعر:

----- ۱۱ صفحه سالها دل طلب جام جم از ما می کرد *** آنچه خود داشت، ز بیگانه تمنا می کرد
خوشبختانه، برخی از کسانی که بعداً از هواداری این مکتب روی برگردانده و اظهار ندامت کردند اعتراف نمودند که تحت تأثیر این کتاب قرار گرفته اند و حتی تئوریسین مشهور حزب توده ایران، احسان طبری، در سخنرانی رسمی خویش - که از سیمای جمهوری اسلامی ایران پخش شد - تصریح کرد که آثار فلسفی و کلامی اینجانب از جمله آثاری بوده که مایه روشنی و بازگشت وی به دامن اسلام و انقلاب اسلامی گردید. آگاهان از مسایل فکری و فرهنگی، نیک می دانند که فروپاشی کمونیسم از نظر اقتصادی و سیاسی، لزوماً به معنی پاکسازی کامل اذهان از رسوبات فکری فلسفی این مکتب نبوده و در گوشه و کنار هنوز هم هستند کسانی که، مستقیم یا غیر مستقیم، تحت تأثیر آموزه های مارکسیسم قرار داشته و احیاناً آن را در پوشش مسایل اسلامی مطرح می سازند از این جهت ضروری دیده شد که کتاب حاضر نیز، با ویرایشی تازه، مجدداً زیور طبع و نشر یابد. جعفر سبحانی قم - مؤسسه امام صادق (علیه السلام) ۲۰/۱۰/۷۸

----- ۱۲ صفحه ----- ۱۳ صفحه

فصل اول: مسائل فلسفی را از مسائل علمی باز شناسیم

مسائل فلسفی را از مسائل علمی باز شناسیم
کاوش تطبیقی یا به اصطلاح امروز «بحث مقایسه ای»، در حکم رویارویی مکاتب موجود با یکدیگر است، تا در سایه تطابق و مقایسه، نقاط قوت یا ضعف هر یک از آنها روشن گردد، و این تلاش علمی یکی از مطمئن ترین راهها برای شناخت حقیقت از مجاز، و آب از سراب است. در قرون درخشان تمدن اسلامی این گونه بحث و کاوش بسیار رایج بود. مثلاً فقیهان اسلام، در تحلیل مسائل فقهی، آرا و عقاید پیشوایان مذاهب فقهی اسلامی را با ذکر مدارک نقل می کردند و سپس درباره آنها به نقد و بررسی می

پرداختند. هم اکنون نیز این روش در حوزه های علمی شیعه تا حدی رواج دارد، و محققان اسلامی در هر رشته ای که بحث و گفتگو می کنند به آراء و عقاید مخالف توجه کامل دارند تا آنجا که «فقه تطبیقی»، و به اصطلاح عربی: «فقه مقارن»، یکی از رایج ترین مباحث در حوزه های علمی اسلامی است. به علت اهمیتی که این نوع از بحثها دارد، نگارنده در بحثهای مربوط به قرآن که در حقیقت برهان رسالت و نبوت پیامبر گرامی اسلام است از طریق

-----۱۴ صفحه

بحث «تطبیقی» و «مقایسه ای» وارد شده و در تجزیه و تحلیل قصص قرآن، مضامین این بخش از قرآن را با تورات وانجیل مقایسه کرده و نتایج درخشانی از این مقایسه گرفته است. (۱) در برهه حساس کنونی نیز که جامعه اسلامی ما با یک رشته مکتبهای نوظهور روبرو شده است، مکتبهایی که می خواهند پایه بسیاری از مسائل اسلامی را متزلزل سازند و با بینشهای سطحی و عامیانه می کوشند اکثریت کارگران و کشاورزان را به خود جلب کنند، بهترین وسیله برای روشنگری نسل جوان، بحث تطبیقی و مقایسه ای میان اسلام و این گونه مکتبهاست تا روشن گردد که فلاسفه اسلامی از قرنهای پیش چگونه اصولی را طرح ریزی کرده اند که هم اکنون نیز می تواند از سنگرهای عقیده اسلامی، با صلابت تمام، پاسداری کند. با توجه به این که فلسفه شاخص در میان الهیون، فلسفه اسلامی است و فلسفه رایج در میان مادیها نیز فلسفه مارکسیسم، چه بهتر در این رساله، مقایسه ای میان این دو فلسفه به میان آید، و با بینشی عمیق و دور از هر نوع تعصب، میان دو مکتب داوری گردد. فلسفه مارکس یکی از فلسفه های رایج امروز است که بر اساس مادیگری و این که «هستی مساوی با ماده و انرژی است» استوار می باشد. مارکسیسم، بر پایه اعتقاد به اصل مزبور، با تمام مکتبهای مادی جهان که از دوران یونان باستان تا کنون جسته و گریخته خود را نشان داده اند، همفکر است، ولی مکتب فلسفی وی از ویژگی خاصی برخوردار است که آن را از دیگر مکتبهای مادی ممتاز می سازد. این ویژگی همان «دیالکتیکی» بودن آن است که در

۱. به کتاب برهان رسالت، صفحات ۷۲۱-۴۷۱، مراجعه شود.

-----۱۵ صفحه

فصل چهارم این کتاب، ویژگی یا ویژگیهای آن به گونه ای روشن بیان خواهد شد. پیش از آن که به بیان ویژگیهای فلسفه الهی و فلسفه مادی و نیز ویژگیهای فلسفه مارکس از میان دیگر مکتبهای مادی پردازیم، لازم است به گونه ای فشرده در باره حقیقت فلسفه و جهان بینی فلسفی، و تفاوت آن با علم و جهان بینی علمی، بحث و گفتگو کنیم تا مرز بین این دو نوع جهان بینی و مسایل مشخص هر یک، واضح و روشن گردد. ۱. فلسفه چیست؟

فلسفه، متعهد بحث در باب کلی ترین قوانین مربوط به جهان و انسان، یا به تعبیری بهتر و صحیحتر، مربوط به وجود و هستی است، قوانینی که اظهار نظر درباره آنها، از عهده علوم بیرون بوده و هیچ علمی، به لحاظ محدودیت موضوع خویش، نمی تواند درباره آنها اظهار نظر کند. در جهان بینی انسان، یک رشته مسائلی وجود دارد که هیچ علمی، به علت محدود بودن قلمرو بحث آن، نمی تواند درباره آن تصمیم بگیرد یا اظهار نظر کند، تنها فلسفه است که به اعتبار دید کلی و وسیعی که دارد، می تواند به این رشته از مسائل پاسخ گوید. به تعبیر روشنتر: در جهان هستی، موجودات گوناگونی یافت می شود که پژوهش درباره هر کدام از آنها، علم خاصی را به وجود می آورد: مثلاً «فیزیک» درباره خواص ظاهری ماده و «شیمی» درباره عوارض درونی آن، «فیزیولوژی» درباره شیوه کار اندام موجودات زنده، و «بسیکولوژی» درباره خصوصیات روانی بحث می کند و این گونه بحثها و کاوشگریها را علم می نامند.

-----۱۶ صفحه

علم «جامعه‌شناسی»، علم وسیع و گسترده‌ای است که حاوی رشته‌های گوناگون می‌باشد، مانند: جامعه‌شناسی اقتصادی، جامعه‌شناسی سیاسی، جامعه‌شناسی تربیتی و... ولی مع الوصف این علم فراخ دامن، در کاوشهای خود، گاهی فراتر از موضوع خود، به نام «جوامع انسانی»، بر نمی‌دارد. «روانشناسی» نیز مانند «جامعه‌شناسی» شعب مختلفی دارد: روانشناسی عمومی، روانشناسی کودک، روانشناسی جوان، روانشناسی مدیریت و غیره. در عین حال هیچ روانشناسی در بحث و بررسی خود، از موضوع این علم - روان انسان - خارج نمی‌گردد. فلسفه، «کل‌شناسی» است، و هر علمی از علوم «جزء‌شناسی» و حتی با تحصیل کلیه رشته‌های علوم، از بیولوژی و فیزیولوژی و فیزیک و شیمی، نیز باز احکام فلسفی به دست نمی‌آید، و نیاز انسان به فلسفه باقی است. چه، آگاهی از احکام اجزای جهان آفرینش ما را از آگاهی به احکام کل این مجموعه بی‌نیاز نمی‌سازد، زیرا ممکن است مجموع جهان، ویژگی مخصوصی داشته باشد که این ویژگی در هیچ یک از اجزای آن نباشد، همچنانکه آگاهی از فرمول شیمیایی و تک تک اجزای یک محلول، ما را از بررسی اثر خاص خود آن مرکب بی‌نیاز نمی‌سازد. از نیروی برای شناخت جهان یا اصل هستی، آگاهی خاصی لازم است که تمام هستی و جهان را دربرگیرد و قوانین کلی هستی را روشن سازد، و این کار فقط بر عهده فلسفه است. خلاصه کنیم: در کاوشهای علمی، صرفاً جزئی از جهان را مورد بحث قرار می‌دهیم، ولی در چشم انداز ما یک رشته مسائلی است که پاسخ مثبت و یا

----- ۱۷ صفحه

منفی به آنها پایه بسیاری از مسائل اعتقادی و ایدئولوژیک ما را تشکیل می‌دهد و این مسائل به علت کلیت و عمومیتی که دارند، در هیچ علمی مطرح نبوده و هیچیک از علوم قادر به پاسخگویی به آنها نیست. بحث درباره این نوع از مسائل، یک نوع جهان بینی یا هستی‌شناسی فلسفی است، در صورتی که بحثهای مربوط به یک موجود از موجودات جهان، جهان بینی علمی است و هیچ یک ما را از دیگری بی‌نیاز نمی‌سازد. به برخی از این مسائل کلی اشاره می‌کنیم: ۱. آیا وجود و هستی مساوی با ماده است و غیر از ماده و انرژی در جهان چیزی نیست، یا اینکه هستی بر دو بخش است: بخشی از آن مادی است و بخشی دیگر مادی نبوده و از آثار ماده پیراسته است؟ ۲. آیا هر پدیده‌ای نیاز به علت دارد (قانون علیت و معلولیت)؟ ۳. جهان از کجا آمده و به کجا می‌رود؟ ۴. آیا جهان، اول و آخر دارد، یا ندارد؟ ۵. آیا برای مجموع جهان، مکانی هست یا نه؟ ۶. آیا نظام آفرینش نظامی بدیع و زیبا است و در آن زشتی و کجی وجود ندارد، یا پوچ و نازیباست؟ ۷. آیا موجود، معدوم و معدوم می‌شود، و موجودی که معدوم شد بار دیگر امکان اعاده حیات را دارد یا نه؟ ۸. آیا پس از حیات دنیوی، حیات دیگری وجود دارد یا نه؟ ۹. آیا جهان در برابر کارهای نیک و بد انسان واکنش نشان می‌دهد یا نه؟

----- ۱۸ صفحه

۱۰. آیا مجموع جهان سراپا زنده و آگاه، و بینا و شنوا است، یا آنکه مجموع جهان مرده و فاقد هرگونه شعور می‌باشد و وجود انسان آگاه و یا جاندار در آن، جنبه استثنایی دارد؟ ۱۱. آیا مجموع جهان، موجودی واحد بوده و از وحدت حقیقی برخوردار است، یا شامل یک رشته موجودات پراکنده است که از سر تصادف در کنار هم قرار گرفته‌اند؟ ۱۲. تقسیم موجود به «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» چگونه است؟ این مسائل و مشابه آنها، که کلی‌ترین مسائل مربوط به هستی‌شناسی را تشکیل می‌دهد، در هیچ علمی مطرح نبوده و هیچ یک از علوم را یارای پاسخ دادن به آنها نیست. علوم و مباحث علمی، از جنبه‌های گوناگونی محدودیت دارند و به علت همین محدودیتها، امکان ورود به اقیانوس بیکرانه این مباحث برای آنها وجود ندارد. شرح و توضیح این محدودیت، موضوع گفتار آتی ماست.

----- ۱۹ صفحه

محدودیت‌های سه گانه علوم

اکنون که با مشخصات جهان بینی فلسفی آشنا شدیم، لازم است درباره مشخصات جهان بینی علمی نیز توضیحاتی بدهیم. به طور کلی، علوم، از محدودیت‌هایی برخوردارند که ذیلاً بیان می‌گردد: الف: محدودیت علوم از نظر موضوع بحث هر علمی پیرامون موضوع خاصی سخن می‌گوید و آثار آن را کشف می‌کند به عبارت دیگر، هر یک از علوم، درباره احکام و خواص موضوع بسیار محدودی بحث و بررسی می‌کند و چنانچه مسئله‌ای از محدوده موضوع مورد بحث آن علوم بیرون باشد هیچ یک از آنها قادر به بحث و گفتگو درباره آن نیست. مثلاً علم زیست‌شناسی، نمی‌تواند درباره فشار گاز یا احکام هرمها نظر دهد، زیرا این نوع بحثها از موضوع مورد بحث آن علم که بحث و بررسی درباره شرایط زندگی جانداران است خارج است، در صورتی که فلسفه گرفتار چنین محدودیتی در موضوع نبوده و مجموع هستی را مورد بحث قرار می‌دهد و می‌خواهد کلی‌ترین قوانین مربوط به هستی را به دست آورد.

----- ۲۰ صفحه

درست است که قوانین علوم نیز کلی بوده و آنچه در فیزیک و شیمی و ریاضیات ثابت می‌شود همگی قوانین کلی است، ولی قوانین کلی آنها مربوط به موضوعی است که مورد نظر آن علم قرار دارد و هرگز به دیگر موضوعات ارتباطی ندارد، مثلاً احکام مثلثات و احکام مربوط به موضوعات هندسی هر چند از کلیت و عمومیت برخوردار است ولی مربوط به موضوع خاصی است که موضوع علم را تشکیل می‌دهد. (۱) در این صورت باید گفت مسائل فلسفی، کلی‌ترین قوانین مربوط به هستی و به عبارت دیگر انسان و جهان است، در صورتی که مسائل علوم یک رشته قوانین کلی مربوط به موضوعاتی محدود و معین است. ب: محدودیت علوم از نظر ابزار

جهان بینی علمی از نظر ابزار تحقیق نیز، محدودیت خاصی دارد، زیرا علم از راه فرضیه و آزمون پیش می‌رود. هر دانشمندی در تفسیر واقعیت پدیده‌ای، نخست فرضیه‌ای را مطرح ساخته و این فرضیه به صورت یک تئوری در ذهن وی نقش می‌بندد، سپس آن را در بوته تجربه و آزمایش قرار می‌دهد. اگر تجربه و آزمایش، آن را تأیید کند تا زمان پیدایش فرضیه جامعتری که آزمون نیز آن را تأیید کند، مورد پذیرش محافل علمی قرار می‌گیرد. روی این بیان، مرز مسائل علمی و فلسفه مشخص گشته و انسان با دو نوع جهان بینی آشنا می‌شود: جهان بینی علمی، و جهان بینی فلسفی.

۱. آری، گاهی یک علم از مسلمات علم دیگر بهره می‌برد، مثلاً دانشمند روانشناس از علم زیست‌شناسی و امور مربوط به ژنها استفاده می‌کند. اما باید توجه داشت که استفاده از علمی، غیر از بحث درباره موضوع آن علم است.

----- ۲۱ صفحه

جهان بینی علمی، جزء شناسی است نه کل شناسی. علم درباره موضوعی که جزئی از جهان است بحث می‌کند و ما را به خصوصیات آن آشنا می‌نماید، در حالی که فلسفه در باره کل جهان و هستی بحث می‌کند و ما را به وضع و قیافه مجموع دستگاه آفرینش آشنا می‌سازد. ابزار علم، از حیث انحصار به تجربه و آزمون، بسیار محدود بوده و هرگز درباره مسائلی که از قلمرو تجربه و آزمون حسی بیرون است (و قبلاً نمونه‌هایی از آنها را یادآور شدیم) نمی‌تواند نظر دهد و یکی از دو طرف احتمال را تعیین کند، اما فلسفه به علت گستردگی که در ابزار شناخت دارد در باب اینگونه مسائل، نظر می‌دهد. ج: علم از قاطعیت برخوردار نیست در این جا فرق سومی نیز میان علم و فلسفه وجود دارد، و آن این که پذیرش بسیاری از فرضیه‌ها و آزمون‌ها جنبه موقتی دارد و لذا نمی‌توان نتایج آنها را به عنوان نظریات قطعی تلقی کرد، زیرا همگی شاهدیم که هر روز فرضیه‌ای جایگزین فرضیه دیگر گشته

و بسیاری از تئوریه‌ها تحولات جزئی یا اساسی می‌یابند. اما مسائل کلی فلسفی از قاطعیت خاصی برخوردار است که می‌تواند تکیه‌گاه ثابتی برای عقیده‌ها و ایدئولوژیها قرار گیرد. به عبارت روشنتر، فرضیه‌های علمی نوعاً به عنوان نظریات موقت پذیرفته می‌شوند و جوامع علمی هر چند تا زمان بروز فرضیه کاملتر، با آنها به صورت فرمولهای علمی رفتار می‌کنند، ولی گویی همگی چشم به این دوخته‌اند که تئوریه‌های دیگری جایگزین این فرضیه‌ها گردد. به عکس، در نظریات فلسفی چنین انتظاری نیست و هر فیلسوفی نظر خود را به صورت یک نظریه کاملاً

----- ۲۲ صفحه

قطعی و پایدار بیان می‌کند. البته معنی قاطعیت این نیست که افکار فلسفی خطاپذیر نیست، ولی فیلسوف در عین اعتقاد به امکان خطا در استنتاجات فلسفی خویش، در نظریات خود قاطع است و در انتظار بروز نظریات و مکتبهای دیگر نیست. لیکن چون اندیشه انسانی در حال تکامل بوده و بشر پیوسته در حال تکاپو است که قوانین حاکم بر هستی را کشف کند، از نیروی فلسفه نیز بسان سایر علوم در گردونه تکامل قرار دارد، تا آنجا که فلسفه یونانی هنگام انتقال به مجامع اسلامی حاوی دویست مسئله بود ولی بر اثر مساعی فلاسفه اسلامی به هفتصد مسئله بالغ گردید. (۱) چنانکه، اگر می‌گوییم علوم از قاطعیت برخوردار نیست، مقصود آن دسته از کاوشها و بحثهای علمی است که هنوز به صورت تئوری مطرح می‌شوند، و الا آن قسمت از علوم که از قلمرو بحث و کاوش خارج شده و در قلمرو قوانین قطعی قرار گرفته است - مانند قوانین ریاضی و هندسی - در صف ادراکات و علوم قطعی بشر قرار می‌گیرند. (۲) از آنچه گفتیم، تفاوت جهان بینی فلسفی با جهان بینی علمی کاملاً روشن می‌گردد: در جهان بینی فلسفی، کلی‌ترین قوانین مربوط به هستی و جهان که هیچ علمی عهده‌دار پاسخگویی به آنها نیست مورد بررسی قرار می‌گیرد، در حالی که در جهان بینی علمی، جزئی از جهان، و احکام موضوع مشخصی تحت بررسی قرار می‌گیرد و جهان از زاویه بسیار محدودی، مطالعه می‌شود.

۱. رساله استاد علامه طباطبائی، در کنگره صدر المتألهین. ۲. درباره جهان بینی فلسفی و جهان بینی علمی، و مرز مسائل این دو، به کتابهای زیر مراجعه کنید: اسفار: ۱/۲۳-۳۴، شرح منظومه: ص ۲۰۰، روش رئالیسم: صص ۲-۱۸، هستی‌شناسی: صص ۱۱-۳۱.

----- ۲۳ صفحه

ولی باید توجه داشت که هیچ یک از دو جهان بینی ما را از دیگری غنی و بی‌نیاز نمی‌سازد، زیرا جهان بینی فلسفی ما را به کلی‌ترین قوانین هستی آشنا می‌سازد، در صورتی که آگاهی از این کلیات، به ما شناخت نسبت به امور جزئی نمی‌دهد و ما در شناختن جماد و نبات و جاندار نیاز به شناخت علمی داریم که تمام جزئیات آنها را برای ما روشن سازد. متقابلاً، شناخت علمی و یا جهان بینی علمی ما را به کلیترین قوانین هستی، که پشتوانه شرایع الهی و ایدئولوژیهای بشری است، رهنمون نمی‌شود و عقاید دینی و ایدئولوژیک حتماً باید از یک پشتوانه فلسفی برخوردار باشد. (۱) فلسفه و نتایج علوم هیچ فلسفه‌ای، اعم از الهی و مادی، نمی‌تواند نتایج علوم را انکار کرده و به رد آنها برخیزد، زیرا فلسفه و علم به مثابه دو کاوشگرند که در دوسنگر متفاوت قرار دارند، و هر کدام می‌خواهند بخشی خاص از نیازها و مشکلات انسان را پاسخ بگویند. لذا وجهی ندارد که یکی به تکذیب دیگری برخیزد، و نیز هیچ کدام نباید به حریم دیگری تجاوز کند و در باره مسئله‌ای که ابزار تجزیه و تحلیل آن را ندارد، نظر دهد. مارکسیستها می‌کوشند فلسفه مادی را تنها فلسفه‌ای معرفی کنند که

۱. برای رفع اشتباه، تذکر این نکته ضروری است که: گاهی لفظ «فلسفه» به معنی آگاهی از علل شیء مشخص و یا آثار و فواید آن به کار می‌رود مثلاً - می‌گویند: «فلسفه تاریخ» به معنی قوانین عمومی تکامل تاریخ و یا می‌گویند: «فلسفه احکام» یعنی فواید

و آثاری که در عمل به احکام الهی نهفته است. مفهوم فلسفه ای که در این موارد به کار می رود، از مورد بحث ما بیرون است.

----- ۲۴ صفحه

حقایق علمی را می پذیرد و قوانین حاکم بر پدیده های جهان و فعل و انفعالات آنها را تصدیق می کند، و از این رهگذر می خواهند فلسفه الهی را به علت اعتقاد به خدای خالق و آفریننده، ضد علم معرفی کنند! زیرا به زعم آنها پس از شناختن علل و اسباب مادی جهان، دیگر برای نظریه «آفرینش» پدیده ها و وابستگیهای آنها به اراده خالق، جایی باقی نمی ماند. حقیقت این است که مارکسیستها، با این گونه تعریف و توصیف از مکتب خود، و انتقاد از مکتب الهی، مشت خود را باز کرده و مرتکب دو نوع مغالطه می شوند: ۱. مسائل فلسفی، ارتباطی به مسائل علمی که بر پایه تجربه و آزمایش استوار است ندارد، و مسائل علمی هر گونه حل شود تأثیری در مسائل هستی شناسی ندارد. مثلاً نظریه «ترانسفورمیسم» (تحول انواع) یا «فیکسیسم» (ثبات انواع) تأثیری در پاسخگویی به مسائل فلسفی ندارد، خواه شما بگویید که اسب از روز نخست اسب بوده و خواه بگویید که اسب در بدو امر چیز دیگری بوده و بعداً به این صورت متحول شده است، هر دو نظریه در برابر مسائل کلی فلسفی (که نمونه هایی از آن را قبلاً برشمردیم) یکسان است. نیز اگر در مواردی، فلسفه بتواند از نتایج مسلم علوم کمک بگیرد و به کمک علمی یک قانون فلسفی بسازد، در این بهره گیری، فلسفه های الهی و مادی تفاوتی با یکدیگر ندارند هر چند این گونه موارد نادر بوده و کم اتفاق می افتد. ۲. اختلاف مکاتب الهی و مادی، برای این نیست که آیا قوانین مادی و اسباب طبیعی بر جهان حکومت می کند یا اینکه تمام پدیده ها و گردش امور جهان، مخلوق مستقیم اراده الهی است؟ زیرا هر دو گروه، به علل مادی و

----- ۲۵ صفحه

اسباب طبیعی ایمان دارند. اختلاف این دو مکتب ناشی از این مسئله است که آیا جهان طبیعت با تمام خصوصیات و ویژگیهای خود، به موجودی ماورای ماده وابستگی دارد و دستگاه آفرینش، مخلوق قدرتی بالاتر و برتر از خود هست، یا نیست؟ به طور مسلم، وابستگی و عدم وابستگی جهان به چنین قدرتی را نمی توان با اسلوب تجربی ثابت کرد، زیرا تجربیات کمی و ریاضی ناتوانتر از آن است که چنین وابستگی را ثابت یا نفی کند، و پاسخ این گونه مسائل بر عهده فلسفه است نه علم. حقیقت این است که مادیگرایان درباره موجودات ماورای طبیعت باید «سکوت کنند» نه اینکه آن را «نفی کنند» ولی متأسفانه می بینیم که آنان از حریم بحث خود خارج شده، به جای سکوت، به انکار و رد آن می پردازند. آن هم به بهانه اینکه جهان ماورای محسوس نیست و ما با ابزار حس و تجربه آن را درک نمی کنیم! مثل اینکه بگوییم چون میزان گرسنگی را نمی توان در ترازوهای عادی کشید یا با خط کشهای هندسی اندازه گیری کرد، پس چیزی به نام گرسنگی وجود ندارد! ازینروی، به منظور پرهیز از این گونه اشتباهات و مغالطه ها، لازم است کمی پیرامون ویژگیهای دو مکتب الهی و مادی سخن بگوییم و هر چند به علت ضیق مجال، فرصت بیان تمام ویژگیهای آن دو مکتب نیست، دست کم به شاخصترین ویژگیهای آن دو اشاره کنیم.

فصل سوم: ویژگیهای مکاتب مادی

با برخی از ویژگیهای ادیان (۱) الهی و مکاتب مادی آشنا شویم

مکتبهای مادی در برابر شرایع الهی قرار گرفته اند، و مبانی عمیق نظری این دو با یکدیگر خصومت آشتی ناپذیری دارند. حکمت الهی معتقد است که جهان خروشان هستی، مخلوق و آفریده خدای دانا و توانایی است که ماده جهان را روی نظام علت و معلول، و این که هر پدیده ای در دل طبیعت، علت طبیعی دارد و مجموع آن مخلوق خدا است، آفریده است و به آن، آنچنان قدرت و نیرو بخشیده است که در طول زمان تحولاتی را بپذیرد و متکامل گردد. از نظر فلاسفه الهی، جهان آغازی دارد و پایانی، و انسان و جهان برای هدفی آفریده شده اند، در حالی که تمامی مکتبهای مادی، در این مسائل (جز نظام علت و معلول) با این مکتب در دو

قطب مخالف قرار گرفته اند. اینک به ویژگیهای کلیه مکتبهای مادی که در حقیقت، قدر مشترک

۱. از به کار بردن لفظ «ادیان» پوزش می طلبم، چون دین الهی، یک دین است و بس و اختلاف در شریعت است، ولی چون مخاطب های این کتاب با این لفظ آشنایی دارند، ناگزیر از استعمال آن شدیم.

----- ۲۷ صفحه

آنهاست، اشاره می کنیم: ویژگی های مشترک مکاتب مادی

۱. هستی با ماده مساوی است

مکتبهای مادی، وجود و هستی را با ماده و صورت منبسط آن «انرژی»، مساوی و برابر دانسته و می گویند: در جهان عینیت و تحقق، جز ماده چیزی وجود ندارد، و هر چیز غیر مادی در نظر آنان با عدم و پوچی مساوی است. اگر این گروه را مادی و مادیگرا می گویند، مقصود این است که در نظر آنان فقط ماده اصالت دارد و بس، و موجود غیر مادی اندیشه و پنداری بیش نیست. اندیشه نفی هر نوع موجود غیر مادی، چیزی نیست که صرفاً در سه قرن اخیر عنوان شده باشد، بلکه اصولاً مکتبهای مادی در هر عصری، روی این اصل استوار بوده اند و حتی در میان فلاسفه یونان باستان گویا عناصر بسیار معدودی، به این اندیشه گرایش داشته اند. ولی باید توجه داشت که در تمام نوشته های مربوط به این مکتب یک دلیل هم نمی توان بر نفی موجود غیر مادی یافت، بلکه غالباً این گروه اشتباه خود را از دو راه توجیه می کنند: ۱. «نیافتن» را گواه بر «نبودن» می گیرند و یکی از خطاهای رایج و مشهور در میان این گروه همین اصل بی اساس است که «عدم الوجدان» را گواه بر «عدم الوجود» و به تعبیر روشنتر: نیافتن را دلیل بر نبودن می گیرند! ۲. اساس داوریهای این گروه را، تجربه و آزمایش تشکیل می دهد و هر چیزی که تجربه حسی از عهده آن برنیاید در نظر آنان، با عدم مساوی است.

----- ۲۸ صفحه

آنان، در حقیقت، جهان بینی فلسفی را با جهان بینی علمی اشتباه کرده اند، در حالی که ابزار جهان بینی فلسفی، وسیعتر از تجربه و آزمایش است. این علم است که فقط بر تجربه و آزمایش تکیه می کند، نه فلسفه. فلسفه مسائلی را مطرح می کند که هرگز نمی توان درباره آنها، از طریق ابزار علمی (آزمایش) داوری کرد، و یکی از آن مسائل، تقسیم وجود به مادی و مجرد است، که علم با ابزار محدود خود، نمی تواند آن را «اثبات» و یا «نفی» کند. اصولاً آزمایش و آزمایشگر و آزمایشگاه، درباره بود و نبود چیزی می تواند قضاوت کند که واقعیت و حقیقت آن شیء، با ابزار علمی، سنخیت و مناسبت داشته باشد، ولی هرگاه حقیقت چیزی که در پی تشخیص بود و نبود آن هستیم، به گونه ای باشد که بر فرض تحقق داشتن، تشخیص آن به وسیله آزمایشگاه امکان پذیر نیست، در چنین صورت آزمایشگاه نمی تواند درباره وجود و عدم آن قضاوت کند. ماهیت موجود غیر مادی، که از ماده و انرژی، و تجزیه و تقسیم پیراسته است و بیرون از حوزه لمس و رؤیت و مشاهده مادی قرار دارد، به گونه ای است که با آزمایشگاه تناسبی ندارد که فرد کاوشگر، خود آن شیء را مشاهده کند. آن کس که می گوید تا روح آدمی را زیر چاقوی تشریح مشاهده نکنم باور نمی کنم! و یا چون در جهان هستی با ابزار رؤیت مادی، خدا و فرشته را نمی بینم به آنان ایمان نمی آورم، متفلسف عوام زده ای است که می خواهد همه چیز را با حواس ظاهری لمس کند و با ابزار محدود، هستی نامحدود را درک نماید.

----- ۲۹ صفحه

این گروه اگر بخواهند با واقعیتهای بیشتر آشنا شوند، باید سر از برف بیرون آورند، و با براهین و دلایل محکم فلسفی پیرامون انقسام وجود و هستی به مادی و مجرد آشنا گردند، و سرانجام از تقسیم هستی به مجرد و مادی، که ابزار دیگری غیر از آزمون داشته و این گروه از آن غافل و بی خبرند آگاهیهای بیشتری به دست آورند. (۱) ۲. جهان مخلوق تصادف است!

کتاب هستی، به عقیده فیلسوف الهی، مخلوق خدای دانا و توانایی است که تمام حروف و سطور آن، با اراده حکیمانه او نوشته شده است. برای این کتاب آغازی است که به خدا منتهی می‌گردد، و مرحله پایانی است که با قیام رستاخیز فرا می‌رسد. اما در نظر یک فرد مادی، جهان هستی بسان کتابی است که اول و آخر آن افتاده باشد، نه آغاز آن معلوم است و نه پایان آن، و اگر نظام و ناموسی نیز بر آن حکومت می‌کند، این نظام از روی اتفاق و تصادف! ایجاد شده و به مرور زمان بر اثر انفجار ماده نخست، بدون دخالت قدرت بالاتری، به این صورت درآمده است. ما فعلاً به این نکته کار نداریم که آیا تصادف و انفجار ماده نخستین، می‌تواند حتی یک میلیاردم نظم کنونی جهان را بیافریند یا اینکه نظم هدفدار شگفت‌انگیز جهان، گواه بر مداخله عقلی بزرگ و قدرتی سترگ می‌باشد؟ نیز در پی پاسخ گویی به این سؤال نیستیم که، آیا ماده حادث است یا قدیم؟ اگر حادث است، پدید آورنده آن کیست، و اگر قدیم است چگونه از قدمت ماده

۱. برای آگاهی بیشتر از هستی‌های غیر مادی به کتاب شناخت صفات خدا، صفحات ۱۳۶-۱۵۰ مراجعه نمایید.

۳۰ صفحه

وحشت نمی‌کنند، اما هر موقع گفته می‌شود که این جهان مخلوق خدای قدیم است، فوراً می‌گویند: «قانون علیت صد در صد محترم است و تخصیص بردار نیست و طبق آن باید هر موجودی علتی داشته باشد، پس علت وجود خدا چیست و آفریننده او کیست؟! در صورتی که خدا و ماده جهان (بر فرض قدیم بودن) در این سؤال مشترک و یکسان می‌باشند. بنابراین چگونه قدیم بودن ماده را می‌پذیرند، ولی در قدمت خدا شک و تردید می‌کنند؟! (۱) آری ما فعلاً کار به این گونه سؤالات نداریم و هدف ما طرح عقاید طرفین و ارائه مشخصات دو مکتب است. ۳. برای جهان و خلقت انسان هدفی نیست!

از دیگر ویژگی‌های مکتب‌های ماد دیگری این است که برای جهان، و خلقت انسان، هر نوع هدفی را نفی می‌کند. اعتقاد به هدفداری جهان از شاخه‌های اعتقاد به خدای دانا و توانا است که با اراده حکیمانه خود، جهان و انسان را

۱. راسل، فیلسوف مشهور انگلیسی، نخست الهی بود، ولی به علت همین پندار، به ماد دیگری گرایش پیدا کرد. او در کتاب «چرا مسیحی نیستم» پیرامون این پندار چنین آورده است: اگر بگوییم جهان خدایی دارد، در این صورت باید قانون علیت را بشکنیم، در صورتی که قانون علیت قابل شکستن و یا تخصیص بردار نیست. زیرا اگر بگوییم جهان خدایی دارد در این صورت باید به موجودی بدون علت، معتقد گردیم و چنین اعتقادی در حکم شکستن قانون (علیت) است. این فیلسوف با تمام زیرکی، با گرایش خود به ماد دیگری از باران به زیر ناودان پناه برده است، زیرا این سؤال عیناً برای مکتب ماد دیگری نیز مطرح است و ما چنانچه ماده را قدیم بدانیم در این صورت به موجودی معتقد شدیم که خالق و آفریننده‌ای ندارد. و در هر حال، الهی و مادی برای رهایی از دور باطل و تسلسل محال، باید به یک موجود قدیم بالذات که نیازی به آفریننده ندارد، معتقد شوند.

۳۱ صفحه

آفریده است. اگر در صفحه هستی، چنین خالق و آفریننده‌ای نباشد و فقط انفجار ماده نخستین و تصادف‌های پیاپی که از هر نوع شعور و ادراک پیراسته است، نقش آفرینشگری را بر عهده داشته باشد، در این صورت، سؤال از اینکه جهان و انسان برای چه آفریده شده اند کاملاً غلط و منتفی خواهد بود، اما در مکتب الهی که جهان آفرینشگری مانند خدای دانا و توانا و حکیم دارد، طرح چنین سؤالی کاملاً مورد دارد، و قطعاً برای هستی، هدف و غرضی در کار است. البته معنی هدفداری خلقت این نیست که خداوند به آفریدن جهان نیازی داشته و از این طریق، از خود رفع نیاز کرده است و به عبارت کوتاه‌تر: رفع نیاز از خدای آفرینشگر نیست، بلکه رفع نیاز از، مخلوق و سوق دادن او به کمال ممکن است. ۴. هیچ نوع مراقبت و حسابی در کار جهان وجود ندارد

بر اساس جهان بینی مادی، هستی، کور و کر است و چشم بینا و گوش شنوایی در آن وجود ندارد. برای اعمال نیک و بد انسان در متن خلقت، حساب و کتابی در کار نیست، و جهان ماده در برابر اعمال انسان، هیچ نوع واکنش از خود نشان نمی دهد. اما بر پایه جهان بینی الهی، همه ذرات جهان، اعم از جاندار و غیر جاندار، هم از علم و شعور ویژه ای آگاهند و هم خالق جهان، برای ضبط اعمال انسان، حساب و کتابی باز کرده است. ۵. جهان فقط علت مادی دارد

همگی می دانیم دانشمندان الهی، برای هر پدیده مادی چهار علت معرفی می کنند که با در نظر گرفتن مجموع این علل، تحقق اشیا در خارج

----- ۳۲ صفحه

ضرورت پیدا می کند. این چهار علت عبارتند از: ۱. علت مادی، مانند چوب برای ساختن در و پنجره و صندلی. ۲. علت صوری، مانند اشکالی که پنجره و در و صندلی به آن صورت ساخته می شوند. ۳. علت فاعلی، مانند درودگر که سازنده درهای مورد نظر است. ۴. علت غایی، یعنی مقصودی که این درها برای تأمین آن ساخته می شود. البته این مثال به نوعی می تواند معرف این علل چهارگانه باشد و گرنه واقعیت علل چهارگانه در آفریدن انواعی مانند انسان و... بالاتر از آن است که این مثال معرف آن است. در این مثال علت فاعلی در حقیقت پدید آورنده صورت است در حالی که علت فاعلی در مجموع جهان، پدید آورنده، ماده و صورت است. مادیها برای جهان، جز یک علت و آن هم علت مادی، قائل نیستند و یکی از بارزترین نقاط اختلاف دو مکتب الهی و مادی در همین امر نهفته است. جهان از نظر مادیین نه علت فاعلی دارد که به همه پدیده ها تحت شرایط و عوامل طبیعی وجود بخشد، و نه علت غایی دارد که جهان برای هدفی آفریده شده باشد، بلکه از نظر این گروه، جهان بسان کتابی است که از دو طرف آن، اوراق و صفحات بسیاری افتاده و مبدأ و مآل آن مجهول است، زیرا از نظر مادیها، بشر نه از آغاز جهان خبر دارد و نه از پایان آن. مادیها از میان علل چهارگانه فوق، فقط روی علت مادی تکیه می کنند و می گویند که خود ماده توانایی خودسازی دارد و به قول مادیها «جهانی که

----- ۳۳ صفحه

خویشتن را خلق می کند، دیگر نیازی به خالق ندارد». مارکس اعلام می دارد «تناسل خود او، تنها طریقه عملی رد نظریه خلقت است». (۱) نیز می گوید: به وسیله ژئوگنوزی، یعنی علمی که تشکیل زمین و تکوین آن را همچون یک پدیده تناسل خود به خود شرح می دهد ضربه محکمی بر مفهوم (خلقت) الهی وارد آمد. (۲) اساس مکتب مادی این است که علت مادی، تنها عامل پیدایش پدیده ها است و در ماده خصیصه حرکت به سوی تکامل هست. پس از ظهور منطق دیالکتیک و ائتلاف اضداد، طرز تفکر مادیگری این شد که شیء در سایه تضادی که در درون آن حکمفرماست، خود به خود به سوی تکامل حرکت می کند و به صورت موجودات متکامل در می آید و سلسله علل و معالیل از همین راه شروع می شود. ما در بحث علت و معلول، مسئله لزوم علت فاعلی را مطرح کرده و ثابت خواهیم نمود که ماده پست تر از آن است که قدرت خودسازی را داشته باشد. مادیها، از میان علل چهارگانه، علت صوری را نیز می پذیرند، البته نه به آن معنی که فلاسفه اسلامی به آن معتقدند. علت صوری در فلسفه اسلامی همان واقعیت خارجی فصل است که به انسان تحقق می بخشد و تمام آثار و خواص انسان مربوط به اوست و در نتیجه، افعال انسان از آن صورت جوهری نوع، و انفعالات وی از آن ماده نوع

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۲۹. ۲. مارکس و مارکسیسم، ص ۲۴۱.

----- ۳۴ صفحه

است، و خود نوع، مرکب از دو چیز می باشد. در حالی که علت صوری به این معنی مورد نظر آنان نیست، بلکه از نظر آنان، افعال و

انفعالات و خواص و آثار ماده، معلول ترکیب شیمیایی ماده است و آنها مجموع آثار و خواص را که یک رشته آثار عرضی است علت صوری می‌نامند. نتیجه اینکه، مادین از میان علل چهارگانه فقط به یک علت، آن هم علت مادی، اعتقاد دارند. اینها ویژگیهای مکتبهای مادی بود. مهم این نیست که از ویژگیهای دو مکتب آگاه گردیم، بلکه مهم این است که در ارزیابی خود از مسیر حق و حقیقت منحرف نگردیم و پیراهن کهنه تعصب را از تن بیرون کنیم و حقیقت را دریابیم. اکنون که با اصول مشترک مکاتب مادی آشنا شدیم لازم است که با خصوصیات و ویژگیهای مکتب دیالکتیک نیز، که شاخه‌ای از مکتب مادیگری بوده و سرو صدای زیادی در عصر ما ایجاد کرده است، آشنا شویم. ولی قبلاً لازم است که برای روشنتر شدن بحث، معانی الفاظ «دیالکتیک»، «متافیزیک» و «ایده آلیسم» را فرا گیریم.

----- ۳۵ صفحه

فصل چهارم: کاربردهای سه گانه متافیزیک

با معانی گوناگون الفاظ: «متافیزیک، دیالکتیک، ایده آلیسم» آشنا شویم
تطور در لغت، و یا به عبارت اصطلاحی تر، نقل یک لفظ از معنایی به معنای دیگر در فرهنگهای جهان امر رایج و معمولی است. چه بسا لفظی در زمانی معنی خاصی دارد، سپس به مناسبتهایی در معنی دیگری به کار می‌رود، به گونه‌ای که معنی دوم با معنی نخست و اصیل، فاصله زیادی پیدامی‌کند. اتفاقاً الفاظ یاد شده در عنوان بحث، مشمول همین قانون «تطور» می‌باشند. در این زمینه، بحث خود را از معانی مختلف متافیزیک شروع می‌کنیم که به مرور زمان سه معنی پیدا کرده است: ۱. معنی اول «متافیزیک» نخستین معنی این لفظ در یونان باستان همان قوانین کلی هستی‌شناسی بوده که در فلسفه اسلامی به آن «امور عامه» و «فلسفه اولی» و «الهیات به معنی اعم» (که درباره احکام مطلق وجود بحث می‌کند) می‌گویند در مبحث امور عامه، اصل وجود مورد بحث و دقت قرار می‌گیرد و هدف از آن، هستی

----- ۳۶ صفحه

شناسی به معنی وسیع لفظ است، یعنی هستی، اعم از واجب و ممکن، علت و معلول، مجرد و مادی، قوه و فعل، واحد و کثیر، و.... چرا این مباحث «متافیزیک» نامیده شد؟

نظریه معروف در این مورد آن است که این گونه مباحث در کتاب «ارسطو» پس از مباحث مربوط به طبیعت قرار گرفته بود، از این جهت این مباحث را «متافیزیک» خوانده‌اند. توضیح اینکه، لفظ «متافیزیک» که مرکب از لفظ «متا» به معنی «مابعد» و «فیزیک» به معنی «طبیعت» است، یعنی «مابعد الطبیعه» می‌باشد. هنگامی که «اندرونیکلوس» رودسیایی، که از مشائیان قرن اول قبل از میلاد بود، به تدوین کامل آثار ارسطو همت گماشت، در مجموعه آثار ارسطو، کتاب «مابعد الطبیعه» وی را بعد از رساله‌های مربوط به «طبیعت» قرار داد. «مابعد الطبیعه» در اصل، کتاب مدونی نبود که به صورت منظم و مرتب نگاشته شده باشد، بلکه مجموع چندین تقریر درسی بود که ارسطو در زمانهای مختلف ایراد کرده بود و بر مجموع آنها عنوان مشخصی نهاده بود. «اندرونیکلوس» چون عنوان مناسبی برای آنها نیافت، آنها را مابعد الطبیعه (آنچه بعد از کتاب طبیعت قرار دارد) نامید و اصطلاح مابعد الطبیعه از همین جا به وجود آمد. در این جا احتمال دیگری نیز وجود دارد که با مراجعه به کتاب «شفا»ی بوعلی و دیگر کتب فلسفی به نظر، صحیح تر می‌رسد و آن این است که بگوییم: علت اینکه به این قسم از مباحث فلسفی، «مابعد الطبیعه» گفته شده

----- ۳۷ صفحه

نه از این نظر بوده است که در تنظیم مباحث ارسطو، این بخش پس از بخش مربوط به طبیعت قرار گرفته بود و تنها یک صنعت تنظیم باعث شده است که این مباحث برای خود نام «مابعد الطبیعه» بگیرد، بلکه مباحث مربوط به امور عامه و مسائل مربوط به

وجود و هستی را می‌توان از دو نظر مطالعه کرد: ۱. از نظر تعلیم و آموزش. ۲. از نظر واقعیت خارجی. شکی نیست که از نظر آموزش، نخست باید علوم مربوط به طبیعت را فرا گرفت زیرا الفت انسان با مسائل محسوس و تجربی، بیش از انس او با مسائل فکری و نظری است. برای ایجاد سهولت در امر آموزش، باید قبلاً علوم تجربی و حسی را تدریس کرد و سپس به این علم کلی و نظری پرداخت. از این نظر، شاگردان مکتب مشاء در تدریس و تألیف، نخست به تدریس مسائل علوم طبیعی می‌پرداختند و بعد به مسائل نظری مشغول می‌شدند، و اگر مباحث مربوط به فلسفه را مابعد الطبیعه می‌گفتند، به این علت بود که از نظر آموزش، ترتیب یادگیری آنها پس از فراگیری علوم طبیعی است. امّا از نظر واقعیت، رتبه این علم بر تمام علوم مقدم است، زیرا علوم طبیعی تماماً پیرامون موضوعات و موجودات خاصی سخن می‌گویند، مثلاً علم حساب در باب عدد، و علم هندسه در زمینه مقدار سخن می‌گوید، در حالی که فلسفه اولی درباره احکام اصل وجود و هستی (اعم از واجب و ممکن، مادی و مجرد، علت و معلول و...) سخن می‌گوید و «وجود مطلق»، مقدم بر «وجود مقید» است.

----- ۳۸ صفحه

شیخ الرئیس در کتاب «شفا» به این نکته به طور روشن اشاره دارد: «معنی اینکه این علم، پس از طبیعت این است که علم مزبور نسبت به ما، در رتبه بعد از طبیعت قرار گرفته است، زیرا نخستین چیزی که ما مشاهده می‌کنیم همان وجود طبیعی است، ولی شایسته این علم آن است که بگوییم وی مقدم بر علوم طبیعی قرار دارد، چه، مجموع مباحث این علم، مربوط به چیزی است که ذاتاً پیش از طبیعت است. (۱) به هر روی، وجه تسمیه و رمز نامگذاری این علم به «مابعد الطبیعه»، چه آن چیزی باشد که تاریخ نویسان فلسفه گفته اند یا آنچه ما از کتاب شفا استظهار کردیم، یک نکته مسلم است و آن اینکه، مقصود از لفظ «متافیزیک» مباحث کلی فلسفی است که پایه تمام علوم و دانشهای بشری قرار دارد و به تعبیری دیگر: «متافیزیک» ارسطو همان امور عامه و کلیه مباحث مربوط به هستی شناسی بوده است نه خصوص معارف مربوط به ماورای طبیعت (مانند خدا، روح و...) زیرا، این معنی، معنی دوم واز متافیزیک است که هم اکنون متذکر می‌شویم: ۲. معنی دوم لفظ «متافیزیک»

در عصر یونان باستان، لفظ متافیزیک، به معنی فلسفه اولی و مباحث مربوط به وجود و هستی شناسی به کار می‌رفت و تحت این عنوان، درباره احکام

۱. شفاء، بخش الهیات، چاپ ایران، ص ۲۳ فرعی و ۲۸۷ اصلی. اینک متن عبارت شیخ: «ومعنی مابعد الطبیعه بعْدَیته بالقیاس إلینا فانّ ما تُشاهد الوجود وتعرّف عن أحواله، نشاهد هذا الوجود الطبیعی وأما الذی یستحقّ أن یسمی به هذا العلم إذا اعتبر بذاته فهو أن یقال له علم ما قبل الطبیعه لأنّ الأمور المبحوثة عنها فی هذا العلم هی بالذات وبالعموم قبل الطبیعه».

----- ۳۹ صفحه

مطلق وجود بحث می‌شد، ولی به مرور زمان این لفظ معنی دیگری پیدا کرد، و تنها در باب موجودات ماورای طبیعت مانند خدا و روح و فرشتگان به کار رفت و «متافیزیسین» نیز به آن گروه از فلاسفه اطلاق شد که به این امور معتقد باشند. خلاصه آنکه، بر اثر تسامح و اشتباه مترجمان، متافیزیک، که به معنی «مابعد الطبیعه» بود، به معنی «ماوراء الطبیعه» و علم مجردات تفسیر شد و عنوان «متافیزیسین» در مورد فیلسوفان الهی به کار رفت که به عالم مجردات معتقدند. گذشته از این، باید توجه نمود که، به کار بردن لفظ «وراء طبیعت» در موجودات مجرد از ماده خالی از مسامحه نیست، زیرا انسان در نخستین وهله که این لفظ را می‌شنود، تصور می‌کند که میان موجودات مجرد از ماده و جهان طبیعت، دیوار ضخیمی قرار دارد که میان این دو جهان فاصله ای به وجود آورده است، تو گویی یک قسمت از موجودات در دل طبیعت، و قسمت دیگر در پشت آن قرار گرفته اند! در صورتی که مقام خدا نسبت به طبیعت، و یا روح نسبت به بدن، چنین نیست، زیرا خدا، هر چند عین طبیعت نیست، امّا خارج از آن هم نیست و با آن همراه است

و همه جهان قائم به او می باشد، و همچنین است روح نسبت به بدن یا فرشته نسبت به جهان طبیعت، و هیچ کدام از آنها در پشت طبیعت و جهان ماده قرار ندارند بلکه با آن همراه می باشند. ۳. معنی سوم «متافیزیک»

لفظ «متافیزیک» به مرور زمان، تطور دیگری پیدا کرد و در مقابل طرز تفکری به نام تفکر و مکتب «دیالکتیکی» قرار گرفت و به گروهی گفته شد که جهان را در حال سکون مطالعه می کنند و به تحول و حرکت ذاتی اعتقاد ندارند و

----- ۴۰ صفحه

اگر دم از حرکت هم می زنند مقصود همان حرکت میکانیکی مصنوعی سطحی است که عامل خارجی، نه درونی، سبب تحرک آن می گردد، مانند حرکت عقربه های ساعت. این تطورات سه گانه در معنی لفظ «متافیزیک» سبب شده است که افراد غیر وارد در خواندن متون فلسفی دچار اشتباه گردند، مثلاً «دیالکتسینها» مادیگری قرن هجدهم را مادیگری متافیزیکی توصیف می کنند. (۱) ناآشنایان با تطور مفهوم این لفظ، با خود فکر می کنند که چگونه می تواند یک مادی مثل متافیزیسینها فکر کند، در حالی که این دو گروه در نقطه مقابل یکدیگر قرار دارند. اینجاست که باید به تنظیم واژه نامه ای برای فلسفه همت گماشت و معانی مختلف آنها در ادوار گوناگون تاریخی را توضیح داد تا راهنمای این گونه افراد باشد. مثلاً یادآور شد که مقصود از این لفظ در این مورد، طرز تفکر الهی نیست بلکه مقصود این است که جهان و انسان و جامعه را در حال سکون و سکوت تصور کنیم (برعکس دیالکتیک که جهان و جامعه را متحرک و متغیر می اندیشد). چون الهیون (البته به زعم هواداران منطق دیالکتیک) جهان را ساکن و آرام می پنداشتند، از این جهت این لفظ کنایه از یک چنین تفکری شده است. (۲)

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۲۲، فصل: ماتریالیسم قرن هجدهم چرا متافیزیکی بود؟ ۲. در فصل مربوط به حرکت خواهیم گفت که فلاسفه اسلامی، از هزار سال پیش، ماده را متحرک می دانستند و نسبت اعتقاد به سکون به فلاسفه اسلامی تهمتی است بزرگ که مارکسیستها به علل سیاسی و تبلیغاتی از به کارگیری آن پروایی ندارند.

----- ۴۱ صفحه معانی دیالکتیک

لفظ دیالکتیک سرگذشت بس درازی دارد که می توان خلاصه آن را چنین بیان کرد: ۱. پیش از دوره سقراط و افلاطون لفظ «دیالکتیک» در مورد شیوه خاصی از بحث، به کار می رفت که هدف از آن باطل کردن برهان طرف بود به شیوه ای که در اصطلاح ما، به آن «جدل» می گویند. ۲. در دوره سقراط، این لفظ جنبه اثباتی پیدا کرد و سقراط، سلوک عقلی و فکری خود را دیالکتیک نامید (در آینده نحوه سلوک سقراط را، بیان خواهیم کرد). ۳. در عصر (هگل)، موضوع اجتماع ضدین و نقیضین در مفهوم (دیالکتیک) وارد شد، و اگر از «هگل» به عنوان پدر دیالکتیک یاد می شود از آن روست که وی وجود تضاد و تناقض را شرط تکامل فکر و طبیعت دانسته و معتقد است که پیوسته ضدی از ضد دیگر تولید می شود. ۴. در مکتب مارکس، دیالکتیک به معنی حرکت و تحول به کار می رود، یعنی بررسی جهان در حال تغییر و حرکت، و فلسفه دیالکتیکی چیزی جز مطالعه طبیعت و جامعه در حال دگرگونی نیست. درست است که تغییر و حرکت، تنها یکی از اصول مارکسیسم است، ولی به دلیل اهمیتی که این اصل در نشان دادن این مکتب دارد، لفظ دیالکتیک در خصوص این معنی به کار می رود. چنان که «هگلیسم» نیز دارای اصولی است که یکی از آنها، وحدت ضدین و نقیضین است ولی به علت عنایتی که هگل به این اصل داشت در سیستم فلسفی او

دیالکتیک تنها به این اصل اطلاق

----- ۴۲ صفحه

می گشت. معانی ایده آلیسم

کلمه ایده آلیسم نیز به همین سرنوشت مبتلا- گردیده و تطوری که در این کلمه رخ داده و مایه اشتباهاتی چند شده است که به

گونه فشرده به آن اشاره می‌کنیم. الف: معنی اول ایده آلیسم

«ایده» به معنی فکر و اندیشه است و ایده آلیسم مکتبی است که اصالت را از آن ذهن و ذهنیات می‌داند و ایده آلیست کسی است که ذهنی گرا بوده و از این مکتب پیروی می‌کند. ایده آلیست‌های واقعی گروهی بودند که به واقعیت‌های عینی و خارجی جهان (نظیر آسمان و زمین و حیوان و جماد) اعتقاد نداشته و جهان را جز خیال و پنداری بیش نمی‌دانستند و می‌گفتند ما جز به واقعیت وجود خود و به یک رشته صورتهای ذهنی خویش، به چیز دیگری اعتقاد نداریم، و به اصطلاح صد در صد «ذهنی گرا» بودند. آنان مدعی بودند که ما فکر می‌کنیم آسمان و زمینی هست، و فکرمی‌کنیم واقعیتی به نام آب و آتش وجود دارد، ولی هرگز نمی‌دانیم که آیا در خارج از ذهن ما نیز چنین واقعیت‌هایی وجود دارد یا نه؟ برخی از آنان از این نیز گام فراتر نهاده به انکار و نفی کلیه واقعیت‌های خارجی حتی واقعیت وجود خود می‌پرداختند که در یونان باستان به آنان «سوفسطایی» می‌گفتند و در دوره رنسانس به نام «سوفیست» معروف شده‌اند. و شخصیت‌هایی مانند برکلای انگلیسی (۱۶۸۵-۱۷۵۴) و شوپنهاور آلمانی (۱۷۷۷-۱۸۶۰) و غیره از این

----- ۴۳ صفحه

مکتب پیروی کرده‌اند. گروه سوفسطایی یا «سوفیست» بر حسب شدت وضعی که در انکار واقعیات عینی به خرج می‌دهند به گروه‌های مختلف و گوناگون تقسیم شده‌اند که هر کدام برای خود شیوه و روشی دارد و بیان یکایک روشها و طرز تفکر آنها مایه اطلاع سخن است. شیخ الرئیس در شفا و صدر المتألهین در اسفار (۱) این گروه را به گونه‌ای محاکمه کرده و سرانجام راه علاج را نیز در این دیدند که آنان را عملاً هدایت کنند تا به واقعیتها معترف گردند. مثلاً آنان را بزنند و اگر اعتراض کردند که چرا ما می‌زنید، به آنان گفته شود که زدن و نزدن در نزد شما یکسان است، زیرا شما هر نوع واقعیت را از وجود ضارب و ضرب منکر هستید یا در آنها شک دارید! یا به آنها پیشنهاد گردد که وارد آتش شوند و اگر از ورود به آتش خودداری کردند، به آنها گفته شود آتشی در کار نیست چرا از ورود به آن خودداری می‌کنید؟! و از این طریق آنان را به واقعیت‌های عینی و خارجی، که هر انسان فطرتاً از آنها آگاه است، معتقد ساخت. استاد عالیقدر، علامه طباطبایی دامت برکاته نیز در نوشته ارزشمند خود، «اصول فلسفه و روش رئالیسم» درباره این گروه و طرز تفکر و نحوه هدایت و ارشاد آنها مقاله‌ای دارند که علاقمندان می‌توانند به آن مراجعه کنند. بنابراین، یکی از معانی «ایده آلیست»، «ذهنی گرا» است اعم از اینکه شخص منکر واقعیتها باشد و یا در واقعیت آنها شک و تردید ورزد. اکنون که با معنی دوم ایدئالیست آشنا شویم.

۱. اسفار، ج ۱، ص ۲۰. فلیس علاجهم إلا أن یكلفوا بدخول النار إذ النار واللا نارٌ واحد ویضربوا فانّ الألم واللا ألم واحد».

----- ۴۴ صفحه معنی دوم ایده آلیسم

واژه ایده آلیست به مرور زمان، معنی اساسی خود را از دست داده و درباره گروهی به کار رفت که به موجودات مجرد از ماده مانند خدا و فرشته و روح معتقدند. این موجودات، با اینکه مادی نبوده و از آثار و خواص ماده پیراسته می‌باشند، نزد الهی‌ها واقعیت و عینیت قطعی و خارجی دارند. به دیگر تعبیر: از قبیل ذهن و ذهنی نیستند، بلکه در جهان خارج از ذهن و محیط اندیشه وجود دارند. ولی از آنجا که مارکسیستها برای آنها واقعیتی بیرون از ذهن و خیال قائل نیستند و آنها را پنداری بیش نمی‌دانند، از این جهت این طرز تفکر را تفکر ایده آلیستی نامیده‌اند! این چنین نامگذاری مغلطه‌ای آشکار بوده و جز تحریف حقیقت و بیرون راندن رقیب از صحنه با ترفند تبلیغاتی، هدفی را تعقیب نمی‌کند. مارکسیست می‌گوید چون من برای موجودی به نام «خدا» و «فرشته»، عینیتی در خارج قائل نیستم و واقعیت آنها را جز پنداری ذهنی و خیالی نمی‌دانم، پس چه بهتر که این گروه را ایده آلیست بنامم! یا ماتریالیسم دیالکتیک، و یا ایده آلیسم!

بازیگری مارکسیسم با این لفظ در این حد توقف نمی‌یابد بلکه او دایره تهمت را وسیع تر ساخته و تمام گروه‌هایی را که با منطق ماتریالیسم و دیالکتیک مخالفند ایده آلیست می‌خواند، و اصرار دارد که ثابت کند هر نوع تجزیه و تحلیل فلسفی و تاریخی که بر اساس دیالکتیک نباشد، جنبه ایده

----- ۴۵ صفحه

آلیستی دارد! به عبارت دیگر: مارکسیستها مدعیند مکتب مارکس یگانه مکتبی است که بر اساس ایمان به عینیت و واقعیت‌های خارجی استوار است، و هر مکتب که با این روش مخالف باشد، خواه مادی باشد و خواه الهی، در راه تشکیک در عینیت‌های واقعی و تاریخی گام بر می‌دارد. ولی باید توجه کرد که مخالفت با مطلق مادیگری، چه رسد به مادیگری دیالکتیکی، هرگز لزوماً به معنی طرفداری از ایده آلیستها و مخالفت با ایمان و اعتقاد به عینیت اشیا نیست. اینکه مارکسیستها افراد را بر سر دو راهی قرار داده و می‌گویند یا باید از طرز تفکر دیالکتیک پیروی کرد و یا باید به صف ایده آلیستها پیوست، تزویری بیش نیست، زیرا اعتقاد به واقعیات جدا از ذهن در انحصار ماتریالیسم دیالکتیک نبوده و مخالفت با این مکتب لزوماً به معنی تشکیک در عینیت‌های خارجی نیست. بلکه می‌توان ماتریالیست دیالکتیک نبود و در عین حال همچون نوع الهین، به وجود واقعیات خارجی اعتقاد داشت، و ایده آلیست هم نبود. ایمان به حقایق و حقیقت عینی جامعه و پدیده‌های تاریخی و هر پدیده‌ای که در حال حاضر وجود دارد و یا در گذشته وجود داشته است، چیزی نیست که فقط مارکسیستها به آن مؤمن بوده و دیگران منکر آن باشند، بلکه تمام گروه‌های فلسفی، جز یک فرقه به نام «سوفیست»، به این عینیت‌اشیای خارجی معتقد بوده و هستند. چیزی که هست ماتریالیستها وجود و هستی را، با ماده و انرژی مساوی می‌دانند. ولی پیروان مکتب الهی، وجود و هستی را اعم از ماده و انرژی می‌انگارند. اینک به دو نمونه از مخالفت برخی از مکاتب

----- ۴۶ صفحه

مادی با مارکسیسم اشاره می‌کنیم: ۱. مارکسیستها که مکتب آنها شاخه‌ای از مکتب مادیگری است، مکتب خود را دیالکتیک می‌نامند و جهان و جامعه را بر اساس وجود تضاد در درون اشیا و یا تحول جهان و جامعه تفسیر می‌کنند. در حالیکه مکتب‌های دیگر مادی از این روش پیروی نمی‌کنند. بدیهی است این مخالفت نباید سبب شود که مارکسیستها رقیبان خود را با اینکه به جهان خارج از ذهن ایمان دارند ایده آلیست نامند هر چند به وجود تغییر و حرکت در جهان و جامعه و یا وحدت تضاد در آنها قائل نباشند. زیرا همان طور که یادآور شدیم مقصود از واژه «ایده آلیست» همان گروه «ذهنی‌گرا» است، در حالیکه گروه مزبور که مخالف مارکسیسم هستند «واقع‌گرا» می‌باشند نه ذهنی‌گرا، و نفی حرکت در فکر و اشیا و یا نفی تضاد سبب نمی‌شود که گروه‌های مخالف در صف ایده آلیستها قرار گیرند. ۲. مارکسیستها، تمام اندیشه‌های انسانی (از قبیل ادبیات، فلسفه، حقوق، و هنر) را تجلی عینیت‌های خارجی دانسته و عکس بر گردان آنها می‌شمارند و می‌گویند تمام تفکرات انسان از خارج ذات وی ریشه می‌گیرد و عوامل اقتصادی پایه افکار و عقاید آدمی است: «بگو چه می‌خوری، تا بگویم چگونه می‌اندیشی!» در صورتی که گروه دیگر برای اندیشه‌های بشری و تاریخ او عوامل دیگری را افزون بر نهادهای اقتصادی معرفی می‌کنند و معتقدند که ابزار تولید، منحصراً سازنده تاریخ نیست بلکه عوامل دیگری نیز در تاریخ بشر دخالت داشته و مؤثر می‌باشند که گاه مهمتر از عوامل اقتصادی عمل می‌کنند. مخالفت با مارکسیسم درباره تفسیر عوامل محرکه تاریخ نباید سبب

----- ۴۷ صفحه

گردد که مخالفان این مکتب، به ایده آلیستی متهم شوند، زیرا ایمان به حقیقت عینی جهان و تاریخ (به هر عاملی تفسیر گردند) مورد اتفاق همه گروه‌های فلسفی است. خلاصه هر گروهی که به عینیت‌های خارجی، از جهان و جامعه، عقیده راسخ دارد و جهان و رویدادهای تاریخی را، از طریق نظام علت و معلول تفسیر می‌کند، رئالیست و واقع‌بین می‌باشد، هر چند در مسائل دیگر مانند

انحصار وجود و هستی به ماده و انرژی، حکومت تضاد و حرکت بر جامعه و جهان، و تفسیر رویدادهای تاریخی از طریق عامل اقتصادی و غیره، با هواداران ماتریالیسم دیالکتیک اختلاف داشته باشد. در تفسیر مکتبهای فلسفی، تنها یک گروه را که واقعیتهای عینی را انکار کرده یا در آن شک می‌ورزند و می‌گویند جهان خیال و پنداری بیش نیست، باید استثنا کرد، و دیگر مکتبها را رئالیسم خواند هر چند در مسائل دیگر با هم اختلاف داشته باشند. شکی نیست که مارکسیسم در مسائل مربوط به دیالکتیک و غیره مرهون افکار هگل است، و همه این آوازه‌ها از اوست، ولی این مکتب به جای قدردانی از افکار این استاد عالیقدر، او را سخت تحقیر می‌کند (۱) و می‌گوید مارکس، دیالکتیک را از هگل گرفت ولی جنبه ایده آلیستی آن را حذف کرد و

۱. به قول آندره پی یتر: فلسفه و مارکس از فلسفه هگل ریشه می‌گیرد، و ضمن اینکه پیروی کاملی است از روش هگل و واکنش قطعی علیه اندیشه اوست، مارکسیسم نسبت به هگلیسم مانند فرزند یاغی استاد است، و به قول «لابروبر»: همچون کودکانی که پرستار خود را کتک می‌زند (مارکس و مارکسیسم، ص ۳). ما در بحث تضاد، جنبه ایده آلیستی دیالکتیک را توضیح خواهیم داد.

۴۸ صفحه

مخروط دیالکتیک را که بر سر ایستاده بود، آن را روی پا نشاندا! ژرژ پولیستر می‌نویسد: دیالکتیک به دست فیلسوفی به نام هگل پیشرفت کرد هگل ایده آلیست است زیرا وی روح (۱) را مقدم بر ماده می‌پندارد. به تصور او تغییرات روحی است که تغییرات مادی را ایجاد می‌کند، ولی مارکس وانگلس مقام اول را برای ماده قائل شده اند. آنان دیالکتیک استاد را مطالعه کردند و استنباط کردند که این دیالکتیک دارای مباحث صحیحی است، منتها به صورت وارونه طرح شده است. انگلس می‌گوید: دیالکتیک هگل روی سر ایستاده بود، ناچار بایستی آن را روی پا گذاشت. تقصیر (۲) هگل چه بوده که او را ایده آلیست می‌خوانند؟ تقصیر او این بوده که به خدا و روح معتقد بود، و یا فکر انسان را معلول وضع خارج نمی‌دانست، آیا اعتقاد به خدا و روح و یا اعتقاد به تأثیر افکار انسان در تکامل جامعه، معجز آن می‌شود که او را «ایده آلیست» بنامیم؟! آیا او منکر عینیتهای مادی بود؟ به طور مسلم نه. آیا او رویدادهای طبیعی و جامعه را بدون علت می‌انگاشت؟ نه. پس چرا او را ایده آلیست می‌خوانند؟! خلاصه هر گروهی که به واقعیتهای عینی منهای ذهن معترف باشد، باید او را در صف رئالیستها به شمار آورد، هر چند در دیگر اصول با دیگر مکتبهای فلسفی مخالف باشد، و تنها گروهی را باید ایده آلیست خواند که به واقعیتهای خارج مؤمن نیست و به اصطلاح صد در صد ذهنی گرا باشد یا در واقعیتها شک و تردید ورزد. بر این اساس غیر از سوفیستها و شاخه های این مکتب، احدی

۱. مقصود، خدا است، و بعید است که مقصود روح انسانی باشد. ۲. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۴۹ صفحه

را نمی‌توان «ایده آلیست» به معنی «ذهنی گرا» خواند، خواه به حرکت و تضاد در جهان و جامعه قائل باشد یا نباشد، خواه افکار بشری را متأثر از خارج و ناشی از وضع طبقاتی بداند یا افکار را مؤثر در جامعه بیندیشد. اختلاف در این فروع و جزئیات پس از اعتراف به اصالت واقعیات خارج از ذهن، سبب نمی‌شود که این گروههای مؤمن به واقعیت خارجی اشیا را «ایده آلیست» بنامیم. حال اگر بنا است که برای خود، اصطلاح خاصی وضع کنیم یا حریف را به جای ارائه براهین قوی، با ترفندهای تبلیغاتی از میدان بدر کنیم، مطلب دیگری است. اکنون که با ویژگیهای مکاتب الهی و مادی آشنا شدیم، لازم است به طور فشرده با ویژگیهای «فلسفه مارکس» نیز که شاخه ای از فلسفه مادی است آشنا شویم.

۵۰ صفحه

مارکسیسم در سه بعد: فلسفی، تاریخی و اقتصادی از ماتریالیسم مکانیکی - تا ماتریالیسم دینامیکی خصوصیات ماتریالیسم دیالکتیک

۱. وظیفه فیلسوف، کشف قوانین است

واژه «کاشف» و «مخترع» از دو معنی مختلف حکایت می‌کنند: یکی (کاشف) که از واقعیت پوشیده پرده برمی‌دارد و نقشی جز کشف یک راز نهفته چیزی ندارد، ولذا به او کاشف «آشکار کننده» می‌گویند، در حالی که دیگری (مخترع) چیزی را خلق و ابداع می‌کند. از نیروی باید «پاستور» را کاشف میکروب، ولی «ادیسون» را مخترع دانست. وظیفه فیلسوف نیز، جز کشف قوانین حاکم بر هستی چیزی نیست، یعنی وی کلی‌ترین قوانینی را که بر جهان هستی حکومت می‌کند، به دست می‌آورد. از این جهت همه فلاسفه جهان خود را کاشفان رازهای کلی می‌دانند و این مطلب اختصاص به هگل و مارکس ندارد. تحولی را که هگل در فلسفه به وجود آورد این بود که فکر و اندیشه را بر طبیعت عطف نمود، و قوانین حاکم بر طبیعت را بر اندیشه انسانی نیز حاکم دانست، تحولی را نیز که مارکس انجام داد آن بود که قوانین حاکم بر طبیعت و فکر را، بر تاریخ و جامعه نیز

----- ۵۱ صفحه

حاکم دانست، و جامعه و تاریخ را از لحاظ حرکت و تغییر و دیگر اصول و ضوابط، بر طبیعت و فکر عطف کرد، از همین روست که در پیاده کردن هر یک از اصول چهارگانه دیالکتیک، به طبیعت، و فکر و اندیشه، و جامعه و تاریخ با یک نظر می‌نگرد. ژرژ پولستر می‌گوید: فلسفه مادی دیالکتیکی عمومیت‌ترین قوانین جهان را مطالعه می‌کند، قوانینی که بر کل پهنه هستی، اعم از طبیعت و اندیشه و جامعه حکومت می‌کند. (۱) ما در بحث ماتریالیسم تاریخی خواهیم گفت که مارکسیسم به زعم خود کلی‌ترین قوانین جهان را کشف کرده است، ولی هرگز قوانین کلی حاکم بر فکر و جامعه را کشف نکرده، بلکه فقط قوانین حاکم بر طبیعت را بر جامعه و فکر تحمیل کرده است و اگر قانونی بر طبیعت حکومت کرد، دلیل بر آن نیست که بر جامعه و فکر و اندیشه نیز حکومت کند. مشروح این قسمت را در بحث حرکت (۲) و بحث ماتریالیسم تاریخی (۳) خواهید خواند.

۱. اصول مقدماتی فلسفه. ۲. گرچه حرکت در طبیعت یک قانون کلی و عمومی است، ولی عمومی بودن آن در جهان ماده هرگز دلیل بر آن نمی‌شود که همه افکار انسانی و یا قوانین طبیعی نیز، دستخوش دگرگونی باشند به گواه اینکه قوانین حاکم بر ماده از آن جمله اصول چهارگانه «ماتریالیسم دیالکتیک» ثابت بوده و دستخوش دگرگونی نیستند و خود این اصول در ذهن ما، به صورت یک رشته افکار و اندیشه ثابت تجلی دارند اگر افکار انسان محکوم به حرکت باشد، باید تمام این اصول در ذهن ما به مرور زمان دگرگون گردند، در صورتی که این اصول جنبه ابدی و پیوسته دارند. تفصیل این مطلب را در بخش حرکت خواهید خواند. ۳. حتی اگر فرضیه داروین و تبدیل جبری انواع به یکدیگر را ثابت انگاشته و آن را به عنوان یک قانون «بیولوژیکی» صحیح تلقی کنیم، باز نمی‌توانیم آن را به جامعه و تاریخ بشر سرایت داده و بگوییم انقلاب در جامعه انسانی به صورت امر جبری، تحقق می‌پذیرد، و اختیار و اراده انسان در آن اثری ندارد. خلاصه آنکه، از آزمایش‌های علمی درباره اجزائی خاص از طبیعت نمی‌توان قانونی فلسفی ساخت و آن را به تمام زمینه‌های طبیعت گسترش داد، چه رسد به فکر و اندیشه، و تاریخ و جامعه.

----- ۵۲ صفحه

نتیجه اینکه، کار هر فیلسوفی کشف کلی‌ترین قانون حاکم بر جهان است و در این قسمت، میان الهی و مادی فرقی نیست. تنها کاری که هگل و پس از وی مارکس کرده‌اند، تحمیل بیجای قوانین حاکم بر طبیعت، بر فکر و اندیشه و تاریخ و جامعه بشری بوده است. ۲. فلسفه «بودن» و «شدن»، یا حربه تبلیغی؟!

مارکسیستها اصرار دارند که گروه منکر تحول و حرکت را - اگر چنین گروهی در جهان باشد - فلسفه هستی و بودن معرفی کند، زیرا در این فلسفه ابدیت و تغییر ناپذیری روح و ثبات حقیقت (واقعیت اشیا) مطرح است، و پیروان آن معتقدند آنچه در گذشته حقیقت داشته است حالا - هم حقیقت دارد و همیشه حقیقت خواهد داشت. در حالی که فلسفه گروه معتقد به تحول و حرکت را، فلسفه «شدن» که از «هراکلیت» شروع می شود، می نامند، و از او نقل می کنند گفته است در این جهان در یک رودخانه نمی توان دوبار آب تنی کرد. (۱) مارکسیستها در این ادعا دچار اشتباه شده اند زیرا نسبت دادن جمود و سکون به فلاسفه بزرگ اسلامی و غیر اسلامی تهمتی بیش نیست، و در این میان، بویژه فلاسفه اسلامی عالیتزین و کاملترین حرکت را برای جهان و انسان قائلند. بنابراین تقسیم فلسفه به (شدن) و (بودن) فقط جنبه تبلیغی دارد و

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۱۷.

صفحه ۵۳

فلاسفه بزرگ جهان عموماً، چه رسد به فلاسفه اسلامی، قانون حرکت را از قوانین حاکم بر جهان می دانند و اگر چند نفر انگشت شمار از فلاسفه یونان منکر حرکت شده اند، نباید این انکار وسیله تبلیغاتی برای مارکسیستها بر ضد دیگران باشد. (۱) مارکسیسم در سه بعد

مارکسیسم، یک نوع جهان بینی بوده و جهان مورد نظر او، طبیعت و جامعه است. از این نظر کلیه افکار و آرای او در سه بعد خلاصه می شود: ۱. ماتریالیسم دیالکتیک یا مادیگری فلسفی

مارکس تحت این عنوان، پیرامون یک رشته قوانین بحث می کند که بر پهنه هستی حکومت می کند. معرف ماهیت این بحث، همان است که در عنوان آمده است، و حقیقت آن «مادیگری فلسفی» بر اساس تحول و حرکت، و یا نزاع و درگیری نیروهای متضاد، می باشد. ۲. ماتریالیسم تاریخی یا مادیگری تاریخی

مارکس مدعی است مجموع نوامیس و قوانینی که بر طبیعت حکومت می کند بر جامعه نیز حاکم است. حقیقت این بحث همان مادیگری تاریخی

۱. در بحث حرکت خواهیم گفت: این گروه، وجود «حرکت» را انکار می کنند نه مطلق تغییر و دگرگونی را، و هرگز نباید هر نوع تغییر و دگرگونی را حرکت اندیشید، زیرا در اصطلاح فلسفی: اگر دگرگونی به صورت یک امر مستمر و تدریجی انجام بگیرد حرکت خواهد بود، و اگر به صورت امر دفعی و جهشی صورت پذیرد، تغییر دفعی و آنی خواهد بود.

صفحه ۵۴

است که جامعه را از دیدگاه مادیگری بررسی می کند، و تحت عنوان «نیروی محرک تاریخ» مورد بررسی قرار می گیرد. ۳. مادیگری اقتصادی

مارکس از مجموع جهان بینی خود در طبیعت و جامعه برداشت اقتصادی دارد که محصول و جنبه های عملی جهان بینی او را تشکیل می دهد. به عبارت دیگر، اصول سوسیالیسم و کمونیسم نتیجه ای است که وی از اصول فلسفی و تاریخی خود می گیرد، و از این جهت، تطبیق و مقایسه ما نیز در سه بخش خلاصه می گردد. ماتریالیسم مکانیکی

«دیالکتیسینها»، ماتریالیسم قرن هجدهم را به ماتریالیسم مکانیکی متهم می کنند و معتقدند که ماتریالیستهای این قرن به کل جهان، تنها به صورت یک ماشین پیچیده نگاه می کردند. برای فهم بیشتر بینش مکانیکی، باید پرسیم مکانیسم چیست و صفت مشخصه مکانیسم کدام است؟ الف: یک مکانیسم شامل اجزای ثابتی است که با هم جور هستند، ب: نیروی محرکی لازم دارد که آن را به

حرکت در آورد، ج: وقتی به حرکت درآمد، اجزا وارد فعل و انفعال می شوند، و نتایج آن بر طبق قوانینی که دقیقاً تشریح شده است، به وجود می آید. برای مثال، مکانیسم یک ساعت را در نظر می گیریم: الف: ساعت شامل اجزای مختلف است، مانند چرخ دندانه دار، اهرم و غیره که دقیقاً با یکدیگر همساز و هماهنگند.

----- ۵۵ صفحه

ب: باید کوچک شود. ج: وقتی که فنر باز می شود، اجزای ساعت بر طبق قوانینی که دقیقاً برای ساعت سازان روشن است وارد عمل می شود و منتج به ایجاد حرکت منظم عقربه ها بر روی صفحه می شوند. (۱) به عقیده مارکسیستها، ماتریالیسم قرن هجدهم قائل به حرکت بود، اما نه حرکتی که جهان را به تکامل برساند، بلکه به صورت یک حرکت ماشینی ساده. فرق است میان حرکت سیب که از درون تکامل می پذیرد و به حدی از کمال می رسد، و میان حرکت پرگار، که در این حرکت خویش به کمالی نایل نمی آید، و پیوسته از آن نتایج یکسان به دست می آید. حرکت مکانیکی یک نوع حرکت مصنوعی است که بر جسم عارض شده و بدون عوامل طبیعی صورت می گیرد. علت آنکه در آن قرن درباره جهان، چنین طرز تفکری شایع بود این بود که علوم آن روز که فلسفه باید پا به پای آن پیش می رفت. بیش از این ترقی نکرده بود. تنها مکانیک «اثقال» سیستم سیر کواکب و حرکت زمین، و به عبارتی مکانیک وزن یا ثقل، از علوم طبیعی به نتایجی رسیده بود. ساختمان گیاه و جانوار با خامی زیاد، از روی دلایل کاملاً مکانیکی مطالعه می شد. خلاصه اینکه آنان به موجودات، صورت ماشینی می دادند ولی صورت زنده (تکامل) آنها را نمی دیدند. (۲) در این نسبت تا چه اندازه راستگو هستند.

 ۱. ماتریالیسم دیالکتیک، نگارش موريس کنفورت، ص ۵۰. ۲. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۰۰.

----- ۵۶ صفحه

ژرژ پولیستر با تمام تلاشی که کرده نتوانسته است تفاوت این دو مکتب را به طور روشن بیان کند. روشنترین بیان همان است که برخی در این مورد دارند. ماتریالیسم مکانیکی در برابر ماتریالیسم دینامیکی قرار گرفته است و اختلاف این دو مکتب در تعیین علت است. ماتریالیسم مکانیکی، «علیت» را در خارج از خود شیء می داند و هرگز معتقد نیست که آنتی تز از بطن (تز) زاییده می شود، یعنی معلول از بطن علت به وجود می آید. در صورتی که ماتریالیسم دینامیکی به منطق دیالکتیک معتقد بوده، تمام رویدادها و جلوه های هستی را بر اساس «تز»، «آنتی تز» و «سنتز» تفسیر می کند و معتقد است که معلول از بطن علت به وجود می آید و نقیض علت خویش است، سپس معلول رشد و نمو کرده علت خود را در برمی گیرد، و با یک جهش، با آن ترکیب جدیدی که همان «سنتز» باشد به وجود می آورد و خود این سنتز به نوبه خود باز نقیض خود را در بطن خود پدید می آورد، یعنی سنتز نیز به تز و آنتی تز و سنتز تبدیل می گردد. همه این مطالب را می توان با مثال مشهور تخم مرغ و جوجه، پیاده کرد. (۱) چنانچه مقصود طرفداران ماتریالیسم دینامیک، آن است که بگویند که همه حرکتها امر مصنوعی و سطحی نیست بلکه قسمتی از آنها حرکت ذاتی و درونی است که اشیا را به کمال می رساند، سخن حق و استواری گفته اند، ولی

 ۱. در این مورد، حرکت مکانیکی و حرکت دینامیکی به انواع زیر تفسیر شده است: ۱. حرکت سطحی و مصنوعی، در برابر حرکت درونی و ذاتی، ۲. حرکتی که عامل خارجی دارد، در برابر حرکتی که عامل درونی مانند تضاد دارد.

----- ۵۷ صفحه

باید توجه کرد که این تنها دیالکتیسینها نیست که معتقد به چنین حرکتی می باشند و پیش از آنها در فلسفه اسلامی نیز حرکت در امور مربوط به ظواهر (اعراض) و امور مربوط به باطن اشیا (جوهر) مطرح بوده و حرکت در جوهر اشیا یکی از شاهکارهای فلسفه

صدر المتألهین است. بنابراین نباید همه را به حرکت سطحی متهم کرد و ما در بحث حرکت، به توضیح حرکت در جوهر پرداخته و خواهیم گفت که حرکت در جوهر به مراتب بالاتر از حرکت دینامیکی می‌است که مارکسیستها ادعا می‌کنند. ولی اگر مقصود وهدف آنان این است که بگویند تضاد درونی در تکامل کافی بوده و از میان علل چهارگانه، تنها علت مادی در پیشرفت و تحول اشیا کفایت می‌کند و نیازی به علت فاعلی که ماده را در هر مرحله به فعلیت و صورت خاصی درآورد، نیست، سخن نادرستی گفته‌اند. زیرا چنانچه در بحث علت و معلول خواهیم گفت، تضاد درونی در به حرکت درآوردن اشیا کافی نیست بلکه علتی از خارج لازم است که موجود طبیعی را به حدّ کمال برساند و تضادّ درونی (بر فرض صحّت) جنبه شرطی و اعدادی و به اصطلاح زمینه‌سازی دارد. سلول جنینی، یا هسته‌ای که در دل زمین کاشته می‌شود، در شرایط مساعدی حرکت می‌کند ولی در تحقق کمالات آینده، علتی به نام علت فاعلی لازم است که معطی تمام کمالات گردد. یکی از نقاط جدایی مکتب مادی از الهی اینجاست که مکتب مادی، از میان علل چهارگانه، فقط به یک علت (علت مادی) معتقد است و وجود آن را برای حرکت و تکامل شیء کافی می‌داند، و دیالکتیسینها وجود تضاد درونی را برای حرکت کافی می‌شمارند، در حالی که دانشمندان الهی، علاوه بر علت مادی، سه علت دیگر را نیز که در فصل سوم مشروحاً بیان گردید، در سیر

----- ۵۸ صفحه

استکمال اشیا مؤثر می‌انگارند. طرز تفکر متافیزیکی

مارکسیستها مخالفان خود را به طرز تفکر متافیزیکی متهم می‌کنند، و منطق خویش را منطق دیالکتیکی می‌نامند. آنان طرز تفکر متافیزیکی را، جرمی نابخشودنی می‌دانند که باید از آن پرهیز کرد. مقصود از طرز تفکر متافیزیکی، طرز تفکری است که مخالف اصول چهارگانه دیالکتیک می‌باشد. از آنجا که جوهر دیالک تیک از چهار اصل تشکیل شده، قهراً نحوه تفکر متافیزیک نیز از چهار اصل مقابل آن تألیف می‌گردد. و چون ما در آینده پیرامون اصول دیالکتیک به طور مبسوط سخن خواهیم گفت، لذا در اینجا تنها به اصول طرز تفکر متافیزیکها (البته از دریچه فکر دیالکتیسینها) اشاره می‌کنیم: ۱. بررسی جهان در حال سکون و جمود این اصل، در مقابل اصل تغییر و حرکت قرار می‌گیرد که یکی از اصول مورد اعتقاد دیالکتیسینها است. ۲. تجزیه موجودات و قطع روابط آنها از یکدیگر

هواداران منطق دیالکتیک این اصل را در مقابل اصل ارتباط و همبستگی و تأثیر متقابل موجودات در یکدیگر قرار می‌دهند. ۳. تقسیمات ابدی اشیا، انواع ثابت گوناگون

و اینکه هیچ یک از انواع، در طول زمان، و به نوع دیگر تبدیل نخواهد

----- ۵۹ صفحه

شد. به زعم دیالکتیسینها این اصل در مقابل اصل «جهش» قرار دارد که گاهی از آن به تبدیل کمیت به کیفیت، تعبیر می‌کنند و مقصود از آن این است که تغییر کمی اشیا، در مرحله معینی ناگهان به یک تغییر کیفی تبدیل می‌شود، مثلاً آب در درجه حرارت صد، به بخار تبدیل می‌شود، چنانکه در تحول انواع نوعی از جاندار، به نوعی دیگر متحول می‌شود. ۴. اجتناب از تضاد

این اصل در مقابل اصل جمع بین ضدین و یا وحدت تضاد قرار داده می‌شود. (۱) در فصلهای آتی، در باب اصول چهارگانه دیالکتیک مفصلاً به نقد و بررسی پرداخته و ضمناً روشن خواهیم ساخت که انتساب مطالب فوق به بسیاری از متافیزیسینها، باطل و بی اساس است. مارکسیستها مدعی هستند که دیگران، همگی از منطق متافیزیک پیروی می‌کنند در صورتی که در آینده خواهیم گفت برخی از اصول دیالکتیک، آن هم به صورتی بسیار علمی تر و عمیق تر، در فلسفه اسلامی مطرح بوده و اعتقاد به آنها در میان فلاسفه یونان باستان نیز ریشه‌هایی دارد. از این جهت هرگز صحیح نیست که تمامی متافیزیسینها را به مخالفت مطلق با این اصول متهم سازیم. چه، روح بسیاری از متافیزیسینها - یعنی دانشمندان الهی - از این تهمت‌ها بیزار است.

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۰۳ به بعد، فصل: تحقیق در متافیزیک. ۶۰ صفحه ----- ۶۱ صفحه

فصل ششم: اصل نخست از دیالکتیک

اصل نخست دیالکتیک

اصل تضاد و تناقض

در بررسی پیش یادآور شدیم که مکتب متافیزیک از دیدگاه دیالکتیسینها در چهار اصل خلاصه می شود، همچنانکه به زعم آنان، مکتب دیالکتیک در چهار اصل دیگر که درست نقطه مقابل چهار اصل پیشین است خلاصه می گردد. این چهار اصل عبارتند از: ۱. اصل وحدت تضاد در طبیعت و فکر و جامعه. ۲. اصل تغییر و حرکت. ۳. اصل تأثیر متقابل و همبستگی عمومی موجودات. ۴. اصل جهش و انقلاب یا تبدیل کمیتهها به کیفیتها. اینک چهار اصل دیالکتیک را با کمال بی طرفی مورد نقد و بررسی قرار می دهیم و از میان آنها نخست به نقد وحدت تضاد و تناقض می پردازیم. در اهمیت این اصل: اصل وحدت تضاد و تناقض، همین بس که «لنین» آن را جوهره و مغز دیالکتیک خوانده و «مائوتسه تونگ» نیز آن را

----- ۶۲ صفحه

مهمترین قانون اساسی فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک شمرده است اصل تضاد و تناقض در فلسفه اسلامی

ماییش از آنکه نظریات هگلیستها و یا مارکسیستها درباره «وحدت تضاد» و «وحدت تناقض» را مطرح کنیم، نخست عقیده فلاسفه اسلامی در این زمینه را در سه بخش مورد بررسی قرار می دهیم: ۱. اصل تضاد در فلسفه اسلامی؛ ۲. تضاد در جامعه در فلسفه اسلامی؛ ۳. اصل تناقض در فلسفه اسلامی؛ بدو تذکر این نکته ضروری است که، دو اصل تضاد و تناقض در فلسفه مادیها به هم آمیخته شده و آنان میان تضاد و تناقض تفاوتی قائل نشده اند، ولی در فلسفه اسلامی این دو اصل با هم تفاوتی روشن داشته و هر کدام باب جداگانه ای را به خود اختصاص داده است. اینک بحث خود را پیرامون اصل تضاد در فلسفه اسلامی شروع می کنیم. تضاد از اقسام تقابل است. اقسام چهارگانه تقابل

در فلسفه اسلامی بابی به نام «وحدت» و «کثرت» وجود دارد و در آن برای هر کدام از این دو مقوله، انواع واقسامی ذکر شده است. یکی از اقسام کثرت، «تقابل» است، تقابل آنجاست که دو چیز مقابل یکدیگر قرار گرفته و تحقق هر کدام از آنان، مستلزم نبود دیگری است، به گونه ای که اجتماع آن

----- ۶۳ صفحه

ممکن نیست. تقابل در فلسفه اسلامی در چهار قسم خلاصه می شود: ۱. تضاد، مانند سفیدی و سیاهی؛ ۲. تناقض، مانند هستی و نیستی و یا بود و نبود؛ ۳. تضایف، مانند پدری و پسری، علیت و معلولیت؛ ۴. عدم و ملکه، مانند بینایی و نابینایی، توانایی و ناتوانی. فلاسفه اسلامی معتقدند که در این چهار مورد هیچ کدام از متقابلین، با شیء مقابل خود تحت شرایطی که بعداً بیان می گردد ائتلاف و وحدت پیدا نمی کند و جمع نمی گردد. اکنون باید دید که چرا مقوله «تقابل» تنها در این چهار مورد خلاصه می شود؟ یک محاسبه عقلی علت این انحصار را روشن می سازد: دو شیء که اجتماع آنها امکان پذیر نیست، یا هر دو، امر وجودی بوده و به اصطلاح هر دو حصه ای از هستی را دارا باشند یا اینکه یکی وجودی و دیگری عدمی یعنی فاقد هستی است. صورت نخست که هر دوشیء، امری وجودی بوده و هر کدام بخشی از وجود را دارا باشند، بر دو قسم است. زیرا دو امر وجودی که اجتماع آنها ممکن نیست، یا به شکلی هستند که در مقام تحقق و عینیت یا تصور و اندیشه، میان آن دو، تلازم وجود دارد، به طوری که تحقق و یا اندیشیدن یکی، مستلزم تحقق و تصور دیگری نیز هست، و هرگز ممکن نیست که یکی از آن دو، بدون تحقق دیگری، در خارج

تحقق پیدا کند، همچنان که ممکن نیست یکی را در ذهن، با غفلت از دیگری احضار کرد. چنین تقابلی را

----- ۶۴ صفحه

«تضایف» می‌گویند مانند «أبوت» و «بنوت» یا پدری و فرزند، چه، هر گاه پدری فردی را در نظر گرفتیم ناچار باید فرزند کسی را نیز برای او در نظر بگیریم. هر گاه دو امر وجودی فاقد یک چنین ملازمه در تحقق و خارجیت و یا تفکر و اندیشه باشند در این صورت به آن «تضاد» می‌گویند، مانند سفیدی و سیاهی یا بیاض و سواد. هر گاه یکی از متقابلین، امر وجودی و دیگری امر عدمی است، ولی چیزی که متصف به امر عدمی است به گونه‌ای است که طبیعت نوع آن، ایجاب می‌کند که آن شیء واجد این وصف وجودی باشد هر چند فعلاً به عللی واجد آن صفت وجودی نیست، مانند «بصیر» و «اعمی» یا بینا و نابینا (ما لفظ اعمی و یا نابینا را تنها به انسان و حیوان می‌گوییم که طبیعت نوع آن، ایجاب می‌کند که این فرد نیز بسان دیگر افراد، دارای بینایی باشد هر چند به عللی این فرد فاقد آن شده است، از این جهت به دیوار که چنین شأن و قابلیت در آن وجود ندارد نابینا گفته نمی‌شود) در این صورت به چنین تقابلی تقابل عدم و ملکه و یا عدم و قتیّه می‌گویند. ولی هر گاه دو چیزی که یکی وجودی و دیگری عدمی است واجد این شرط نباشد، به آن تقابل سلب و ایجاب و یا تناقض می‌گویند، مانند تقابل وجود و عدم. این نوع از تقابل که در اصطلاح به آن سلب و ایجاب می‌گویند به طور گسترده در همه موارد جاری است، خواه «واجب الوجود» باشد مانند بود و نبود «خدا» یا «ممتنع الوجود» باشد مانند بود و نبود «شریک خدا»، یا «ممکن الوجود» باشد مانند بود و نبود «انسان».

----- ۶۵ صفحه شرایط چهارگانه امتناع اجتماع

اگر فلاسفه اسلامی می‌گویند که متقابلها عموماً، و «متضادها» بالأخص، با هم یکی نمی‌شوند و تضاد و ائتلاف آنها محال است، مقصودشان امتناع اجتماع در شرایط خاصی است که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: ۱. اجتماع در یک زمان ۲. اجتماع در یک مکان ۳. اجتماع به طور فعلیت و حفظ شخصیت ۴. اجتماع از یک جهت و نظر. (۱) شرط اول تقابل، وحدت در زمان است بنابراین سفیدی و سیاهی از اقسام تقابل است، زیرا یک شیء در یک زمان و در یک لحظه نمی‌تواند هم سفید باشد و هم سیاه، هر چند در دو زمان می‌تواند سفید و سیاه باشد. اجتماع سفیدی و سیاهی در دو زمان، ضرری به تقابل این دو، نمی‌زند، زیرا اجتماع دو شیء متضاد در یک زمان، ممتنع و محال است، و این شرط در این دو رنگ موجود است. شرط دوم تقابل، وحدت محل است و این شرط در سیاهی و سفیدی محقق می‌باشد. زیرا یک محل و یک نقطه از کاغذ نمی‌تواند هم سیاه باشد و هم سفید، هر چند می‌تواند نقطه‌ای سفید و نقطه‌ای دیگر سیاه باشد، و

۱. حکیم سبزواری در شعر زیر به سه شرط از شرایط فوق اشاره دارد: وَإِنَّ مِنْ غَيْرِيهِ تَقَابِلٌ *** عَرَفَهُ أَصْحَابُنَا الْأَفْضَلُ يَمْنَعُ جَمْعَ فِي مَحَلٍّ قَدْ ثَبِتَ *** مِنْ جِهَةٍ فِي زَمَنِ تَوْحِيدٍ

----- ۶۶ صفحه

اجتماع سفیدی و سیاهی در دو نقطه ضرری به تقابل نمی‌زند، زیرا شرط تقابل این است که دو شیء در یک محل، قابل جمع نباشند و این شرط حتی در این دو رنگ که در دو محل قرار گرفته اند صادق است، زیرا این دو رنگ، هرگز در یک محل جمع نمی‌گردند و اجتماع آن دو در دو محل با تقابل آنها منافات ندارد. شرط سوم امتناع اجتماع متقابلین، این است که هر دو، فعلیت داشته باشند، نه اینکه یکی به صورت فعلیت و دیگری به صورت زمینه و بالقوه باشد. مثلاً می‌توان گفت کودک شش ساله هم بی سواد است و هم با سواد: بی سواد است به صورت بالفعل، با سواد است به صورت بالقوه، یعنی می‌تواند در آینده تحصیل علم و دانش کند و با سواد گردد. اجتماع متقابلین به این گونه اشکال ندارد. اشکال جایی پیدا می‌شود که هر دو به صورت بالفعل باشد، یعنی بالفعل هم با سواد باشد و هم بی سواد، هم فعلاً بتواند بنویسد و هم نتواند بنویسد. یک ظرف آب، در آن واحد، نمی‌تواند هم

سرد باشد و هم گرم، یعنی سراسر آب از نظر درجه حرارت، هم زیر صفر باشد و هم بالای صفر. اما هرگز مانعی ندارد که این دو نوع آب، با هم مخلوط شده و با از دست دادن فعلیت و حرارت اولیه خویش، در مجموع، آب ولرم و نیمه گرمی را تشکیل دهند. شرط چهارم تقابل نیز این است که از یک نظر و یک جهت قابل جمع نباشند، چه، اجتماع دوستی و تقابل، از دو نظر و دو جهت، ضروری به قانون امتناع تقابل نمی زند. پدری و فرزندی، از اقسام تقابل به نام «تضایف» است و هرگز ممکن

----- ۶۷ صفحه

نیست که یک فرد، از یک نظر، هم پدر و هم فرزند باشد، یعنی هم پدر احمد و هم فرزند او باشد، هر چند از دو نظر، قابل جمع می باشند، مثلاً همان شخص پدر احمد و در عین حال خود، فرزند محمد باشد. اقسام چهارگانه تضاد

آگاهی از اقسام تضاد، کلید حل بسیاری از مغالطه ها و رجز خوانیهای افراد غیر وارد در فلسفه اسلامی است. ۱. تضاد کیفی (۱) هرگاه دو کیفیت از کیفیتهای جسم تحت مفهوم مشترکی قرار گیرند و به وسیله خصوصیتی از هم جدا گردند، و میان آنها مابینت کاملی وجود داشته باشد، آن دو کیفیت را «متضادین» می گویند، مانند سیاهی و سفیدی، خوشبویی و بدبویی، شیرینی و ترشی و.... شکی نیست که سفیدی و سیاهی تحت مفهوم کلی رنگ قرار دارند، و آثار و خواص آن دو، آنها را از یکدیگر جدا می سازد. یکی رنگها را می پذیرد و دیگری رنگها را پس می دهد. یکی نور چشم را جمع، و دیگری پخش می کند. ما فعلاً به این نکته کاری نداریم که آیا رنگی به نام سیاهی و سفیدی وجود دارد یا اصلاً موجودی به نام «لون» و رنگ وجود نداشته و همه آنها

۱. در فلسفه اسلامی، هر وقت سخن از تضاد به میان می آید مقصود همین نوع از تضاد است. لذا اگر برای تضاد اقسام دیگری شمردیم، مقصود تضاد اصطلاحی نیست، بلکه مقصود، مطلق دو چیز مخالف است که نوعی با هم اختلاف و تباین دارند و در پوشش لفظ «تضاد» قرار دارند.

----- ۶۸ صفحه

تجلیات تعداد اتمهای جسم، یا مربوط به نحوه قرار گرفتن اتمها در کنار یکدیگر می باشد و در نتیجه در موقع تابش نور دو نوع رنگ به نظر می رسد؟ آری، ما فعلاً کاری به واقعیت رنگ نداریم و سروکار ما با نتیجه است، و آن اینکه فعلاً در چشم انداز ما (به هر علتی باشد) دو نوع رنگ وجود دارد که هرگز ممکن نیست که در آن واحد، شیء مشخص و معینی دارای هر دو رنگ باشد، هم سیاه باشد و هم سفید، یا (مثلاً سیاه و سفید) دو جور به نظر برسد. امتناع اجتماع دو ضد، پس از مسئله امتناع اجتماع دو نقیض، از امور بسیار واضح و روشن است و هیچ فردی هر چه هم متفلسف باشد - نمی تواند امتناع اجتماع تضاد کیفی را در شرایط خاصی منکر گردد. به قول مولوی: می گریزد ضدها از ضدها *** شب گریزد چون برفروزد ضیا نیز: ضد را، ضد، بود وهستی کی دهد *** بلکه زو بگریزد و بیرون جهد گروهی که اجتماع ضدین را تصویب می کنند آیا حاضرند بگویند که نظریه «نیوتون»، در زمان خود، هم صحیح بوده و هم غلط؟! به طور مسلم نه! چنانچه صحیح و غلط بودن یک نظریه در زمان واحد قابل جمع نیست، قطعاً تضادهای کیفی نیز قابل جمع نخواهد بود. گروهی که می خواهند صحیح و غلط را با هم جمع کنند، و ائتلاف دهند، غالباً شرایط امتناع اجتماع تضاد را در نظر نمی گیرند و با فرض اختلاف زمان، نظریه «نیوتون» را نسبت به زمان خود صحیح و نسبت به زمان ما غلط

----- ۶۹ صفحه

می انگارند. سپس نتیجه می گیرند که صحیح و غلط در یک نظریه جمع شده اند! دیگر نمی اندیشند که یکی از شرایط تحقق تضاد، وحدت در زمان است، و در این مورد، وحدت وجود ندارد. (۱) آری امتناع اجتماع دو تضاد مانع از آن نیست که یکی معرف و یا مایه انتقال به آن دیگری باشد چنانکه شناسایی ضدی به وسیله ضد دیگر نیز غیر از این است که ضدین با هم متحد

شوند. در فلسفه اسلامی گفته می‌شود: تُعْرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا (هر شیء به وسیله ضد خود شناخته می‌شود). جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت *** چون ببیند رحم، بشناسد نواخت خلاصه، هر موقع گفته شود که ضدین قابل جمع نیست، مقصود این است که تحت شرایطی که از آن جمله وحدت زمان و مکان است، اجتماع آنها ممکن نیست. ۲. تضاد آفرینش موجودات از عناصر مختلف

آفرینش موجودات جهان از عناصر مختلف و گوناگون یکی دیگر از معانی تضاد است. دانشمندان اسلامی می‌گویند: تنوع موجودات بر اثر تضاد و اختلاف عناصر است و اگر در جهان آفرینش تضاد نبود، هرگز تنوع و تکامل رخ نمی‌داد و نقش جدیدی در صفحه گیتی آشکار نمی‌گشت.

۱. دکتر ارانی در رساله «ماتریالیسم دیالکتیک» (ص ۶۴) برای صحیح و غلط بودن نظریه نیوتون بیانی دارد که در آینده مطرح خواهد شد.

۷۰ صفحه

مقصود از این جمله این نیست که امور متضاد، با تمام خصوصیات خود و با حفظ کلیه شئون خویش، در ذات پدیده‌ای، حضور پیدا می‌کنند تا مسئله اجتماع ضدین پیش آید، بلکه منظور این است که اضداد در نخستین برخورد با هم جنگیده، و در اثر فعل و انفعال در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و سرانجام شخصیت اولیه هر کدام شکسته می‌شود، و مزاج متوسط و ترکیب جدیدی پیدا می‌شود. همچون بسیاری از محلولهای شیمیایی که از تفاعل اجزا، ترکیب جدید به دست می‌آید. امیر مؤمنان علی (علیه السلام) در خطبه‌ای درباره آفرینش انسان می‌فرماید: خلقت و طینت انسان را به رنگهای گوناگون معجون ساخت و در وجود او اشیایی همساز با یکدیگر و چیزهای ضد و دشمن همدیگر، و آمیزه‌هایی ناهمساز، از قبیل گرمی و سردی و رطوبت و خشکی، قرار دارد. (۱) نیز می‌فرماید: میان طبیعتهای دشمن و متضاد، الفت افکننده و بیگانه‌ها را به هم پیوند داده، دورها را با یکدیگر نزدیک ساخته، و نزدیکها را از هم دور کرده است. (۲) حکیم صدر المتألهین، فیلسوف مشهور مسلمان می‌گوید: «لولا التضاد لما صح، الکون والفساد». (۳) «اگر تضاد عناصر نبود، در جهان فعل و انفعالی وجود نداشت».

۱. معجوناً بطینة الألوان المختلفة والأشياء المؤتلفة والأضداد المتعادية، والأخلاق المتباينة من الحر والبرد والبلة والجمود. (نهج البلاغه، خطبه ۱). ۲. مؤلف بین متعاداتها، ومقارن بین متبايناتها، مقرب بين متبايناتها، مفرق بين متدانياتها (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵). ۳. اسفار، ج ۷، ص ۷۷.

۷۱ صفحه

و نیز می‌گوید: «لولا التضاد لما صح دوام الفيض عن المبدء الجواد». (۱) «اگر تضاد نبود ادامه فیض از خدای بخشنده صورت نمی‌گرفت». و فلاسفه اسلامی معتقدند: «لولا التضاد لما صح حدوث الحوادث». (۲) «اگر تضاد نبود، پدیده‌ای رخ نمی‌داد». مقصود از عبارات فوق آن نیست که دو چیز متضاد با حفظ تمام شئون خود در نقطه واحدی گرد می‌آیند، تا آن را سندی بر بطلان قانون امتناع اجتماع تضاد بگیریم! بلکه مقصود این است که اگر در جهان فقط یک عنصر بود این همه تنوع امکان پذیر نبوده تنوع موجودات جهان بر اثر وجود عناصر گوناگون است که از ترکیب آنها انواع مختلفی به وجود می‌آید، و هنگام ترکیب، شخصیت هر یک شکسته می‌شود و تضاد از میان می‌رود. به عبارت دیگر: در گذشته، دانشمندان، به بیش از چهار عنصر معتقد نبودند، اما اکنون تعداد عناصر شناخته شده در حدود صد و اندی می‌باشد، این عناصر در موقع ترکیب، بر اثر فعل و انفعال، شخصیت و ضدیت خود را از دست می‌دهند و در معجون تازه‌ای ذوب می‌شوند. یعنی در حقیقت در این نوع تضاد، شرط سوم امتناع اجتماع

متقابلین (که وحدت از نظر فعلیت و حفظ شخصیت است) موجود نیست.

۱. اسفار، ج ۷، ص ۷۷. ۲. اسفار، ج ۷، ص ۷۱.

۷۲ صفحه

مولوی به این نوع از تضاد در گفتار خود اشاره کرده و می گوید: جنگ فعلی، جنگ طبعی، جنگ قول *** در میان جزءها حربی است هول این جهان زین جنگ قائم می شود *** در عناصر در نگر تا حلّ شود چار عنصر، چار استون قوی است *** که بر ایشان سقف دنیا مستوی است پس بنای خلق بر اضداد بود *** لا جرم جنگی شدند از ضرّ و سود (۱) وی حتی گام فراتر نهاده و در امور معنوی نیز اصل تضاد را جاری شمرده است. به گفته او: این جهان ترکیبی از عسرها و یسرها، سختیها و آسانیها، و قهرها و لطفها است: تا که از عسری نبینی خوفها *** کی ز یسری باز یابی لطفها تا دو پر باشی که مرغ یک پره *** عاجز آید از پریدن یکسره (۲) نیز: قهر و لطفی جفت شد با یکدیگر *** زاد از این هر دو، جهان خیر و شر گر غذای نفس جوید ابتر است *** گر غذای روح خواهد سرور است (۳) باری، مقصود از جمع ضدین در این قسم، همان تکاپوی اضداد برای ایجاد حقایق است و شکی نیست، برخی از اجسام، حاصل تکاپوی عناصر

۱. مثنوی، دفتر ششم، ص ۵۳۲. ۲. مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۴. ۳. مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۷۱.

۷۳ صفحه

گوناگونند، چنانچه از تکاپوی «اکسیژن» و «هیدروژن» آب، و از تکاپوی «کلر» و «سدیم» نمک به عمل می آید. اصولاً زندگانی، محصول تماس و تکاپوی اضداد است و عمر انسان و تمام موجودات، معلول هماهنگی اضداد می باشد و اجتماع چنین اضداد، و یا به عبارت صحیحتر: حل هر یک از اضداد در یکدیگر، نه تنها ممنوع نیست بلکه بقای آفرینش جهان و انسان مشروط به این امر است. صلح اضداد است عمر این جهان *** جنگ اضداد است عمر جاودان زندگانی، آشتی ضدها است *** مرگ، آن، کاندرا میانشان جنگ خاست ۳. تضاد: ماده جهان در هر منزلی با فعلیتی همراه است

در بحث حرکت خواهیم گفت: علت تکامل جهان، تحول پذیری آن است و اگر قوه تحول پذیری از جهان گرفته شود جهان از حرکت و دگرگونی باز می ماند. جهان طبیعت دارای این امکان و استعداد است که تواند صورتی را بپذیرد و صورت دیگر را رها سازد. اگر این امکان و قوه از جهان گرفته شود جهان که سراپا نهاد ناآرام است به صورت آرام در می آید. هسته ای که در دل زمین کاشته می شود، این قوه و قدرت را دارد که صورت هسته را رها سازد و به صورت نهال درآید. چنانکه در نهال نیز امکان درخت شدن نهفته است. از آنجا که هر یک از صورتهای هسته، نهال، و درخت، منازل سیر ماده

۷۴ صفحه

جهان است و بدون طی منزل نخست، پیمودن منزل دوم امکان پذیر نیست، لذا قوه تحول پذیری ماده، به کمک صورت موجود، به ماده جهان امکان می دهد که مراحلی را طی کرده و صورتی را پس از صورتی اخذ کند. اینکه گفته می شود، ماده جهان در سایه امکان و قوه تحول پذیری، صورتش را رها می کند و صورت دیگری را می پذیرد، نتیجه نگرش ظاهری به ماده متحول است که به ظاهر صورتی را از دست داده و صورتی دیگر به خود می گیرد. امّا حقیقت جز این است، حقیقت این است که کمالات صورت پیشین به صورت دوم منتقل می گردد، و در حقیقت، صورت دوم در عین تفاوت با صورت پیشین مزایای آن را دارا می باشد. به عبارت روشنتر، این حرکت، حرکت در ذات و جوهر شیء است. ذات واقعیت موجود، رو به تکامل می گذارد و هرگز حرکت آن، یک حرکت مکانیکی نیست که سطحی و مصنوعی باشد. سلولی که در رحم مادر پدید می آید از مرحله ضعف و ناتوانی رو به

کمال گذارده و مراحل را طی می‌کند که هر یک از آن مراحل، علاوه برداشتن کمالات مرحله پیش، واجد مزایایی است که در این مرحله نصیب آن می‌گردد. این حقیقتی است که فلاسفه الهی آن را به روشنترین وجه بیان کرده اند و هر فردی با مختصر مطالعه در فلسفه اسلامی آن را درمی‌یابد. تفاوت متافیزیسیها با دیالکتیسیها در این باب آن است که گروه دوم به علت فاعلی، که محرک واقعی ماده و آفریننده صور است، معتقد نبوده و عقیده دارند که حرکت از خواص ماده یا نتیجه تضاد است، در حالی که گروه نخست می‌گویند تحول پذیری و استعداد تغییر و دگرگونی، در تکامل کافی نیست بلکه در کنار این قوه و استعداد، فاعلی دانا و توانا قرار گیرد که پیوسته

----- ۷۵ صفحه

لطف او، در مقام آفریننده صورتها و کمالها، به کائنات برسد. حکیم سبزواری می‌گوید: جهان طبیعت به تغییر صور دائمی، امکانات زیادی پیدا می‌کند که پیوسته در مسیر کمال و تغییر باشد. وقتی به این تحول پذیری جهان، به فیض خدای نامتناهی ضمیمه گردد درهای برکات به روی جهان طبیعت گشوده می‌شود، و خیر بیحد و بشمار نازل می‌گردد. (۱) در اینجا، مقصود از اضداد همان صورتهای جوهری است که یکی پس از دیگری وارد ماده می‌گردد مثلاً روزی هسته، روز دیگر نهال، روز سوم درخت و.... پیش از این یادآور شدیم که اگر این اضداد، که در حقیقت مسیر حرکت و منازل ماده را تشکیل می‌دهند، نبودند هرگز کمالی در جهان پیدا نمی‌شد. زیرا هر صورتی مقدمه صورتهای دیگر و هر ضدی مایه پیدایش اضداد بعدی است. ولی چنین تضادی، تضاد ممنوع و غیر ممکن نیست، زیرا همان طور که قبلاً گفته شد تضاد ممنوع، اجتماع دو صف متضاد در یک محل و یک زمان است، در صورتیکه ماده واحد، این دو صورت متضاد را در دو زمان متحمل می‌گردد. روزی که هسته است، دیگر در آن روز نهال نمی‌باشد و بالعکس، یا روزی که مرغ است دیگر تخم مرغ نیست. در نتیجه، وقوع یک چنین تضادی دلیل بر بطلان قانون امتناع اجتماع ضدین نیست و استدلال با این گونه تضادها بر بی‌پایگی قانون امتناع اجتماع ضدین، گواه بر این است که این گروه از فلسفه اسلامی و نکات ظریف آن آگاهی نداشته و جز رجزخوانی دلیل دیگری

۱. شرح منظومه، ص ۲۲۸.

----- ۷۶ صفحه

ندارند. ۴. تضاد: اجتماع نیروهای مختلف

هرگاه جسمی با نیروهای مختلف ترکیب یابد و هر کدام اثر دیگری را خنثی کند، اجتماع این گونه نیروهای مختلف را اجتماع نیروهای متضاد می‌گویند. انسان با یک رشته تمایلات متخالف آفریده شده است و هر نیرویی برای خود خواسته ای دارد. مثلاً اگر انسان حب ذات دارد، عدالتخواه و نوع پرور نیز هست. غلبه یک غریزه بر غریزه دیگر، به اراده انسان بستگی دارد که او، با کمال آزادی، یکی را بر دیگری مقدم دارد. خلاصه آنکه، هرگاه جسمی مجمع نیروها و خواسته ها و کششهای مختلف باشد، این نیروهای مختلف را «اضداد» می‌نامند، ولی اجتماع این نیروها به علت یکی از سه امور زیر، از قبیل اجتماع ضدین نیست: ۱. یکی از این دو نیرو «بالفعل» و دیگری «بالقوه» است، و به عبارت دیگر، یکی به صورت فعالانه مشغول کار است در حالیکه نیروی دیگر جنبه اعدادی و زمینه ای دارد، و اجتماع دو نیروی مختلف که یکی جنبه فعلی و دیگر جنبه زمینه ای داشته باشد از قبیل اجتماع ممنوع نیست. ۲. گاهی موضوع و محل دو نیروی مختلف، یکی است، اما از نظر زمان متفاوت می‌باشند. ۳. گاهی، بر خلاف صورت قبل، از نظر زمان اتحاد دارند ولی از نظر موضوع و محل مختلف می‌باشند. اینک توضیح: الف: هرگاه موجودی در یک زمان، مجمع نیروهای مختلف قرار گرفت

----- ۷۷ صفحه

حتماً باید این نیروها به صورت زمینه در نهاد جسم نهفته باشند، نه اینکه همه نیروها به صورت نیروهای فعال جلوه کنند، بلکه با فعالیت یکی از نیروهای متضاد، نیروهای مخالف از صحنه فعلیت کنار زده و به صورت زمینه و استعداد در نهاد جسم پنهان می‌شوند. انسان، مجمع نیروهای مختلف عقلانی و نفسانی است. هرگاه در محیط زندگی وی نیروهای عقلانی شروع به فعالیت کردند، مسلماً نیروهای اهریمنی از فعلیت افتاده و به صورت زمینه در نهاد او مخفی می‌شوند، و بالعکس. چیزی که این تضاد را رفع می‌کند آن است که هر دو نیرو به صورت زمینه و یا لا-اقل یکی به صورت زمینه و دیگری به صورت نیروی فعال، فعالیت کند. ب: گاهی موضوع دویرویی متضاد، یکی است اما زمان آنها مختلف است. مثلاً هر عملی عکس‌العملی دارد: هنگامی که شما سنگی را رها می‌کنید تا به روی زمین بیفتد در این صورت در جهت عکس نیرویی که متناسب با سرعت و وزن سنگ مزبور است، نیرویی دیگر از طرف زمین به آن وارد می‌شود. این دو نیرو متضاد یکدیگرند و جسم، مجمع دو نیروی فعال مخالف می‌گردد، اما در دو زمان: نیروی نخست که در اصطلاح به آن نیروی عمل (کنش) می‌گویند بیش از لحظه برخورد سنگ با زمین وجود داشته ولی نیروی دوم پس از برخورد، تولید می‌گردد و به علت همین تقدم و تأخر است که می‌گویند «کنش و واکنش یا عمل و عکس‌العمل» و این جمله حاکی از آن است که نیروی نخست یا دومی از نظر زمان فرق دارد. نیز وقتی که تویی را به سمت دیوار پرت می‌کنند در آن نیرویی ایجاد می‌شود که در اصطلاح به آن عمل یا کنش می‌گویند. دیوار نیز متقابلاً به مقدار

----- ۷۸ صفحه

فشار دستهای ما، روی توپ اثر دفعی می‌گذارد و آن را به طرف ما بر می‌گرداند به این دومی نیز اصطلاحاً عکس‌العمل یا واکنش می‌گویند. در عین حال چون این دویرویی مخالف نه به طور همزمان بلکه در دو زمان متفاوت متوجه یک جسم می‌شوند از تضاد ممتنع فلسفی بیرون خواهند بود. ج: گاهی زمان دو نیروی متضاد یکی است اما موضوع آنها مختلف می‌باشد، مانند جاذبه ای که در خورشید وجود دارد و قوه گریز از مرکزی که در سیارات حکمفرماست. خورشید می‌خواهد سیارات را به سوی خود جذب کند و سیارات می‌خواهند از گرد خورشید - که مرکز حرکت است - بگریزند و چون این دو نیرو، مربوط به دو جسم است تضاد خود به خود حل خواهد شد. در آتش گردانی که می‌گردد و حلقه سیم آن در انگشت ما قرار دارد، دو نیروی مختلف موجود است، اما دو نیرو در دو نقطه مغایر گرد آمده اند، زیرا واقعیت جذب مربوط به حرکت دست راست است که محور حرکت محسوب می‌شود، و قوه دفع و گریز مربوط به آتش گردان است که می‌خواهد از محور حرکت بگریزد. فشرده سخن آنکه هنگامی که موجودی جولانگه نیروهای مختلف گشته و با قوه‌های گوناگون عجیب می‌گردد، در این صورت تضاد نیروها به گونه‌های زیر حل می‌گردد: ۱. هر دو نیرو، یا یکی از آنها، به صورت زمینه در نهاد جسم قرار می‌گیرند، به نحوی که اگر یکی فعالیت خود را آغاز کرد نیروی دیگر در مرز زمینه باقی می‌ماند و از خود تجلی و ظهوری ندارد. ۲. هر دو نیرو در زمان متفاوت فعالیت می‌کنند، و میان دو نیرو در

----- ۷۹ صفحه

صورتی تضاد غیر قابل جمع وجود دارد که فعالیت آنها در یک زمان واحد انجام گیرد. ۳. دو نیروی مزبور در یک زمان فعالیت می‌کنند اما هر یک از نیروها، در دو نقطه مشغول فعالیت هستند. اکنون که با اقسام چهارگانه تضاد آشنا شدیم و روشن شد که تضاد کیفی به هیچ نحو قابل جمع نیست ولی اجتماع تضادهای دیگر به اصل امتناع اجتماع ضدین ضرری نمی‌زند، شایسته است برخی از مثالهایی را که دستاویز مارکسیسم برای نفی امتناع اجتماع ضدین قرار گرفته است مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

----- ۸۰ صفحه

با این نمونه های روشن چگونه وحدت تضاد را محال می شمارند؟!

مارکسیست‌ها، بنا به عادات دیرینه، خود، برای اثبات یک قانون کلی فلسفی، به وجود چند مثال اکتفا می‌ورزند، در صورتی که با چند مورد انگشت شمار هرگز نمی توان یک قانون عام فلسفی را اثبات کرد. البته، برای شکستن کلیت و شمول یک قانون، یک مثال نیز (چه رسد به ده مثال) کفایت می کند و لذا از قدیم گفته اند که کلیت یک قانون با یک مورد مخالف از میان می رود. (۱) در این میان، دکتر تقی ارانی، که از تئوریسینهای مارکسیسم در ایران محسوب می شود، بیش از همه کوشش کرده است که وحدت تضاد را با مثالهای دهگانه ای ثابت کند. مارکسیستهای وطنی در تعریف و تعظیم ارانی سنگ تمام می گذارند و وی را نه یک ناقل خشک و جامد، بلکه در ادراک و ارائه این مکتب، عنصری خلاق می پندارند که در راه انطباق مارکسیسم بر سیر تاریخ کشور ایران، سخت کوشیده است. (۲)

۱. و به اصطلاح منطق ارسطو: نقیض موجه کلیه، سالبه جزئی است. ۲. اقتباس از سخنرانی احسان طبری در جلسه یادبود دکتر ارانی که در مقدمه کتاب «ماتریالیسم دیالکتیک درج گردیده است. بگذریم از فشارها و تزییقاتی که دکتر ارانی از دست همین حضرات در زندان رضاخان دید و کشید و داستان آن فرصت دیگری می طلبد!

۸۱ صفحه

اکنون ما می خواهیم پرده ها را بالا بزنیم تا روشن گردد که وی تا چه اندازه از مکتب فلسفی رایج محیط خود (فلسفه اسلامی) آگاهی داشته است و مثالهای دهگانه او تا چه اندازه به وحدت تضاد ارتباط دارند. ارانی برای منطق دیالکتیک، به جای چهار اصل، دو اصل مهم معتقد است که یکی از آنها «اصل نفوذ ضدین» است. وی در این باره چنین می گوید: ۱. سیاه و سفید در ظاهر دو چیز کاملاً متضاد می باشند، زیرا سیاه تمام الوان را جذب می کند و سفید تمام آنها را پس می دهد، ولی از یک نظر، یعنی از نظر صرف رنگ بودن، کاملاً یکی هستند. در مفهوم رنگ هم مفهوم سفید و هم مفهوم سیاه (بدون اینکه با هم ذره ای اختلاف از جهت رنگ بودن داشته باشند) جمع شده اند. ۲. شب و روز مخالف یکدیگرند، ولی وقتی که می گوئیم فلان قضیه پنج شبانه روز طول کشید، در مفهوم شبانه روز از نظر واحد زمان بودن، ارزش ساعات شب و روز کاملاً یکسان است. ۳. وحدت مفهوم مرد و زن: در مفهوم انسان. ۴. وحدت ایده آلیسم و ماتریالیسم، از نظر ایدئولوژی بودن. ۵. وحدت مفهوم پدیده های طبیعی و مصنوعی، از این نظر هر شیء مصنوعی خود جزئی از محصولات طبیعت به این اعتبار، یک پدیده طبیعی است.

۸۲ صفحه نقد

وی با این گونه مثالها خواسته است وحدت و نفوذ ضدین را ثابت کند، ولی متأسفانه باید گفت که این گونه وحدتها از حوزه بحث ما بیرون است، زیرا همان طور که بیان کردیم، مقصود از اجتماع، ممنوع، امتناع در اجتماع وجود خارجی است، نه اجتماع در ذهن، آن هم در پوشش یک مفهوم وسیع! به عبارت دیگر: سفید و سیاه از نظر لون، شب و روز از نظر واحد زمان، زن و مرد از نظر انسانیت، مکتبها از نظر ایدئولوژی و...، با یکدیگر هیچگونه تضاد ندارند، بلکه از این لحاظ با هم قدر مشترک دارند، و اگر تضادی بینشان وجود دارد از نظر دیگر است که از آن نظر هیچگاه با هم جمع نمی شوند. مثلاً از این نظر که رنگ سیاه، الوان را جذب می کند و رنگ سفید دفع، یا اینکه روز، روشن و شب سیاه است، یا مرد وزن خصایص متفاوتی از یکدیگر دارند و...، اشیای مزبور از این جهات هرگز با هم جمع نمی شوند. خلاصه آنکه، اجتماع و ائتلاف اشیای مختلف بر پایه جهات مشترک، ربطی به تضاد و تفاوت آنها از حیث جهات ممیزه ندارد! دکتر ارانی، که از پیشگامان مارکسیسم در کشورمان محسوب می شود پس از ذکر مثالهایی بی تناسب فوق، دست و پا می زند که وحدت و نفوذ ضدین را ثابت کند. وی این بار، قیافه ای فیلسوفانه به خود گرفته و به جای مثالهای عامیانه، دست به مثالهای فلسفی می زند و می گوید: یک فرد تمرین نکرده به آسانی نمی تواند

درک کند که چطور می‌توان حرکت و سکون، وجود و عدم و امور جسمی و روحی را متحد کرد، در حالیکه: ۱. مثلاً می‌دانیم سکون حرکتی است که سرعت آن به صفر رسیده یعنی

----- ۸۳ صفحه

خود از حالات خاص حرکت است. ۲. می‌دانیم هر چیز در حال شدن است: چون در حال شدن قرار دارد پس آن چیز موجود است، و چون هنوز نشده است پس آن چیز موجود نیست. ۳. تضاد روحی و جسمی را می‌توان به این ترتیب از بین برد: خواص روحی، یک دسته مخصوص از خواص ماده است. ۴. جمع شدن صحیح و غلط را می‌توان چنین توجیه کرد مکانیک نیوتون در عین حال که صحیح است غلط نیز هست، صحیح است زیرا به وسیله آن، نتایج صحیح عملی که صحت آن مسلم است به دست می‌آوریم، و غلط است زیرا تأثیر سرعت دستگاه را در قوانین در نظر نگرفته است. ۵. در جمله «انسان حیوان است»، در آن واحد، انسان معادل با حیوان و در همین حال متضاد با آن قرار داده می‌شود، زیرا نسبت مزبور در حالیکه دلیل بر اختلاف است، گواه بر این است که انسان با حیوان یکی است. (۱) نقد

باید گفت که این پنج مورد نیز در وهن و سستی، دست کم از موارد پنجگانه قبل ندارد، هر چند قیافه بحث در این جا فلسفی و در گذشته عامیانه است، زیرا: در مثال نخست باید توجه کرد که: سکون نقطه مقابل حرکت، و به معنای فقدان آن است و باید چنین تعریف شود: سکون، پایان حرکت، و نبود آن است، نه اینکه سکون حرکتی است که سرعت آن به صفر می‌رسد! این گونه

----- ۱. ماتریالیسم دیالکتیک، بحث وحدت ضدین.

----- ۸۴ صفحه

تعریف از سکون، جز مغالطه چیزی نیست. خلاصه اینکه، در سکون حرکتی وجود ندارد، نه اینکه سکون نیز در اصل، نوعی حرکت می‌باشد که سرعت آن کاهش یافته است. بنابر آنچه گفتیم، چگونه می‌توان گفت: حرکت و سکون با هم جمع شده‌اند؟! درباره مثال دوم، که همان واقعیت حرکت است که از آن در زبان فارسی به لفظ «شدن» تعبیر می‌آورند، در هنگام تبیین نظریه هگل به طور گسترده بحث و بررسی به عمل خواهیم آورد و روشن خواهد شد که شیء که در حال شدن است، آن مقدار از آن که تحقق خارجی یافته، موجود است و عدم به آن راه ندارد، و آن مقدار هم که تحقق نیافته است، معدوم است و وجود به آن راه ندارد. علت اینکه حرکت را موجود آمیخته با عدم می‌دانند این است که مجموع اجزای یک حرکت را که هنوز به پایان نرسیده است، شیء واحدی می‌گیرند و چون حرکت، شروع شده و هنوز به پایان نرسیده است از این جهت آن را موجود آمیخته به عدم می‌پندارند، ولی اگر حرکت را از نظر اجزا، «تقسیم بندی» کنیم قهراً حکم جزئی که وجود یافته غیر از حکم جزئی خواهد بود که وجود نیافته است. اصولاً خاصیت امور تدریجی همین است که تمام اجزای آن دفعهً تحقق نمی‌پذیرد، بلکه به تدریج ظهور و طلوع نموده و دارای واقعیت خارجی می‌گردد. در مورد سوم، باید گفت امور روحی، در صورتی با امور مادی تضاد دارند که آنها را از آثار روح مجرد از ماده بدانیم، ولی هرگاه بسان مادیها، امور روحی و روانی را، واکنش ماده و از آثار آن بدانیم، در این صورت خود بخشی از موجودات مادی بوده و تضاد و منافاتی در میان وجود نخواهد داشت و روحی

----- ۸۵ صفحه

بودن این آثار، اصطلاحی بیش نخواهد بود، بلکه امور مادی و معنوی هر دو جلوه‌ای از امور مادی می‌باشند که صرفاً مراتب و درجات مادی بودن در آنها فرق می‌کند. در مورد چهارم، فشرده سخن این است که صحت نتیجه یک فرضیه، گواه بر صحت خود فرضیه نیست، به این دلیل که منجمان پیش از فرضیه بطليموس نتایج درخشانی می‌گرفتند و خسوف و کسوف ماه و آفتاب، و آغاز و پایان هر ماه را بدقت تعیین می‌کردند، در حالیکه فرضیه بطليموس، سر سوزنی واقعیت نداشت. بنابراین نظریه نیوتون، را به پاس

صحت نتایج آن نمی توان صحیح خواند، تا از یک نظر آن را صحیح، و از نظر دیگر که تأثیر سرعت دستگاه را در نظر نگرفته است غلط بدانیم، و اگر فرضیه نیوتون قابل تجزیه باشد، باید گفت یک قسمت از آن صحیح است و غلط نیست و قسمت دیگر آن غلط است و صحیح نیست. اشکال مورد پنجم نیز برای کسانی که از منطق قدیم آگاهی دارند، بسیار روشن است. زیرا آنجا که می گوئیم: «انسان حیوان است»، باید توجه نمود که کدام قسمت از انسان را با حیوان متحد می دانیم: آدمیزاده قطعاً در آن بخش از وجود خویش، که قدر مشترک وی با سایر جانداران (مانند تولید مثل، خوراک، حرکت و...) با حیوان اتحاد دارد، ولی در آن بخش از وجود که او را از دیگر جانداران جدا می سازد (مانند تفکر و اندیشه) هرگز با حیوان متحد نیست. (۱)

۱. این پاسخ در حد تفکر یک مارکسیست است که نسبت به این مسائل در سطحی نازل و پایین دارد، از نظر فلسفه اسلامی مطلب به گونه دیگری است که اینجا جای طرح آن نیست.

۸۶ صفحه دو لغزش دیگر در گفتار ارانی

۱. دکتر ارانی از کتاب «روزنبرک» نقل می کند که تاریخ جنگها و نزاعهای بشری، تاریخ نزاعها و کشمکشهای نژادی است، و اختلاف نژاد هیچ وقت محو شدنی نیست. سپس به رد این عقیده می پردازد و می گوید: این بیچاره که طرفدار تئوری نژادها است چشم باز نمی کند که ببیند: رقابت بحری بین آمریکا و انگلیس نژادی است یا مادی، حمله به ژاپن و چین نژادی است یا طبقاتی؟! نویسنده کتاب «روزنبرک» جا دارد که مقابله به مثل کرده بگوید که این بیچاره نمی داند که مقصود این نیست که نژاد، عامل منحصر برای جنگها و نبردها است تا گفته شود که رقابت این دو ابرقدرت که هر دو از یک نژاد می باشند ربطی به نژاد ندارد، بلکه عامل اقتصادی است که این دو قدرت را به جان یکدیگر انداخته است و ما در بخش ماتریالیسم تاریخی در این باره به طور گسترده سخن گفته و عوامل محرک تاریخ را یکی پس از دیگری برشمرده ایم. ۲. ارانی طرفداران منطق ارسطو را متهم می کند که آنان از دو مقدمه، نتایج عجیب و غریبی می گیرند. فی المثل می گویند: انگلیسی سفید است، سفید ضد سیاه است، پس انگلیسی ضد سیاه است. از این نظر، انگلیسی و هندی و آفریقایی با هم جمع نمی شوند. آنگاه به این منطق حمله می کند و می گوید: این همان منطق جامدی است که به دلیل سیاهی پوست ملتی را به غلامی محکوم می کند.

۸۷ صفحه نقد

باید به اطلاع این مارکسیست پیشتاز وطنی برسانم، چنین استدلالی در هیچیک از آثار دانشمندان الهی و یا طرفداران منطق ارسطو، نه وجود دارد، و نه می تواند داشته باشد. استدلال با اشکال چهارگانه ای که در منطق ارسطو معروف است، برای خود شرایطی دارد که با فقدان یکی از آن شرایط قیاس و استدلال منطقی عقیم می گردد و این مطلب بر تمام آشنایان با منطق صوری روشن و واضح است. قیاس در منطق ارسطو، از دو قضیه (که اولی را «صغری» و دومی را «کبری» می گویند) تألیف می گردد و از ضمیمه گردیدن این دو قضیه، چیز سومی به دست می آید که آن را «نتیجه» می نامند. قیاس منطقی به چهار صورت می تواند تألیف یابد، که یکی از آنها را «شکل اول» می گویند. در قیاسی که به صورت شکل اول تشکیل می شود، شرط اساسی برای منتج بودن آن است که قضیه دوم، به صورت یک قضیه کلی صادق باشد و الا در غیر این صورت قیاس عقیم و بی نتیجه خواهد بود. مثلاً می گویند: جهان متغیر است و هر متغیری حادث است پس جهان حادث است. همان طور که ملاحظه می کنید، قضیه دوم به صورت کلی است ولی در مثال مورد بحث (سفید، ضد سیاه است) صورت کلی آن (۱)، دروغ بوده و

۱. هر سفید پوستی ضد سیاه است.

۸۸ صفحه

صورت جزئی آن (۱) هر چند راست است ولی فاقد شرط عموم و کلیت می باشد. صورت صحیح مثالی که ارانی آورده چنین است: «انگلیسی سفیدپوست است؛ هر سفیدپوست دشمن سیاه پوست است؛ پس انگلیسی دشمن سیاه پوست است» همان طور که ملاحظه می کنید، قضیه دوم (هر سفیدپوست، دشمن سیاه پوست است) به صورت کلی و به عنوان یک اصل عام و فراگیر دروغ است، زیرا مسلمانان سفید پوست، نسبت به سیاه پوستان هیچگونه عناد و دشمنی بی نداشته بلکه از دوستان آنانند (حتی در میان انگلیسهای آزاد، و انساندوست نیز می توان تعداد قابل ملاحظه ای را یافت که فاقد کینه نژادی نسبت به سیاه پوستان بوده و مخالف تبعیض نژادی هستند) بنابراین، چنین قیاسی از لحاظ منطقی عقیم و نادرست بوده و نازایی و بی نتیجگی آن نیز به علت خللی است که در ماده استدلال وجود دارد، نه به این علت که تضاد منطقی و فلسفی قابل جمع است! یا به علل دیگر. گفت شیخا ورد خوب آورده ای *** لیک سوراخ دعا گم کرده ای! در اینجا از اطاله سخن پوزش می طلبیم و خاطر نشان می سازیم که این ایدئولوگ پیشتاز وطنی از منطق و فلسفه شرق کوچکترین اطلاعی نداشته است ولی در برابر، از آنچنان شهامت! و شجاعتی بهره مند بود که می توانست بی پروا انتقاد کند، و در حقیقت، تهور و بیباکی او، جبرانگر بی اطلاعی مفرط او بود! حکایت او حکایت کسی بود که در تاریکی دم شیر را به بازی گرفت، ولی فرصت درک روشنایی را نیافت تا از هول کاری که کرده است بیهوش گردد!

۱. بعضی از سفیدپوستان، ضد سیاه پوستانند.
۸۹ صفحه ما و استاد دانشکده کارگری پاریس

تئورسین دیگر مارکسیسم، ژرژ پولیستر، نیز با یک رشته مثالها کوشیده است که اجتماع ضدین را ثابت کند، مثالهای سست و واهی بی که انسان از طرح آنها خجالت می کشد، مانند: ۱. دانش و جهل از نظر متافیزیک با هم مخالف بوده و هر یک ناقض دیگری است. جاهل، دانشمند نخواهد بود، و دانا نادان نیست، ولی مطالعه نشان داده است که این دو عامل به این شدت با هم مخالف نیستند، زیرا در آغاز امر، جهل حکمفرما بوده و سپس علم فرا رسیده است، معنی جهل به علم تبدیل شده است. هیچ جهلی خالی از علم وجود ندارد، و به اصطلاح جهالت مطلق و صد در صد نداریم، پس هر چیزی با ضد خود همراه است. از آن سوی، به گفته لنین، علم کامل نیز وجود ندارد، و هر دانشی در قسمتی به جهل آمیخته است. (۱) نقد بی پایگی این نوع استدلالها نیز کاملاً روشن است. اگر کسی از یک جریان، دیروز آگاه نبوده ولی امروز آگاه باشد، یک چنین جهل و علمی که ناشی از اختلاف در زمان است از قبیل اجتماع ضدین یا نقیضین نیست، زیرا چنانکه قبلاً گفتیم یکی از شرایط تحقق تناقض ممنوع، اتحاد نقیضین در زمان است. گذشته از این هیچ گاه جهلی به علمی تبدیل نمی شود. جهل یک امر

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۷۳.

۹۰ صفحه

عدمی بوده و واقعیتی در فضای ذهن ندارد تا به چیزی تبدیل شود، بلکه این خلأ به وسیله امر وجودی - که علم است - پر می شود، بدون اینکه عدم به وجود تبدیل گردد. درست است که جهل صد در صد وجود ندارد، و هرجاهلی دست کم اشیای خودش را می شناسد، ولی در این مورد هر یک از علم و جهل به علت تعدد موضوع برای خود حساب جداگانه ای دارند، و به هم آمیخته نمی شوند، مثلاً فردی خود را می شناسد ولی همسایه را نمی شناسد، و متعلق علم او خویشتن است و متعلق جهلش همسایه و یک چنین علم و جهلی را به علت تعدد و تفاوت موضوع نمی توان از قبیل اجتماع ضدین یا نقیضین دانست. بلی اگر موضوع واحد باشد، مثلاً یک شیء را، هم بدانند و هم ندانند، چنین علم و جهلی از قبیل اجتماع وجود و عدم است که محال می باشد. حال به بررسی دومین مثال ژرژ پولیستر می پردازیم: ۲. بدون بورژوازی، پرولتاریا به وجود نمی آید، و بورژوازی نیز وابسته به پرولتاریاست، این دو

ضدی هستند که جدا شدنی نیستند. (۱) نقد

مارکسیستها پیوسته می‌کوشند مثالهایی را انتخاب کنند که جنبه تبلیغی داشته باشد، و بی‌جهت نیست که اغلب مثالهای ژرژپولیستر نیز چاشنی تبلیغی داشته و جنبه استدلالی و برهانی آن بسیار ضعیف است. فی‌المثل در مثال فوق، همگی می‌دانیم که وجود دو طبقه متضاد در دل یک جامعه، از

۱. همان، ص ۱۷۶.

----- ۹۱ صفحه

قبیل اجتماع دو ضد نیست، زیرا جامعه، «واحد حقیقی» نیست که پذیرش این دو برای آن امکان‌پذیر نباشد، بلکه یک «واحد اعتباری» است که در آن، میلیونها تضاد خودنمایی می‌کند. سفید و سیاه، فقیر و غنی، بزرگ و کوچک، پدر و فرزند، طبقه استثمارگر و استثمار شده، و غیره، همگی در جامعه واحدی هضم می‌گردند. اگر آنان معنی «اجتماع دو ضد در یک واحد» را روشن می‌کردند دچار این گونه پریشان‌گویی نمی‌شدند، و به عبارت دیگر: اگر وحدت حقیقی را از وحدت اعتباری و قراردادی جدایی ساختند، از این نوع مثالها پرهیز می‌کردند. به سومین مثال ژرژپولیستر توجه کنید: ۳. متافیزیستها می‌گویند: زندگی عبارت است از زندگی و مرگ، و بین این دو امر هیچ‌گونه ارتباط و اشتراکی قائل نیستند و چون زندگی و مرگ دو مسئله متضاد است که کاملاً با هم مغایرت دارند پس نمی‌توان در عین حال هم زنده بود و هم مرده، ولی این را هم نمی‌توان به این خشکی از هم جدا ساخت زیرا: اولاً: زندگی، حاصل مرگ گروهی از سلولها و نشوونمای گروهی دیگر است. ثانیاً: عناصری که در وجود مرده یافت می‌شود فقط تغییر شکل یافته، به موجودات دیگری حیات می‌دهد و یا اینکه خاک را بر حاصل می‌گرداند و... (۱)

۱. همان صص ۱۶۱-۱۶۲.

----- ۹۲ صفحه نقد

این نوع استدلال هم از آن نوع استدلالهای عجیب است! اینکه در بدن انسان سلولی می‌میرد و سلولهای دیگری جانشین آن می‌گردند، چه ربطی به اجتماع ضدین دارد؟! مگر هر سلول برای خود واجد حیات مستقلی نیست؟ آنچه که محال و ممتنع است اجتماع مرگ و حیات در موضوعی واحد است نه در دو موضوع متفاوت. بدتر از آن این است که می‌گویند مرده به موجودات دیگر حیات می‌بخشد! مرده از آن نظر که مرده است هرگز به هیچ موجودی حیات نمی‌بخشد، بلکه در بدن این مرده مقداری خواص شیمیایی باقی است که در شرایط مخصوصی مایه تقویت موجودات زنده می‌گردد. مضحک تر از همه این است که می‌گویند: دیده شده که می‌گوییم «ها، باران گرفت» و بسا شده که حرف ما به پایان نرسیده باران ایستاده است. (۱) مسلماً در عرصه واقعیت خارجی، زمان نزول باران غیر از زمان قطع آن است بنابراین، کجا در یک زمان وجود و عدم جمع شده است؟! حتی زمانی که به فرود آمدن باران می‌اندیشیم، غیر از زمانی است که به چیزی خلاف آن (ایستادن باران) می‌اندیشیم. مارکسیستها، آنچنان در شناخت تضاد در فلسفه شرق پیاده هستند که گاهی بر وجود تضاد به راه رفتن انسان استدلال می‌کنند و می‌گویند یک پای انسان جلو و یک پای دیگر عقب است. و جلو و عقب بودن دو امر متضاد است، که در یک جا جمع شده اند! ما پاسخ این گونه سخنان بی پایه را به

۱. همان صص ۱۶۱-۱۶۲.

----- ۹۳ صفحه

خوانندگان گرامی واگذار می‌کنیم. چهارمین دلیل ژرژ پولیستر در نفی امتناع اجتماع ضدین را بررسی می‌کنیم: ۴. وجود علائم (+) و (-) نشانه وجود تضاد در ریاضیات است؟ نقد پاسخ

مسئله جمع و تفریق، یک عمل ذهنی است و هدف از این عمل، آن است که بتوان به تعداد واقعی معدود پی برد، و گرنه بیرون از فضای ذهن، نه جمعی وجود دارد و نه تفریقی. اگر کسی صد ریال پول در جیب داشته باشد، می‌تواند آن را به چند صورت بیان کند، یک بار بگوید ۱۰۰ ریال پول دارم، بار دیگر بگوید ۱۵۰ ریال منهای ۵۰ ریال دارم، و بار سوم بگوید: ۵۰ ریال بعلاوه ۵۰ ریال دارم. معنی این جمله‌ها آن نیست که در یک موضوع واحد، ضدین (جمع و تفریق) وجود دارد، بلکه هدف بیان ۱۰۰ ریال است. و راه بیان آن بر اساس محاسبات ذهنی، سه (بلکه هزاران) صورت دارد بدون آنکه هیچیک از آنها بر واقعیت خارجی اثری بگذارد. درجه حرارت انجماد آب در شرایط عادی را، رقم صفر نشان می‌دهد، درجه بالاتر از آن را نیز با علامت (×) یا (+) و پائینتر از آن را با علامت (-) نشان می‌دهند. از آنجا که مبدأ مقایسه رقم صفر است، می‌توان درجه حرارت آبی را که درجه سانتی گراد بالای صفر است به انواع گوناگون نشان داد درجه حرارت آن: ۵-۱۰ درجه سانتی گراد، درجه حرارت آب: ۵×۰ سانتی گراد. ولی این نوع عملیات اثری در خارج نمی‌گذارد و به تعبیر روشنتر، در

----- ۹۴ صفحه

خارج نه وجودی تبدیل به عمل می‌گردد و نه عدمی به وجود. از این بیان روشن می‌گردد که در معادلات، تبدیل ارقام سلبی به ایجابی و بالعکس، لزوماً به معنایی تبدیل وجود به عدم یا عدم به وجود نیست، بلکه یک رشته عملیات ذهنی است که بسهولت انجام می‌گیرد. ۵. از میان تئوریسینهای مارکسیسم، دوست و دستیار کارل مارکس، «انگلس» نیز دست و پایی زده است که برای تحقق تناقض مثالهایی پیدا کند و از این راه منطقی قدیم را که اجتماع نقیضین را ممتنع می‌داند به باد انتقاد بگیرد، می‌گوید: جامعه بشریت، این قدرت و توانایی را دارد که به معلومات نامتناهی دست یابد، و این در جایی است که انسانها، به علت محدودیت امکانات و قابلیت‌های ذهنی، به طور انفرادی قادر به چنین کاری نیستند. نقد

باید به انگلس گفت اگر بنا باشد که این گونه احکام، مصداق تناقض باشند. لازم نیست به ذهن خود فشار آورده و یک چنین مثالهای فلسفی را پیدا کنیم، زیرا دور و بر ما از این گونه تناقضها! فراوان است! مانند: ده انسان در حال اجتماع می‌توانند سنگ بزرگی را حرکت دهند، در حالیکه یک انسان به تنهایی قادر به چنین کاری نیست! رزمندگان غیور به طور دسته جمعی می‌توانند درهای جنایتکاران را فتح کنند، در حالی که هیچیک از آنها به تنهایی قادر به چنین کاری نیست! حزب پرولتاریا می‌تواند دولت کارگری را استیضاح کند، در حالی که

----- ۹۵ صفحه

هیچکدام از افراد حزب، منفرداً قادر به چنین کاری نیستند! اگر در همه این مثالها شرایط «جمع نقیضین» فراهم باشد، ما هم با انگلس همصدا می‌شویم و می‌گوییم جمع نقیضین مانعی ندارد، ولی با توجه به شرایطی که در منطق ارسطویی برای مسئله «امتناع نقیضین» گفته شده هیچیک از این موارد از مقوله اجتماع ضدین یا نقیضین محال نیست. مگر نه اینکه گفته شده است که یکی از شرایط تحقق تناقض، «وحدت موضوع» است، در حالیکه این مثالها فاقد چنین شرط اصلی است، زیرا آنجا که می‌گوییم می‌تواند، موضوع قضیه افراد «به طور دسته جمعی» است و آنجا که سخن از عدم امکان می‌نامیم، موضوع قضیه، افراد به طور منفرد و بدون بهره‌گیری از دیگران می‌باشد. ۶. وجود دو نیروی مختلف الکتریسته مثبت و منفی، گواهی روشن در وجود تناقض است، و اثبات و نفی، از قبیل وجود و عدم می‌باشند. نقد

آنان که آگاهی مختصری از مسائل فیزیکی دارند می‌دانند که الکتریسته منفی، یک نوع الکتریسته خاصی است که از اصطکاک آن با الکتریسته مثبت، برق تولید می‌شود. مقصود از الکتریسته مثبت و منفی، الکتریسته موجود و معدوم نیست تا از مقوله «تناقض»

به شمار آید، بلکه دو نوع الکتریسته مادی می باشند که از اتصال و بهم رسیدن آنها برق تولید می شود و آمیزش این دو نوع الکتریسته، از قبیل آمیزش عناصر مختلف است که مایه تنوع و تکثر موجودات می گردد (و قبلاً از آن بحث شد).

----- ۹۶ صفحه

اگر بنا باشد جذب و انجذاب الکتریسته را از قبیل «جمع ضدین» بشماریم، باید اجتماع تمام عناصر در یک جسم را نیز از همین باب بدانیم. گذشته از این، این گونه فعل و انفعالات، به تضاد دیالکتیک (مبنی بر اینکه، در داخل یک جسم دو نیروی متضاد وجود دارد، که یکی خواهان بقای وضع موجود، و دیگری خواهان نفی آن است. (۱) ارتباطی ندارد، و انگهی، این دو الکتریسته در دو سیم جریان دارند نه در یک سیم. و در موقع به هم رسیدن، ترکیبی رخ می دهد که شیء ثالث است. دیالکتیسینها با این نوع مثالها می خواهند به جنگ یک حکم بدیهی و روشن بروند و امتناع اجتماع «ضدین» یا «نقیضین» را باطل سازند، در صورتی که این مثالها و نمونه های مشابه آنها ربطی به مسئله ضدین و نقیضین، که در فلسفه اسلامی مطرح می باشد، ندارد. به این پرسش پاسخ دهید!

اخیراً کتابی از طرف یکی از مارکسیستها با عنوان مستعار «سام» تحت

۱. چنانچه بپذیریم مثالهای فوق از قبیل وحدت ضدین یا نقیض اند، باز باید بگوییم که صحت و درستی این مثالها مستلزم صحت وحدت ضدین، که مارکسیسم مدعی آن است، نیست. زیرا آنان حرکت و تحول، و نمو و تکامل را، معلول دو نیروی متناقض موجود در دل پدیده می دانند که پیوسته در حال جدال و کشمکش با یکدیگرند، در حالیکه در این مثالها، درگیری در میان دو نیروی متضاد یا متناقض خارجی است که بر جسم تحمیل شده اند. آیا می توان از امکان دومی، امکان اولی را استنتاج کرد؟ تضاد درونی، مایه حرکت دینامیکی است که سبب می گردد (به عقیده مارکسیستها) معلول از بطن علت خارج گردد و هسته به صورت نهال در آید. حال آنکه کشمکش این دو نیروی متضاد خارجی که از بیرون بر جسم تحمیل شده اند مایه حرکت مکانیکی است که نمی تواند پایه تکامل و تحول گردد.

----- ۹۷ صفحه

عنوان: «مبانی فلسفه علمی» منتشر شده است. مؤلف خواسته است مبانی فلسفه مارکس را که مدعی است جنبه علمی دارد، به صورت واضح و روشن تبیین کند. چیزی که در این کتاب و نوع آثار مارکسیستها وجود ندارد، موضوع نوآوری است. نوشتجات آقایان مارکسیستها نوعاً از دو نقص بزرگ خالی نیست: ۱. بی اطلاعی از فلسفه شرق، خصوصاً فلسفه اسلامی که نمونه بارزی از فلسفه «متافیزیک» است. ۲. نادیده گرفتن انتقادهایی که در طول زمان از این فلسفه شده است به نحوی که گویی تاکنون کوچک ترین خدشه ای بر ارکان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک وارد نشده و هیچ نوع رو در رویی رخ نداده است! اکنون چند فراز از کتاب فوق را نقل می کنیم تا روشن گردد که تضاد مورد بحث نویسنده، تضاد مورد انکار فلاسفه اسلامی نیست، و ارتباطی به تضاد مورد نظر متافیزیسینها ندارد. ۱. نویسنده در این کتاب اصرار دارد که علت و سرچشمه تکامل را، وجود نیروهای متضاد در داخل هر شیء و پدیده ای بداند. این سخن تا چه اندازه صحیح است؟ پاسخ این پرسش را در بخش «نقش تضاد در جهان طبیعت» خواهید خواند. ۲. وی برای وحدت تضاد، مثالهایی را آورده است که هرگز تحت تضاد ممنوع داخل نبوده، بلکه تحت اضداد دیگر (که به طور مشروح بیان گردید داخل است؟ اینک مثالها:

----- ۹۸ صفحه

الف: هر قطعه آهنربا دو قطب دارد: قطب شمال و قطب جنوب، اینکه دو قطب همدیگر را دفع کرده و در عین حال به نحو جدایی ناپذیری بهم پیوسته اند، شاهد قاطعی بر تحقق تضادها است. ب: در ارگانسیم هر موجود زنده، دو گرایش مختلف وجود دارد: گرایش به حفظ خصوصیات و صفات موجود، و گرایش برای دگرگون کردن صفات مخالف شرایط زندگی، این دو نوع گرایش

مغایر، شاهدهی بر تحقق تضادها است؟ (۱) ج: در طول تاریخ، همواره شاهد وجود تضاد و کشمکش میان طبقات گوناگون احتمالی بوده ایم: در جامعه برده داری، میان بردگان و صاحبان برده ها، در جامعه فئودالی میان دهقانان وابسته به زمین و فئودالها (مالکان زمین)، و در جامعه سرمایه داری میان طبقه کارگر و سرمایه دار پیوسته تضاد وجود داشته و دارد. د: نویسنده مزبور، فعالیت‌های مختلف سلول را نیز از قبیل جمع ضدین شمرده است، از قبیل: تجزیه موادی که خواه از محیط خارج دریافت می کند و خواه در داخل بدن وجود دارد، و ترکیب و تبدیل آنها به موادی که برای بدن لازم است، و پیدایش و رشد اجزایی از بدن، همزمان با فرسودگی و از بین رفتن اجزایی دیگر در جهان بدن. (۲) خواننده دقیق و نکته سنج، با توجه به آنچه که قبلاً در پاسخ بسیاری از مثالها گفتیم، می تواند به حل این مثالها و پاسخ آنها پرداخته و روشن سازد که

۱. در بحثهای آینده خواهیم گفت در هیچ موجودی که در مسیر حرکت است نیروی نگاهدارنده وضع موجود وجود ندارد. ۲. مبانی فلسفه، ص ۴۴-۴۵.

۹۹ صفحه

هیچیک از این مثالها از موارد «اجتماع ضدین» ممنوع نیست. در پایان توجه خوانندگان گرامی را به این نکته جلب می کنیم که: بحث ما فعلاً درباره «امتناع ضدین» است نه «امتناع نقیضین»، ولی چون هدف در فصل هفتم پاسخگویی به تمام اشکالات مارکسیستها درباره این دو قضیه بود، از این جهت به مجموع انتقادهای آنان، چه در باب اجتماع «ضدین» و چه در باب اجتماع «نقیضین»، در این بخش پاسخ گفتیم و خوانندگان عزیز با توجه به دو معیاری که در شناخت ضد از نقیض گفتیم، خود می توانند موارد ضد را از نقیض باز شناسند.

۱۰۰ صفحه

فصل هشتم: تفاوت آری، تبعیض نه

آیا در جامعه مطلوب اسلامی، تضاد وجود دارد؟ تفاوت آری، تبعیض نه!

اکنون که از بحث پیرامون واقعیت تضاد در طبیعت و جهان مادی فارغ شدیم لازم است نظر اسلام را نیز درباره وجود تضاد در جامعه مورد بررسی قرار دهیم. شکی نیست که اسلام، جامعه ای را که در آن گروهی رفاه زده و تن پرور در کنار گروهی محروم و گرسنه و به دیگر تعبیر: گروهی استثمارگر در برابر گروهی استثمار شده بسر برند، محکوم می کند و با تمام قوا و نیرو می کوشد طاغوت و طاغوتیان را از میان بردارد و هر نوع ظلم و اجحاف را از متن جامعه پاک سازد. اینکه برخی می گویند: جامعه اسلامی، جامعه توحیدی بی طبقه است، معنی محصل و درست آن این است که در جامعه اسلامی، علل و عوامل تبعیض مطلقاً محکوم بوده و هیچ نوع امتیاز بی جهت و بی ملاحظه وجود ندارد. زیرا این گونه تضاد، نه تنها مایه کمال نیست، بلکه موجب بدبختی جامعه انسانی است.

۱۰۱ صفحه

قرآن از این قماش جامعه ها نمونه هایی را ارائه داده و آنها را محکوم ساخته است: یکی از آنها جامعه فراعنه است، که فرد ستمگری با ایادی خود بر گرده مردم سوار شده و آن را به گروههای مختلف تقسیم کرده بود، تا در سایه تشنت آنان و حزب سازی، و فرقه بازی، گروهی (بنی اسرائیل) را ضعیف و ناتوان ساخته و مورد استثمار و بهره برداری خود و گروه خود قرار دهد. (۱) امیر مؤمنان (علیه السلام) درباره چنین جامعه آشفته ای می فرماید: «وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يَقَارُوا عَلَى كِبَالِ ظَالِمٍ وَلَا سَيِّبِ مَظْلُومٍ». (۲) «خداوند از دانشمندان و دانایان امت پیمان گرفته است که در برابر پرخوری ستمگر و گرسنگی مظلوم، صابر و شکیبا

نباشند». چنانچه مقصود از تضاد اجتماعی این است که فقر در جامعه بشری، یک پدیده لازم و ضروری بوده و اجتماع حتماً باید به دو دسته تقسیم شوند: گروهی غنی و ثروتمند، و گروهی فقیر و بیچاره، یک چنین تضادی در اقتصاد اسلام بشدت محکوم است و اگر در آثار مارکسیستها چنین مطلبی را به متافیزیسیها نسبت می دهند، بی پرده وقایع باید گفت بهتانی بیش نبوده و اسلام از آن پیراسته است. (۳) در اینجا، البته مجال این نیست که سیستم اقتصادی اسلام را بگونه ای روشن بیان کنیم و این بحث بر عهده بخش سوم از بحثهای مقایسه ای ما است

۱. (إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُ مِثْقَالَ بِرِّهِمْ يُذِخُّ أُنثَاهُمْ وَيَشِيءُ تَحِيَّتَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ) (قصص/۴). ۲. نهج البلاغه، خطبه سوم. ۳. به اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۱۲، مراجعه شود.

صفحه ۱۰۲

که پس از سپری گشتن بخشهای مربوط به نقد ماتریالیسم فلسفی و ماتریالیسم تاریخی، پیرامون آن بحث و گفتگو کنیم. ولی به گونه فشرده یادآور می شویم: بر خلاف تصور گروهی که فقر را بلای آسمانی یا نشانه بندگی، و غنا و ثروت را نشانه مهر آسمانی یا دلیل دوری از مقام ربوبی می دانند، باید گفت که از نظر قرآن، فقر از اندیشه های شیطانی است که شیطان گرایان آن را با طرق گوناگون در جامعه شایع می سازند چنانکه می فرماید: (الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ...). (۱) «شیطان شما را به فقر و تنگدستی دعوت می کند و به فحشاء و پلیدکاری فرمان می دهد». اگر شیطان به اندیشه فقر دامن می زند، از طرف دیگر شیطان گرایان و بیاران او با اعمال ضد انسانی خود، این فساد اجتماعی را در جامعه تحقق می بخشند در حالی که مقصری جز خود انسان و جامعه کس دیگری نیست چنانچه می فرماید: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ). (۲) «فساد و تباهی در خشکی و دریا بر اثر اعمال و رفتار مردم گسترش یافت تا خداوند نتیجه برخی از اعمال آنان را به خود آنان بچشاند شاید از اعمال بد خود بازگردند». ممکن است گفته شود که مفاد آیه این است که فساد اجتماع معلول

۱. بقره/۲۶۸. ۲. روم/۴۱.

صفحه ۱۰۳

اعمال خود انسان ها است، ولی از کجا معلوم که فقر از مصادیق فساد باشد؟ ولی پاسخ این سخن روشن است، زیرا: چه فسادی بالاتر از فقر که امیر مؤمنان (علیه السلام) می فرماید: «الفقر الموت الأكبر». (۱) «فقر مرگ بزرگتر است». علت اینکه حضرت فقر را مرگ بزرگتر می داند این است که رنج مرگ تدریجی، بمراتب بالاتر از مرگ دفعی است که لحظاتی بیش نیست، از این لحاظ امام آن را مرگ بزرگتر می خواند. راستی چه فسادی بالاتر از فقر، که پیامبر گرامی (صلی الله علیه وآله وسلم) آن را مایه کفر و انحراف فکری و عملی دانسته است، آنجا که می فرماید: «كَأَذِ الْفَقْرِ أَنْ يَكُونَ كَفْرًا». «سرانجام فقر کفر است». آری، چه فسادی بالاتر از فقر، که امیر مؤمنان درباره آن به فرزند خود محمد حنفیه چنین می گوید: از آن به خدا پناه ببرد، آنجا که می فرماید: «يَا بُنَيَّ اتَّقِ الْفَقْرَ إِنَّ الْفَقْرَ مَنْقُصَةٌ لِلدِّينِ، مَدْهَشَةٌ لِلْعَقْلِ، دَاعِيَةٌ لِلْمَقْتِ». (۲) «فرزندم! از فقر بر تو می ترسم زیرا فقر مایه کاهش دین، سبب اضطراب و وحشت، و وسیله رسوخ عداوت در اجتماع است». بنابراین با توجه به اینکه فقر از روستترین مصادیق فساد است، قرآن

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۱۶۳. ۲. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۳۱۹.

صفحه ۱۰۴

علت آن را برنامه های غلط اقتصادی و اجتماعی خود جامعه انسانی دانسته و آن را با جمله (بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ) بیان می کند. علل پیدایش این پدیده سیاه در این مختصر نمی گنجد، براسستی اجمالاً باید گفت که اموری از قبیل احتکار، ربا، گران فروشی، تقلب، رقابتهای غلط، اعطای اعتبارهای حساب نشده، بیکاری، تنبلی، و بالاتر از همه برنامه ریزیهای غلط اقتصادی است که در نتیجه آنها ثروت به طور عادلانه در اجتماع تقسیم نمی شود بلکه پیوسته فقط در میان طبقه و گروهی خاص دست به دست می شود، و این در حالی است که اسلام با یک رشته برنامه های انقلابی اقتصادی، از تداول ثروت میان ثروتمندان بشدت جلوگیری کرده است چنانچه می فرماید: (... كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ...). (۱) «چنین کردیم تا ثروت میان ثروتمندان دست به دست نگردهد». شاید در تبیین علت فقر، بیانی روشنتر از این دو جمله کوتاه یافت نشود که امیر مؤمنان (علیه السلام) آن را یاد آور شده است: «ما رأيتُ نعمةً موفورةً إلاّ وفي جانبها حقّ مضیّع». (۲) «ثروتی بر روی هم انباشته ندیدم مگر اینکه در کنار آن حقی ضایع شده وجود داشت». «فما جاع فقير إلاّ بما مُتّع به غني». (۳) «فقیری گرسنه نگشت مگر آنکه توانگری بر آن کامیاب گردید».

۱. حشر/۷. ۲. صوت العدالة الإنسانية، ج ۱، ص ۳۰۴. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۳۲۸.

۱۰۵ صفحه

بنابراین، چنین تضادی در جامعه اسلامی به علت غصب حقوق فقیران و بیچارگان است و باید با اجرای برنامه های صحیح اقتصادی از جامعه طرد گردد. علاقه اسلام برای محو این گونه تضادها و تبعیضهای طبقاتی، به اندازه ای است که پیامبر در آخرین لحظات زندگی خود به علی چنین سفارش کرد: «يا عَلِيُّ لَا يُظَلَمُ الْفَلَّاحُونَ بِحَضْرَتِكَ، وَلَا يَزْدَادُ عَلِيٌّ أَرْضَ وَضِعَتْ عَلَيْهَا، وَلَا سِيخْرَةٌ عَلِيٌّ مُسْلِمٌ يَعْنِي الْأَجِيرَ». (۱) «هرگز نباید در حضور تو به کشاورزان ستم شود، و هرگز نباید بر میزان اجاره زمین که من تعیین کرده ام اضافه گردد، و هرگز نباید مسلمانی (کارگری) مورد استثمار (ظالمانه) قرار گیرد». تفاوت آری، تبعیض نه!

در برابر این نوع تضاد، اسلام به پیروی از قوانین و سنن آفرینش، تضاد دیگری (اگر به کار بردن لفظ تضاد در مورد آن صحیح باشد) را به رسمیت شناخته است که وجود آن در جامعه بشری نه تنها مایه ظلم و ستم نیست، بلکه وسیله ترقی و پیشرفت اجتماع است. این گونه تضاد عبارت است از اینکه: خدای جهان افراد جامعه را با استعدادهای گوناگون و شایستگیهای متنوع و مختلفی آفریده است، تا هر فردی مطابق ذوق طبیعی و سلیقه خود، کاری را تعقیب کند که برای آن ساخته شده است. اسلام در اعطای حقوق، هرگز امتیازات طبیعی را از نظر دور نداشته و

۱. کلینی: کافی: ۵/۲۸۴ کتاب معیشت.

۱۰۶ صفحه

از این طریق برخی را بر برخی مزیت بخشیده است، چنانکه می فرماید: (... وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ...). (۱) «برخی را بر برخی، برتری بخشیدیم». به طور مسلم این گونه امتیازات طبیعی، یک رشته امتیازات اکتسابی را به دنبال آورده و مایه برتری و مزیت بر دیگران می گردد. در چنین جامعه ای تبعیض محکوم است، امّا تفاوت وجود دارد و همین تفاوتهای طبیعی و اکتسابی است که مزایای گوناگون را برای افراد پدید می آورد. امّا هر نوع مزیت و برتری بی ملامت و بی جهت (نظیر اینکه فلاینی به بهانه اینکه خدایگان! بوده و یا از وابسته های اوست، صاحب آلف والوف گردد، ولی گروه دیگر به حکم حقگویی و حق طلبی و عدالتخواهی و نوع دوستی در کنج زندانها و سیاه چالها بسر ببرند) بشدت محکوم است. اگر می گویند اسلام آیین مساوات، است مقصود مساوات قضایی در برابر قانون است، و اینکه باید دولتها وسایل ترقی را برای همه افراد جامعه فراهم سازند و کلیه امتیازات موهوم و ظالمانه ای را که ریشه معقول ندارد از میان ببرند، و گرنه مساوات، به معنی نادیده گرفتن امتیازات طبیعی و کسبی افراد،

خود نوعی ستم و ظلم است، و این نوع تساوی، اصولاً مخالف با قوانین آفرینش و اصول عدل انسانی است. گذشته از این، تاکنون چنین مساواتی در هیچ جای جهان حتی در زادگاه طرفداران این اندیشه عملی نشده است، و پیوسته فاصله طبقاتی میان کاخ نشینان کرملینی و کوخ نشینان کشاورز حکمفرما بوده است.

۱. زخرف/۳۲.

۱۰۷ صفحه

تضاد در جامعه اسلامی، به دو نوع دیگر نیز قابل تصور و امکان پذیر است: نخستین نوع تضاد مزبور عبارت از رقابت دو گروه یا بیشتر در طریق پیشبرد اهداف صحیح اجتماعی است. در اینجا نیز چنانچه تضاد دو گروه یا دو حزب به معنی مخالفت و دشمنی و تخریب و ویرانگری باشد، به طور مسلم، در جامعه اسلامی تضاد به این معنی مطرود است، و در جامعه ای که بنای آن بر اساس اخوت و برادری استوار بوده و نهادهای نخستین آن را، عشق به انسانها تشکیل می دهد و روابط افراد بر پایه برادری است، تضاد به صورت ویرانگری و تضعیف یکدیگر معنی ندارد. دومین تضاد مورد نظر در اسلام، تضاد به معنی مراقبت بیشتر در حفظ ایمان و عقاید دینی و پیکار منطقی با عقاید مخالف و باطل، و این هم به منظور استحکام مبانی اعتقادی و تثبیت آرمانهای بلند انسانی در جهت پیشبرد اهداف صحیح اسلامی است که بزرگترین خواسته اسلام بوده و در آیات و احادیث اسلامی اشاراتی فراوان به این نوع تضاد مطلوب (میان حق و باطل) شده است.

۱۰۸ صفحه

فصل نهم: اصل امتناع تناقض در فلسفه اسلامی

اصل امتناع تناقض در فلسفه اسلامی

در بحثهای گذشته روشن شد که مسئله «امتناع ضدین» غیر از مسئله «امتناع نقیضین» است ولی دو اصل اساسی فلسفه اسلامی در نوشته های مارکسیستها بهم مخلوط شده است، زیرا آنان گاه تضاد را به جای تناقض و گاه تناقض را به جای تضاد به کار می برند و گاه نیز هر دو را به صورت دو لفظ مترادف بهم عطف می کنند! تو گویی آقایانی که می خواهند به زعم خویش اساس منطق ارسطو را متزلزل سازند برگی از این منطق نخوانده اند. همان طور که در گذشته یاد آور شدیم، «ضدین» به دو امر وجودی می گویند که هرگز با هم جمع نمی شوند، در حالیکه مطلب در «تناقض» بگونه دیگری است. متناقضین، به دو مفهومی گویند که یکی وجودی و دیگری عدمی بوده و به اصطلاح، واقعیت آن، به بود و نبود، وهستی و نیستی بازگشت می کند (۱) از قدیم الایام در منطق اسلامی گفته اند، نقیض هر چیز نبود

۱. تفاوت تضاد و تناقض منحصر به این نیست، بلکه آن دو اصطلاح تفاوت دیگری نیز دارند که خلاصه آن چنین است: دو چیز متضاد هیچگاه در نقطه ای جمع نمی شوند، اما رفع هر دو امکان پذیر است. مثلاً یک نقطه از کاغذ، نمی تواند هم سفید باشد هم سیاه، اما می تواند نه سفید باشد و نه سیاه، و لذا می گویند: «المتضادان لا یجتمعان وقد یرتفعان» در عین حال، دو امر متناقض رتفعشان نیز امکان پذیر نیست، فی المثل یک شیء نمی تواند هم موجود و هم معدوم باشد، و نیز نمی تواند نه موجود باشد و نه معدوم، و لذا گفته اند: «النقیضان لا یجتمعان ولا یرتفعان».

۱۰۹ صفحه

آن است. (۱) از این جهت، استعمال هر یک از این دو لفظ به جای دیگری سخت اشتباه، و ناشی از عدم آشنایی با اصطلاحات

فلسفه شرق و اسلامی است. دانشمندان اسلامی در باب «تناقض» بحثهای مفصلی دارند که ما برای پرهیز از تطویل، صرفاً به بیان برخی از نکات مهم آن می پردازیم: الف: شرایط تحقق تناقض چیست؟ ب: امتناع اجتماع متناقضین از امور بدیهی است. ج: تصدیق به هیچ قضیه اصلی از قضایای علوم، بدون مسلم گرفتن «امتناع اجتماع متناقضین» امکان پذیر نیست. بحث را از شرایط تحقق تناقض آغاز می کنیم: الف: شرایط هشتگانه تحقق تناقض

از نظر منطق ارسطو و فلاسفه اسلامی، هر بود و نبود و هر وجود و عدمی متناقض نیست، و چه بسا بود و نبود اشیا به گونه ای با هم جمع می شوند. از این جهت، در منطق ارسطو، برای امتناع تحقق تناقض، شرایط هشت گانه ای مطرح شده است که با توجه به آن شرایط، اجتماع بود و نبود اشیا از محالات خواهد بود.

۱. نقیض کلّ شیء رفعه.

----- ۱۱۰ صفحه

این شرایط هشتگانه در دو بیت زیر جمع شده اند. (۱) در تناقض، هشت وحدت شرط دان *** وحدت «موضوع» و «محمول» و «مکان» وحدت «شرط» و «اضافه»، «جزء و کلّ» *** «قوه» و «فعل» است در آخر «زمان» اینک به توضیح شرایط هشتگانه توجه کنید: ۱. وحدت موضوع

یکی از شرایط تحقق تناقض، و امتناع اجتماع آن، این است که سلب و ایجاب بر یک موضوع وارد گردد نه بر دو موضوع، و گرنه تناقض میان دو شیء تحقق نیافته، و اجتماع آنها ممکن خواهد بود. مثلاً، هرگاه بگوییم: «زید دانشمند است و زید دانشمند نیست» این تناقض است و اجتماع چنین سلب و ایجابی امکان پذیر نیست، ولی در صورت تعدد موضوع، اجتماع آنها اشکال نخواهد داشت. مثلاً اگر بگوییم «زید دانشمند است و احمد دانشمند نیست» چنین سلب و ایجابی از موارد تناقض نمی باشد. ۲. وحدت محمول

در تحقق تناقض و عدم امکان اجتماع، باید سلب و ایجاب بر یک محمول وارد گردد نه دو محمول، مثلاً بگوییم: «زید دانشمند هست و زید

۱. مرحوم صدر المتألهین هم، شرط نهمی به نام «وحدت حمل» و برخی دیگر نیز شرایط دیگری را افزوده اند که ضیق مجال، فرصت طرح آنها را نمی دهد.

----- ۱۱۱ صفحه

دانشمند نیست»، و الا اگر ایجاب و سلب بر دو محمول متفاوت وارد شوند اجتماع آنها ممکن بوده و تناقض محقق نخواهد شد، مانند: «زید دانشمند است و زید قاتل نیست». ۳. وحدت مکان

سومین شرط برای تحقق تناقض، وحدت مکان است مثلاً اگر بگوییم: «زید در مسجد نماز می گزارد» و سپس بگوییم «زید در مسجد نماز نمی گزارد» این نوع سلب و ایجاب، تناقض است و اجتماع آنها، - با حفظ دیگر شرایط - ممکن نیست. ولی اگر مکان این دو نوع حکم فرق کند، در آن صورت اجتماع آنها امکان پذیر بوده و تناقضی در کار نخواهد بود، مثل اینکه بگوییم: «زید در مسجد نماز می گزارد» و سپس اضافه کنیم: «زید در خانه نماز نمی گزارد». ۴. وحدت شرط

اگر بگوییم: «ازدواج خوب است اگر همسر مهربان باشد» و بیافزاییم که «ازدواج خوب نیست اگر همسر مهربان باشد»، این دو حکم به هیچوجه قابل جمع نیست، ولی در صورت تعدد شرط، اجتماع، ممکن خواهد بود و تناقضی وجود نخواهد داشت. نظیر اینکه بگوییم: «ازدواج خوب است اگر همسر مهربان باشد» و «ازدواج بد است اگر همسر نامهربان باشد». ۵. وحدت اضافه: انتساب

مثلاً بگوییم علی پدر حسن است و علی پدر حسن نیست این دو گفتار متناقض است، و در صورت تعدد اضافه اجتماع ممکن بوده و تناقض نخواهد بود، مثلاً علی پدر حسن است، علی پدر حسین نیست.

----- ۱۱۲ صفحه ۶. وحدت جزء و کل

مقصود از اتحاد در جزء و کل این است که، متعلق حکم در هر دو قضیه، جزء و یا کل باشد، نه اینکه حکم در یکی روی جزء و در دیگری روی کل قرار بگیرد. مثلاً اگر بگوییم: «سراپای این اتاق سفید است» و آنگاه بیافزاییم: «سراپای این اتاق سفید نیست»، چون متعلق حکم در هر دو قضیه، «کل» و تمام اجزای اتاق است قهراً تناقض محقق می‌گردد و اجتماع آنها ممکن نخواهد بود، ولی اگر حکم در یک قضیه روی کل و در دیگری روی جزء رفته باشد این دو حکم قابل جمع بوده و از موضوع تناقض خارج خواهد بود. مثلاً چنانچه بگوییم: «ایرانی سیاه نیست» و هدف از ایرانی، مجموع اجزای بدن وی باشد، سپس بگوییم: «جزئی از بدن ایرانی سیاه است» و مقصودمان جزئی از اجزای او مانند مو باشد، در چنین صورتی تناقض محقق نخواهد شد. ۷. وحدت قوه و فعل

اگر بگوییم «زید بالفعل نویسنده است» و «زید بالفعل نویسنده نیست»، این دو حکم از مقوله تناقض است، اما اگر بگوییم: «زید بالقوه نویسنده است» (یعنی می‌تواند بنویسد) و «زید بالفعل نویسنده نیست» چنین سلب و ایجابی تناقض نخواهد بود. ۸. وحدت زمان اگر بگوییم: «زید در شب می‌خوابد» و «زید در شب نمی‌خوابد»، این دو حکم، متناقض یکدیگر بوده و امکان اجتماع میان آنها نیست، ولی هرگاه

----- ۱۱۳ صفحه

بگوییم: «زید در شب می‌خوابد» و «در روز نمی‌خوابد» تناقض نخواهد بود، زیرا ظرف زمانی دو حکم با هم مختلف است. با توجه به مفهوم واقعی تناقض و اصطلاح فلاسفه مسلمان خواهیم دید که اصل تناقضی که مورد توجه دیالکتسینها است، هیچ ربطی به تناقض معروف در فلسفه اسلامی ندارد. ب: امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن، بدیهی است

در منطق الهیون، اجتماع نقیضین و همچنین امتناع ارتفاع آنها، با توجه به شرایط هشت گانه ای که گفته شد، محال و غیر ممکن است. در این منطق به روشنی بیان شد که مثلاً یک شیء، در آن واحد، نمی‌تواند هم موجود و هم معدوم باشد، زیرا فی المثل یک شیء معین، در لحظه واحد و شرایطی مشخص، یا هست و یا نیست، و نیز یک فرد انسان در لحظه خاصی از زمان، معنی لفظ و یا اجزای محلول مشخصی را یا می‌داند و یا نمی‌داند، و هرگز صحیح نیست که بگوییم هم می‌داند و هم نمی‌داند! و اگر گفته شود که ممکن است وی برخی از اجزای محلول را بداند و برخی دیگر را نداند، در این صورت دانستن و ندانستن در یک فرد و لحظه واحد با هم جمع می‌شوند، باید گفت که متعلق علم و جهل دو تا است زیرا آنچه را که می‌داند غیر از آن است که نمی‌داند. آن قسمت که معلوم است، ربطی به آن قسمت که مجهول است ندارد، و هر کدام برای خود از نظر علم و جهل حساب جداگانه ای دارد، و در گذشته گفته شد که یکی از شرایط تحقق تناقض وحدت موضوع است.

----- ۱۱۴ صفحه

امتناع ارتفاع نقیضین نیز همین گونه است، زیرا معقول نیست که یک شیء خاص، در آن واحد، نه موجود باشد نه معدوم، نه هست بر آن صدق کند و نه نیست! ولذا در فلسفه اسلامی، امتناع اجتماع دو نقیض و همچنین ارتفاع نقیضین، از واضح ترین و روشنترین قضایا محسوب می‌شود. ج: امتناع اجتماع نقیضین پایه هر نوع تصدیق است

فلسفه الهی مسئله نقیضین را که جمع و رفع هر دو امکان پذیر نیست، از روشنترین مسائل فلسفی شمرده و آن را پایه تمام اندیشه‌ها و عقیده‌ها دانسته است، به طوری که اگر فرد اندیشمندی صحت این امتناع را انکار کند باید اذعان و یقین خود نسبت به مورد اندیشه خویش را نیز از دست بدهد! برای روشن شدن مسئله، مثالی می‌زنیم: فرض کنید که شما از روی دلایل هندسی ثابت کردید که سه زاویه مثلث با دو زاویه قائمه مساوی است. حال آیا در حالیکه به حکم خود (مبنی بر تساوی زوایای سه گانه مثلث با

دو زاویه قائمه) اذعان دارید، می‌توانید بگویید زوایای سه گانه مثلث با دو زاویه قائمه مساوی نیست! یا احتمال بدهید که مساوی نباشند؟! هرگز! زیرا با توجه به اینکه جزماً می‌گویید مساوی است، اگر بگویید مساوی نیست، علم نخست خود را باطل کرده‌اید. به مثال دیگر توجه کنید: هرگاه از راه تجربه ثابت کردیم که حاصل ضرب (7×7) مساوی با ۴۹ است، دیگر ممکن نیست بگوییم 7×7 مساوی با ۴۹ نیست، زیرا اگر کسی ادعا کند 7×7 در عین مساوی بودن با ۴۹، باز با آن مساوی نیست، باید علم

----- ۱۱۵ صفحه

پیشین خود را منکر گردد و جزء سوفیست‌ها به شمار آید. اصولاً صاحب هر فرضیه و تئوری، که آن را به عنوان یک دستاورد علمی به بازار دانش عرضه می‌کند، به زبان حال یا قال می‌خواهد بگوید طرف مقابل قضیه درست نیست، نه اینکه در عین درست بودن نظریه مخالف و مقابل آن نیز درست است. خود ماتریالیست‌ها نیز، که معتقدند هستی مساوی با ماده است، قطعاً نظریه مخالف آن (فرا تر بودن هستی از انحصار به ماده و مادیات) را محکوم شمرده و باطل می‌دانند و آن را به کلی طرد می‌کنند، چه، اگر در همین حالت، نقیض آن را نیز صحیح بدانند، بر ضد مکتب خود قیام کرده‌اند. چنانچه دیالکتیسین‌ها هم اگر می‌گویند: «جهان در حال حرکت و تغییر است»، می‌خواهند ثبات جهان را محکوم سازند، نه اینکه هر دو را تصدیق کنند. مرحوم صدر المتألهین درباره امتناع نقیضین می‌گوید: پابرجاترین سخنان آن دسته از قضایایی است که در همه جا صادق باشد، و پابرجاتر از آن گفتاری است که راست بودن آن بدیهی باشد. بدیهی‌ترین چیزها، آن است که انکار آن اساس و پایه هر نوع سفسطه‌گری باشد و آن عبارت از این است که بگوییم میان هستی و نیستی، واسطه‌ای نیست. تصدیق این قانون، پایه تمام تحلیل‌ها است و انکار آن، انکار تمام مقدمات و نتایج علوم است. (۱) چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، اصولاً هر صاحب مکتبی می‌خواهد بگوید:

۱. اسفار: ج ۱، ص ۸۹-۹۰.

----- ۱۱۶ صفحه

اندیشه‌های من درست بوده و اندیشه‌های مخالفان باطل و پوچ می‌باشد. بدیهی است که این ادعا، بر این اساس استوار می‌باشد که وی پذیرفته باشد دیگر ممکن نیست هم اندیشه‌های او صحیح باشد و هم اندیشه‌های طرف مقابل او، پذیرفتن این اصل، چیزی جز همان اعتقاد به امتناع اجتماع نقیضین نیست، و اگر کسی چنین اصلی را انکار کند و بگوید ممکن است هم گفتار او صحیح باشد و هم نقطه مقابل آن، در نتیجه مکتب خود را باطل کرده و مردم را به پوچ‌گرایی دعوت کرده است. اصل امتناع ضدین و نقیضین، حقیقتی بدیهی و روشن است، و نیاز به برهان و تجربه ندارد. اصل مزبور یک مطلب نظری نیست که برای یکطرفه ساختن جریان، به برهان و تجربه نیازی داشته باشیم، زیرا همان‌طور که بالبداهه درک می‌کنیم که «دو، نصف چهار است»، همچنین درک می‌کنیم که «یک جسم، در یک آن، نمی‌تواند هم سفید و هم سیاه باشد». حال با وجود بداهت و روشنی این اصل، بینیم چگونه دیالکتیسین‌ها منکر آن شده‌اند، آیا واقعاً توانسته‌اند این دو اصل را باطل کنند یا آنچه را که آنان ضد و نقیض می‌نامند، ضد و نقیض نیست و بر فرض هم که ضد و نقیض باشند، اجتماعی در کار نیست و مثالهایی را که در این مورد می‌آورند همگی حاکی از آن است که از معنی واقعی ضد و نقیض با شرایطی که در فلسفه اسلامی برای آن ذکر شده، غفلت یا تغافل ورزیده‌اند؟! تا پیش از عصر «هگل»، مسئله امتناع جمع ضدین و نقیضین، از مسائل مسلم جهان و علم و فلسفه بود. نخستین کسی که به گمان خود این سد را شکست، هگل و یا برخی از معاصران او بود که وجود تضاد را اساس و پایه حرکت و فعالیت موجودات و اندیشه‌ها دانست و پنداشت که اشیا، بدون

----- ۱۱۷ صفحه

تضاد، ساکن و بی حرکت هستند. «کارل مارکس» نظریه وحدت تضاد را از «هگل» گرفت و آن را به فلسفه مادیگری وارد ساخت

و از این جا بود که مادیگری به دو دوره قدیم و جدید تقسیم گردید. در دوره نخست، امتناع اجتماع ضدین، قانونی مسلم در طبیعت و اندیشه به شمار می رفت و همگان معتقد بودند که یک شیء مشخص واحد نمی تواند در یک حال، هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد، یا دو فکر متناقض نمی توانند هر دو صحیح باشند و انسان نمی تواند دو فکر مخالف را تصدیق کند، و قطعاً یکی از آنها اشتباه است (اگر هر دو اشتباه نباشد). ولی در فلسفه مادیگری جدید، تضاد و تناقض، پایه تحول موجودات و افکار شمرده شد و شرط فعالیت آنها به شمار رفت و گفته شد که انسان می تواند دو حکم متناقض را تصدیق کند بی آنکه دچار اشتباه شود، چیزی که هست باید تضاد را حل کند و نباید یکی را منکر شود. ولی در آینده خواهیم گفت نام آنچه را که هگل یا مارکس تناقض یا تضاد نهاده است ارتباطی به تناقض و تضادی که در فلسفه اسلامی عنوان شده است ندارد و این خود حاکی است که پیروان مکتب هگلیسم و مارکسیسم، از فلسفه اسلامی آگاهی ندارند.

۱۱۸ صفحه

فصل دهم: وحدت تضاد یا دیالکتیک در فلسفه هگل

«وحدت تضاد» یا «دیالکتیک»، در فلسفه هگل

بحثهای پیشین به روشنی، ماهیت مسئله «امتناع اجتماع ضدین» و «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» را واضح ساخت و معلوم گشت که ضدین مورد نظر فلاسفه، هیچ گاه با یکدیگر قابل جمع نیست، چنانکه نقیضین مورد نظر آنان نیز، به هیچوجه قابل جمع و همچنین قابل رفع نمی باشد. اکنون وقت آن رسیده است که نظریه پایه گذار ائتلاف ضدین و نقیضین را، که هگل است، مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم که چگونه وی مدعی وحدت ضدین، و نقیضین و ائتلاف این دو، شده است؟ البته ما در این بحث، در بند رعایت لفظ و «اصطلاح» فلسفه اسلامی در باب ضدین و نقیضین نخواهیم بود و بسان مارکسیستها این دو لفظ را به طور مترادف (ضد را به جای نقیض، و یا نقیض را به جای ضد) به کار خواهیم برد. ضمناً بحث پیرامون نظریه هگل و مارکس در باب وحدت تضاد با هم در دو بخش جداگانه مطرح می کنیم تا مطالب به هم مخلوط نشود و خواننده با کمال سهولت حقایق و تفاوت دو مکتب (دیالکتیک از نظر هگل، و دیالکتیک از نظر مارکس) را دریابد.

----- ۱۱۹ صفحه

اما پیش از آنکه مبحث دیالکتیک هگلی را مطرح کنیم اجازه دهید سخن را با شرح دیالکتیک سقراطی آغاز کنیم که قبلاً وعده توضیح مفصل آن را داده بودیم. دیالکتیک سقراط

دیالکتیک از لفظ «دیالکو» گرفته شده و معنی آن گفتگو و جستجوی حقیقت از راه بحث و جدال است. یکی از افراد سرشناس که از این راه استفاده می کرد، حکیم بزرگ یونان، سقراط، بود. هر گاه کسی از سقراط سؤال می کرد وی مستقیماً و به طور یک جانبه به پاسخ گویی نمی پرداخت، بلکه کوشش می کرد که به کمک و همکاری طرف مقابل، راهی به سوی روشن شدن حقیقت بگشاید. مثلاً در بحث خود پریشی مطرح می کرد و از مخاطب نظر می خواست، وقتی طرف نظر می داد، نظر وی را با نقدی ویران می کرد، و سپس هر دو برای یافتن نظر جامع و صحیح تلاش می کردند. سقراط پیوسته خود و دانشمندان را قابله علوم، که باید علوم را بزایانند، می نامید و می گفت علوم مثل جنینهایی در روحها هستند و فقط قابله لازم دارند که آنها را از درون روحها بیرون بکشند. محمد علی فروغی می گوید: آنچه را که استهزای سقراطی نامیده اند، در واقع طریقه ای بود که برای اثبات سهو و خطا، و هدف، رفع شبهه از اذهان بود به وسیله سؤال و جواب و مجادله، هنگامی که خطای مخاطب را ظاهر می کرد باز به همان ترتیب مکالمه و سؤال و جواب را دنبال می کرد و به کشف حقیقت می کوشید و این قسمت از تعلیمات سقراط را «مامایی» نامیده اند، زیرا که او می گفت: دانشی ندارم و تعلیم نمی کنم، من مانند مادرم حسّ مامایی

دارم، من نفوس را یاری می‌کنم که زاده شوند، یعنی به خود آیند و راه کسب معرفت را بیابند. (۱) دیالکتیک هگل هگل از فلاسفه الهی غرب است که در سال ۱۷۷۰ م دیده به جهان گشود و در سال ۱۸۳۱ در گذشت. گروهی درباره اهمیت افکار عرفانی وی آنچنان غلو می‌کنند که او را مولوی غرب (یا مولوی را هگل شرق) می‌خوانند، و برآستی که اگر ثابت شود وی مغززیایی مانند مولوی داشته است، باید به فلسفه او که مشکل و پیچیده است بیش از پیش توجه شود، هر چند که به علت دشواری فلسفه او، توجه به آن بسیار کم است. می‌گویند وقتی کسی معنی عبارتی از عبارات او را پرسید، پس از تأمل پاسخ داد: وقتی این عبارت را می‌نوشتم من و خدا هر دو می‌فهمیدیم، اما اکنون تنها خدا می‌فهمد! (۲) در کشور ما برخی از کسان به معرفی فلسفه «هگل» همت گماشته‌اند که یکی از قدیمترین آنان، آقای محمد علی فروغی است که، با اعتراف به قصور خویش، به معرفی هگلیسم پرداخته است. (۳) دیگری آقای دکتر حمید عنایت است که نوشته‌وت سیستم پیرامون فلسفه

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۶. امیر مؤمنان (علیه السلام) تعالیم پیامبر را روش «تذکاری» و «یادآوری» می‌داند و می‌فرماید آنان پیش از آنکه نوآوران باشند یادآوراند، آنجا که می‌فرماید: «لیستأدوهم میثاق فطرته ویذکرونهم منسی نعمته، ویحتجوا علیهم بالتبلیغ، ویثیروا لهم دفائن العقول. (نهج البلاغه، خطبه ۱). ۲. سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۳۴، فلسفه هگل، ج ۱، ص ۲۴. ۳. سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۳۵-۷۰.

هگل را در دو جلد ترجمه کرده و همراه پیشگفتار و واژه نامه ای فلسفی از مترجم در سال ۱۳۴۷ شمسی به چاپ رسیده است. سومی آقای حمید حمید است که کتابی تحت «هگل و فلسفه جدید» در سال ۱۳۴۵ منتشر ساخته و در آخرین فصل از کتاب دیگرش به نام «مقدمه ای بر فلسفه معاصر» نیز به گونه ای پیرامون تضاد هگلی بحث کرده است. افزون بر این، بررسیهایی به صورت ترجمه و یا تحقیق درباره فلسفه هگل به زبان فارسی انجام گرفته است، مانند: ترجمه کتاب اندره کرسون به نام «هگل» توسط آقای علی کسمائی. مقاله ای تحت عنوان: «استیک هگل» که در دوره دوم مجله «علم و زندگی» منتشر شده است، مقاله ای از دکتر کاویانی به نام «مفهوم طبیعت در فلسفه هگل» که در مجله «یغما» و «کتاب هفته» منتشر شده است، و دیگر رساله ها و مقاله هایی که غالباً به دور بودن مفسران و یا مترجمان از آشنایی با فلسفه اسلامی، نمی‌توانند خوانندگان فارسی زبان را که بیشتر با فلسفه شرقی مانوس هستند بسهولت از طرز تفکر هگل آگاه سازند و انسان ناچار است برخی از فصول آنها را مکرر بخواند، هر چند قسمتی از پیچیدگی آنها مربوط به افکار خود هگل است. اصول دیالکتیک هگل

هگل دیالکتیک خود را روی سه اصل استوار ساخته است. این سه اصل عبارتند از: ۱. تغییر و حرکت و تحول، از احکام عمومی موجودات ذهنی و طبیعی است، و چیزی در این جهان، اعم از اندیشه و اشیا، در یک حال باقی نیست.

۲. تناقض و تضاد، پایه و اساس هر نوع حرکت و فعالیت موجودات است. ریشه حرکتها و جنبشهای فکری و طبیعی همان تناقض و تضادهایی است که در درون اشیا پدید می‌آید، ۳. هر نوع حرکت و تکامل، بر اثر عبور از ضدی به ضد دیگر، و سپس ترکیب دوضد در مرحله سوم به وجود می‌آید و هر نوع تکامل تحت قانون مثلث «اثبات: نفی، نفی در نفی» انجام می‌گیرد. به عبارت روشنتر: آگاهی از مکانیسم عملکرد طبیعت و اندیشه از نظر هگل بستگی به این دارد که دو مطلب زیر را به هم ربط دهیم: ۱. در همه پدیده ها، حتی اندیشه، سه دوره وجود دارد، که عبارتند از تولید، رشد، نزول، ۲. گوهر هر نهادی، همانا گهواره نهاد برتری است. در این صورت، هستی اشیا و حتی هر فکر و نهادی، حرکتی سه مرحله ای دارد، مطابق قاعده سه پایه معروف: الف: نهاده، یا

وضع، و یا «تز»، ب: برابر نهاده، یا وضع مقابل، یا «آنتی تز»، ج: هم نهاد، یا وضع مجامع، یا «سنتز»، به طور خلاصه: نخستین چیز، «نهاده موجود» است، سپس چیزی مخالف او در «برابر نهاده» می شود، و ترکیب این دو با هم نیز «همنهاده» می شود یعنی ترکیب یا «سنتزی» که در سطح بالاتری آن تضاد را حل کرده و به سطح عالیت‌تری رسیده است، و به عبارت دقیقتر: تصدیق، نفی، و نفی در نفی.

----- ۱۲۳ صفحه

با توضیحی بیشتر: هر هستی، هر فکر و هر نهاد، ابتدا موجودیت خود را تصدیق می کند (این مرحله، مرحله تولید یا مرحله «تز» است)، امّا هنگام رشد، مخالفتی برمی انگیزد، و ضد خود را ایجاد می کند (که مرحله «آنتی تز» است) و از مبارزاتی که در درون پدیده به وجود می آید، فکر یا نهاد برتری، ظهور می کند که اضداد را در یک «سنتز» برتر آشتی می دهد. (۱) این مقوله سه گانه ای که هگل در تفکر می گوید، شبیه جنس و فصل منطقیین است که از ضمیمه شدن این دو به یکدیگر، نوعی خاص متولد می گردد، یا بسان وجود مطلق است که با ماهیت آمیخته می گردد، و موجودی مشخص به وجود می آید. در هر حال، آنچه که مایه تحرک و جنبش می گردد و اینکه پایه نخست، به وسیله پایه دوم نفی می شود، سپس در مقوله سوم خلاصه می گردند همان مسئله تضاد درونی است که غوغا را در درون فکر و موجودات طبیعی برپا می کند. می توان از خود فلسفه هگل برای این اصل توضیح خواست. وی می گوید: مقوله نخستین، معنای مثبت دارد، مقوله دوم، معنی سلبی یا مخالف مقوله نخست بوده، و آنچه را که مقوله نخست اثبات کرده است نفی می کند. هگل این مقوله دوم را از هیچ منبع خارجی نمی گیرد بلکه از مقوله نخست استنتاج می کند. ازینرو لازم می آید که مقوله نخست، حاوی مقوله دوم

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۲۱، با کمی توضیح.

----- ۱۲۴ صفحه

باشد و هگل نیز ثابت می کند که مقوله نخست، حاوی ضد خویش بوده و با آن یکی است. در این نقطه دو مقوله در برابر یکدیگر قرار دارند، و ناقض یکدیگرند، ولی محال است که بتوان در این تناقض باقی ماند و تناقض میان مقولات اول و دوم نیز همیشه در مقوله سوم، که جامع آن دو مقوله است، رفع می شود. این سه پایه را گاه به ترتیب «بر نهاد» (نهاده)، «برابر نهاد»، و «همنهاده» نیز می نامند. همنهاده‌ی که از این راه پیدا می شود، باز به عنوان مقوله ای مثبت عرض وجود کرده و خود «بر نهاد» سه پایه ای تازه می شود زیرا به محض استقرار، نقیضین از درونش زاده می شوند، و آن را با خود دچار تناقض نیز همچنان باید در وحدت بالاتری که «همنهاده» است حل شود. هم نهاد نو باز خود «بر نهاد» سه پایه دیگری می شود و این جریان در سراسر مقولات تکرار می شود و این تحولات از آغاز تا پایان، تحولی اجباری است. (۱)

۱. فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۶. هگل حقیقت این سه پایه را در دو مورد بخوبی پیاده می کند که یکی از آنها مربوط به تحقق مثلث در فکر و اندیشه است، و دیگری مربوط به تحقق مثلث در دستگاه طبیعت. به عبارت روشن تر، مثلث هگل و تز مشهور او، هم در فکر و اندیشه و هم در جهان و طبیعت پیاده می شود و به علت عمومیتی که بحث او دارد، در باره دو مورد به گستردگی بحث می کند. این دو مورد عبارتند از: ۱. تصور وجود مطلق اولاً، نفی آن ثانیاً، سپس انتقال به وجود مقید. ۲. حرکت از نظر او هستی و نیستی و شدن است و به قول مترجم هستی و نیستی و گردیدن، نخستین مقوله سه پایه هگل اند و ما در فصول آینده مثلث هگل را در دو مورد به گونه ای گسترده مورد بحث قرار خواهیم داد.

----- ۱۲۵ صفحه آیا هگل پایه گذار این اصول بوده است؟

در اصولی که هگل روی آنها تکیه کرده، هیچ نوع نوآوری و یا نوپردازی دیده نمی‌شود، زیرا اصل تغییر و حرکت، چیزی نیست که از عموم مردم مخفی و پنهان باشد چه رسد به اینکه در فلسفه مطالب تازه ای باشد و ما در فصل حرکت در این باره سخن خواهیم گفت. چیزی که هگل بر آن افزوده است، نفوذ و سرپان قانون تغییر و حرکت به فکر و اندیشه است و ما در بحث حرکت خواهیم گفت که اندیشه های انسان پیراسته از ماده و احکام ماده است، و حرکت در فکر و اندیشه به معنی فلسفی آن، واقعیت ندارد و تکامل فکر و اندیشه، به معنی فلسفی امکان پذیر نیست و تکامل فکر، معنی خاصی دارد که با مجرد فکر منافاتی ندارد. درباره دو اصل دیگر، نویسنده کتاب «فلسفه هگل» آشکار می‌گوید که وی مبتکر آن نبوده است: «بر خلاف آنچه پنداشته اند، این اصل به هیچوجه تازگی ندارد. گذشته از آن، نویسندگان پیشین به نحو ضمنی در این باره بر هگل پیشی گرفته اند. محتوای اصل وحدت ضدین، در واقع امر، در متن همه فلسفه های گذشته بوده است، آنچه در مورد هگل تازگی دارد این است که او نخستین کسی است که این اصل را آشکارا به صورت یک اصل منطقی بیان کرده است.» (۱) پل فولکیه می‌گوید: هگل، مثلث «موضوع، ضد و ترکیب» را اختراع نکرده است. معاصرین وی «فیخته و شلینگ» هم نظریات ماورای طبیعی خود را بر آن اساس می‌نهادند، ولی هگل از این اصل حداکثر استفاده را کرده و آن

۱. فلسفه هگل، نوشته وت ستیس، ص ۱۲۸.

۱۲۶ صفحه

را تنها واقعیت دانسته و نام آن را دیالکتیک نهاده است. (۱) تا اینجا توانستیم نظریه هگل را از منابع مستند نقل کرده و توضیح دهیم ولی فهم کامل این نظریه، نیاز به توضیح در مواردی است که هگل آنها را، گواهی روشن بر جریان سه پایه دیالکتیک خود دانسته است. هگل مسئله «تز»، «آنتی تز» و «سنتز» را قانونی ثابت برای عالم «فکر» و عالم «طبیعت» می‌داند از نظر او تولد فکر در دستگاه اندیشه، و پیدایش پدیده ها در جهان طبیعت، بدون عبور از دو کانال نخست، و سپس ترکیب در مرحله سوم، ممکن نیست. اکنون برای اینکه خواننده گرامی از طرز تفکر «هگل» در دو جهان (عالم فکر و عالم طبیعت) آگاه گردد، ما دو مورد را بخوبی تشریح می‌کنیم، و با تشریح دو مورد، خوانندگان گرامی با طرز تفکر وی آشنا خواهند گشت. ما نخست مسئله «مثلث» هگل را در دستگاه اندیشه پیاده می‌کنیم و از آن به لفظ «شدن» تعبیر می‌آوریم، سپس به تشریح منطقی وی در جهان طبیعت می‌پردازیم و از آن به لفظ «اجتماع وجود و عدم در حرکت» یاد می‌کنیم، و آنگاه به تشریح نظریه ایشان درباره اجتماع نقیضین در مسئله «خلقت» می‌پردازیم. اینک بحث ما درباره نظریه ایشان در مسئله «تفکر» و «اندیشه». از خوانندگان گرامی درخواست می‌کنیم که دو فصل آینده را به دقت مطالعه کنند، و اگر بار نخست مفهوم نشد، با مطالعه مجدد مطلب را پیگیری نمایند تا کاملاً برایشان مفهوم گردد.

۱. ترجمه فارسی رساله پل فولکیه.

۱۲۷ صفحه

فصل یازدهم: تناقض در دستگاه اندیشه

تناقض در دستگاه اندیشه اندیشه وجود مطلق همراه با نفی

در پایان فصل گذشته یادآور شدیم مثلث «هگل»، که ترکیبی از «تز» و «آنتی تز» و «سنتز» است، از دیدگاه این حکیم، از گستره عظیمی برخوردار است: مثلث مزبور، هم بر دستگاه اندیشه حاکم است، و هم بر موجودات طبیعی و پدیده های مادی حکومت می‌کند. اکنون برای آگاهی از جهانشمولی «تز» وی، دو مورد را برمی‌گزینیم تا روشن شود که چگونه «تز» وی بر هر دو مورد

حکومت دارد. «هگل» برای اثبات مدعای خود درباره فکر و اندیشه، موضوع «شدن» و انقلاب وجود «مطلق» به وجود «مقید» را مطرح می‌کند. و برای اثبات نظریه خود در طبیعت نیز از مسئله حرکت کمک می‌گیرد. اکنون بحث خود را درباره مسئله «شدن» که رمز تحقق تناقض در اندیشه است، آغاز می‌کنیم: از نظر هگل، اندیشه شدن یا «صیوروت»، نه وجود است نه عدم، بلکه ترکیبی از این دو است. سیستم فلسفی «هگل» می‌گوید: هستی مطلق، که مرحله تصدیق یا

----- ۱۲۸ صفحه

موضوع است، وجودی کاملاً غیر مشخص می‌باشد و نمی‌شود گفت: این است، یا آن، و این نوع از هستی با عدم برابر است به طوری که بدنبال این تصدیق، نفی آن لازم می‌آید. پس می‌گوییم هستی نیست، این نفی هم، نفی می‌شود، و مرحله ترکیب فرا می‌رسد می‌گوییم هستی، صورت پذیرفته است. (۱) ویل دورانت در توضیح سخن هگل می‌نویسد: ما فقط چیزی را می‌توانیم تصور کنیم که نسبت او را با شیء دیگر در نظر بیاوریم و مشابهات و اختلافات آن را بدانیم. هر تصور بدون نسبت بی معنی خواهد بود، و این است معنی اینکه: وجود محض، عین عدم است، وجودی که مطلقاً عاری از نسبتها و کیفیات باشد واقعیت ندارد و بی معنی است. (۲) نظریه هگل، دایر بر اینکه وجود مطلق با عدم یکسان است و تا وجود، با نسبتها و کیفیات، رنگ آمیزی نشود وجود ندارد، درست نقطه فلسفه اسلامی است که مرحوم صدر المتألهین آن را پی ریزی کرده است. در این فلسفه، اصالت از آن وجود است و نسبتها و کیفیات و حدود و قیود وجود، که در اصطلاح به آن «ماهیت» می‌گویند، در سایه وجود تحقق پیدا می‌کنند. شکی نیست که هر موجودی در مقام تجزیه و تحلیل به دو چیز بازگشت می‌کند: ۱. وجود و هستی،

 ۱. اصل تضاد، نشریه دانشکده ادبیات، ص ۱۶، به نقل از رساله پل فولکیه پیرامون دیالکتیک با تصرف مختصر. ۲. تاریخ فلسفه ویل دورانت، ص ۲۴۸.

----- ۱۲۹ صفحه

۲. خصوصیات و کیفیات وجود، که در اصطلاح به آن «ماهیت» می‌گویند. توضیح بیشتر اینکه: در فلسفه اسلامی بحثی است به نام «وجود و ماهیت»، و اینکه اصالت از آن کدام یک از این دو است؟ مقصود از وجود، اصل هستی اشیا است که قدر مشترک و مایه همسانی هر موجودی با دیگر موجودات می‌باشد. اگر می‌گوییم «زید موجود است، درخت نیز موجود است»، در این موقع لفظ «موجود» حاکی از یک نوع قدر مشترک میان دو موجود بنام زید و درخت است. مقصود از ماهیت، جهاتی است که وجود موجودات به وسیله آن رنگ آمیزی می‌شود و آن را از دیگر موجودات جدا می‌کند. اگر وجود زید به وسیله انسان بودن، و ناطق بودن رنگ آمیزی شده، وجود درخت، با نبات بودن متلون گردیده است و در نتیجه، این دو وجود از هم متمایز و جدا شده‌اند. این، یک نوع معرفی اجمالی از وجود و ماهیت بود. اکنون باید دید که اصالت از آن کدام است؟ در اینجا فلاسفه بر دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. اصالت وجودی، ۲. اصالت ماهوی. گروه نخست، اصالت را از آن وجود دانسته و می‌گویند: وجود است که به این حدود و قیود و مشخصات، تحقق و عینیت می‌بخشد و اگر پای وجود از میان برود حدود هر موجودی جز یک رشته مفاهیم بی اثر، چیزی در خارج نخواهد بود.

----- ۱۳۰ صفحه

به عبارت دیگر: اگر در خارج انسان و درختی هست، به علت وجودی است که به این دو عنوان در خارج واقعیت و عینیت بخشیده و آنها را ملموس کرده است. البته نتیجه وجود بخشیدن به ماهیت، این است که خود وجود قهراً محدود و به گونه ای رنگ آمیزی می‌شود و حد و پایه وجود قهراً معین می‌گردد، مثلاً یکی در حد انسانی و دیگری در حد نباتی محصور می‌شود. هگل چون نتوانسته است واقعیت وجود و اصالت آن را بخوبی تجزیه و تحلیل کند، هستی مطلق و بیرنگ را با نیستی مرادف دانسته و آن را بر

دیالکتیک خود شاهد آورده است! نویسنده «فلسفه هگل» در این باره می نویسد: نخستین مقوله سه پایه مقولات هگل، یعنی هستی نیستی و گردیدن، را در نظر می گیریم، سخن را با مقوله هستی آغاز می کنیم. منظور ما مقوله محض هستی است (وجود مطلق پیراسته از ماهیت) نه نوع ویژه ای از هستی (وجود آمیخته با ماهیت). هر گاه همه اوصاف این میز (یعنی چهار گوش بودن، قهوه ای بودن، سخت بودن) را حتی مطلق میز بودن را از آن بگیریم و صرفاً هستی آن را که وجه مشترک وی با چیزهای دیگر در کائنات است در نظر بیاوریم این گونه هستی را هیچ تعینی نیست، زیرا همه تعیناتش را از آن گرفته ایم. ازینرو وجود مطلق و غیر معین و بی شکل، یک سره تهی است و به یک سخن خلاً محض است و هیچ گونه محتوایی ندارد، و هر نوع محتوایی برای آن تعیین خواهد بود. این خلاً- مطلق «لا- شیء» است، یعنی حاصل عدم همه چیزها و تعینات و کیفیات و خصال. خلاً با هستی یکی است، پس هستی همان نیستی است و بدین گونه

----- ۱۳۱ صفحه

آشکار می شود که تصور محض هستی، شامل تصور نیستی است. (۱) نقد

این سخن که «موجود مطلق و بیرنگ با عدم مساوی است»، در فلسفه اسلامی کاملاً مردود است، زیرا: اولاً، ممکن است موجود از نظر کمال به پایه ای برسد که دیگر از زندان قیود و حدود آزاد گردد، و مقام او بالاتر از آن باشد که حد و قیدی او را محدود سازد. تصور اینکه چنین موجودی ممکن نیست تحقق یابد از مکتب حس گرایی سرچشمه می گیرد و اگر در مقام حس، چنین موجودی پیدا نشد و به قول ایشان واقعیت (میز) بدون مشخصات میز پیدا نشود این دلیل بر آن نمی شود که اصلاً موجود رها از قید و حد، یافت نمی گردد. اگر امثال هگل از فلسفه اسلامی و معارف الهی آگاهی داشتند، تصور وجود مطلق مانند وجود خدا برای آنان آسان بود. فلاسفه اسلامی در مباحث مربوط به الهیات، پیراستگی وجود باری تعالی را از هر نوع قید و حد مبرهن و ثابت کرده اند و خوانندگان گرامی برای آگاهی بیشتر می توانند به کتابهای مربوط به صفات خدا، مراجعه کنند. (۲) چه نیکو می ستاید امیر مؤمنان علی (علیه السلام) خدا را، آنجا که می فرماید: فما وَّحده مَنْ كَيْفِه ولا حَقِيقَتَه اَصَاب من مثله، ولا اِياه عَنِ من

۱. فلسفه هگل، ص ۱۲۲. ۲. به کتاب شناخت صفات خدا، از همین قلم، ص ۱۶۴-۱۶۹، مراجعه شود.

----- ۱۳۲ صفحه

شَبَّهه، ولا صَمده مَنْ اُشار إليه وتوهمه.... (۱) او را به یکتایی توصیف نکرده هر کس که بگوید او چگونه است حقیقت او را نشناخته آن کس که برای او ماندی بیندیشد، و او را قصد نکرده آن کس که به او اشاره نماید، یا او را به صورت موجودی بیندیشد. و باز می فرماید: الَّذی لا یحول ولا یزال ولا یجوز علیه الافول، ولم یلد فیکون مولوداً، أو لم یولد فیصیر محدوداً.... (۲) خداوند دگرگونی ندارد، و آفتاب وجود او غروب نمی کند، سخنی در حق او شایسته نیست جز اینکه به او گفته شود: نزاییده تا زاییده محسوب شود، و زاییده نشده تا محدود گردد. و باز می فرماید: ولا یقال له حدّ ولا نهایه ولا انقطاع ولا غایه. (۳) نمی توان گفت برای او حد و پایان و تمام شدن و غایت و انتهای است. ثانیاً، فرض کنید پس از تصور هستی مطلق، با حکم ذهنی او را نفی کردیم، و گفتیم نیست، ولی این کار هرگز دلیل بر صحت تناقض نمی گردد، زیرا اثبات در لحظه ای و نفی در لحظه دیگر بوده است. ثالثاً، نقیض هر چیز، «عدم» و «نبود» آن است، مثلاً

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۱. ۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۱. ۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۱.

----- ۱۳۳ صفحه

نقیض «وجود» عدم وجود و نقیض «هستی» عدم آن است و همچنین نقیض کیفیت و «تعیین» عدم «کیفیت» و «تعیین» است. بنابراین،

اینکه می‌گوید: «وجود مطلق، حاصل عدم تعیینها و کیفیتها است» (بر فرض صحت) مقصود او را تأمین نمی‌کند، زیرا وی می‌خواهد از این راه، اجتماع نقیض را تصحیح کند در حالیکه نقیض «وجود مطلق»، عدم آن است و هرگز نقیض «وجود مطلق» عدم تعیینها و کیفیتها نیست. پس هرگاه نظریه او را نیز بپذیریم هرگز نتیجه‌ای را که او می‌خواهد از این نظریه به دست نمی‌آید. رابعاً: فرض کنید که ما نمی‌توانیم وجود مطلق را تصور کنیم و فرض وجود مطلق با عدم آن برابر می‌باشد، به طوری که بدنبال تصدیق آن، نفی آن لازم می‌آید، ولی این مطلب سبب نمی‌شود که اصل امتناع وجود و عدم را انکار کنیم، زیرا لازمه آن این است که فرض وجود مطلق را در یک آن، ملازم با نفی آن در آن بعد بدانیم ولی این نفی غیر از اجتماع نقیضین در خارج است. این مطلب جز این نیست که انسان مطلبی را در لحظه‌ای صحیح می‌اندیشد و لحظه بعد خلاف آن برای او ثابت می‌گردد و یک چنین عملیات ذهنی که از فضای ذهن تجاوز نمی‌کند، غیر از امتناع نقیضین است. اصولاً مراحل سه‌گانه‌ای که «هگل» در موضوع «شدن» ادعا می‌کند، یک رشته تصورات ذهنی است که از تحقق شیء انتزاع می‌گردد. آنچه در خارج واقعیت دارد همان وجود انسان است، ولی ذهن درباره این پدیده دست به فعالیتهای ذهنی می‌زند: نخست هستی بیرنگ را تصور می‌کند، بعد به نظرش می‌رسد که هستی مطلق وجود نداشته، و به نفی آن می‌پردازد، و سرانجام به مرحله ترکب منتقل می‌گردد آنگاه می‌گوید: هستی صورت پذیرفتن است. تمام این عملیات فقط و فقط در فضای ذهن انجام می‌گیرد نه در

----- ۱۳۴ صفحه

خارج، حال آنکه امتناع اجتماع نقیضین مربوط به خارج است نه فضای ذهن، و هیچ پدیده‌ای با طی این مراحل سه‌گانه، که هر یک جدا از دیگری باشد، محقق نمی‌شود. اگر مقصود مارکس که مدعی است از دیالکتیک هگل، جنبه‌های ایده‌آلیستی و ذهنی آن را کنار گذارده، این نوع ائتلاف وجود و عدم باشد که صد در صد جنبه ذهنی و اندیشه‌ای دارد سخنی به گزاف نگفته است (۱) و اگر فلسفه اسلامی یا منطق ارسطو، اجتماع سلب و ایجاب و یا عدم و وجود را ممتنع می‌داند، مقصود آمیزش وجود و عدم در خارج است، نه در ذهن. در اینجا به بحث و بررسی خود پیرامون نظریه هگل در باب تحقق تناقض در دستگاه اندیشه پایان می‌بخشیم، و به نقد و بررسی نظریه وحدت وجود و عدم در طبیعت، که هگلیسم مدعی آن شده است، می‌پردازیم.

۱. در گذشته یادآور شدیم علت اینکه مارکس هگل را به «ذهن گرایی» متهم می‌کند این است که وی به تقدم روح و جهان مافوق ماده معتقد است، نه از آن نظر که در متن، به صورت یک قضیه مشروط آمده است.

----- ۱۳۵ صفحه

فصل دوازدهم: تحقق تناقض در طبیعت

تحقق تناقض در طبیعت حرکت آمیختگی وجود به عدم !!

هگل، پدر دیالکتیک و پایه گذار «تز» و «آنتی تز» و «سنتز»، مدعی است که از ترکیب نفی یا اثبات «سنتزی» به وجود می‌آید که تناقض به وسیله آن رفع می‌گردد. برای روشن شدن مقصود وی، دو مورد را که از نظر او نقیضین با هم ترکیب یافته اند، متذکر می‌شویم: ۱. انقلاب وجود مطلق به وجود مقید که نمونه‌ای برای وحدت وجود و عدم در فکر و اندیشه بود و مشروح آن را در درس پیش خواندیم. ۲. حرکت و تغییر، که از نظر او ترکیب وجود یا عدم در طبیعت است. ۳. برخی مدعی اند که هگل صدور جهان از خدا را نیز بر این سه پایه استوار می‌داند. اینک به تشریح دو مورد اخیر می‌پردازیم و در اینجا نیز می‌بینیم که موارد مزبور، هیچ‌گونه ارتباطی به امتناع نقیضین ندارند. آیا در حرکت، وجود و عدم به هم آمیخته اند؟ گاهی تصور می‌شود که حرکت ترکیبی از هستی و نیستی است. نویسنده

----- ۱۳۶ صفحه

«فلسفه هگل» می نویسد: یک چیز هنگامی که می گردد و تغییر می پذیرد، هم هست، و هم نیست، در این صورت، در مقوله «گردیدن»، تناقض رخ می دهد. به سخن دیگر: تناقض میان مقولات اول و دوم، همیشه در مقوله سوم که جامع آن دو مقوله است رفع می گردد، به این گونه که گردیدن، هستی ای است که نیستی است، یا نیستی ای است که هستی است. (۱) دو بیان در باب آمیختگی وجود و عدم و حرکت

مسئله آمیختگی وجود و عدم در حرکت را، به دو بیان می توان بیان کرد که ما هر دو را یادآور می شویم: ۱. در فلسفه اسلامی بوضوح ثابت شده که حرکت از موجودات ضعیف و ناتوانی است که وجود و عدم در آن به هم آمیخته است. هر جزئی را در نظر بگیرید، لحظه پیدایش آن، جدا از عدم و فناى آن نیست و هیچ جزئی از آن حالت قرار و ثباتی ندارد. حکیم صدر المتألهین در این مورد می گوید: حرکت و زمان از موجودات ضعیف و ناتوان است که وجود آنها با عدم آنها و حدوث آنها با زوال آنها همراه است. (۲) خلاصه آنکه، شدن نه هستی است و نه نیستی، بلکه ترکیبی از آن دو

۱. فلسفه هگل، ج ۱، ص ۱۲۵. ۲. اسفار، ج ۱، ص ۳۷، الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها، وحديثها عين زوالها.

----- ۱۳۷ صفحه

است. مسئله ترکیب حرکت از وجود و عدم را، می توان ساده تر از این بیان کرد و آن اینکه: نظر محققان در باره حرکت این است که حرکت و سکون نحوه وجود شیء و کیفیت «هستی» اشیاء است، زیرا هستی گاه به صورت دفعی و آنی است، و گاه به صورت تدریجی. چیزی که در حال حرکت و به اصطلاح در حال «دارد وجود می پذیرد» و «دارد می شود» است، از این نظر که از مرحله عدم گام به مرحله وجود نهاده و دارد هستی می پذیرد سهمی از هستی دارد امّا از این نظر که هنوز «هستی» پذیری آن به پایان نرسیده است و بتدریج دارد هستی می پذیرد در این صورت یک نوع عدم بر آن حکومت می کند و با عدم آمیخته است. پاسخ ما در اصل حرکت، که یکی از اصول چهارگانه دیالکتیک است، به روشنی ثابت خواهیم کرد که حرکت مبین نحوه وجود شیء بوده و به عبارت دیگر: حرکت وجود واحد مستمری است که بتدریج وجود می پذیرد ولی در عین حال، آن قسمت از حرکت که هستی پذیرفته است هستی خالص است که عدمی در آن نیست و آن قسمت از حرکت که هنوز هستی پذیرفته عدم محض است که وجود به آن راه نیافته است. در این صورت چگونه می گویند: در حرکت، وجود و عدم و هستی و نیستی با هم آمیخته شده است. درست است که حرکت واحد، اجزای ممتاز و مشخصی ندارد، زیرا در

----- ۱۳۸ صفحه

صورت داشتن اجزای ممتاز و جدا از هم، وحدت حرکت از بین رفته، حرکت واحد به دو حرکت جدا، تبدیل می گردد، ولی با این وجود، هرگز نمی توان انکار کرد که حرکت یک امتداد و کشش خاصی است که با امتداد خود، بر مکان ممتد و زمان ممتد یک نوع انطباق دارد، و خاصیت موجود ممتد این است که به تدریج جامه هستی بیوشد. از این جهت آن قسمت که هستی پذیرفته است ارتباطی به آن قسمت که هنوز پذیرفته است ندارد، و بنابراین هرگز آنچه که وجود پذیرفته است با آنچه که هستی پذیرفته، آمیخته نمی شود. گفتیم این نظریه را که حرکت پدیده ای است آمیخته با وجود و عدم، می توان با دو بیان مطرح کرد. بیان نخست همان بود که از نظر خواننده گرامی گذشت، اکنون وقت آن رسیده است که با بیان دوم آشنا شویم: ۲. خلاصه این بیان آن است که در هر جزئی از اجزای حرکت، عدم جزء دیگر نهفته است و به هر جزئی که بنگریم عدم جزء دیگر را می یابیم. از این جهت فلاسفه اسلامی می گویند: هر جزئی از حرکت آمیخته با عدم جزء دیگر است. پاسخ

اینکه می‌گویند هر جزئی آمیخته با عدم است، مقصود این نیست که هر جزئی آمیخته با عدم خویشتن است، بلکه مقصود این است که هر جزئی بیانگر عدم جزئی است که پیش یا پس از آن قرار گرفته است. توضیح اینکه: حرکت بسان زمان، موجود واحد تدریجی است که اجزای آن بتدریج جامه وجود می‌پوشند، و حقیقت یک موجود تدریجی جز این نیست که اجزای وجود آن، در یک جا جمع نمی‌شوند بلکه، مانند چشمه

----- ۱۳۹ صفحه

جوشان یا واقعیت زمان که لحظه ای توقف و ایست ندارد، در یک چنین موجود تدریجی، هر جزئی از اجزای آن، نشانگر عدم جزء قبلی و جزء بعدی است. یعنی وقتی انگشت روی جزء معین نهاده و آن را در نظر می‌گیریم، در کنار آن جزء، جزء قبلی یا بعدی را نمی‌بینیم، زیرا حقیقت یک موجود تدریجی، خصوصیتی جز این ندارد که اجزای آن، غیر قابل جمع بوده و در مسیر زمان پخش می‌گردد. بنابراین آنچه که با وجود هم آغوش است، این است که عدم و فقدان هر جزئی با وجود جزء دیگر همراه است و چنین اجتماعی از عدم و وجود، اجتماع عدم و وجود ممنوع نیست. اجتماع نقیضین این است که وجود هر جزئی با عدم همان جزء جمع و هم آغوش گردد نه وجود جزئی با عدم جزء دیگر (اجزای قبلی و بعدی). اگر بنا باشد که نام چنین اجتماع را جمع وجود و عدم بگذاریم باید سرتاسر جهان و تمام موجودات را عین جمع میان عدم و وجود بدانیم. زیرا هر موجودی با عدم موجود دیگر هم آغوش است، مثلاً فردی مانند زید در حالیکه زید است احمد نیست. حکیم صدر المتألهین که می‌فرماید: «فکل جزء منها يستدعی عدم جزء آخر». «هر جزئی از اجزای حرکت، مستلزم نبود جزء دیگر است». اصولاً سنخ وجود تدریجی، این است که نیمی از آن در گذشته و نیمی از آن در آینده قرار دارد، جزئی از آن متقدم و جزئی از آن متأخر است، و هر کدام از آن دو جزء متقدم و متأخر را نیز در نظر بگیریم باز به دو جزء به نام

----- ۱۴۰ صفحه

گذشته و آینده منقسم می‌گردد، و چیزی که در آن یافت نمی‌شود «حال» و «بقاء» است. اصولاً سنخ یک موجود تدریجی که دارای کشش و امتداد است دارای چنین خصلتی است و هیچ‌گونه معیت در اجزای آن دیده نمی‌شود. انگشت روی هر جزئی بگذارید فوراً دو نیم شده، نیمی از آن در گذشته و نیمی دیگر در آینده قرار دارد، و اگر غیر از این بود، موجود، سیال و تدریجی نمی‌شد. از آنجا که در تجزیه اجزای حرکت، تقارن و معیت اجزای دیده نمی‌شود، بلکه در هر جزئی عدم جزء دیگر مشاهده می‌گردد، لذا می‌گویند در حرکت، وجود و عدم به هم آمیخته شده‌اند، و چنانچه در گذشته یادآور شدیم، چنین عدمی نقیض وجود نیست تا از آمیختگی آن، «جمع نقیضین» لازم آید، بلکه جمع نقیضین این است که وجود هر چیزی با عدم خودش جمع گردد نه با عدم چیز دیگر. هگل و نظریه مثلث خلقت

پدر دیالکتیک، مثلث تز، آنتی تز و سنتز را قانون کلی در موارد زیر می‌داند: ۱. تفکر و اندیشه، ۲. در تحولات طبیعت، ۳. در داستان خلقت جهان، پیرامون دو موضوع نخست، قبلاً به گونه ای سخن گفتیم، اکنون وقت آن رسیده است که از نحوه حکومت مثلث در موضوع خلقت و صدور جهان از

----- ۱۴۱ صفحه

خدا نیز آگاه گردیم. بیان هگل در این بخش آنچنان پیچیده و دشوار و نامفهوم است که نمی‌توان به آسانی مطلبی را به وی نسبت داد. برخی نظریه او را در این قسمت به شکل زیر بیان کرده‌اند: جهان و همه انسان‌ها، چیزی جز جلوه وجود خدا (ایده مطلق، به اصطلاح هگل) نیستند. این ایده مطلق، فکر کرد و فکر او در خارج به صورت دنیا تجسم یافت. دنیا که از اصل خدا جدا شده است پیوسته در تلاش است تا روزگار وصل خود را باز یابد و دوباره به عقل کل بپیوندد. هگل رابطه انسان محدود با خالق نامحدود را، رابطه ای عاشقانه می‌داند که از تز (خالق) و آنتی تز (خلق) سنتزی به وجود آید که در آن هر دو در کنار هم و با مهر و وحدت

تمام زیست کنند و این عاشق و معشوق نه فقط قلباً یکدیگر را می خواهند بلکه در خارج و واقعیت نیز درهم می روند و محو می شوند. (۱) اگر به راستی مقصود هگل همین باشد، که به وی نسبت داده شده است، این مطلب بصورت مفهومتر در عرفان اسلامی و فلسفه صدر المتألهین وجود دارد، بدون اینکه تعبیرات ناروایی مانند «ایده مطلق فکر کرد، و فکر او در خارج به صورت دنیا تجسم یافت» در آن بکار رفته باشد. کسانی که مایلند از نحوه فاعلیت خدای متعال در نظر حکما و عرفا آگاه گردند می توانند به آثار عرفان اسلامی مراجعه کنند، چنانکه فی المثل این نظریه

۱. آندره پی یتر، در ترسیم ارکان سه گانه هگل در خدا و خلق، بیان نارسایی دارد. به مارکس و مارکسیسم، ص ۲۴، مراجعه شود. ----- ۱۴۲ صفحه

به صورت روشن در اشعار مولوی منعکس است: منبسط بودیم و یک گوهر همه *** بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه یک گهر بودیم همچون آفتاب *** بی گره بودیم، صافی همچو آب چون به صورت آمد آن نور سره *** شد عدو، چون سایه های کنگره کنگره ویران کنید از منجیق *** تا رود فرق از میان این فریق (۱) عارف دیگری به نام جامی، در دیوان خویش می گوید: در آن کنجی که هستی بی نشان بود *** به کنج نیستی عالم نهان بود وجودی بود از قید دوئی دور *** ز گفت و گوی مائی و توئی دور وجود مطلق از قید مظاهر *** به نور خویشتن بر خویش ظاهر فلاسفه اسلامی خدا را فاعل «بالتجلی» می دانند و مقصود از آن این

۱. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۹، نیز می گوید: این جهان یک فکرت است از عقل کل *** عقل چون شاه است، صورتها رسل (دفتر دوم مثنوی، بیت ۹۷۸) ----- ۱۴۳ صفحه

است که تصور چیزی توسط حق متعال، مایه خلاقیت آن می گردد. آنها این حقیقت را با بیانهایی روشن کرده اند بدون اینکه در این مورد به لغز گوییهای همچون طرح «تز» و «آنتی تز» که تصور آن در باب مقام ربوبی مشکل و پیچیده بوده و با تشبیه خالق به خلق همراه است، دچار گردند. آنان می گویند: گاهی تصور یک فعل، مستلزم به وجود آمدن آن می گردد، مثلاً انسانی که در نقطه بس بلندی ایستاده است وقتی به نقطه پایین نگاه می کند فوراً می افتد. در این مورد تصور سقوط، با تحقق وانجام آن همراه است. به این نوع از فاعل، «فاعل بالعنايه» می گویند و واقعیت آن این است که تصور فعل، مایه تحقق آن می گردد. حالا اگر علم به خود ذات (نه تصور فعل که به آن فاعل بالعنايه می گویند) که سراپا کمال و جمال است، مایه تحقق پرتوی از آن در خارج گردد، به آن فاعل بالتجلی می گویند، به این معنی که ذات خداوند همگی کمال و جمال بوده و تصور چنین ذات با کمالی، در خارج مایه بروز کمالی به نام خلق می گردد. چنین فاعلی را، فاعل بالتجلی خوانده و می گویند: فاعلیت خدا و خلاقیت او، از این باب است. حق این است که واقعیت فاعلیت خدا بر کسی معلوم نیست، ولی در مقام فرض و تصور، راه فلاسفه اسلامی بسیار روشنتر از تصویر هگل است.

----- ۱۴۴ صفحه

فصل سیزدهم: نارساییهای فلسفی مثلث هگل

نارساییهای فلسفی مثلث هگل

در فصلهای پیشین، نظریه هگل در باره اجتماع وجود و عدم در طبیعت و اندیشه را به محک آزمون زده و بدقت مورد بررسی قرار

دادیم. با بررسی این نظریه معلوم شد که وجود و عدم و به اصطلاح فلسفه اسلامی «نقیضین» هرگز با هم جمع نمی شوند و مورد ویا مواردی را که هگل از قبیل اجتماع نقیضین پنداشته هیچ ربطی به اصل امتناع نقیضین ندارد. اکنون بر آنیم که تکاپوی طبیعت را با اسلوب «دیالکتیک»، یعنی برپایه های سه گانه «اثبات، نفی، و نفی در نفی» مورد بررسی قرار دهیم تا روشن گردد که آهنگ تکاپوی طبیعت و تکامل جهان ماده با این اسلوب همخوانی نداشته و مثلث هگل مشکلاتی دارد که برخی را ذیلاً یادآور می شویم:

۱. عدم، عنصر واقعی نیست

نخستین اشکالی که بر این نظریه (بر فرض صحت آن)، متوجه است این است که بنابه نظریه «هگل»، پایه دوم از این پایه های سه گانه، امری

----- ۱۴۵ صفحه

عدمی و منفی است، در صورتیکه هر پایه ای از پایه های تکامل باید امر وجودی و اثباتی باشد، و چون «عدم» در خارج واقعیتی ندارد نمی تواند پایه تکامل شمرده شود، لذا این نظریه که یکی از پایه های تکامل را «نفی» می داند، وهم و پنداری بیش نیست. توضیح اینکه: نفی و عدم، یکی از مفاهیم ذهنی است که در خارج برای آن مصداقی وجود ندارد بلکه از مصنوعات ذهنی است که ذهن آنرا می سازد. ما هرگز در خارج، واقعیتی به نام «عدم» نداریم که آنرا پایه اشیا و پدیده ها قرار دهیم. به عبارت دیگر: در سیستم تکاپوی دیالکتیک هگل، ماهیت پایه نخست را «اثبات»، ماهیت پایه دوم را «نفی»، و ماهیت پایه سوم را «نفی مرکب از اثبات و نفی» تشکیل می دهد و بدین ترتیب، دومین پایه تثلیث هگل بر روی «نفی» استوار است و این در حالی است که آنچه در خارج واقعیت دارد، جز اثبات چیزی نیست. بر این اساس باید پایه دو تثلیث را نیز اثبات تشکیل داده و پیوسته در مسیر تکامل، اثباتها خودنمایی کنند و جز اثبات متوالی چیزی در کار نباشد. به عبارت دیگر، آنچه می تواند در خارج واقعیت داشته باشد ویا واقعیتی به آن تبدیل شود و یا با واقعیتی مرکب و مزدوج گردد و از طریق ترکیب اشیا، حقیقتی نوین به دست بیابد عنصری است که سهمی از واقعیت و هستی داشته باشد، و عدم، عنصری نیست که درباره آن این اوصاف و احکام صادق باشد. ۲. تکامل، دو مرحله بیش ندارد

چنانچه پذیریم که، عدم یا نفی، عنصری نیست که در خارج عینیت

----- ۱۴۶ صفحه

داشته باشد ویا عنصری به آن تبدیل گردد ویا با چیزی ترکیب پیدا کند وواقعیتی را به وجود آورد، در این صورت باید گفت: تکامل دو مرحله بیشتر ندارد و هر دوی آنها نیز، اثباتی پس از اثبات، وواقعیتی پس از واقعیت است، بدون آنکه در این جا از سه گانگی خبری باشد. در مثال تخم مرغ که از مثالهای رایج این مکتب است این حقیقت بروشنی دیده می شود: آنچه واقعیت دارد تخم مرغ است و جوجه. تخم مرغ قوه و توان جوجه است، و جوجه مقام فعلیت و صورت تکامل یافته تخم مرغ، و مراحل میان آن دو، حرکتی است از نقص به کمال و مسیری است که تکامل بدون آن تحقق نمی یابد. از این بیان روشن می گردد که بهترین تعبیر برای اظهار حقیقت امر، آن است که بگوییم: تکامل دو مرحله بیش ندارد: مرحله نخست، مرحله قوه و توان، و مرحله دوم مرحله فعلیت که تکامل مرحله نخست است. با توجه به این مسائل باید گفت: فلسفه غرب در طرح مسائل مربوط به هستی شناسی، دوران طفولیت و کودکی را می گذراند و انظار فلسفه اسلامی در تبیین این گونه مسائل در افق بالایی قرار دارد که فراتر از سطح دریافتهای فلاسفه غرب است، حتی تعبیرهای فلسفی آنان از پختگی خاصی برخوردار است که فلسفه غرب از آن عاری می باشد.

۳. در حرکت مکانی، از ترکیب خبری نیست

هگلیسم مدعی است که هر نوع تغییر و حرکت جز این نیست که شیئی از یک حالت بالخصوص به ضد آن کشیده می شود که حالت نخست را نفی می کند، آنگاه از ترکیب این دو، یک حالت متعادل و در عین حال متکامل از

----- ۱۴۷ صفحه

دو حالت نخست، به وجود می‌آید، سپس همان حالت متعادل و متکامل مجدداً این حالات سه گانه را پیدا می‌کند، و این جریان تا بی نهایت ادامه دارد. این مطلب را می‌توان به صورت اجمالی پذیرفت، ولی هرگز نمی‌توان آن را قانون کلی انگاشت، زیرا رائج ترین حرکت نزد ما همان حرکت مکانی است. حرکت از نظر فلاسفه غرب به اجزای جدا از هم تقسیم می‌گردد، توگویی اجزای بسیط حرکت، پهلوی هم چیده شده و هیچ گونه اتصال و وحدتی میان آنها موجود نیست. در این صورت جزء دوم از حرکت، نفی جزء دوم هست، در حالی که جزء سوم از حرکت ترکیبی از آن دو نیست، آری، اگر هگل حرکت مکانی را یک واحد ممتد و متصل به هم پیوسته بداند، به گونه ای که در آن اجزای بالفعل و ممتازی وجود نداشته باشد، در این صورت این اشکال متوجه او نیست. زیرا در این صورت حرکت، اجزائی ندارد تا بگوییم سومی ترکیبی از دو جزء پیشین نیست، ولی متأسفانه او بر خلاف فلاسفه اسلام، حرکت مکانی را یک واحد متصل به هم پیوسته که در آن اجزای مشخص نباشد نمی‌داند، بلکه حرکت مکانی را مرکب از حرکت‌های ریز و نشکن و لا-یتجزا تصور می‌کند، در این صورت این اشکال متوجه او نیز خواهد بود. ۴. آیا تکاپوی طبیعت بر اساس مثلث هگل است!؟

هگل می‌گوید: هر پدیده ای که به وجود می‌آید، در ضمن رشدیابی، مخالفتی از درون، بر آن انگیزته می‌شود، و از مبارزه آن دو ضد، پدیده جدیدی به نام «سنتز» که موجودی برتر از آن است، به وجود می‌آید. در حقیقت تکامل پدیده‌ها، معلول عامل خارجی نیست، بلکه این عامل درونی

----- ۱۴۸ صفحه

و سرشت هر پدیده است که حرکتها و تکاملها را ایجاد کرده و نشو و نما می‌آفریند. حتی در مورد نبات و جاندار باید گفت که رشد آنها به تحریک تضاد درونی صورت می‌گیرد و تکامل عالم بر همین اساس به پیش می‌رود. حال، تکاپوی طبیعت را در مراحل گوناگون مورد بررسی قرار می‌دهیم تا بینیم که مثلث هگل تا چه اندازه صحیح و پا برجا می‌باشد. اینک نتایج بررسی ما:

۱. در سیستمهای باز، عامل خارجی مؤثر است

سیستمهای باز به آن دسته از پدیده‌ها گویند که پیوسته با خارج از خود در حال ارتباط و تبادلند و برای رشد خود انرژی لازم و مواد غذایی را از خارج جذب کرده و مواد مضر و زاید را دفع می‌نمایند، مانند یاخته‌های نباتی، حیوانی و انسانی. همگی می‌دانیم یاخته‌های مزبور، با اخذ کمک از خارج رشد و نمو می‌کنند و در طی رشد خود، تقسیم شده و تولید مثل می‌نمایند. در این سیستم از موجودات، محرک تکامل تضاد درونی نیست، بلکه وقتی استعداد درونی یاخته، به عوامل خارجی ضمیمه می‌گردد، جنب و جوش و حیات و حرکتی در آن پدید می‌آید. در سیستمهای بسته، به علت بسته بودن سیستم و عدم تغذیه آن از خارج، فاقد جنب و جوش و حرکت و تکامل می‌باشند، و اگر هم تحولی در آنها رخ دهد، همراه با تنزل و انحطاط و انهدام انرژی مؤثر و نظم و تشکیلات خواهد بود. مثلاً خورشید و دیگر سیارات، هر نوع تحول در دل آنها مایه مصرف شدن قسمتی از آنها و در نتیجه سبب افزایش کهولت و به هم خوردن تشکیلات آنها است. در این قسم از پدیده‌ها،

----- ۱۴۹ صفحه

حرکت و تکاملی در کار نیست تا درباره ریشه آن گفتگو کنیم. ۲. در تکاپوی فیزیکی نیز، عامل خارجی مؤثر است. در عملیات فیزیکی و مکانیکی، هر نوع تحول، محصول تأثیر انرژیهای خارجی روی مواد است، بدون اینکه تضادی در درون باشد. مثلاً مکانیزم تبخیر آب جز این نیست که انرژی لازم برای بالا بردن حرارت از خارج وارد محیط آب می‌شود، و در نتیجه ملکولهای آب از همدیگر جدا شده به صورت بخار از ظرف بالا می‌رود. همچنین گرم و منبسط شدن جسمی مانند آهن جز با دخالت عامل خارجی صورت نمی‌پذیرد. گرم شدن یک جسم و ذوب آن، جز این نیست که ملکولهای جسم مزبور حرارت را از

خارج جذب می کنند و در سایه جذب حرارت، اتمهای جسم به حالت جنب و جوش درمی آیند و در نتیجه بر حجم جسم افزوده شده و جسم، حالت انبساط و یا ذوبان به خود می گیرد. ۳. تبدیل عناصر به یکدیگر، از طریق تجزیه و ترکیب صورت می گیرد بر خلاف اندیشه هگل، تبدیل عناصر به یکدیگر از طریق تضاد درونی صورت نمی گیرد، بلکه این نوع تبدلات از طریق تجزیه عنصر از چند الکترون و پروتون و یا ترکیب آن با چند الکترون و پروتون دیگر انجام می شود، بدون آنکه تضادی از درون مایه این نوع دگرگونیها گردد. در اینجا، به عنوان نمونه، دو مورد از آن تبدیلات را ذکر می کنیم و برای اینکه عموم خوانندگان از آن بهره مند شوند از آوردن اصطلاحات و فرمولهای علمی دوری می جوئیم. ۱. عنصری به نام عنصر «رادیوم» وجود دارد که دارای ۸۸ الکترون و ۸۸

----- ۱۵۰ صفحه

پروتون است هرگاه بخواهیم این عنصر به عنصری دیگر به نام «راندون» تبدیل شود، بایستی عملیات زیر انجام گیرد. عنصر رادیوم با از دست دادن اشعه آلفا (عنصر هلیوم که دارای ۲ الکترون و ۲ پروتون است) به عنصر راندون، که دارای ۸۶ الکترون و ۸۶ پروتون است، تبدیل می شود. در اینجا ملاحظه می کنید که تنها با کاهش ۲ الکترون و ۲ پروتون از عنصری به نام «رادیوم»، عنصر دیگری چون «راندون» به دست می آید. ۲. گاهی از طریق افزودن ۲ الکترون و ۲ پروتون به یک عنصر، عنصری جدید به دست می آید، مثلاً از تاباندن اشعه آلفا (عنصر هلیوم که دارای ۲ الکترون و ۲ پروتون است) به عنصر نیتروژن (که دارای ۷ الکترون و ۷ پروتون هست) عنصر جدیدی به نام فلوتور (که دارای ۹ الکترون و ۹ پروتون هست) به دست می آید. ۴. فعل و انفعالات شیمیایی با دخالت عالم خارجی صورت می گیرد

در فعل و انفعالات شیمیایی گاه به ترکیب دو یا چند عنصر برمی خوریم که مایه پیدایش ترکیب جدیدتر می شوند، بدون اینکه در این بین، تضادی در کار باشد و «سنتری» از درون دو امر متضاد بیرون آید. مثلاً از ترکیب «اکسیژن» و «هیدروژن» در اثر دخالت عامل خارجی مانند فشار و درجه حرارت ترکیبی به نام آب، و از ترکیب دو عنصر «کلر» و «سدیم» تحت شرایط خاصی مانند تنظیم درجه حرارت و فشار ترکیبی به نام «نمک» به وجود می آید، بدون آنکه از مسئله تضاد در اینجا خبری باشد. در این گونه موارد ترکیب صورت می پذیرد بدون آنکه از مثلث هگل چیزی به چشم بخورد!

----- ۱۵۱ صفحه ۵. در قلمرو حیات و زندگی، عامل خارجی مؤثر است

درست است که در قلمرو زندگی مثلثی به نام «ولادت، رشد و مرگ» داریم و چه بسا این مثلث مؤید صحت نظریه هگل جلوه کند، ولی تنها تجزیه و تحلیل خود مسئله ولادت، نظریه هگل را باطل می کند، زیرا تولید مثل هرگز از درون یک تز به نام «اوول» به وجود نمی آید، بلکه باید در اینجا تز دیگری به نام «اسپرم» به آن ضمیمه شود و سرانجام تولید مثل تحقق یابد، نه اینکه «تز» نخست به صورت تولید زنجیری تک پایه ای پیش رود. وانگهی ترکیب دو تز یعنی دو جزء نر و ماده نیز، از طریق تنازع و تضاد نیست، بلکه تجاذب و التیامی است که آنها را به هم وصل می کند و ترکیبی تازه به وجود می آورد. در فصل هفدهم، پیرامون تأثیر عوامل خارجی در تحقق پدیده ها بحث خواهیم کرد و برای آنکه دامن بحث را در این جا کوتاه کرده باشیم، ذکر باقی ایرادات و نارساییهای مثلث هگل را در تبیین تکاپوی طبیعت، به آن فصل وا می گذاریم. ۱۵۲ صفحه

فصل چهاردهم: تکاپوی فرد و جامعه و مثلث هگل

تکاپوی فرد و جامعه، و مثلث هگل

بمرور زمان، انتقادهای فلسفی و علمی آنچنان ضربت شکننده ای بر «تز» هگل وارد آورد و آن را متلاشی ساخت که امروزه هرگز نمی توان به آن به صورت یک نظریه فلسفی یا علمی اعتماد کرد. موارد نقض و انتقاد این نظریه بیش از آن است که ما در فصل

گذشته منعکس ساختیم. بحثهای گذشته (و آینده) دیگر اجازه نمی دهد که، یک فرد هگلیست یا مارکسیست، به تضاد دیالکتیک به صورت افسونی بنگرد که برای حل هر مشکل فلسفی و علمی و اجتماعی می توان آن را به کار گرفت. اکنون وقت آن رسیده است که این «تر» را از نظر تکامل فردی و اجتماعی مورد بررسی قرار دهیم. اگر هگل به تضاد دیالکتیک، از نقطه نظر یک اصل فلسفی می نگریست، مارکسیسم می خواهد از آن نتایج اجتماعی بگیرد. بلکه این مکتب هدفی جز تفسیر مسایل اجتماعی نداشته و فلسفه آن جز ابزاری که در استخدام یک رشته اندیشه های اجتماعی قرار دارد، چیزی نیست. در این فصل به روشنی ثابت خواهیم کرد، که مثلث هگل در تبیین

----- ۱۵۳ صفحه

واحدهای حقیقی اعم از گیاه و جاندار و انسان، از کارایی لازم برخوردار نیست و هیچ گاه انسان در تکامل فردی خود به نوسانهایی از آن نوع که هگل مدعی آن است، دچار نمی گردد، و بر خلاف پندار وی، نیروهای متضاد در درون آدمی یار و مددکار یکدیگرند، نه نفی کننده هم. در واحدهای اعتباری مانند جامعه انسانی نیز هر چند تضاد افراد یا گروهها با یکدیگر نوسان هایی ایجاد می کند، ولی نیمی از این نوسان ها معلول عوامل درونی (غرائز) و نیمی دیگر از آنها ناشی از یک دسته عوامل خارجی است که با غرایز فردی یا گروهی ناسازگاری دارد. اینک توضیح مطلب: ۱. نقد نظریه هگل در باب تکامل فرد

همگی می دانیم که وحدت بر دونوع است: وحدت حقیقی و واقعی، و وحدت اعتباری و قراردادی. واحد حقیقی همچون واحد گیاه، واحد حیوان، و واحد انسان است که وحدت در یگانگی آنها مربوط به خلقت و آفرینش آنها است، زیرا هر فردی از افراد گیاه و حیوان و انسان، موجود واحدی است، در حالی که وحدت ویکی بودن خانواده با جامعه، امری قراردادی و اعتباری است. چه، در حقیقت، این ما هستیم که به دلایل گوناگون، در حقیقت، افراد کثیری را موجود واحدی حساب می کنیم و هر فردی را به صورت عضوی از اعضا، و یا جزئی از اجزای یک کل، به حساب می آوریم. مثلث هگل در واحدهای حقیقی (مانند واحد گیاه، واحد حیوان، واحد انسان) هر چند مرکب باشند جاری نیست، زیرا هیچ فردی از افراد انسان و یا حیوان، که در مسیر تکامل خود مطابق یک سنت ثابت گام برمی دارد، به چنین نوسانهایی دچار نمی شود، و هرگز در درون او نیروهای متضادی که او را به اثبات

----- ۱۵۴ صفحه

و نفی و سپس به ترکیب وادار کند وجود ندارد، بلکه نیروهای متضاد در درون او مکمل یکدیگر و مایه تکامل اویند، به گونه ای که اگر وی از چنین تضادی برخوردار نبود، راه تکامل بر رویش بسته می شد. همه می دانیم که در درون ما، قوای عقلانی و نفسانی به هم آمیخته است و هیچگاه قوای عقلانی بدون قوای نفسانی نمی تواند انسان ساز و تکامل زا باشد، بلکه باید این دو نیرو به تکمیل یکدیگر بشتابند و در جهت زمینه سازی تکامل او، به پا خیزند، نه اینکه یکی دیگری را نفی و نابود کند و سپس ترکیبی از آن دو به وجود آید! فی المثل، انسان پیراسته از شهوت و غضب، نمی تواند نسل خود را حفظ کند و موجودیت خود را در برابر دشمن درنده، صیانت بخشد. چنانکه انسان عاری از معنویت و روحانیت نیز به صورت حیوان درنده ای درمی آید که جز تخریب و ویرانگری کاری انجام نمی دهد. از این جهت، کمال و جامعیت انسان در گرو آن است که قوای نفسانی وی با قوای عقلانیش دست به دست هم دهند تا او را به حد کمال برسانند، نه اینکه با هم به مبارزه برخیزند و سرانجام دومی اولی را نفی کند، آنگاه پدیده ای مرکب، که در آن تضاد حل شده است، به وجود آید، سپس خود آن پدیده، راه پدیده قبلی را طی کند و این مسیر تابی نهایت پیش رود! روشتر بگوییم: مثلث «هگل» ناظر به آن واحدهایی مانند گروهی از جامعه است که قطع نظر از عروض تضاد، از شخصیت مستقل و تامی برخوردار است، در حالی که هر واحدی از افراد انسان و یا حیوان، بدون نیروهای متضاد، شخصیت مستقلی ندارد، بلکه هر یک از این قوای متضاد، جزئی از شخصیت و واقعیت او و تکمیل کننده انسانیت او می باشند.

----- ۱۵۵ صفحه

به عبارت دیگر، قوای متضاد، تشکیل دهنده شخصیت حقیقی، یک فرد انسان است و مطالعه و بررسی هر پدیده‌ای در محدوده‌ای پیراسته از تضاد و فقط در چهار چوب قوای متناسب، مطالعه تمام شخصیت او نیست، بلکه بررسی بخشی از واقعیت او است. بنابراین هر فردی منهای قوای متضاد، شخصیت و واقعیت کامل ندارد که بتوان روی آن حساب کرد و در برابر آن سفره‌ای به نام «تز»، «آنتی تز» و «ستتر» گسترده. ۲. نقد نظریه هگل در باب تکاپوی جامعه

اگر مثلث هگل واقعیتی داشته باشد، باید گفت مربوط به واحدهای اعتباری (مانند جامعه) است. شکی نیست که وحدت جامعه، یک وحدت اعتباری و قراردادی است، نه حقیقی و واقعی. در چنین واحد اعتباری، نقش تضاد در تحول و تبدیل البته انکار پذیر نیست، امّا در عین حال، نحوه عملکرد آن نه به گونه‌ای است که «هگل» مدعی آن شده است. اینک بیان آن: ریشه مبارزه‌ها و نبردها

افراد و گروههای طغیانگر و افراطی، به انگیزه‌های پست و حیوانی چون سودجویی، جاه طلبی، خودخواهی، شهوت پرستی، و قدرت طلبی، تمام تمایلات عقلانی خویش را نابود می‌سازند، و موجب سقوط خود و جامعه می‌شوند. آنان اعضای بیمار فاسد جامعه بشری هستند که بایستی، برای سلامت اجتماع، تحت معالجه قرار گرفته و در صورت لزوم از جامعه پاکسازی شوند.

----- ۱۵۶ صفحه

این گروه در طول تاریخ برای بسط سلطه و حاکمیت خویش، برای بهره‌کشی از حاصل کار دیگران و به بردگی کشیدن آنان، با تمام قوا وارد میدان می‌شوند و در این راه با زور، حيله، دروغ، تخدیر، ایجاد تفرقه، ظلم و فساد، پیش می‌روند و تا آنجا که می‌توانند پایه‌های حکومت خود را محکم می‌سازند. شرایط محیط و پایین بودن سطح فکر و فرهنگ مردم و فقدان آگاهی لازم در توده‌ها، زمینه را برای استقرار حاکمیت این گروه فراهم می‌سازد، و در نتیجه آن غرایز حیوانی و نفسانی خود را، که محرک اصلی آنها به این گونه پلیدیها است، اشباع می‌سازد. متقابلاً، در برابر این گروه، کسانی به پا می‌خیزند و برای محور زور گویان و مفسدان دور هم گرد می‌آیند. کسانی که برای کوبیدن ستمگران گام پیش می‌نهند، غالباً با دو آرمان و دو محرک حرکت می‌کنند: ۱. محرومیتها، ناکامیها، گرسنگیها و دیگر غرایز نفسانی اشباع نشده. شکی نیست که محرومیت کارگران و زحمتکشان از حقوق خویش، یکی از عوامل محرک تاریخ در پیکار آنان با مترفان و مفسدان است هیچ فردی نمی‌تواند ببیند که فرد یا گروهی «مترف» بر سر مواهب طبیعی نشسته و همه چیز دارند، و خود وی با محرومیت کامل به سر می‌برد. ۲. نهادهای عالی و غرایز برتر انسانی، مانند انساندوستی، حق پرستی، عدالتخواهی و دیگر سائقه‌های عالی انسانی، که دارندگان این نهادهای عالی را دوشادوش گروه نخست، بر ضد مستکبران بسیج می‌سازد. این دو گروه با داشتن آرمانها و نظریات مختلف، از سپیده دم تاریخ بر

----- ۱۵۷ صفحه

ضد ستمگران و مستکبران نبرد کرده‌اند، و این نبرد همچنان ادامه دارد، ولی ریشه این نبردها و درگیریها و اساس موضع گیریهای این دو گروه با گروههای ستمگر، همان غرایز نهفته در وجود انسانهاست. از این بیان می‌توان نتیجه گرفت که نبرد طبقه یا گروهی خاص بر ضد گروه و طبقه دیگر، معلول اختلاف طبقاتی نیست، بلکه اختلاف طبقاتی و تضاد جوامع سبب بیداری و تحریک نهادها و غرایز درونی شده و تحریک این نهادها، موجی از خشم و غضب را در برابر موج طغیان و فساد برمی‌انگیزد و موجب نبرد و مبارزه گروهها و طبقات می‌شوند. گروه استثمارگر به سائقه جاه طلبی و ثروت اندوزی، به کمک دیگر غرایز حیوانی، می‌کوشد تمام مواهب طبیعی و مادی، و مناصب اجتماعی و سیاسی را به خود و دار و دسته خود اختصاص دهد و در این راه نیز برای اشباع غرایز پست و پایین خویش، از هیچ چیز فروگذار نمی‌کند، طبعاً این فعل و کنش در هیچ جامعه‌ای بدون واکنش نبوده و در نتیجه عناصر زحمتکش و محروم که به بردگی کشیده شده‌اند، یا افراد نوع دوست و حق پرست این وضع را تحمل نمی‌کنند و پرخاشگری به طور تدریجی و آرام آغاز می‌گردد و جنگ سرد و تبلیغاتی و یا نبردهای موضعی و پراکنده به راه می‌افتد، و به مرور زمان و به

نسبت افزایش آگاهیها، آهنگ مبارزه شدیدتر و تندتر می‌گردد. این واکنش سبب می‌گردد که دشمن خونخوار ملت، بار دیگر شدت عمل به خرج دهد و با استفاده از حيله‌ها و نیرنگهای گوناگون نظیر تبلیغات و تظاهرات مصنوعی، ترورهای ناجوانمردانه، متهم کردن شخصیت‌های مبارز و دیگر وسایل تخدیر و خفقان، کوشش کند که گروه به پا خاسته را عقب براند و

----- ۱۵۸ صفحه

آرامش را به طور موقت به جامعه سیاه و ستمزده بازگرداند. اما اثر تخدیری و ارعابی این فعل و کنش، موقت بوده و به مرور زمان کم رنگ می‌شود، و در نتیجه بار دیگر طبقه ستم‌دیده با مشت‌های گره کرده و چنگ و دندان یا سلاح‌های سرد و خانگی به پا خاسته و حمله و هجوم را آغاز می‌کند. تلفاتی را بر دشمن وارد می‌کند و متقابلاً ضایعاتی را متحمل می‌گردد. این صحنه‌ها از طرفین به صورت کنش و واکنش ادامه پیدا می‌کند تا اینکه سرانجام یا به پیروزی حق بر باطل منجر می‌گردد و یا گروه باطل در برنامه خود تجدید نظر می‌کند و راه انسانی را در پیش می‌گیرد. مسئله «تز» و «آنتی تز» هگل را می‌توان با چنین زیربنایی در جامعه‌های متضاد تصویر کرد که به صورت کنش و واکنش‌های متعدد و مکرر اثرات مطلوبی در اصلاح جامعه می‌گذارد و سرانجام به محو باطل و احیای حق و یا اصلاح گروه افراط‌گر و متجاوز می‌انجامد.

----- ۱۵۹ صفحه

فصل پانزدهم: تفاوت دیالکتیک مارکس با هگل

آیا دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل تفاوت دارد؟

مارکسیسم که پیوسته از ابتکار و نوپردازی دم می‌زند، مدعی است که مارکس در دیالکتیک هگل تصرفاتی انجام داده است، زیرا فلسفه هگل یک فلسفه ایده‌آلیستی، و به مثال مطلق (خدا) و ماورای طبیعت معتقد است، و ماده را یکی از تجلیات آن می‌داند، ولی فلسفه مارکس یک فلسفه مادی است که اصالت را از آن ماده می‌داند. در این زمینه انگلس می‌گوید: دیالکتیک هگل (همچون مخروطی) بود، و بناچار بایستی آن را بر روی پای آن قرار داد (۱) پل فولکیه می‌گوید: به عقیده هگل، تحول دیالکتیکی واقعیت، که ما آن را مادی می‌خوانیم، تنها جنبه‌ای از مثال مطلق می‌باشد که به دنیای خارج سرایت کرده است ولی بر عکس به عقیده مارکس، جهان مادی مستقل از روح وجود دارد و مراحل تصدیق و نفی، که منتهی به ترکیب‌های موقتی می‌گردد که نماینده مراحل مختلف تحول عالم وجود است، در ماده خود به خود صورت می‌گیرد. (۲)

----- ۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۷. ۲. ترجمه رساله، پل فولکیه.

----- ۱۶۰ صفحه

مارکس در مقدمه کتاب «سرمایه» می‌گوید: روش دیالکتیکی من، نه تنها از لحاظ مبنا و پایه با روش هگل اختلاف دارد، بلکه کاملاً عکس آن است. به عقیده هگل اندیشه، خالق واقعیت است و واقعیت فقط نمود خارجی اندیشه می‌باشد، ولی به عقیده من، جهان اندیشه، تعبیر جهان مادی در ضمیر انسان می‌باشد. از بیانات فوق استفاده می‌شود که، دیالکتیسی‌ها میان دیالکتیک هگل و دیالکتیک مارکس دو تفاوت عمده قائلند: ۱. هگل جهان ماده را پرتوی از مثال و ایده مطلق (خدا) می‌داند، در حالیکه مارکس آن را اصیل پنداشته و مبدأ خلقت را افسانه‌ای بیش نمی‌داند. ۲. هگل اندیشه را خالق واقعیتها می‌داند، در حالیکه در فلسفه مارکس اندیشه، عکس برگردان خارج و واکنش آن است. ولی آیا این تفاوتها می‌تواند دو نوع دیالکتیک به وجود آورد، یا از دو سیستم فلسفی گزارش کند؟ به طور مسلم نه. زیرا چه به مثال مطلق و جهان ماورای طبیعت معتقد باشیم و چه نباشیم، واقعیت عملکرد تضاد در طبیعت و اندیشه یکسان است. همچنانکه اعتقاد به اصالت اندیشه در تحقق و هستی، با اعتقاد به اینکه اندیشه برگردانی از خارج

است، در جوهر دیالکتیک مؤثر نیست. آری فلسفه هگل با فلسفه مارکس متفاوت است، نه دیالکتیک آنها، دیالکتیک هگل و مارکس، چیزی جز حرکت اشیا در ذهن و واقعیت بر پایه تز و آنتی تز و سنتز، نیست، و در این امر، نظریه اصالت ماده یا تبعی بودن آن نسبت به مثال مطلق، و نیز اصالت اندیشه یا برگردان بودن آن، چندان مؤثر نیست. از این بیان روشن می‌گردد که گفتار استالین درباره دیالکتیک مارکس،

----- ۱۶۱ صفحه

کاملاً دور از واقعیت است، آنجا که می‌گوید: نباید تصور کرد که دیالکتیک مارکس و انگلس عیناً همان دیالکتیک هگل است. در حقیقت، مارکس و انگلس فقط هسته معقول دیالکتیک را گرفته و پوسته ایده آلیستی آن را دور انداخته اند و سپس دیالکتیک را بیشتر بسط و توسعه داده اند و آن را به صورت علمی امروزی درآورده اند. (۱) به نظر ما، تنها کاری که مارکس انجام داده این است که دیالکتیک را در حوزه تبیین تاریخ بشر نیز پیاده کرده و تحولات جامعه را بر اساس سه پایه مزبور تفسیر نموده است. ژرژ پولیستر، ضمن بحثی تحت عنوان هگل و مارکس در تعریف از دیالکتیک مارکس سنگ تمام گذارده است. وی با اینکه می‌گوید ما امروز در سایه هگل از حرکت دیالکتیک جهان سخن می‌گوییم، ولی مع الوصف «هگل» را به ایده آلیستی متهم می‌کند و سخن انگلس را که دیالکتیک هگل روی سر ایستاده بود و ما آن را روی پا نگاه داشتیم تکرار می‌کند. (۲) پایه نوآوری مارکس میزان نوآوری مارکس باید ارزیابی گردد. مارکسیستها تئوریهای مارکس را آخرین انجیل بشر می‌دانند، ولی حقیقت این است که در اصول فلسفی و طرز تفکر منطقی وی کوچکترین نوآوری مشاهده نمی‌شود. (۳)

----- ۱۶۲ صفحه

۱. ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، استالین، ط ۱۳۴۸، ص ۶. ۲. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۶-۱۳۷. ۳. در تجزیه و تحلیل اصول سه گانه یا چهارگانه مارکس خواهیم گفت که مارکس هرگز مبتکر این اصول نیست، بلکه همه را از فلاسفه پیشین گرفته است.

زیرا مارکس مادیگری را از دانشمندان قرن هجدهم میلادی فرا گرفته و از این جهت، وجود و هستی را با ماده مساوی می‌داند. نیز منطق دیالکتیک را از هگل اخذ کرده و با در آمیختن آن به مادیگری، یک فلسفه تلفیقی به بازار فلسفه عرض کرده است. به عبارت دیگر، ماتریالیسم یک نوع جهان بینی مادی است که به دو صورت می‌تواند انجام بگیرد. ۱. مادیگری، به روش متافیزیک و عدم ائتلاف تضاد، ۲. مادیگری، به روش اصول دیالکتیک و وحدت تضاد، کاری که مارکس انجام داد این بود که منطق هگل را در مادیگری قرن ۱۸ وارد ساخت. یک فرد معتقد به ائتلاف تضاد هرگز لازم نیست که مادیگرا باشد، بلکه ممکن است در عین پذیرفتن اصول دیالکتیک، یک فرد الهی بوده و جهان ماده را وابسته به جهان ماورای ماده بداند، چنانکه هگل چنین بود. نوآوری مارکس تنها در ماتریالیسم تاریخی او خلاصه می‌گردد که بر اساس آن، تکامل تاریخ را بر اساس عامل اقتصادی تفسیر کرده و تحولات، تاریخ بشر را به این حقیقت، در کلام برخی از مارکسیستها نیز اشاره شده است. پل فولکیه می‌گوید: مادیت مارکس بیشتر جنبه توضیح تاریخی داشته و کمتر صورت نظریه فلسفی به خود می‌گیرد، و به این ترتیب نوعی مادیت تاریخی است. مارکس همیشه مشغول مطالعه مسائل اجتماعی و سیاسی بوده و کمتر به فکر حل مسائل مورد علاقه حکمت ماورای طبیعت می‌باشد. وی می‌خواهد از قوانین بزرگ تحول بشریت اطلاع حاصل کند. (۱)

----- ۱۶۳ صفحه

۱. ترجمه فارسی رساله پل فولکیه.

فصل شانزدهم: وحدت بر اعتراف تضاد در فلسفه مارکس

وحدت وائتلاف تضاد در فلسفه مارکس

بررسیهای گذشته، ما را با اصل تضاد و تناقض در فلسفه اسلامی آشنا کرد و به روشنی معلوم ساخت که امتناع اجتماع تضاد و تناقض از جمله اصول اساسی است که مرور زمان و پیدایش مکاتب و اندیشه های نو، هیچ گونه خللی در آن ایجاد نکرده است. این دو اصل از اصول محکم و استوار منطق ارسطو می باشد، نه به این معنی که ارسطو آن را کشف کرده بلکه او ما را به این دو حکم بدیهی و روشن و ملموس توجه داده است، و شاید در تاریخ فلسفه شخصیت‌های دیگری نیز به آن توجه داده اند. در پی این بحث، پیرامون ائتلاف تضادها و اتحاد وجود و عدم در مکتب «هگل» سخن گفتیم و روشن شد مواردی که وی آنها را از مقوله اتحاد وجود و عدم پنداشته ارتباطی به دو اصل گذشته ندارد و جناب «هگل»، پدر دیالکتیک، در این مورد دچار اشتباه شده است. آنگاه به تحلیل نظریه این متفکر آلمانی در تکاپوی طبیعت و جامعه پرداختیم و معلوم گشت که در تکاپوی طبیعت هیچگونه اثری از مثلث هگل مشهود نیست، چنانکه نحوه تکاپوی جامعه نیز به گونه ای است که ارتباطی به نظریه هگل ندارد.

----- ۱۶۴ صفحه

اکنون وقت آن است که نظریه مارکس را نیز، که خود را خوشه چین خرمن دیالکتیک هگل می داند، مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم که فرزند آن پدر، وحدت تضاد را چگونه توجیه و تفسیر می کند. در اهمیت اصل تضاد در مکتب مارکسیسم همین کافی است که لنین می گوید: فهم اجزای متضاد هر پدیده، و همچنین گرایشهایی که در تمام پدیده های طبیعت من جمله ذهن و جامعه موجود است، روح و جوهر دیالکتیک است. (۱) نیز همو می گوید: دیالکتیک حقیقی عبارت است از بررسی تضادها در خود ذات اشیا. (۲) «لنین» مدعی است که تضاد، هم در طبیعت، هم در ذهن و هم در جامعه وجود دارد، ولی آنچه مهم است وجود تضاد در طبیعت و جامعه است. مقصود از وجود تضاد در ذهن، اندیشیدن دو متضاد نیست زیرا تاکنون کسی جمع میان دو ضد را در ذهن به صورت تصور انکار نکرده است، بلکه مقصود تولد ضد از ضد در محیط فکر است. پیش از آنکه به نقد دیالکتیک مارکس پردازیم، لازم است نکته ای را تذکر دهیم، و آن اینکه: تضادی که هگل از آن دم می زند، همان اثبات ونفی است که پس از کشمکش اولیه در مرحله سوم با هم جمع شده و تضاد را حل می کنند، ووی این معنی را با تعابیر «تز»، «آنتی تز» و «ستتر» بیان کرده است.

۱. ماتریالیسم دیالکتیک، موريس کنفورت، ص ۱۰۳، به نقل از مارکس در کتاب سرمایه، مقدمه چاپ دوم. ۲. ماتریالیسم دیالکتیک، استالین، ص ۱۲.

----- ۱۶۵ صفحه

در حالیکه «تضاد» در فلسفه مارکس، معنی کاملاً مبهم و غیر روشنی دارد، چندانکه هر کسی آن را به گونه ای خاص مطرح می کند، و این امر، خود حاکی از آن است که تضاد در مارکسیسم معنای منسجم و منظم و روشنی ندارد که روی آن بحث کنیم. اینک برای روشن ساختن این ادعا، عباراتی از کتب مارکسیستها را نقل می کنیم چه معلوم شود که اصطلاح تضاد در این مکتب در مفاهیم مختلفی به کار می رود. ۱. تضاد: تبدیل ضد به ضد دیگر

از گفتار همکار مارکس، انگلس، برمی آید که مقصود از وحدت تضاد، این است که ضدی به ضد دیگر تبدیل می شود: «متافیزیسیسم دو ضد را جلوی هم قرار می دهد ولی در واقع تضاد به هم تبدیل می شود. هیچ چیز به حال خود باقی نمی ماند و به صورت ضد در می آید.» (۱) اگر مقصود از وحدت تضاد این باشد که هر پدیده ای در طول زمان به صورتها و فعلیتهای مختلف در

می‌آید (در گذشته نیز یادآور شدیم که یکی از معانی تضاد در فلسفه مارکس همین است) باید گفت این سخن مهمی نیست که روی آن بحث شود، زیرا هر مکتبی که معتقد به تکامل است، آن را قبول دارد و می‌پذیرد. ۲. تضاد: نبرد نیروهای بازدارنده و پیش‌برنده

یکی از تئوریسینهای مارکسیسم، وحدت تضاد را به شکل یاد شده در

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۶۲.

۱۶۶ صفحه

بالا معنی کرده و می‌گوید: در هر پدیده‌ای، دو نیرو در حال تلاش می‌باشند: نیرویی که می‌خواهد پدیده را به حالت نخستین نگاه دارد، و نیرویی که می‌خواهد وضع موجود را به هم زند و آن را پیش برد. نبرد و کشمکش این دو نیرو، همان وحدت تضاد است. ژرژ پولیستر می‌نویسد: در زندگی، نیروهایی وجود دارد که حاوی وحامی حیات بوده، متمایل به اثبات قوای حیاتی است، و از سوی دیگر، در کالبد زنده، قوایی موجود است که متمایل به نفی وجود دارد، و همین اثبات و نفی، تضاد موجود است. دیالکتیک متوجه تحول است. اینک باید دید چرا تحول روی می‌دهد؟ علت تحول آن است که هیچ چیزی با خود سازگار نیست و بین قوای موجود در درون آن کشمکش قرار دارد، و چون آن قوا با یکدیگر متضادند، یکی از قوانین دیالکتیک تضاد است. تحول و تغییر امور ناشی از تضاد موجود در درون آنهاست هرگاه تخمی را که زیر مرغ است مورد ملاحظه قرار دهیم خواهیم دید که در تخم نطفه‌ای است که در هوای مساعد و شرایط مخصوص نشو و نما می‌کند. در حین رشد جوجه، بخوبی دیده می‌شود که در داخل تخم دو قوه موجود است: یکی می‌خواهد تخم را به حالت خود نگاه دارد، و دیگری مایل است تخم را تبدیل به جوجه کند. بنابراین تخم را با خویش سازگاری نیست. میان قوایی که می‌خواهند جوجه را به همین حال نگاه دارند و قوایی که می‌خواهند جوجه را به مرغ تبدیل کنند، تضاد و کشمکش وجود دارد. آنگاه معادله معروفی را به نامهای «تر» و «آنتیتر» تشکیل می‌دهد: ۱. اثبات، که «تر» نام دارد و قوه‌ای است می‌خواهد تخم را به همان حالت خود حفظ کند.

۱۶۷ صفحه

۲. نفی، که «آنتی تر» نام دارد و می‌خواهد حالت نخست را از میان ببرد. در این صورت در همان حالتی که تخم مرغ است می‌توانیم بگوییم که تخم مرغ نیست، زیرا در درون تخم، موجود زنده‌ای وجود دارد که در شرایط خاصی متضمن نفی حالت اول است. عین این مطلب، در جوجه نیز حکمفرما است که می‌خواهد حالت نخست را نفی کند و او را به صورت مرغ درآورد، پس در همان حالی که جوجه است می‌توان گفت جوجه نیست. (۱) شما می‌توانید این بیان را در هسته‌ای که می‌تواند نهال گردد یا ساقه گندمی که می‌تواند خوشه شود نیز مطرح کنید. مارکسیستها در تشریح تضاد جامعه، ادوار و نظامات تاریخی پنجگانه (۲) را مطرح می‌کنند که هر کدام ضد خود را در دل خویش پرورش داده و در اثر پیشرفت ابزار تولید به نقیض خود تبدیل می‌شود. فی‌المثل، فئودالیسم به علت تضادی که از رشد نیروهای تولید بر ضد آن رخ می‌دهد به کاپیتالیسم تبدیل می‌گردد، یا کاپیتالیسم به سوسیالیسم تبدیل می‌شود. اگر مقصود (۳) از وحدت تضاد در مکتب مارکسیسم، همین باشد که اکنون گفته شد، باید وجود این دو نوع نیرو را انکار کرد. زیرا در جهان طبیعت از نیروی بازدارنده هیچگونه خبری نیست، حتی پوسته تخم مرغ و هسته نهال، که تصور می‌شود حافظ و نگهبان وضع موجودند، برای حفظ قوای درونی آنها

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۶۵-۱۶۷، با تلخیص. ۲. کمون اولیه، بردگی، فئودالیسم، کاپیتالیسم و سوسیالیسم. ۳. تفصیل این قسمت در بحث ماتریالیسم تاریخی خواهد آمد.

۱۶۸ صفحه

است که می‌خواهند تخم یا هسته را به سوی کمال سوق دهند. وضع هسته و تخم مرغ، یکسره گواهی می‌دهد که آن دو برای تحول و تکامل آفریده شده‌اند و تمام ذرات آن، با زبان حال می‌گویند که ما، در خدمت تحول و تبدل بوده و خواهان آن هستیم که هرچه زودتر صورتی کاملتر و فعلیتی بالاتر پیدا کنیم. (۱) ۳. تضاد: وجود گرایشها و نیروهای مختلف از بسیاری از کتب مارکسیستها بخوبی استفاده می‌شود که مقصود آنان از وحدت تضاد، وجود گرایشهای گوناگون در پدیده‌های طبیعی است و اینکه هر چیزی با گرایشهای مختلف آفریده شده است، مانند: ۱. خواص الکتریکی اجسام، که در آنها الکتریسیته مثبت و منفی وجود دارد، ۲. در زندگی آلی، ساخته شدن و خراب شدن ترکیبات آلی وجود دارد، ۳. در محاورات روزانه غالباً می‌گوییم در فلان شخص انبوهی از تضاد وجود دارد، یا وی گرایشهای متضادی از خود نشان می‌دهد، مثل آرامش و خشونت، جسارت و ترس، خودخواهی و از خود گذشتگی. (۲) موریس کنفورت می‌گوید: در درون هر پروسه وحدت و مبارزه و گرایشهای متضاد وجود دارد این تضاد بین گرایشهای متقابل ذاتی پروسه‌ها است و صرفاً در نتیجه علل عرضی یا خارجی پیدا نمی‌شود. حل تضادهای

۱. تفسیر وحدت تضاد به این معنی، همان نظریه هگل بوده و طبعاً اشکالاتی که پیش از ایشان در فصول ۱۱-۱۴ مطرح کردیم به همین اصل نیز متوجه است. ۲. ماتریالیسم دیالکتیک، کنفورت، ص ۹۸-۱۳۶-۱۳۲.

۱۶۹ صفحه

ذاتی در پروسه‌های طبیعت و جامعه، منجر به تغییر کیفی شده و نیروی محرک چنین تغییری است. (۱) نیز می‌گوید: اگر نیروهایی که در یک جسم کار می‌کنند گرایشهای جاذبه و دافعه را ترکیب کنند، این یک تضاد واقعی است. و اگر حرکت جامعه، گرایش تولید اجتماعی را با گرایش به حفظ تملک خصوصی محصولات، ترکیب کند، این نیز یک تضاد واقعی است. (۲) نیز می‌گوید: تضادهای جاذبه و دافعه که توسط فیزیک مطالعه می‌شوند، پیوستن و جدا شدن اتمها که به وسیله شیمی مطالعه می‌شوند، و بالأخره پروسه‌های زندگی و مناسبت ارگانسیم با محیط که توسط بیولوژی مطالعه می‌شوند، حل این تضادها است. (۳) استالین می‌گوید: دیالکتیک بر خلاف اصول متافیزیک معتقد است که اشیا و پدیده‌های طبیعت در داخل خود نیز تضادهایی دارند زیرا آنها دارای یک قطب مثبت و قطب منفی، یک گذشته و یک آینده می‌باشند، همه آنها عناصری دارند که یا در حال رشد و نموند و یا طریق نابودی و زوال را می‌پیمایند. مبارزه این تضادها، یعنی: مبارزه بین قدیم و جدید، یعنی مبارزه بین آنکه می‌میرد و آنکه بدنیا می‌آید، بین آنکه از میان می‌رود و آنکه ترقی می‌کند، محتویات داخلی جریان تکامل و پیچ و خم تغییرات کمی است که به تغییرات کیفی تبدیل می‌شود.

۱. ماتریالیسم دیالکتیک، کنفورت، ص ۹۸-۱۳۶-۱۳۲. ۲. ماتریالیسم دیالکتیک، کنفورت، ص ۱۳۶-۱۳۹. ۳. ماتریالیسم دیالکتیک، کنفورت، ص ۱۳۶-۱۳۹.

۱۷۰ صفحه

از اینرو متد دیالکتیک بر آن است که جریان تکامل پست به عالی نتیجه تکامل و توسعه و هماهنگی پدیده‌ها نبوده، بلکه بر عکس، در اثر بروز تضادهای داخلی اشیا و پدیده‌ها و در طی یک مبارزه بین تمایلات متضاد که بر اساس آن تضادها قرار گرفته است انجام می‌گیرد. لنین می‌گوید: دیالکتیک، به معنی حقیقی، عبارت است از بررسی تضادها در خود ذات اشیا. (۱) مائوتسه تونک نیز در کتاب «تضاد» می‌نویسد تأثیر پدیده‌ها بر روی یکدیگر و مبارزه اضداد که ذاتی هر پدیده‌ای است، موجب حیات

تمام اشیا و پدیده‌ها و محرک تکامل آنهاست. چیزی که در آن، تضاد نباشد وجود ندارد. اگر تضاد نبود، تکامل جهان صورت نمی‌گرفت. تضاد، اساس اشکال ساده حرکت است (مقصود، حرکت مکانیکی است) و به طریق اولی، اساس اشکال پیچیده حرکت است (مقصود، حرکت ذاتی اشیاست). سخن «ماتو» در عبارت فوق، ناظر به جمله انگلس در کتاب «آنتی دورینگ» است که می‌نویسد: خود حرکت مکانیکی، یک تضاد است، اگر تغییر ساده مکانیکی محل، خود محتوی تضاد باشد، به طریق اولی اشکال عالی حرکت ماده و مخصوصاً حیات آلی و تکاملش محتوی تضاد است. (۲) در پاسخ به این گونه سخنان باید گفت که، وحدت تضاد به این معنی اصلاً سخن تازه‌ای نیست که مارکس مدعی آن شده باشد، بلکه وحدت تضاد به این معنی در فلسفه اسلامی نیز مطرح بوده و در گذشته سخنان امیر مؤمنان را در این مورد یادآور شدیم.

۱. ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی، استالین، ص ۱۲ و ۱۳. ۲. ماتریالیسم، مارکسیسم، ص ۱۲۸.

۱۷۱ صفحه

معنی این نوع تضاد آن است که جهان از عناصر گوناگون یا نیروهای مختلف آفریده شده است و اگر می‌بینیم که طبیعت به صورتی مطبوع جلوه می‌کند به این علت است که اضداد از طریق ترکیب خود، به جهان، دوام و استواری و زیبایی خاص بخشیده‌اند، ولی این گونه ترکیب، به قیمت کسر و انکسار عناصر و نیروهای مختلف به دست آمده و این غیر از مسئله تضاد فلسفی است که آن را محال و ممتنع شمرده‌اند. برای اینکه خوانندگان را از سرگردانی در فهم معنی وحدت تضاد در فلسفه مارکس نجات بخشیم اینک بخشی از تضاد یکی از نویسندگان محقق مارکسیست را نقل می‌کنیم: ضدین با هم توافق می‌کنند، و بهترین آهنگها از الحان مختلف درست می‌شود و همه چیز از مبارزه به وجود می‌آید. طبیعت، تناقضات را دوست دارد و هماهنگی را به وسیله آنها تولید می‌کند، نه به وسیله موجودات مشابه. مثلاً جنس نر را با جنس ماده جمع می‌کند و جنس مشابه را با هم جمع نمی‌کند و توافق اولیه به وسیله دو جنس مخالف صورت می‌گیرد، نه وسیله دو جنس مشابه، هنر نیز همین طور عمل می‌کند و از طبیعت تقلید می‌نماید. در نقاشی رنگهای سفید و سیاه و زرد و قرمز با هم ترکیب می‌شوند و به همین ترتیب مشابهت با تصویر اولیه حاصل می‌گردد. در موسیقی هم صداها، اصوات بلند و اصوات کوتاه با هم ترکیب می‌شوند و نغمه‌های مختلف به وجود می‌آید تا یک آهنگ واحد تولید شود. (۱)

۱. ترجمه رساله دیالکتیک، نوشته پل فولکیه.

۱۷۲ صفحه

فصل هفدهم: مارکسیسم و اشکالات وحدت تضاد

مارکسیسم، و اشکالات وحدت تضاد
بررسی‌های گذشته ثابت کرد که دیالکتیک «مارکس» همان دیالکتیک هگل بوده و تفاوتی بنیادین و جوهری میان آن دو نیست، و هر چند تئوریسینهای مارکسیسم در تبیین معنی تضاد، چندان روشن سخن نگفته و در تفهیم مفاد «وحدت تضاد» به چپ و راست رفته‌اند، ولی سرانجام هگلیسم و مارکسیسم در اصل «وحدت تضاد»، با یکدیگر اتفاق نظر دارند. طبعاً ضربات شکننده‌ای که بر مثلث هگل وارد ساختیم، متوجه دیالکتیک مارکس نیز خواهد بود. در فصل سیزدهم وعده دادیم که برخی از اشکالات تثلیث هگل را در فصل هفدهم یادآور خواهیم شد و هر چند عنوان فصل حاضر، اشکالات وحدت تضاد در مکتب مارکس است، ولی به حکم اتحاد دیالکتیک هر دو مکتب، قهراً تمامی اشکالات با اکثر آنها، مشترک الورد خواهد بود. اینک این شما و این هم برخی از اشکالات

وانتقادات: ۱. آیا در هر پدیده ای دو نیرو وجود دارد؟

مارکسیسم مدعی است که در هر پدیده ای دو نیرو وجود دارد:

----- ۱۷۳ صفحه

الف: قوه ای که می خواهد صورت هسته را حفظ کند: «تز» یا «اثبات»، ب: قوه ای که می خواهد این اثبات را نفی کند و آنرا به صورتی دیگر در آورد. ولی این مطلب سخنی بی پایه است، زیرا ما در پدیده هایی که آنان به عنوان مثال یادآور می شوند هرگز به عاملی به نام اثبات و نگهدارنده وضع موجود بر نمی خوریم. وضع موجود بذر یا تخم مرغ، گواهی می دهد که این پدیده ها برای تبدیل و تغییر آفریده شده اند، نه برای اثبات و بقا به عبارت دیگر، در درون این موجودات طبیعی، از منازعه و کشمکش خبری نیست، بلکه این پدیده ها با تمامی ذرات وجود خویش آماده انفعال و دگرگونی می باشند، نه مهبای کشمکش و نزاع، و اگر عاملی در درون آنها باشد عامل نفی است نه عامل اثبات. حتی پوسته تخم مرغ و هسته برای این است که قوه تحول و تکاملی که در درون آنها موجود است از میان نرود، و نطفه تخم و سلولهای زنده هسته فاسد نشوند و نابود نگردند. در این صورت پوسته آنها خدمتگذار نیروی تحول و تکامل است، نه حافظ وضع موجود و مانع تغییر و حرکت. اصولاً در جهان ماده، که نام ناآرام و بیقرار دارد، نمی توان عاملی به نام عامل ثبات جست که می خواهد پدیده را به همان حالت نخست حفظ کند و صیانت نماید، بلکه از روز نخست امکان بقا و پایداری هر موجودی محدود و اندازه گیری شده است که اگر عامل دیگری نیز توی سر آن نزند نمی تواند بیش از این به وضع خود ادامه دهد.

----- ۱۷۴ صفحه ۲. تأثیر عوامل خارجی را نمی توان نادیده گرفت (۱)

آیا علت حرکت و تکامل، تضاد و کشمکش نیروهای داخلی است، و یا اینکه تأثیر عوامل خارجی در رشد پدیده های طبیعی و اجتماعی، اگر قوی تر و نیرومندتر نباشد کمتر از میزان تأثیر عوامل داخلی نیست؟ مائوتسه تونک می گوید: علت اصلی تکامل اشیا، نه از برون، بلکه از درون و به علت تضادهای داخلی است. حرکت و تکامل اشیا به علت وجود چنین تضادهایی است که در درون همه آنها وجود دارد تضاد درونی اشیا، علت اصلی تکامل است و ارتباط یک شیء با شیء دیگر علت ثانوی به حساب می آید. (۲) شما می توانید میزان استحکام و استواری سخن «مائو» را با مطالعه در باب گیاهان و درختان ارزیابی کنید. آیا تأثیر اشعه خورشید و مواد قندی زمین و آثار حیات بخش آب، کمتر از تأثیر درونی اشیاست، یا اینکه اگر قوی تر و نیرومندتر از آن نباشد، کمتر از آن نیست؟! در این صورت چگونه «مائو» این گونه از علل را علت ثانوی به حساب می آورد و تضاد را علت اولی می خواند؟! بی پایه تر از این، سخنی است که بعداً می گوید: ماتریالیست دیالکتیک، با تئوری علل یا نفوذ خارجی که به وسیله ماتریالیسم مکانیستیک متافیزیکی و اعتقاد عامیانه تکامل تدریجی مطرح می شود با شدت می جنگد. بدیهی است که اسباب خارجی تنها می تواند

۱. در فصل سیزدهم، صفحات ۱۴۲-۱۴۸، پیرامون تأثیر عوامل خارجی در تکاپوی طبیعت بحثی داشتیم و در اینجا نیز نکات و موارد دیگری در این باب تذکر می دهیم. ۲. تضاد، ص ۶۵.

----- ۱۷۵ صفحه

باعث حرکت مکانیکی اشیا باشد رشد ساده گیاهان و حیوانات و تکامل کمی آنها نیز اساساً به علت تضاد داخلی آنها است، به همین طریق تکامل اجتماعی هم اساس علل درونی دارد نه برونی. (۱) مائو، در این کلام، میان شرط و زمینه و علل مؤثر فرقی نگذاشته است. برخی از علل خارجی، شرط تغییر و دگرگونی می باشند: مثلاً تخم مرغ در شرایط خاصی از حرارت، تبدیل به جوجه می شود، اما هر علت خارجی زمینه ساز نیست بلکه واقعاً جزو علل مؤثر می باشد. هرگز نمی توان اشعه حیاتبخش خورشید و تأثیر آب و خاک را مانند حرارت مادر مصنوعی ماشین جوجه کشی انگاشت، و مؤثر واقعی را تضاد درونی اندیشید. مارکسیستها

که فلسفه خود را فلسفه علمی معرفی می‌کنند، غالباً برداشتهای فلسفی آنان حول چند مثال دور می‌زند، در صورتی که در جهان علم و دانش برای اثبات یک قانون کلی، باید به استقرا و تتبع وسیع دست زد. هیچ پزشک محقق با یکی دو آزمایش، استعمال یک دارو را با قاطعیت بر کلیه بیماران مشابه آن دو مورد تجویز نمی‌کند، مگر اینکه آن دارو را در مناطق مختلف، روی بیماران گوناگون آزمایش کرده باشد. مارکس می‌گوید: هر پدیده طبیعی و اجتماعی بر اثر تضاد درونی پدید می‌آید آیا مارکس درباره تبخیر آب به وسیله حرارت خارجی چه می‌گوید؟! آیا تضاد درونی، آب را به صورت بخار درمی‌آورد، یا آتش زیر دیگ این غوغا را در آن ایجاد می‌کند؟! آیا باروری انسان و حیوان، در سایه عامل خارجی است، یا تضاد

۱. تضاد، ص ۶۵.

صفحه ۱۷۶

درونی، موجود ماده را، باردار می‌سازد؟! براستی، با وجود این گونه مثالها و نمونه های فراوان، چگونه مائو و مائوئیستها مدعیند که عامل تکامل، تضاد درونی است و عامل خارجی جزو عوامل درجه دوم می‌باشد؟! تأثیر عامل خارجی در تحولات اجتماعی از پدیده های طبیعی که بگذریم، به پدیده های اجتماعی می‌رسیم. در اینجا نیز می‌بینیم که کمیت منطق دیالکتیک در تبیین تحولات اجتماعی لنگ است. آیا برچیده شدن تخت و تاج قیصرها در روم و نابودی فراعنه در مصر و امثال آن، همگی معلول تضاد داخلی بود یا اینکه عامل خارجی در دگرگونی این رژیمها اثر بارزی داشت؟ شکی نیست که نفوذ اسلام در دگرگون ساختن رژیمهای مزبور نقش مؤثری ایفا کرده است این عامل خارجی بود که نگهبانان و غلامان حلقه به گوش این گروهها را نابود ساخت، بدینگونه که آیین جدیدی را به مردم این سرزمینها عرضه کرد که آنان آرمانهای مطلوب خویش را در آن می‌دیدند و لذا با کمال حریت، مرام جدید را بر مردم کهن ترجیح داده و خط بطلان بر چهره رژیم موجود کشیدند. مطالعه اوضاع کشورهای اروپای شرقی و پیوستن آنان به بلوک کمونیسم، گواهی روشن بر تأثیر عامل خارجی در تحولات این کشورها است. کشورهای اروپای شرقی هنوز در دوره فئودالیسم می‌زیستند و گام به مرحله سرمایه داری نگذاشته بودند و اگر هم گذارده بودند هنوز از نظر نظام سرمایه داری

صفحه ۱۷۷

دوران طفولیت خود را می‌گذراندند. مع الوصف در آنها تحول رخ داد و رژیم کمونیستی جایگزین رژیمهای پیشین گردید، و این کار صورت پذیرفت جز به علت اعمال نفوذ خارجی و تأثیر عوامل پشت پرده که بر مطلعین از تاریخ قرن بیستم مخفی و پنهان نیست. همگی می‌دانیم که فلسفه مارکسیسم یک فلسفه استخدای و ابزاری است. هدف یک مارکسیست از کشف قوانین طبیعت، هرگز شناخت خود جهان و انسان نیست، او می‌خواهد با شناخت قوانین حاکم بر جهان به توجیه تحولات جامعه انسانی پردازد، و به عبارت صحیحتر، حکم طبیعت را بر جامعه تحمیل نماید. هدف وی از پافشاری بر توجیه حرکت طبیعت بر اساس تضاد درونی، آن است که برساند جامعه بشری نیز به علت تضاد درونی تکامل پیدا می‌کند و انقلاب و دگرگونی جوامع به عامل دیگری جز تضاد درونی نیاز ندارد. ولی دگرگونیهایی که در کشورهای اروپای شرقی رخ داد و در نتیجه این جوامع به طور ناگهانی و طفره از مرحله «فئودالیسم» گام به «کمونیسم» نهادند! به روشنی ثابت کرد که عامل انقلاب، همیشه تضاد درونی نیست بلکه فشار ابرقدرتهای مجاور نیز می‌تواند در منطقه انقلابی ایجاد کند. آری، بر خلاف ادعای مارکسیسم، این تضاد طبقاتی نبود که روابط و نظام سوسیالیستی را در آنها برقرار کرد، بلکه ارتش سرخ و ایادی آن بود که با استفاده از دوران آشوب زده پس از جنگ جهانی دوم، حکومت حزب کمونیست را به مثابه شاخه ای از حزب کمونیست روسیه بر آن کشورها تحمیل نمود.

صفحه ۱۷۸. ۳. تکامل همیشه عبور از میان اضداد نیست

منطق دیالکتیک، هر نوع تکامل در طبیعت و جامعه را صرفاً از طریق عبور از میان اضداد، و انقلاب ضدی به ضد دیگر، توجیه می‌کند و می‌گوید هر چیز طبعاً به ضد خود گرایش داشته و پیوسته ضد خود را پرورش می‌دهد و در طبیعت و جامعه دو گروه از عوامل در نبرد و پیکارند: عوامل اثباتی که می‌خواهند شیء را در همان حال که هست نگاه دارند، و عوامل نفی‌کننده در درون که می‌خواهند وضع موجود را به هم ریزند، سرانجام نفی پیروز گردید. و پدیده طبیعی و تاریخی به ضد خود مبدل می‌گردد. ولی این نظریه، نه در طبیعت کلیت دارد و نه در تاریخ، زیرا در طبیعت، گاه پدیده‌ای از دو عنصر متضاد به وجود می‌آید بدون آنکه در آنجا ضدی به ضد دیگر تبدیل شده باشد، مثلاً از ترکیب دو عنصر به نامهای هیدروژن و اکسیژن، آب به وجود می‌آید و همچنین، از ترکیب «کلر» و «سدیم»، نمک پدید می‌آید. در اینجا ترکیب دو عنصر متضاد و متزاحم مایه پیدایش پدیده‌ای تازه شده، بی آنکه می‌بینیم ضدی به ضدی دیگر مبدل شود. نیز از تلاقی دو سیم الکتریسیته که بار مثبت و منفی دارد برق به دست می‌آید. در اینجا هم ترکیبی از دو ضد متزاحم مایه پیدایش پدیده گردیده و هرگز برای پیدایش این پدیده، از میان اضداد عبور نشده است. گاه نیز جریان بر عکس است، یعنی ضدی به ضدی تبدیل می‌گردد، در حالیکه از ترکیب دو عنصر خبری نیست و نمونه این امر هم در طبیعت کم نیست. ۱۷۹ صفحه

فصل هجدهم: آیا تضاد در طبیعت نقش آفرینشگری دارد؟

آیا تضاد در طبیعت نقش آفرینشگری دارد؟

مقصود «هگل»، پدر دیالکتیک، از طرح تضاد درونی و مثلث تز و آنتی تز و سنتز، اثبات تکاپوی طبیعت و ذهن در پرتو تضاد بوده و وی بر این باور است که تضاد درونی، نقش آفرینشگری دارد. در عین حال می‌دانیم که وی مردی مذهبی بود و جهان طبیعت را وابسته به جهان ماورای طبیعت می‌دانست. مارکس در این میدان گامی فراتر نهاده و می‌خواهد تمام تحولات و تبدلات جهان، و پیدایش کمالات و فعلیات در طبیعت را از این طریق توجیه کند، و وابستگی جهان ماده به جهان دیگر را امری موهوم و پنداری قلمداد نماید. او مدعی است که تضاد در پدیده‌ها در خودگردانی جهان ماده کافی بوده، و اصلاً نیازی به وابستگی به جهان دیگر و دخالت عنصر غیبی نیست. اکنون پرسشی به شرح زیر مطرح می‌گردد: آیا تضاد درونی در جهان ماده، که هگل آن را بر پایه «تز» و «آنتی تز» مطرح ساخته و مارکس نیز از وی پیروی می‌کند، می‌تواند نقش آفرینشگری را برعهده بگیرد؟ چنانچه جواب منفی باشد، پس نقش تضاد در طبیعت چیست؟

----- ۱۸۰ صفحه

اینک پاسخ هر دو سؤال الف: چرا تضاد نمی‌تواند نقش آفرینشگری را برعهده گیرد؟

از بحثهای گسترده دانشمندان که درباره تضاد در طبیعت کرده اند، به روشنی استفاده می‌شود که وجود تضاد در ماده، دو اثر بارز دارد: ۱. زیبایی طبیعت و تنوع آن، زاییده وجود عناصر گوناگون با نیروهای مختلف در طبیعت است. اگر جهان، تک عنصری بود و یا در جسم نیروی واحدی حکمفرما بود، هرگز این نظام بدیع و اعجاب انگیز وجود نمی‌داشت (قبلاً نیز به این مطلب اشاره‌ای داشتیم). ۲. نقش تضاد در طبیعت، این است که صورت پیشین را از میان می‌برد، و ماده را برای پیدایش صورت جدید آماده می‌سازد. اگر در طبیعت تضاد نبود، ماده در چنگال فعلیت نخستین باقی می‌ماند و از انحصار یک حالت بیرون نمی‌آمد. این تضاد است که با قدرت تخریب و ویرانگری خویش، صورت نخست را از میان می‌برد، تا زمینه را برای پیدایش صورت جدید آماده سازد. در این زمینه، گاه تضاد خارجی این نقش را برعهده دارد، مانند آبی که بر روی آتش می‌ریزند و در نتیجه چوب مشتعل را به صورت ذغال سیاه در می‌آورد. و گاه تضادهای داخلی و خارجی دست به دست هم می‌دهند و حالت فعلی و موجود شیء را از میان می‌برند. خلاصه آنکه، نقش تضاد فقط تخریب و فساد و محو حالت پیشین و آزاد ساختن ماده قبلی از قید صورت و وضع

موجود است، و پس از رهایی ماده

----- ۱۸۱ صفحه

از صورت پیشین، عامل دیگری لازم است که ماده را به حرکت و تحول وادار کند. از این جهت، تضاد را نمی توان عامل اصلی حرکت و علت اساسی آن دانست. (۱) ولی مارکس از تضاد موروث از هگل، نتیجه دیگری گرفته و می خواهد آن را خلاق و آفریننده حرکت در ماده بداند، و خود را از اعتقاد به فاعلی بالاتر که نقش آفرینشگری در طبیعت دارد برهاند. وی از این طریق می کوشد پایه های مکتب خویش را که بر اساس اصالت ماده و خودگردانی طبیعت و بی نیازی آن از فاعل و علت برتر استوار است محکمتر سازد، و موضوع خالقیت خدا و مخلوقیت جهان را، افسانه ای بیش نداند. از قدیم الایام، مادیها مسئله حرکت ماده و آفرینشگری محسوس در آن را از خواص ماده دانسته و می گفتند: تمامی فعل و انفعالاتی که در جهان ماده رخ می دهد، اثر مستقیم خود طبیعت است. پس از پیدایش نظریه «هگلیسم» و تضاد درونی اشیا، منطقی مادیها دگرگون شده و همه تحولات را به حساب «تضاد» گذاشته و بر پایه «تز» و «آنتیتز» استوار کردند که زاینده «سنتز» است. در حالیکه حل راز خلقت و تفسیر آفرینش از طریق «خصیصه ماده» یا «تضاد درونی» به، شوخی شبیه تر است تا جدی، و هرگز نمی توان جهان دائماً متغیر و دگرگون شونده و ناپایدار را مستقل از عامل خارجی دانست. تشریح این مطلب که جهان منفعل و متغیر، به علتی بالاتر و برتر از طبیعت مادی نیازمند است، بر عهده بحثهای فلسفی در باب علت و معلول

۱. مرحوم صدرالمآلهین، در اسفار، ج ۵، ص ۱۹۲-۱۹۴، این بحث را بررسی کرده است.

----- ۱۸۲ صفحه

است که محققان اسلامی پیرامون آن داد سخن داده و بخوبی از عهده مطلب برآمده اند. بدیهی است که ظرفیت محدود کتاب، مجال نمی دهد که آنچه را آنان گفته اند در اینجا بیاوریم، لذا با اشاره کوتاهی به این مطلب که «حرکت عمومی جهان در ابعاد مختلف، نمی تواند بی نیاز از محرک برتر و بالاتر باشد» از این بحث می گذریم و طالبین تفصیل بیشتر را به کتب مربوطه ارجاع می دهیم. بر وجود «علت فاعلی» در طبیعت، و به اصطلاح، محرک ماده برای کسب کمال و فعلیتهای مختلف، از جهات گوناگونی می توان استدلال کرد، که به برخی از آنها ذیلاً اشاره می کنیم: ۱. وجود «نظم هدفدار» در طبیعت و «سنن و قوانین عمومی» در ماده، گواه گویا بر وجود خامه نقاش توانا و هنرمندی است که ماده فاقد شعور و درک را، با زیور قوانین علمی آراسته و آن را صورتگری کرده است. درست است که دست و خامه نقاش در ترسیم طبیعت دیده نمی شود، ولی اثر خامه او که خود نظم و محاسبه در آفرینش است، بخوبی آشکار است. هرگز نمی توان این نظم را مخلوق تصادف و معلول انفجارهای پیاپی در آغاز جهان دانست، زیرا انفجاری که عقل بزرگی بر آن نظارت نکند و تحولاتی که توسط مهندس خلقت هدایت نشود، به یک میلیارد این نظام نیز منجر نمی گردد. (۱)

۱. برای توضیح برهان نظم و رفع هرگونه ابهام در باب آن به کتاب خداشناسی، صفحات ۱۲۶-۱۴۳، اثر نگارنده، مراجعه نمایید.

----- ۱۸۳ صفحه

۲. واقعیتهای جدید و تازه ای که در تکامل ماده به وجود می آید و هرگز با ماده و طبیعت سنخیت ندارد، گواه بر وجود آفرینشگر برتری است که هر موقع ماده شایستگی خاصی پیدا می کند، کمال مطلوب وی را به او می بخشد، این حقیقت، درباره موجودات جاندار، بویژه انسان، کاملاً روشن است. این بخش از موجودات، پس از طی مراحل خاص، واجد کمالی به نام روح و روان می گردد که هرگز نمی توان آن را خصیصه مادی خواند و از آثار انسجام و به هم پیوستگی اجزای دماغی شمرد، زیرا براهین فلسفی و

آزمایشهای علمی به وجود روحی پیراسته از ماده گواهی داده و در این مورد به طور گسترده سخن گفته اند. (۱) ۳. علم و فلسفه در این امر متفقند که جهان طبیعت، به صورت یک دریای موج، پیوسته در حال ناپایداری و دگرگونی است. تغییر و دگرگونی نه تنها بر ظاهر جهان حکمفرما است بلکه بر درون آن نیز حکومت دارد جهان پیوسته از درون می جوشد و می خروشد و دگرگون می گردد و فانی و نابود می شود، به گونه ای که مارکسیسم از آن به «حرکت دینامیکی» و فلاسفه اسلامی از آن به «حرکت جوهری» تعبیر می آورند. جلال الدین محمد بلخی، این حقیقت را چنین بازگو می کند: داد خود از کس نیابم جز مگر *** ز آن که هست از من، به من نزدیکتر کاین منی از وی رسد دم مرا *** پس ورا بینم، چو این شد کم مرا

۱. برای آگاهی از این تجارب علمی، به کتاب «اصالت روح از نظر قرآن» اثر نگارنده مراجعه کنید.

صفحه ۱۸۴

نیز می گوید: در وجود آدمی جان و روان *** می رسد از غیب چون آب روان هر زمان از غیب نو نو می رسد *** وز جهان تن، برون شو می رسد در جهان طبیعت عموم پدیده ها در مدار «تولد و مرگ» در حرکتند، اما صورت نوعی آنها ثابت بوده و آحاد و افراد فناپذیر هر نوع، با همان قالبی پا به عرصه وجود می نهند که آحاد و افراد نابود شده پیشین، آیا خود اینان، قالب و صورت کهن را حفظ می کنند یا صورتگری چیره دست و توانا، بیرون از این گردونه متغیر، همه را به شکلی واحد آرایش می کند و نقش می دهد؟ برآستی آیا در این جهان ناپایدار که پیوسته در حال «لابقائی» و «ناپایداری» است، می توان زمام تکامل و آفرینشگری را به دست خود آن سپرد؟ یا اینکه نیاز ناپایدار به موجود پایدار، امری فطری و وجدانی است که نیازی به دلیل و گواه ندارد؟ حکیم «صدر المتألهین» به پیروی از دیگر فلاسفه پیشین، این دلیل رابه گونه ای علمی و فلسفی تقریر می کند که فشرده آن این است: حرکت و دگرگونی در تمام اجزای جهان رسوخ دارد، و در هیچ ذره ای از ذرات جهان سکون و قرار نیست. جهانی که ذرات وجود آن تماماً در حال حرکت و تغییر، سیوروت و شدن است، و در تمامی زوایای آن جز حرکت و شدن چیز دیگری یافت نمی شود، قطعاً باید محرکی جز خود داشته باشد که سرچشمه تمام این سیوروتها و شدنها گردد، زیرا محال است یک شیء نسبت به خویش، هم کننده باشد و هم شونده، به عبارت دیگر، جهان متحرک،

صفحه ۱۸۵

محرکی غیر از خود لازم دارد که مبدأ تمام حرکتهای سطحی و جوهری در طبیعت باشد، و هیچ گاه خود طبیعت از آن نظر که متحرک و دگرگون شونده است، نمی تواند خود محرک و پدید آورنده حرکت و دگرگونی گردد. زیرا حرکت از آن نظر که سیوروت و شدن است، سنخ وجود آن «انفعال» و اثر پذیری است، در حالیکه محرک از آن نظر که فعال و اثر بخش است، سنخ وجودش از قبیل «فعل» و انجام دادن است یک شیء هرگز نمی تواند از یک نظر، هم فاعل باشد و هم منفعل، هم محرک باشد و هم متحرک. از این بیان نتیجه می گیریم که جهان سراپا انفعال و تغیر، به محرک و اثربخشی نیاز دارد، و یکی از این دو لزوماً باید محرک باشد نه متحرک، و دیگری متحرک باشد نه محرک. (۱) *** نهادن تز و آنتی تز به جای علت فاعلی شبیه به شوخی است. مقصود از علت، بالأخص «علت فاعلی»، پدید آورنده حرکتها و فعلیتها و ایجاد کننده صورتهای جوهری انسانی و حیوانی و نباتی و غیره است، چنین موجودی از آن نظر که معطی و موجود بخشنده و پدید آورنده است، باید قویتر از معلول باشد، و مثلث «هگل» ناتوانتر از آن است که جایگزین چنین علتی گردد، زیرا: اولاً: «آنتی تز» صد در صد جنبه عدمی دارد و نقشی جز «نفی تز» ندارد. آیا می توان یک چنین امر عدمی را یکی از پایه های علت و اجزای آن شمرد؟

۱. به اصطلاح فلسفی، حرکت از مقوله انفعال و محرک از مقوله فعل است، و مقوله ۳ فعل و انفعال از اجناس عالییه ای هستند که

هرگز با هم گرد نمی‌آیند. برای آگاهی بیشتر از این برهان، به اسفار، ج ۳، ص ۳۸-۴۰، مراجعه کنید.

----- ۱۸۶ صفحه

به خاطر آورید که هگل مثلث خود را به نحو «اثبات»، «نفی» و «نفی در نفی» مطرح می‌کند و پایه دوم مثلث وی از واقعیت برخوردار نیست تا بتواند واقعیتی را پدید آورد. ثانیاً: در طرح هگل، «سنتز» کاملتر از دو پایه نخست است. هرگاه دو پایه نخستین را علت سنتز بدانیم، نتیجه این می‌شود که معلول کاملتر از علت باشد! از این جهت، باید «سنتز» و «آنتی تز» را زمینه پیدایش سنتز (به گونه‌ای که گفته شد، یعنی ویرانگر صورتها و آماده‌کننده برای صورت جدید) دانست نه علت واقعی آن. آنچه گفتیم، بحثی فشرده بود که ثابت کرد: حرکت عمومی جهان در تمام سطوح، به محرکی غیر از خود نیازمند است، و هرگز نمی‌توان به بهانه «خصیصه ماده بودن» با «تضاد درونی»، از اعتقاد به چنین علتی سرباز زد. در اینجا به بحث پیرامون نخستین اصل دیالکتیک - وحدت تضاد - پایان داده و به بررسی دومین اصل آن می‌پردازیم. پایان بحث و بررسی نخستین اصل دیالکتیک به حرکت اصل دوم دیالکتیک

فصل نوزدهم: حرکت اصل دوم دیالکتیک

فصل نوزدهم: حرکت اصل دوم دیالکتیک

اصل تغییر و حرکت

حرکت و دگرگونی در برابر سکون و رکود، دومین اصل از اصول چهارگانه دیالکتیک است. اصل تغییر و حرکت، به طور اجمال چیزی نیست که بر کسی مخفی و پنهان باشد، و هر فردی از همان آغاز زندگی آن را در طبیعت حس می‌کند، هر چند اذعان به کلیت و گسترش آن به برهان و مطالعه‌ای عمیق نیاز دارد. حرکت چیست؟ ساده‌ترین تعریف برای حرکت این است که گفته شود جسم از حالتی که فعلاً دارد تدریجاً به حالتی که می‌تواند به آن برسد، دست یابد. (۱) به عبارت دیگر، هرگاه شیء تدریجاً به طور مستمر از چگونگی خاصی به سوی چگونگی دیگری پیش رود، به حالت «تدریج استمراری» آن حرکت می‌گویند، مثلاً سیب ریز و کم رنگ به سوی بزرگی پیش رود، و سنگ از

۱. تعریف دقیق حرکت آن است که در فلسفه اسلامی آمده است: «خروجُ الشيء من القُوَّةِ إلى الفِعْلِ بالتدریج» یاد می‌شود. به اسفار، ج ۳، ص ۲۲ مراجعه شود.

----- ۱۹۰ صفحه

ارتفاعی، به زمین فرو افتد، در همه این مثالها، زوال حالت‌های پیشین و باز یافتن حالت‌های پسین را، حرکت می‌نامند. از این بیان می‌توان به نکته‌ای پی برد و آن اینکه در ماهیت حرکت دو چیز معتبر است: ۱. هر نوع تغییری باید تدریجاً انجام گیرد، نه دفعه و به طور ناگهانی، و فرق این دو نوع تغییر در فصل آینده بیان خواهد شد. ۲. در واقعیت حرکت، اتصال و یکپارچگی اجزای آن قطعی است، و حرکت هیچ‌گاه از اجزای منفصل و در کنار هم چیده شده، ترکیب نمی‌یابد. اتصال اجزای حرکت بسان توالی عکسهای منفصل بر پرده سینما نیست که انسان در اثر سرعت توالی عکسهای متعدد ولی جدا از هم، همه را به هم پیوسته و متصل می‌انگارد. خلاصه آنکه، واقعیت حرکت همان استمرار تدریجی است، و استمرار، در صورتی واقعیت پیدا می‌کند که واقعاً میان اجزای حرکت، پیوستگی حاکم باشد، و الا در غیر این صورت، استمرار پنداری بیش نبوده و سرانجام حرکتی در کار نخواهد بود. از این جهت، در فلسفه اسلامی تأکید می‌شود که حرکت از مبدأ تا مقصد، و از لحظه شروع تا لحظه پایان، واحد شخصی است که فقط قابلیت (نه فعلیت) تجزیه و تقسیم را دارد و می‌توان اجزای بالقوه و نهفته آن را، به صورت اجزای بالفعل و محقق درآورد، نه اینکه

حرکت، از اجزای مشخص و ممتاز از هم ترکیب یافته باشد. تفاوت دو جمله یاد شده در زیر بسیار روشن است: الف: حرکت، واحد متصل و موجود و مشخصی است که اجزای بالقوه و

----- ۱۹۱ صفحه

نهفته ای دارد. ب: حرکت، از اجزای منفصل و جدا از هم ترکیب یافته است و هم اکنون اجزای مشخص و بالفعل دارد. زیرا، در فرض نخست، از مبدأ تا مقصد هر چند هم طولانی باشد، حرکت یک موجود گسترده بیش نخواهد بود. در حالیکه در دومی، هر جزء که موجود مستقلی است چون استمرار، فرع بر پیوستگی است، طبعاً استمراری در واقع در کار نبوده و حرکت یک امر موهوم و غیر واقعی خواهد بود که مولود توالی اجزا در حس خطا پذیر باصره آدمی است. تعریف حرکت، به گونه ای دیگر می توانیم حرکت را به گونه ای دیگر نیز تعریف کنیم، و آن اینکه: حرکت، زوال تدریجی قوه ها و توانستنها و حدوث تدریجی فعلیتها و شدنها است. حرکت تنها زوال نیست، همچنانکه تنها حدوث نیز نیست، بلکه زوال آمیخته با حدوث، و حدوث آمیخته با زوال است. از یک طرف زوال، و از طرف دیگر حدوث است. مقصود از زوال، زوال قوه ها و توانستنها است، و مقصود از حدوث، حدوث فعلیتها و شدنها و افزایش کمالات. در حقیقت، حرکت همان امر ممتد و متصل و یکپارچه است که زوالها و حدوثها به هم پیوسته و در ضمن آن به طور مستمر، قوه ها و توانستنها به فعلیت درمی آیند. این عصاره سخنی است که فلاسفه اسلامی در باره حرکت دارند، شما این واقع بینی را با تعریف هایی که دیگران درباره حرکت کرده اند مقایسه کنید و آنگاه خود داوری نمایید که کدام به حقیقت امر نزدیکتر است؟

----- ۱۹۲ صفحه بشر از چه زمانی به پدیده حرکت توجه یافته است؟

هرگز نمی توان برای توجه بشر به تغییر و حرکت در بخش محدود یا تمام اجزای جهان، تاریخ معینی را مشخص کرد و فی المثل آن را مولود جهان بینی یونان دانست. بلکه این اصل، بسان دیگر اصول فلسفی، تاریخچه بسیار کهنی دارد، و هر چند افلاطون و ارسطو قهرمان حرکت و تحول در فلسفه یونان شناخته شده اند، ولی توجه بشر به این امر سابقه بس دیرینه ای دارد. موضوع حرکت در تحول علمی اخیر مغرب زمین (رنسانس) بار دیگر زنده شد، و در عصر «هگل» حرکت بر پایه «تز» و «آنتی تز» و «سنتز» بر سر زبانها افتاد و یکی از اصول چهارگانه دیالکتیک معرفی شد. به رغم اینهمه، فلاسفه اسلامی را بایستی بحق، قهرمان مبحث حرکت نامید، مسائلی که هنوز در هیچ یک از مکتبها به آن دقت و متانت مطرح نشده و مورد موشکافی قرار نگرفته است. در این مکتب مطرح شده است. در قرآن مجید، تصریحات و اشارات روشنی به اصل تغییر و تحول در مجموع جهان وجود دارد، تا آنجا که به تحول ذاتی و جوهری کوهها در طول زمان تصریح شده است: (... وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ...)(۱). «کوهها را می بینی و گمان می کنی که آنها ساکنند، در حالیکه بسان ابر در حرکتند». اگر در فلسفه غرب، یا فلسفه مارکس، مسئله تبدیل کمیتها به کیفیتها مطرح شده است، در فلسفه اسلامی و بالأخص در فلسفه صدر المتألهین

۱. نمل/ ۸۸.

----- ۱۹۳ صفحه

حرکت در گوهر و درون اشیا مطرح می باشد، به گونه ای که گوش روزگار چنین نظریاتی را نشنیده است، و ما در بخش ویژه ای در این باره به طور فشرده بحث و گفتگو خواهیم کرد. ادعای بدون دلیل
تئورسیسهای مارکسیسم چنین وانمود می کنند که این مکتب بنیانگذار این اصل می باشد و پیروان دیگر مکاتب، جهان و جامعه را جامد و ساکن می پندارند! استالین در رساله «ماتریالیسم دیالکتیک» در این مورد چنین می گوید: دیالکتیک، بر خلاف متافیزیک که برای جهان حالت آرامش و سکون معتقد است، حالت رکود و تغییر ناپذیری برای طبیعت قائل نیست، بلکه آن را در حال

حرکت و تغییر و تکامل و تجدد بی گسست می‌داند. حالتی که در آن پیوسته چیزی پدید می‌آید و تکامل می‌یابد، و چیزی می‌میرد و سپری می‌شود. انگلس می‌گوید: طبیعت، از خردترین ذرات تا عظیمترین اجسام آن، از سنگریزه تا خورشید، در پیدایش و زوال جاودانی، در جریانی بی‌گسست، در حرکت و تغییر مدام است. از این جهت، به عقیده انگلس، دیالکتیک اشیا، انعکاسات دماغی آنها را به طور عمده در ارتباط متقابل آنها با یکدیگر، در به هم پیوستگی آنها با یکدیگر، در حرکت آنها در پیدایش و زوال آنها در نظر می‌گیرد. (۱) اگر انگلس از تغییر و حرکت بی‌گسست سخن می‌گوید، این همان

۱. ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۸، چاپ ۱۳۴۸.

صفحه ۱۹۴

مطلبی است که در فلسفه اسلامی به طور روشن و واضح اثبات گردیده و گفته شده است که حرکت یک واحد مستقلی است که اجزای آنها به هم پیوسته است و انقطاع و فاصله‌ای میان اجزای آن وجود ندارد. و در آینده نیز تحت عنوان «آیا هر تغییری، حرکت است؟» مجدداً بدان اشاراتی خواهیم داشت. اینکه می‌گوید: انعکاسات دماغی و اندیشه‌های انسان نیز مشمول قانون حرکت و زوال است، سخنی است بی‌پایه، و چنانکه در فصول آینده خواهیم گفت حرکت در فکر و اندیشه معنی صحیحی ندارد. ژرژ پولیستر در «اصول مقدماتی فلسفه» می‌نویسد: دیالکتیک خود عبارت است از حرکت و تغییر، پس وقتی از لحاظ دیالکتیک صحبت از وضع حالت است، منظور حرکت و تغییر است. هرگاه بخواهیم اشیا را بر پایه اصل دیالکتیک مطالعه کنیم آنها را در حال حرکت و در حین تغییر، مورد مطالعه قرار می‌دهیم. مطالعه موجودی به نام سیب دو راه دارد: ۱. راه متافیزیکی: توصیف سیب از نظر شکل و رنگ و مزه، و مقایسه آن با سیب و گلابی و بیان شباهتها و تفاوتها. ۲. راه دیالکتیکی: مطالعه دوران تکامل سیب از شکوفه بودن تا به ثمر رسیدن و سیب کامل شدن. پس سیب همیشه سیب نبوده، بلکه تاریخی دارد و به همین دلیل هم به شکل امروز باقی نخواهد ماند. این گونه مطالعه، بر اساس گذشته و آینده صورت می‌گیرد و در این صورت سیب عبارت خواهد بود از برزخ میان آنچه که سابق بوده و آنچه که در آینده خواهد بود. شما می‌توانید کره زمین را دو نوع

صفحه ۱۹۵

مطالعه کنید: یک بار از نظر شکل ظاهری و دریاها و دشتها و کوهستانها که سطح آن را پوشانیده است و مقایسه آن با کرات دیگر. این نوع مطالعه از آن متافیزیکی است، در حالیکه از نظر دیالکتیک، مطالعه زمین عبارت است از بررسی ادواری که بر آن گذشته و خواهد گذشت، و این حالت امروزی برزخی است نسبت به آنچه که بوده است و آنچه که خواهد بود. (۱) از نظر پولیستر جامعه را نیز می‌توان به دو نوع مطالعه کرد: ثابت و متغیر. مثلاً در مطالعه جامعه سرمایه‌داری، تنها مقایسه آن با جوامع دوران فئودالی و بردگی کافی نیست بلکه باید بدانیم که جامعه سرمایه‌داری حالت موقت و گذرای است بین گذشته و آینده. بنابراین برای دیالکتیک چیزی ثابت، مطلق و مقدس وجود ندارد. مقصود از ثابت، ساکن و جامد بودن اشیاست و غرض از مطلق اینک تابع شرایطی نبوده و ابدی باشد. و بالأخره مقصود از مقدس نیز این است که شیء قابل دستکاری و بحث و تغیر نباشد. در این صورت باید بدانیم که همه چیز دستخوش تحولات تاریخی است. (۲) نقد

ژرژ پولیستر، در سخنان خود به دو مطلب اشاره کرده که هر دو قابل توجه است. اولاً، با قاطعیت هرچه تمامتر می‌گوید: متافیزیکی، اشیا را در حال جمود مورد بررسی قرار می‌دهد و از ریشه‌گرایی و تحقیق پیرامون سوابق وجودی

۱. پیرامون بررسی اشیا در حال حرکت، در فصل بیست و یکم توضیحاتی خواهیم داد. ۲. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۴۰-۱۴۲.

صفحه ۱۹۶

آنها سرباز می زند. این سخن تهمتی بیش نیست، باید گفت که متافیزیسینها اشیا را به دو صورت، آن هم برای دستیابی به دو مقصد مورد بررسی قرار می دهند: گاه هدف آنان این است که وضع فعلی شیء را بشناسند در اینجا از طرق گوناگون به بیان مشخصات فعلی شیء می پردازند، بدون اینکه به توضیح سوابق وجودی آن رسیدگی کنند، و در نخستین مراحل تحصیل این نوع شناسایی بسیار مفید است. گاه هدف آنان وسیع و گسترده بوده و مقصودشان این است که ریشه اندیشه ها و تاریخ، و یا وضع قبلی وجود شیء را به دست آرند. در این موقع، به ریشه گرایی پرداخته، و جامعه و اشیا را در حال حرکت و تغییر مورد بررسی قرار می دهند. مراجعه به کتب تاریخ جوامع و علوم طبیعی این حقیقت را به روشنی ثابت می کند. قرآن مجید آنگاه که ریشه آفرینش آسمانها را بیان می کند می گوید: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ... (۱) «آنگاه به آفرینش آسمانها پرداخت، در حالیکه آنها گاز بودند». در جای دیگر نیز، آنگاه که درباره ریشه حیات بحث می کند می گوید: (...وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا... (۲) «از آب هر چیز زنده ای را آفریده ایم». برای اولین بار موجود زنده در آب پیدا شده است.

۱. فصلت/۱۱. ۲. انبیاء/۳۰.

۱۹۷ صفحه

البته قرآن، کتابی از سنخ کتب علوم طبیعی نیست که پیرامون ادوار مختلف آفرینش آسمانها و ریشه حیات و زندگی مادی بحث کند. قرآن، در اصل، کتاب هدایت و تربیت است، اما گاه برای پیشبرد هدف خویش لازم می بیند به صورت گذرا به مسائل مختلفی از علوم طبیعی اشاره کند. کسانی که از فلسفه اسلامی و دیگر مکاتب فلسفی آگاه نیستند، تصور می کنند که مارکسیسم در بیان عقاید متافیزیسینها راه انصاف و درستی را پیموده است و مخالفان منطق دیالکتیک، همگی جهان و جامعه را پدیده ای ساکن و جامد انگاشته و فقط در این میانه مارکس است که برای جهان و جامعه حرکت قائل شده است! ولی پژوهشگران فلسفه شرق و غرب بخوبی می دانند که تغییر و دگرگونی اشیا، اجمالاً مورد انکار هیچ فیلسوفی نبوده است تا مارکسیسم در این مورد سخن بدیعی آورده و بر دیگران پیشی گرفته باشد. خود مارکسیستها از هراکلیت، فیلسوف یونانی قرن ششم قبل از میلاد، نقل می کنند که می گفت در یک آب نمی توان دو بار شنا کرد. ارسطو خود پایه گذار مباحث مربوط به حرکت است و از وجود حرکت در جهان بر وجود محرک برای جهان استدلال می کند. و برهان او به نام برهان حرکت معروف است. کتابهای فلاسفه اسلامی، از فارابی و بوعلی گرفته تا صدرالمآلهین و دیگران، سرشار از مباحث مربوط به حرکت و تکامل است. اندیشمندان مسلمان مباحث مربوط به حرکت را آنچنان دقیق و استوار مطرح کرده اند که بی اغراق باید گفت مکتب مارکسیسم به گرد نظریات آنان نیز نمی رسد. حکیم صدرالمآلهین مجموع مباحث مربوط به حرکت را در دو بخش از کتاب خود (۱)

۱. اسفار، ج ۳، مرحله های هفتم و هشتم، ص ۱-۲۴۳.

۱۹۸ صفحه

بهطور گسترده مورد بررسی قرار داده و نظریات فلاسفه اسلام در طول قرون را ذکر کرده است. با این وصف، بسیار عجیب است که مارکسیستها مخالفان خویش را به جمود و سکون متهم می سازند! تو گویی هیاهو و جنجال پوچ، جزئی از منطق! این جماعت را تشکیل می دهد! روشنترین گواه بر بی پایگی نظریه «پولیستر»، مراجعه به کتابهای علوم طبیعی است که در طول چهارده قرن به دست توانای دانشمندان اسلامی تألیف یافته است. در این کتابها، فصول مختلفی به بحث پیرامون جماد و نبات و حیوان و زمین و آسمان، به گونه ای که دیالکتسینها می خواهند اختصاص داده شده است. بدین شیوه که، در تشریح حقایق طبیعی جهان به وضع کنونی آنها اکتفا نشده بلکه گذشته آنها و علل پدید آرنده شان نیز مورد بررسی و مذاقه علمی قرار گرفته است. ثانیاً، پولیستر وجود

ثابت و مطلق و مقدس را انکار کرده است و ما در فصل بیست و یکم درباره این سه مفهوم به طور گسترده بحث خواهیم کرد.

----- ۱۹۹ صفحه

فصل بیستم: آیا حرکت یک اصل فراگیر است

آیا حرکت یک اصل فراگیر است؟

در تشریح اصل حرکت و مقایسه آرای متفکران اسلامی با آنچه که تئوریه‌های مارکسیسم در این مورد دارند، از دو نوع بحث ناگزیریم: ۱. بیان نقطه نظرهای خاص مارکسیسم پیرامون حرکت در حوزه مسائل مربوط به اندیشه، تاریخ، و جامعه. همگی می دانیم که فلسفه مارکس یک فلسفه ابزاری و استخدامی بوده و هدف آن از طرح اصل حرکت، گسترش دادن آن به مقوله اندیشه و افکار، و تاریخ و جامعه است. لذا لبه تیز بحث یا به اصطلاح نوآوریهای مارکس متوجه اثبات حرکت در افکار و عقاید و تاریخ و جامعه است. ۲. بیان اندیشه‌ها و نظریات بلند متفکران و فلاسفه اسلامی پیرامون اصل حرکت در طبیعت، آرا و اندیشه‌هایی که مارکسیسم آنها را بو نکرده و در هیچ دفتری ندیده است. از این جهت، بحث را با نقد و بررسی آرای مارکس مبنی بر شمول و فراگیری اصل حرکت نسبت به علوم و عقاید، و دیگر مباحث اختصاصی وی، آغاز می کنیم و پس از فراغت از این بخش، به تبیین نظریات فلاسفه اسلامی در بحث حرکت خواهیم پرداخت.

----- ۲۰۰ صفحه

آیا حرکت یک اصل فراگیر است؟ از مباحث قابل توجه در فلسفه مارکس، عمومیت و فراگیری اصل حرکت است، به گونه ای که در این مکتب همه چیز حتی علوم و دانشها، افکار و اندیشه‌ها، ادیان و مذاهب و اخلاق، در حال «شدن» است نه «بودن»، و هیچ چیز در دولحظه به یک حال نیست. اگر «هراکلیت» گفته است که در یک آب نمی توان دوبار آب تنی کرد، مقصود مثلی است که باید آن را به همه چیز تعمیم و گسترش داد. تنها چیزی که از این اصل مستثنی است، خود اصل «تغییر و حرکت» است که هرگز تغییر پذیر نبوده و به صورت اصل ثابت و دائم، بر طبیعت و جامعه و علوم و اندیشه‌ها حکومت می کند. مقدمتاً باید گفت، در اینکه حرکت، یک اصل فراگیر در همه پدیده‌های مادی است سخنی نیست، زیرا به گواه دلایل فلسفی و علوم تجربی یکی از ویژگیهای ماده، حرکت و دگرگونی است. بنابر این در صحت و استواری این قانون و فراگیری نسبی و محدود آن - در حدودی که گفته شد - نباید تردید کرد. اما سخن اینجا است که آیا واقعاً این اصل تا بدان حد فراگیر است که علوم، دانشها، افکار، اندیشه‌ها، ادیان و مذاهب را نیز شامل می شود؟ اگر واقعاً کاربرد اصل حرکت چنین حوزه وسیع و فراگیری دارد دلیل بر آن چیست؟***

----- ۲۰۱ صفحه آیا اصل تغییر، علوم ریاضی را نیز شامل است؟

دقتی مختصر، فراگیری این اصل نسبت به علوم ریاضی و بسیاری از قوانین علوم طبیعی را تکذیب می کند فی المثل، آیا می توان گفت قوانین مربوط به انعکاس نور و آئینه‌های محدب و مقعر و قوانین مربوط به اهرمها، دستخوش دگرگونی هستند؟! نه تنها این رشته از قوانین از حوزه تغییر و تبدیل بیرون می باشند، بلکه رشته‌های مختلفی از علوم و آگاهیهای واضح و روشن انسان، از هر نوع تغییر و دگرگونی پیراسته بوده و دست تغییر به آن راه پیدا نمی کند، که از آن جمله امتناع «اجتماع نقیضین» و ارتفاع آن دو، و نیز کوچک بودن جزء از کل و غیره می باشد. اصولاً با توجه به اینکه انسان یک رشته علوم و دانشهای ثابت و پایدار دارد، می توان گفت که فکر و اندیشه انسانی مقوله ای مادی نبوده و این سنخ از واقعیات، وجودی غیر مادی دارند. به عبارت دیگر، وجود ادراکات ثابت و لا یتغیر گواه بر این است که این طرز از ادراکات هویت مادی نداشته و واقعیتی فراتر از انعکاس مادی در سلولهای مغزی دارند. زیرا سلولهای مغزی و انعکاسات آن، بسان جهان ماده در معرض تغییر و دگرگونی قرار دارند، در حالیکه این نوع از ادراکات پیوسته ثابت و برقرارند. ما به خواست خدا در بحث «شناخت» (۱)، تجرد دانشهای انسانی از ماده را به نحو روشنی ثابت

خواهیم کرد. آیا اصل تغییر، خود و دیگر اصول را نیز شامل است؟!

۱. این بخش به طور جداگانه به نام شناخت در فلسفه اسلامی منتشر شده است.

۲۰۲ صفحه

چنانچه فرض شود که اصل حرکت اصلی فراگیر است، جای این سؤال وجود دارد که آیا این اصل، خودش را نیز شامل است یا نه؟! صورت نخست، مستلزم از بین رفتن این اصل است، بلکه باید گفت لازمه آن، نه تنها از بین رفتن این اصل، بلکه نابودی و فروپاشی تمام اصول چهارگانه دیالکتیک، و به دیگر تعبیر، انتحار و خودکشی دیالکتیک به دست خویش است! زیرا مفاد آن این است که اصول چهارگانه دیالکتیک قابل تغییر و دگرگونی می باشند و بنابراین هرگز نمی توان به آنها به صورت اصولی متقن و ثابت نگریست. در صورت دوم بایستی دلیل استثنای این اصل و دیگر اصول دیالکتیک باید بیان گردد، که چرا این اصل یا دیگر اصول دیالکتیک، مشمول این قانون عام و فراگیر نبوده و از امواج دگرگونی برکنارند؟! مگر نه این است که جایگاه آنها سلولهای مغزی است که پیوسته در حال تغییر و دگرگونی می باشند؟ مگر نه این است که این علوم و ادراکات، بسان دیگر افکار، زائیده روابط اقتصادی بی است که پیوسته در حال تغییر و دگرگونی می باشد. به هر روی، چیزی که نتیجه تراوش مغز فنا پذیر مادی است، چرا باید ثابت و پایدار باشد، در حالیکه منشأ و علت ایجاد آن پیوسته در حال تغییر و دگرگونی می باشد. از آنچه گفتیم، پایه ارزش سخنی که «لنین» درباره اصول دیالکتیک می گوید روشن می شود. وی می گوید: نمی توان هیچ یک از قسمتهای اصلی فلسفه مارکسیسم را که کاملاً با فولاد ساخته شده تغییر داد. اگر واقعاً منطق دیالکتیک، اسکلتی فولادین! دارد و هرگز نمی توان آن را تغییر داد، پس چگونه می گوید اصل تغییر و تبدیل، اصلی عمومی و فراگیر

۲۰۳ صفحه

است؟! و چگونه می گوید هر حقیقتی ارزش موقتی دارد و هیچ فکری ارزش مطلق ندارد. اشتباه مارکسیسم در اینجا است که مورد قانون (پدیده های طبیعی) را با خود قانون (قوانین کلی ریاضی و طبیعی) به هم مخلوط کرده و میان این دو، تفاوتی قائل نشده است. چیزی که محکوم به تغییر و دگرگونی است مورد قانون است، نه خود قانون. قانون از یک نوع وجود پیراسته از تغییر و تحول برخوردار است، و این خود، روزنه ای است فراخنای اثبات یک رشته موجودات مجرد از ماده. ما در بحثهای فلسفی خود تحت عنوان «آیا وجود مساوی ماده و انرژی است» در باب این موضوع بحث و گفتگو خواهیم کرد و در بخش مربوط به سؤال «آیا در جهان قطعی و مطلق و مقدس داریم» نیز مطالبی در این مورد خواهیم آورد. مارکسیسم، مساوی با سوفیسم است اصولاً. نفی ارزشهای مطلق، و گرایش به نسبت ارزشها، مستلزم نفی علم و آگاهی بشر به همه چیز حتی به حقایق مسلم تاریخی بوده، و مفهوم آن این است که آنچه را بشر از زندگی در روی زمین یا از زندگی خود می داند، صد درصد عین واقع و متن حقیقت نیست. زیرا نتیجه این جمله که تمام حقایق، گذرا و مولود شرایط زمانی و مکانی بوده و دستخوش تغییر و دگرگونی می باشند، جز این نیست که هیچ حقیقتی برای ما کاملاً معلوم نبوده و همه چیز برای ما مجهول خواهد بود.

۲۰۴ صفحه

بدین گونه، دیالکتیک سرانجام از گرداب شک و تردید سر درآورده و مکتبی که مدعی علمی بودن خود می باشد جز تردید و اضطراب نتیجه دیگری نخواهد داد. منطق دیالکتیسینها در فراگیر بودن اصل حرکت بد نیست کمی در این بحث توقف کنیم و منطق آنان را در فراگیر بودن اصل تغییر و تحول حتی نسبت به علوم و ادراکات ذهنی، مورد بررسی قرار دهیم. پیروان ماتریالیسم دیالکتیک، فکر و اندیشه را جز بازتاب طبیعت و ماده چیز دیگری نمی دانند، و به عبارت دیگر، آنان مدعیند هنگامی که اعصاب و حواس بشر در برابر طبیعت مادی قرار می گیرد از این تقابل، اثری از ماده خارجی وارد

مغز ما شده و بر آن تأثیر می‌گذارد، که ما آن را علم و ادراک می‌نامیم. از سوی دیگر، برای اینکه علم با واقع خارجی تطبیق کند، باید تمام ویژگی‌های پدیده مادی را دارا باشد. چه، در غیر این صورت کاملاً با آن تطبیق نداشته و حاکی از آن نخواهد بود. بر اساس این دو مقدمه، به زعم آنان، فراگیری اصل تغییر و حرکت نسبت به ادراکات و افکار بشری، کاملاً اثبات می‌گردد. زیرا فرض این است که طبیعت در حال رشد و نمو است و برای حفظ تطابق و ارتباط، باید تصویر ذهنی از طبیعت نیز مانند خود آن، در حال رشد و نمو باشد تا مطابقت کامل میان مفاهیم ذهنی با ذوات خارجی برقرار گردد. از این جهت، حقیقت نزد دیالکتیسیست‌ها جز تحول و تکامل شناسایی انسان از جهان مادی، چیزی

----- ۲۰۵ صفحه

نیست. نقد

استدلال فوق از جهات گوناگونی نارساست، زیرا: اولاً، ما فعلاً درباره حقیقت ادراک و علم به تفصیل سخن نگفته و آن را به موضعی دیگر موکول می‌کنیم. در این جا اجمالاً می‌پذیریم که یک قسمت از ادراکات ما نتیجه تأثیرپذیری اعصاب مغزی از ماده خارجی است، ولی آیا حقیقت علم همین اثر مادی است که در موقع احساس در اعصاب ادراکی پدید می‌آید، و علم واقعیتی جز انعکاس اثر طبیعت در ذهن ندارد، با اینکه همه این مقدمات فیزیکی، صرفاً به اصطلاح شرط اعدادی و زمینه‌ای برای پیدایش علم بوده و ادراک و مدرک واقعیتی فراتر از ماده و طبیعت دارد؟ مکتب مادی در این قسمت به نتیجه قطعی نرسیده و بیش از این ثابت نکرده است که در جریان حصول ادراک در ذهن، یک رشته فعالیت‌های فیزیکی در مغز انجام می‌گیرد و انعکاسی از ماده خارجی در ذهن صورت می‌بندد، اما اینکه برای علم و ادراک حقیقتی جز این نیست و ماورای این فعالیت‌های فیزیکی، جهان دیگری وجود ندارد، تا واقعیت ادراک و مدرک را در آنجا جستجو کنیم، هنوز علم موفق به نفی این امر نشده است. ازینروی، چگونه آقایان، به اصطلاح در میان دعوا، نرخ تعیین کرده، و می‌گویند علم و ادراک حقیقتی جز انعکاس اثر ماده خارجی در اعصاب ادراکی بشر چیزی نیست؟! پیش از این یادآور شدیم که آقایان دیالکتیسیست‌ها، «نیافتن» را به جای «نبودن» به کار می‌برند و چون علم هنوز به عرصه ماورای طبیعت راه نیافته (و از آنجا که ابزار تحقیق و کاوش علم، تجربه و آزمایش حسی و کمی است، تا

----- ۲۰۶ صفحه

ابد نیز به آن عرصه راه نخواهد یافت) از این جهت، مکتب دیالکتیک برای ادراک و مدرک، واقعیتی بیش از همان انعکاس ماده در نمی‌یابد و در قلمرو بحث به همان مقدار که علم آن را روشن کرده است، اکتفا می‌کند. ولی آیا می‌توان از چنین استدلالی، یک اصل قاطع فلسفی استنتاج کرده و به طور جزم گفت: چون علم هنوز چنین واقعیتی را کشف یا ثابت نکرده است، پس چنین جهانی و واقعیتی وجود ندارد؟ به طور مسلم نه. ثانیاً، دیالکتیسیست‌ها مفهوم و مصداق را به هم مخلوط کرده و آرزو می‌کنند که هر نوع ویژگی که در مصداق و عینیت خارجی هست در مفهوم ذهنی نیز باشد، مثلاً چون اصل تحول و دگرگونی بر عینیت خارجی حاکم است، پس برای حفظ تطابق میان مفهوم و مصداق، باید ادراکات ذهن ما مشمول این قانون گردد. این آرزو نیز، جز تمنای باطل چیز دیگری نبوده و بسان این است که بگوییم: چون آتش خارجی می‌سوزاند، برای حفظ تطابق، ادراک ذهنی آتش نیز باید بسوزاند! یا چون زهر خارجی کشنده است، باید سم ذهنی نیز مهلک و کشنده باشد! دیالکتیسیست‌ها از یک نکته غفلت ورزیده‌اند، و آن اینکه، اگر مفهوم ذهنی تمام ویژگی‌های عینیت خارجی را دارا باشد، در این صورت معنی ندارد که نام یکی را مفهوم و دیگری را خارج بنامیم، بلکه در این صورت این مفهوم، مفهوم آن مصداق، و آن خارج نیز مصداق این مفهوم نخواهد بود و در نتیجه، مفهوم ذهنی، واقعیتی در عرض دیگر واقعیتها به شمار خواهد رفت! اصرار آقایان بر چنین غلط فاحشی و تمنای اینکه مفاهیم ذهنی از تمام ویژگی‌های خارج برخوردار باشد، حاکی از آن است که حضرات، برگی از فلسفه اسلامی را نیز

----- ۲۰۷ صفحه

نخوانده اند. ثالثاً، فعالیت و عکسبرداری ذهن از خارج، به صورت قرار گرفتن مفهومی کنار مفهوم دیگر است، نه تکامل مفهوم نخست. مثلاً شکی نیست که سلول «جنین» به ترتیب روبه تکامل گذارده و با طی مراحل «نطفه» و «علقه» و «مضغه» و... رشد و نمو می کند و به صورت نوزاد درمی آید. در حالیکه مسئله ادراک در این مرحله، قرار گرفتن مفهومی از مفاهیم سه گانه در کنار مفهوم دیگر است نه تبدیل مفهومی به مفهومی دیگر. روزی از سلول «جنین» مفهومی به نام «نطفه» وارد ذهن ما می گردد، آنگاه که سلول جنین متکامل گردید و به صورت خون بسته درآمد مفهوم دیگری به نام «علقه» وارد ذهن ما می شود و در کنار مفهوم نخست قرار می گیرد، بدون آنکه دست به ترکیب مفهوم نخست بزند و یا مفهوم نخست چاق و فربه گردد، و چنین است حال در مراحل دیگر.... مفاهیم بیشماری که در لحظات مختلف وارد فضای ذهن ما می گردند لزوماً به گونه ای نیستند که مفهوم دومی، مفهوم نخست را دگرگون کرده و آن را به رشد و نمو وادار سازد. بلکه فضای ذهن یا قوای مدرک، بسان دستگاه فیلمبرداری است که در هر لحظه از یک منظره یا حادثه و پدیده خاص فیلم برمی دارد، بدون اینکه فیلم دومی تأثیری در فیلم نخست داشته باشد. از این بیان روشن می گردد که هر فکر و اندیشه ای، هر چند غلط و بی پایه باشد، در جای خود محفوظ می ماند. حتی وقتی که غلط و بی پایه بودن آن روشن گردد و فکر تازه ای در فضای ذهن ما وارد شود، این فکر واپس زده می شود، و یا لااقل در کنار اندیشه نخست قرار می گیرد، نه اینکه فکر دوم و اندیشه بعدی، اندیشه نخست را معدوم می کند یا آن را متکامل می سازد.

----- ۲۰۸ صفحه

تفاوتی که میان فکر نخست و فکر دوم وجود دارد این است که فکر نخست، حالت یقینی و جزمی خود را از دست می دهد، در حالیکه فکر دوم رنگ یقین و جزم به خود می گیرد، و در حقیقت، آن اندیشه غلط زمینه پیدایش فکر دوم می گردد. لذا هرگاه به فضای ذهن مراجعه کنیم و در آن به تکاپو پردازیم، هر دو اندیشه را در نقطه خاص مشاهده خواهیم کرد، بی آنکه اندیشه دوم، نخست را معدوم سازد یا آن را به دومی تبدیل نماید. رابعاً: تکامل علوم منحصر به این نیست که ادراکات ذهنی انسان بتدریج متکاملتر، حقیقتیتر و صحیحتر گردد، بلکه یکی از اقسام تکامل آن است که انسان از یک رشته حقایق دیگر آگاه گردد و به قلمرو معلومات خود بیفزاید. فی المثل، هر یک از ما مقداری از زندگانی پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) را می دانیم، می دانیم که او در چهل سالگی مبعوث به رسالت شده و کتابی به نام قرآن آورده است که بشر از مقابله با آن عاجز و ناتوان می باشد. با این سابقه از معلومات، آنگاه که به بخشی دیگر از زندگانی (مثلاً داستان رزم خندق یا ازدواج با خدیجه (علیها السلام)) او دست می یابیم، معنی آن این نیست که آگاهیهای نخست ما فربه و کامل می گردد، بلکه با حفظ معلومات نخستین، یک رشته معلومات دیگری را کسب کرده ایم. ولی کسب چنین آگاهی یی ربطی به تحول و تکامل حقیقت به معنی فلسفی ندارد. بی تردید، علوم و دانشهای بشری روز به روز در حال توسعه و گسترش بوده و هر روز از روی یک رشته قوانین و نوامیس طبیعی پرده برداشته می شود، ولی گسترش علوم به آن معنی نیست که هسته اولیه معلومات انسان، بسان

----- ۲۰۹ صفحه

هسته درخت در فضای زمین، رو به رشد و نمو گذارده و متکامل می گردد. هسته کوچک خرما، همه خواص و ویژگیهای یک درخت تنومند خرما را (البته به نحو فشرده و اجمال) در خود دارد، آیا اطلاعات بسیط و محدود اولیه انسان نیز در قیاس با اطلاعات عمیق و وسیع بعدی وی اینچنین است؟! فی المثل آنچه که اکنون در زوایای ذهن متخصصین و کارشناسان برجسته علوم طبیعی می گذرد، در ذهن بحث و بسیط انسانهای غارنشین اولیه نیز (ولو به طور اجمال) می گذشته است؟! خلاصه: تمام تئوریهایی و فرضیه ها، و کلیه اندیشه های گذشته و امروز ما، همگی در فضای ذهن جدا از هم موجود می باشند و هیچ فرضیه ای در ذهن به فرضیه دیگر تبدیل نمی گردد، چیزی که هست یک قسمت از آنها حالت یقین را از دست داده و بخشی دیگر در فضای ذهن ما بر چسب یقین بر پیشانی دارند. اگر کسی این گونه از توسعه و افزایش علوم را تکامل و تحول بنامد، مضایقه ای از آن نیست، ولی هرگز چنین

تکاملی، تکامل فلسفی مورد نظر مارکسیستها نیست، و بر فرض قبول این نوع نام گذاری، واقعیت آن، حرکت علوم و ادراکات انسانی نیست.

۲۱۰ صفحه

فصل بیست و یکم: آیا در جهان چیزی قطعی، مطلق داریم؟

آیا در جهان چیزی قطعی، مطلق نداریم؟!

نظریه فراگیر بودن اصل حرکت و تغییر حتی نسبت به علوم و عقاید و افکار و اندیشه‌ها، این نتیجه را دربر دارد که بگوییم در صفحه هستی از مفاهیم سه گانه فوق خبری نیست، و این یکی از نوپردازیهای مارکسیسم است که آن را از اصل فراگیری حرکت، استنتاج کرده است. فراگیری حرکت نسبت به علوم و اندیشه در فصل گذشته ابطال گردید و با دلایلی استوار بی پایگی آن معلوم شد. قهراً نتیجه ای که از این اصل باطل گرفته می شود، باطل خواهد بود، ولی برای روشننگری بیشتر، مستقلاً نیز پیرامون این نتیجه سخن می گوئیم. مقدمتاً، بررسی خود را با سخنی از انگلس آغاز می کنیم. وی می گوید: «برای دیالکتیک چیزی قطعی، مطلق و مقدس وجود ندارد». (۱) «قطعی بودن»، معنای روشنی دارد، ببینیم این گروه «مطلق» و «مقدس» را چگونه تفسیر می کنند؟ انگلس می نویسد: «به چشم دیالکتیک، هیچ قدرت و نیرویی نیست که موجودات را به

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۸ و ۱۴۲.

۲۱۱ صفحه

حالت ثابت و معین نگاه دارد. بنابراین، هیچ چیز مطلق وجود ندارد (غرض از «مطلق» آن است که تابع شرایطی نبوده، ابدی، کلی و کامل باشد. «مقدس» چیزی را گوئیم که به چشم مردم، قابل دستکاری و بحث و تغییر نباشد و فقط بایستی مورد احترام باشد) دیالکتیک معتقد است که هیچ چیز از حرکت و تغییر جدا نیست و همه چیز دستخوش تحولات تاریخی است». (۱) آیا فکر قطعی وجود ندارد؟!

این گونه ادعاها، دلیلی جز اشتباهی نو پردازی ندارد. ما از آقای انگلس سؤال می کنیم اینکه می گوید: «چیز قطعی وجود ندارد»، نظر او نسبت به اصول چهارگانه دیالکتیک چگونه است؟ آیا این اصول قطعی هستند یا نه؟ آیا خود وی به این اصول ایمان و اذعان دارد یا نه؟ چنانچه بگوئید آری، خود سخن خویش را نقض کرده و لا محاله وجود یک رشته امور قطعی و تغییر ناپذیر را پذیرفته است. چنانچه پاسخ منفی باشد، اصول دیالکتیک را دچار شک و تردید ساخته و مارکسیسم را به صورت یک نظریه غیر قطعی و مشکوک عرضه کرده است، و در نتیجه، به مکتبی معتقد شده است که اساس آن را یک رشته امور مشکوک و تردید پذیر تشکیل می دهد! در این صورت، چگونه می توان گفت فلسفه مارکس، فلسفه ای علمی است؟! آیا شک و تردید را می توان علم نامید؟! اصولاً چگونه می توان گفت: در جهان چیزی قطعی وجود ندارد. آیا قوانین ریاضی از قطعیت برخوردار نیست؟! آیا کسی می تواند درباره نتایج

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۸ و ۱۴۲.

۲۱۲ صفحه

چهار عمل اصلی و نیز جدول ضرب شک و تردید کند؟! آیا بسیاری از قوانین فیزیکی و فرمولهای شیمیایی قطعی نیست؟! آیا می توان در قانون سرعت یا انکسار نور، شک و تردید ورزید؟! با این وضع چگونه انگلس می گوید: «در جهان چیزی قطعی وجود

ندارد؟! نه تنها این اصول علمی بر ما به صورت قطعی حکومت می‌کند، بلکه یک رشته اصول اخلاقی و اجتماعی نیز به صورت مقطوع و تردید ناپذیر بر جوامع بشری (به هر شکل و قیافه‌ای باشد) حکومت دارد، و انکار آن اصول مبارزه با وجدان و دریافتهای صحیح انسانی به شمار می‌رود. آیا اندیشه مطلق و مقدس داریم؟

روشن شد که در جهان، امور قطعی متعددی وجود دارد که تعدادشان بیش از آن است که در سطور فوق برشمردیم. اکنون بینیم آیا امور مطلق و مقدس نیز در جهان وجود دارد یا ندارد؟ به طور مسلم جواب مثبت است. آیا دیالکتسینها خود با اصول چهارگانه دیالکتیک بسان اصول مطلق و مقدس رفتار نمی‌کنند؟! آیا آنها این اصول را مطلق نمی‌دانند؟ به طور مسلم آری، زیرا صحت و استواری اصول دیالکتیک از نظر آنان به هیچ شرایطی بستگی ندارد و در تمام شرایط و احوال، و ادوار گوناگون تاریخی بر جهان و جامعه حکومت می‌کند. آیا آنها را مقدس نمی‌دانند؟ به طور مسلم آری، زیرا اجازه نمی‌دهند که کسی در آن اصول دستکاری و تجدید نظر کرده، نقطه‌ای را کم و زیاد نماید. در حقیقت، آنان با این اصول همان طور رفتار می‌کنند که افراد مذهبی با کتابهای آسمانی خود رفتار می‌کنند: مطلق، مقدس، و تغییر ناپذیر. به زعم

----- ۲۱۳ صفحه

دیالکتسینها، این اصول آخرین انجیل بشر است و دست کمی از وحی منزل (به اصطلاح مذهبها) ندارد، مع الوصف چگونه می‌گویند در جهان چیز مطلق و مقدس، هرگز وجود ندارد؟! گذشته از این، خود این جمله که می‌گویند: «برای دیالکتیک چیزی قطعی، مطلق، مقدس نیست» آیا یک نظریه قطعی و مطلق و مقدس است یا نه؟ در صورت نخست، خود این مطلب، یک نظریه قطعی، یک اندیشه مطلق، یک واقعیت مقدس خواهد بود، و در نتیجه، خود نظریه به وسیله خود، از میان خواهد رفت. چه، با تصدیق قطعیت و مطلق و مقدس بودن خود این قانون، در خواهیم یافت که در جهان امر قطعی و مطلق و مقدس وجود دارد و اینکه دیالکتیک می‌گوید چنین چیزهایی نداریم وهم و پنداری بیش نیست. در صورت دوم نیز گذشته از انهدام بنیان دیالکتیک، نتیجه این خواهد بود که نفی قطعیت از دیگر اندیشه‌ها به صورت قطعی نباشد. زیرا هر گاه خود این قضیه قطعیت و کلیت خود را از دست بدهد دیگر نمی‌تواند از دیگر اندیشه‌ها، قطعیت و کلیت را سلب کند. مطلق و مقدس بودن خود این جمله، نیز خالی از پیامدها و لوازم سوء نیست، زیرا این جمله (چیز مطلق و مقدس نداریم) در صورتی می‌تواند مطلق و مقدس بودن را از دیگر قضایا و اندیشه‌ها سلب کند که خودش مطلق و مقدس باشد، یعنی خود در تمام شرایط و احوال صدق کند، و قابل دستکاری نباشد، و الا هر گاه خود این جمله در شرایطی صدق کند و در شرایط دیگر صدق نکند، و یا قابل تغییر و دستکاری باشد، در این صورت با

----- ۲۱۴ صفحه

چنین وضعی (که خود در همه شرایط صدق نمی‌کند، یا قابل دستکاری است) دیگر نمی‌تواند صفت «اطلاق» یا «تقدیس» را از دیگر قضایا سلب نماید. چه، این کار در صورتی از جمله مزبور برمی‌آید که خود مطلقاً در تمام شرایط صحیح بوده و مقدس باشد. اصولاً طرفداران هیچ مکتبی، اندیشه‌های خود را نسبی نمی‌دانند بلکه آنها را مطلق و مقدس می‌انگارند و در هر شرایطی صادق می‌شمرند و هیچ گاه قابل دستکاری نمی‌دانند. نسبت، در «طبیعت» است نه در «اندیشه»!

مارکسیسم می‌گوید: طبیعت پیوسته در حال حرکت و سیلان و تغییر و تبدل است، و موجود متحرک، در هر آنی از وجود، با وجود قبل و بعد خویش، متفاوت بوده، یک لحظه وجود ثابت ندارد. چنین موجود متحرکی در گذشته و آینده معدود است. از این جهت، هر چیزی را در نظر بگیریم، از یک نظر هست و از نظر دیگر نیست، در ظرف مشخصی هست، و در ظرف قبل و بعد آن، فانی و نابود می‌باشد. پذیرش نسبت (به این معنی) در طبیعت متحرک اشکالی ندارد. بلکه باید گفت هر پدیده‌ای که مقید به زمان و مکان مشخصی می‌باشد، محکوم به این حکم است، زیرا چیزی که در زمان و مکان مشخصی قرار دارد، در خارج از آن دو، از وی خبری نخواهد بود. اما این مطلب، سخن تازه‌ای نیست که مارکسیسم کشف کرده باشد، بلکه هر فردی با اندکی دقت،

بدان توجه می‌یابد، چنانکه در فلسفه اسلامی نیز پیرامون موجودات محدود به زمان و مکان، و موجودات پیراسته از این دو

----- ۲۱۵ صفحه

قید (مانند خدا و مجردات) به گسترده‌گی سخن گفته شده است. ولی جان سخن این جاست که در محدوده زندگی ما، چنانکه خود مارکسیسم نیز بدان معترف است، یک رشته حقایق وجود دارد که از قید زمان و مکان آزاد بوده و نسبت به ساحت آن راه ندارد، و اساساً تصور نسبت در آنها مایه ابطال علوم قطعی انسانی است. آری، در میان علوم و افکار انسانی، یک رشته قوانین مطلق و تغییر ناپذیر یافت می‌شود که در تمام زمانها و مکانها، و احوال و اوضاع، صادق است و به هیچ وجه سخنی را که «هراکلیت»، پدر دیالکتیک، درباره پدیده‌ها می‌گوید، نمی‌توان درباره آنها به زبان آورد. او می‌گفت: «هرچه را بنگری به اعتباری هست، و به اعتباری نیست» این سخن البته در مورد پدیده‌های طبیعی که دستخوش زوال و دگرگونیند صحیح است، اما درباره قوانین کلی حاکم بر جهان، همچون قوانین حاکم بر اعداد (نظیر اینکه: حاصل ضرب دو در دو، چهار است) و یا احجام و سطوح هندسی (مانند اهرمها و منشورها و...) و همچنین احکام مربوط به تضاد و تناقض، هرگز جاری و صادق نیست. دو نقیض، در هیچ زمان و مکانی، قابل جمع و رفع نیستند، چنانکه دو شیء متضاد نیز هیچ گاه قابل جمع نمی‌باشند. اینها یک رشته قوانین مطلق و مقدس و قطعی است که از گزند هر نوع نسبت مصون و محفوظ می‌باشد. بررسی اشیا در حال حرکت

دیالکتیسینها پس از قانون حرکت، از دو نوع شناخت سخن می‌گویند که اولی را «شناخت متافیزیکی» و دیگر را «شناخت دیالکتیکی» می‌نامند آنان

----- ۲۱۶ صفحه

می‌گویند: برای مطالعه سیب، دو راه در دست داریم: یکی راه متافیزیکی، دیگری راه دیالکتیکی. در حالت اول، شکل و رنگ سیب توصیف می‌شود و از مزه یا دیگر اوصافش صحبت می‌کنیم. بعد می‌توان سیب را با گلابی مقایسه کرد و شباهت یا تفاوت آن دو را ملاحظه کرد و نتیجه گرفت که سیب سیب است و گلابی هم گلابی است. اما اگر بخواهیم سیب را از نظر دیالکتیکی مطالعه کنیم حرکت را مورد توجه قرار می‌دهیم، مثلاً سیب رسیده از ابتدا رسیده نبوده و نخست رنگ سبز داشته یعنی کال بوده است. پیش از شکوفه بودن هم صورت دکمه را داشته و به مرحله درخت سیب در فصل بهار می‌رسیم. پس سیب همیشه سیب نبوده، بلکه تاریخی دارد. این گونه مطالعه بر اساس گذشته صورت می‌گیرد. (۱) در اینکه برای مطالعه هر پدیده طبیعی و اجتماعی دو راه در اختیار داریم، و هر دو راه نیز در جای خود مفید و سودمند است، تردیدی نیست در یکی، وضع فعلی آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم بی آنکه به تاریخچه گذشته آن نظر بیافکنیم، و در دیگری، سابقه پدیده را به جای جنس و فصل گرفته و آن را از این دیدگاه مورد بررسی قرار می‌دهیم. برای نمونه، کره زمین را به دو نوع می‌توان مطالعه کرد: ۱. وضع سیاره را در نظر گرفته و درباره آن به جستجو پرداخت.

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۹.

----- ۲۱۷ صفحه

۲. سرگذشت زمین را با تحولاتی که در طول زمان در آن رخ داده است محور مطالعه قرار داد. هر دو نوع مطالعه نیز مفید و سودمند است و نباید به بهانه یکی، دیگری را کوبید. کسی که می‌خواهد از شکل فعلی دریاها و دشتها و کوهها و آتشفشانها و سایر خصوصیات آن آگاه گردد، راه نخست برای او سودمند است، در حالی که برای فرد دیگری که می‌خواهد علل و ریشه‌های پدیده‌ها را به دست آورد پیمودن راه دوم ضروری است. سخن ما با این حضرات در جای دیگری است، و آن اینکه، آنان به چه مدرک و دلیلی راه نخست را «متافیزیکی» و دومی را «دیالکتیکی» می‌نامند؟! مگر اعتقاد به تحول و حرکت از آن دیالکتیسینهاست؟! هر

فردی از ما نسبت به سرگذشت پیدایش گل، از کاشتن نهال یا بذر آن، کیفیت آفرینش نوزاد از سلول انسانی، و چگونگی تکامل میوه از شکوفه ناچیز، عالم و آگاه است. چه شد که نوع دوم از مطالعه، در بست در اختیار دیالکتیسینها شمرده شده و دیگر اندیشمندان در مقام بررسی پدیده های طبیعی از توجه به تاریخ پیدایش آنها، غافل محسوب گشته اند؟! آیا صحیح است که به حکیمان بزرگ اسلام که با دلایل روشن، «حرکت در جوهر اشیا» را ثابت کرده و به حرکت و تکاملی بالاتر از «حرکت اتودینامیکی» مادیها معتقد شده اند جسارت کنیم و به آنها نسبت جمود بدهیم و بگوییم که در بررسی اشیا سوابق پدیده ها را در نظر نمی گیرند؟! اصولاً معنی حرکت در جوهر این است که یک شیء به تدریج از نوعی به انواع متعددی تحول یابد و نوعی ناچیز به صورت انواع متکاملتر درآید.

----- ۲۱۸ صفحه

کتاب آسمانی مسلمانان، به مراحل گوناگون آفرینش و تکامل جسمی و روحی انسان (در رحم مادر و نیز در بیرون رحم از خردسالی تا سنین کهولت و فرتوتی) اشاره و از آن رهگذر یک رشته نتایج اخلاقی و عقیدتی مطرح ساخته است. (۱) قرآن مجید، در مقام تشریح قدرت الهی نحوه و علل نزول باران و تکون آن را به اسلوبی شیوا بیان کرده و در بررسی این پدیده جوئی، سرگذشت آن را از آغاز تا پایان در نظر گرفته است. (۲) همچنین به منظور نزدیک ساختن مسئله معاد به اذهان، موضوع روییدن گیاهان را مطرح ساخته و سرگذشت پیدایش گیاهان را به اسلوب به اصطلاح دیالکتیکی بیان کرده است. (۳) نیز برای تبیین موقعیت دنیا، و اینکه جهان طبیعت، عالمی گذرا و در معرض تغییر و تجدد است مثالی آورده است که خود، بیانگر سرگذشت پیدایش گیاهان از آغاز بهار تا وزش باد خزان است. (۴) کتابهای علوم طبیعی نیز که به دست توانای دانشمندان اسلام تألیف یافته سرشار از این شیوه بحث و بررسی بوده و بسیاری از آنها به مناسبتهای مختلف به تشریح سوابق پدیده های جهان پرداخته اند. (۵) بنابراین هیچ وجهی ندارد که دیالکتیسینها، دانشمندان الهی را به یک نوع خاص از بحث و تحقیق، که به زعم آنان اشیا را در خارج از گردونه تحریک و تکامل بررسی می کند، متهم سازند.

۱. حج/۵ و مؤمنون/۱۲-۱۵. ۲. نور/۴۳ و روم/۴۸. ۳. اعراف/۵۷. ۴. کهف/۴۵، در فصل نوزدهم نیز برخی از آیات در این زمینه را یاد آور شدیم. ۵. به بخش طبیعیات شفاء و اسفار و... مراجعه شود.

----- ۲۱۹ صفحه

فصل بیست و دوم: با حرکت های مکانیکی و دینامیکی آشنا شویم

با حرکت های مکانیکی و دینامیکی آشنا شویم

از نظر دانشمندان، سکون، یک امر نسبی است و ما در جهان طبیعت موجود ساکن نداریم. زیرا هر موجود ساکن و آرامی که در برابر شما قرار دارد، از یک رشته مولکولهای ریز شکل یافته است که خود متشکل از اتمها می باشد، و هر اتمی نیز دارای یک هسته، مرکزی و چند الکترون و... که با سرعت زیاد گرد هسته مرکزی می چرخند. در نتیجه، در دل موجودات بظاهر آرام، جهان ناآرامی قرار دارد. گذشته از این، هر موجود بظاهر آرامی که در دل زمین یا کره دیگری قرار گرفته است، به تبع حرکت سیاره ای که در آن قرار دارد، چرخان و متحرک است. توجه به این نکته ضروری است که، مارکسیستها این نوع حرکتهای را حرکت مکانیکی می دانند و هرگز به آن ابراز علاقه نمی کنند، آنان تنها به آن قسم از حرکات علاقه نشان می دهند که به صورت خود بخود و به طور دینامیسم انجام گیرد. یعنی، تغییرات آن به وسیله علل خارجی صورت نگرفته، بلکه نحوه رشد و تکامل آن کاملاً طبیعی بوده و از عوامل درونی سرچشمه بگیرد.

----- ۲۲۰ صفحه

برای توضیح این دو نوع حرکت، مثالی که ژرژ پولیستر آورده است کمک می‌گیریم (در گذشته نیز اشاراتی در این مورد داشتیم): «فرق است میان تکامل سیب، و ساخته شدن مداد از چوب الوار. سیب و مداد هر کدام تاریخی دارند و پیوسته به صورت فعلی نبوده‌اند، ولی آیا بین این دو نوع تاریخ، اختلافی وجود دارد؟ البته سیب سبز و کالی که پس از مدتی می‌رسد، آیا می‌تواند با بودن شرایط مناسب همچنان سبز بماند و نرسد؟ نه، بایستی برسد، و اگر به زمین بیفتد بایستی فاسد و متلاشی شود و دانه‌هایش پخش گردد، در صورتی که درختی که درختی که به صورت الوار درآمده ممکن بود مداد نشود. مداد هم به نوبه خود می‌توانست به یک شکل مانده و تراشیده نشود.» «در تاریخ مداد، تحولات در کنار یکدیگر قرار دارند، بی‌آنکه از هم ناشی شده باشند. اما سیب، یک تکامل طبیعی را طی می‌کند و تحولات آن پی‌درپی رخ می‌دهد. به عبارت دیگر، وقتی تحول حاصل شد به طور اجبار تحول دیگری دست می‌دهد تا به نتیجه‌ای می‌رسد. در تاریخ مداد، اما، برعکس این امکان وجود داشت که درخت، الوار نشود، چنانکه الوار هم می‌توانست مداد نشود و مداد هم می‌توانست تراشیده نشود. اگر تاریخ مداد به این تحولات پیوسته است، علت آن همان دخالت عامل خارجی است.» (۱) فشرده گفتار پولیستر این است که میان این دو نوع حرکت، دو امتیاز و فرق اساسی وجود دارد: ۱. در حرکت مکانیکی عوامل خارجی دخالت دارد، در حالیکه در حرکت دینامیکی عوامل درونی، شیء متحرک را به پیش می‌رانند و تکامل

----- ۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۴۳-۱۴۴.

----- ۲۲۱ صفحه

طبیعی و درونجوش انجام می‌گیرد. ۲. در حرکت مکانیکی، تغییر دومی ناشی از تغییر اول نیست و میان اولی و دومی ضرورتی وجود ندارد. مثلاً- حتماً لازم نیست که الوار، مداد شود، در حالیکه در حرکت دینامیکی، جریان بر خلاف این بوده، نوعی روابط و ضرورت میان اجزای حرکت وجود دارد. اکنون ما هر دو امتیاز را مورد بررسی قرار می‌دهیم. درباره امتیاز نخست، باید بگوییم که این امتیاز از دو نظر باطل است: الف: شکی نیست که میان تکامل سیب با تبدیل الوار به مداد تفاوت روشنی وجود دارد و هرگز نمی‌توان این دو نوع تحول را یکی دانست، اما تفاوت این دو نوع تحول، در این نیست که عامل تحول در اولی در دل موجود قرار داشته و به قول ژرژ پولیستر: دینامیسم خود بخود است ولی در دیگری عامل تحول، خارجی و بیرونی است. زیرا یقیناً رشد و رسیدن سیب نیز بدون تأثیر و دخالت عوامل خارجی (از قبیل انرژی خورشیدی، گازهایی که در هوا موجود است، و مواد دیگری که از طریق تنه و شاخ و برگ‌های درخت به سیب می‌رسد) امکان‌پذیر نخواهد بود. تفاوت واقعی این دو در آن است که تحول سیب، یک تحول جوهری است، در حالیکه تحول الوار یک تحول غیر جوهری است. چنانچه مارکسیست‌ها مسائل مربوط به جوهر و عرض در فلسفه اسلامی را بدقت می‌خواندند و میان تحولات عمیق و سطحی دقیقاً فرق می‌گذاشتند، هرگز حرکت‌های دینامیسمی را به گونه زیر تفسیر نمی‌کردند: «عوامل داخلی که سیب را به تکامل می‌رساند به وسیله فشار قوای درونی

----- ۲۲۲ صفحه

صورت می‌گیرد و موسوم به دینامیسم خود بخود است و این قوه‌ای است که از خود موجود بروز می‌کند.» (۱) ب: در اینجا توجه مارکسیست‌ها را به نکته دقیقی جلب می‌کنیم دانشمندان الهی در فصل «وحده العالم» (پیوستگی تمام اجزای جهان به یکدیگر، و اینکه جهان یک واحد مشخص است که هر موجودی عضوی از آن پیکر کل را تشکیل می‌دهد) آن را یادآور شده‌اند: تقسیم عوامل به عامل داخلی و خارجی، یک امر نسبی و اعتباری است. زیرا وقتی نظر به خود سیب می‌دوزیم عوامل موجود در آن را داخلی، و عامل خارج از آن را خارجی می‌نامیم. اما اگر از این جهت صرف‌نظر کنیم، و افق نگاه خویش را وسیع‌تر نماییم، تقسیم

مزبور، به حکم اینکه جهان مجموعه‌ای از علل و معالیل به هم پیوسته است که در طول یکدیگر قرار گرفته و در مسیر تبدیل و تبدلند، پنداری بیش نیست، زیرا همان عامل خارجی که وسیله سقوط سیب از درخت می‌گردد جزئی از مجموع علل است که مایه تکامل و رسیدن سیب می‌شود. در حقیقت، عاملی به نام وزش باد، در داخل کادر همان شرایطی قرار دارد که تاریخ سیب را پدید آورده است. اگر مارکسیسم به اصل فلسفه اسلامی (وحده العالم) ایمان ندارد نمی‌تواند وحدت و همبستگی علل داخلی و خارجی را در کادر واحدی بپذیرد، توجه وی را به اصل سوم از اصول چهارگانه دیالکتیک جلب می‌کنیم که بدان ایمان قاطع دارد. زیرا این مکتب در اصل مزبور می‌کوشد همبستگی موجودات جهان به یکدیگر و قانون تأثیر متقابل میان آنها را به نحو روشن ثابت کند. بنابراین، نمی‌تواند میان عوامل داخلی و خارجی خط فاصل مشخصی

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۴۵.

----- ۲۲۳ صفحه

بکشد و برپایه این خط کشی به دو نوع حرکت معتقد گردد. اگر میان این دو نوع حرکت تفاوتی وجود داشته باشد، تنها تفاوت در علل موجد آن نیست بلکه تفاوت، هم در علل و هم در مرکز حرکت است، یکی سطحی و دیگری عمقی، یکی عرضی و دیگری جوهری. روش‌تر بگوییم: تقسیم حرکت به دو نوع مکانیکی و دینامیکی انحصار به مارکسیسم ندارد بلکه در فلسفه اسلامی نیز این تقسیم به صورتی روش‌تر بیان گردیده و حرکت به دو نوع تقسیم شده است: حرکت در جوهر، و حرکت در عرض. در حرکت در جوهر، شیء از ذات و درون خود، حرکت می‌کند و رشد می‌نماید، مانند حرکت شکوفه به سوی میوه شدن، یا حرکت «جنین» به سوی انسان شدن. در حالیکه حرکت در عرض، حرکت در عوارض موجود است، مانند حرکت در مکان، یعنی حرکت یک جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر. این نوع تقسیم، از تقسیم بندی مارکس صحیح‌تر است، زیرا لازم نیست حرکت در ذات به صورت اتودینامیسم یعنی حرکت خودکار باشد، بلکه ممکن است در عین وجود حرکت در ذات، عامل خارجی نیز در آن مؤثر باشد. زیرا رشد و نمو سیب بدون تأثیر و دخالت عوامل خارجی (از قبیل انرژی خورشیدی، گازهایی که در هوا موجود است، و مواد دیگری که از طریق تنه و شاخه و برگهای درخت به سیب می‌رسد و غیره) نمی‌تواند انجام گیرد و شکی نیست که سیب موادی را از محیط خارج به وسیله شاخه‌ها از طریق جو و به وسیله ریشه‌ها از طریق زمین جذب می‌کند. بنابراین، تقسیم صحیح، حرکت به جوهری و عرضی است، نه مکانیکی و اتودینامیکی. درباره امتیاز دوم که مجموع اجزای حرکت را ضرورت‌هایی تلقی می‌کند، اجمال سخن این است که این سخن، بر فرض صحت، در مورد جامعه

----- ۲۲۴ صفحه

درست نیست. زیرا حرکت سیب و زمین و جامعه را در کنار یکدیگر قرار دادن و همه را یک حرکت اتودینامیکی به صورت یک ضرورت اجتناب ناپذیر تلقی کردن مستلزم انکار آزادی و اختیار انسانها است. آیا صحیح است افراد انسان را، که هر کدام دارای اراده و خواست و تمایلات مخصوص به خویش است، با سببی که دارای ذرات بی‌شعور و سلولهای نباتی است مقایسه کنیم؟ البته این مطلب مربوط به «دترمینیسم» و موجبت تاریخی است که مارکسیسم مدعی آن می‌باشد و ما از اشاره و نقد اجمالی آن در این مجال ناگزیریم. حرکت دینامیکی جامعه

هدف مارکسیسم از طرح بحث حرکت دینامیستی، عطف تکامل جامعه بر تکامل طبیعت است مارکسیستها تاریخ تکامل سیب و جامعه را در یک ترازو گذارده و با وزنه واحد می‌سنجند و در نتیجه، درباره گذشته و حال و آینده این دو شیء متغایر، حکمی یکسان صادر می‌کنند! آنان معتقدند که در دینامیسم خود بخود، جامعه بشری به طرف کمونیسم روان بوده و سرانجام به این نقطه خواهد رسید. ولی عطف تکامل این دو به هم، از اندیشه‌های خامی است که مطالعه ویژگیهای انسان اجتماعی بر خلاف آن

گواهی می دهد. سیب از یک رشته سلولهای نبات بی شعور و پیراسته از هر نوع احساسات و غریزه تشکیل شده و از یک رشته قوانین فیزیکی و شیمیایی پیروی می کند که سرپیچی از آنها برای وی امکان پذیر نیست، لذا از همان دوران شکوفایی می توان آینده سیب را پیش بینی کرد، در حالیکه جامعه انسانی از یک رشته تمایلات و غرایز متضاد پیروی می کند که چه بسا ممکن است در شرایط خاصی غریزه ای زمام زندگی را به دست گرفته و جامعه انسانی را به نقطه ای بکشد،

----- ۲۲۵ صفحه

همچنانکه ممکن است در شرایط دیگری غریزه یاد شده روی نهان کرده و زمام زندگی جامعه را غریزه دیگری (که از نظر نتیجه، نقطه مقابل غریزه نخستین است) به دست گیرد و در نتیجه جامعه را به نقطه ای دیگر سوق دهد. خلاصه، به حکم اینکه حریت و آزادی بر جامعه حکومت می کند و به حکم اینکه غرایز و تمایلات گوناگونی بر آن حاکم می باشد، نمی توان در تعیین مسیر حرکت جامعه، بدون آگاهی دقیق و همه جانبه از عناصر سازنده آن، حکم قطعی صادر کرد. از نظر مارکس «عامل سازنده تاریخ» را نیروی دینامیسمی فاقد شعور و ادراک جامعه تشکیل می دهد و اراده و خواست انسان در گردونه تحولات تاریخی تأثیری ندارد. یعنی همان طور که ریشه درخت در شرایط مناسبی از خاک و نور و آب، رشد و نمو می کند و اراده انسان در آن تأثیری ندارد، جامعه انسانی نیز تحت شرایط دینامیکی تغییر قیافه و چهره می دهد و به طور قهری و خواه ناخواه پیش می رود. اکنون باید دید که آیا این سخن با واقعیات و عینیات خارج وفق می دهد؟ آیا تلاش انسان برای اصلاح جامعه آن هم به دلخواه خود، نه به دلخواه عوامل فاقد شعور، مؤثر نیست؟ آیا این گونه جبریگری، مثلاً سرپوشی بر جنایات ظالمان و پلیدی بدکاران نیست؟ مارکسیسم می خواهد خود را مکتبی نجات بخش جا بزند و مدعی است که اقتصاد کمونیسم، بشر را از هر گونه وابستگی به غیر می رهاند و وی را از خود بیگانه شدن نجات می بخشد. ولی متأسفانه این سخنان جز رجز خوانی و کوفتن بر طبل میان تهی، چیز دیگری نیست. این مکتب، با عطف تکامل

----- ۲۲۶ صفحه

جامعه بر تکامل طبیعت، و ادعای اینکه هر دو تحت یک ضابطه و عامل به تکامل می رسند، بروعه های گزاف خویش خط بطلان می کشد. ما در کتاب «نیروی محرک تاریخ»، آرای مارکسیسم در باب «ماتریالیسم تاریخی» را مورد نقد و بررسی قرار داده و یادآور شده ایم که جبر تاریخ، افسانه ای بیش نیست. اینک نیز فشرده ای از آن بحث را در اینجا می آوریم. آیا انسان اصالت دارد و این، اراده و خواست و آرمانهای مقدس یا نامقدس او است که تاریخ را می سازد و تکامل ابزار تولید نیز شاخه ای از این اصالت است و حرکت تاریخ چیزی جز حرکت انسان نیست، و در حقیقت جامعه انسانی سازنده تاریخ و پدید آورنده آن است؟ با اینکه اصالت از آن دستگاههای تولید و رشد ابزار کشاورزی و صنایع بوده و تعیین کننده خط مشی تاریخ، چیزی جز کشمکش طبقاتی که مولود رشد ابزار تولید و بقای روابط کهن اقتصادی است، نیست؟ در فرض اخیر، انسان نقشی در سازندگی تاریخ ندارد و بیش از آنکه سازنده تاریخ باشد، کاشف قوانین آن هست. مارکس نظریه دوم را گرفته و خود را کاشف قوانین جامعه می داند، قوانینی که زاییده مبارزه طبقاتی و کشمکشهای درون اجتماع است. انسان در این مکتب، در جاده ای گام برمی دارد که پیش از او ساخته و کشیده و تمام شده است و انسان جز پیمودن آن کار دیگری نمی تواند انجام دهد. در حالیکه بر اساس نظریه نخست، انسان خود سازنده تاریخ بوده و پیش از حرکت او، نه راهی وجود دارد و نه خطی، و این انسان است که با حرکت

----- ۲۲۷ صفحه

خود راه را می سازد و خط را ترسیم می کند، و لذا انسان در این مکتب سازنده تاریخ است نه کاشف آن. از میان این دو نظر چیزی که می تواند به انسان ارزش بخشد همان نظریه نخست است نه نظریه مارکس. زیرا در نظریه مارکس، انسان اصالت خود را از دست داده و آلت دستی برای ابزار تولید بیش نیست.

فصل بیست و سوم: حرکت در فلسفه اسلامی

حرکت، در فلسفه اسلامی

بحثهای گذشته، نظریات و آرای مارکسیسم را، پیرامون مسائل مربوط به حرکت در طبیعت و ذهن و جامعه روشن ساخت و واهی بودن و بی پایگی نتایجی را که این مکتب از طرح این اصل می گیرد، آشکار کرد. اکنون وقت آن رسیده است که به برخی از مسائل مربوط به حرکت که در فلسفه اسلامی مطرح و مورد نقادی قرار گرفته است، اشاره کنیم، و به گونه ای فشرده پیرامون آنها به بحث پردازیم. مباحث مربوط به حرکت، آنچنان مبسوط و گسترده است که هرگز نمی توان در این صفحات محدود آنها را مطرح کرد و به نقادی پرداخت. از این جهت، ما در فصل حاضر تنها به برخی از مسائل مهم - آن هم به نحو اجمال - اشاره می کنیم. ضمناً برای سهولت، عناوین بحث را با ارقام ریاضی مشخص می کنیم. ۱. آیا هر تغییری حرکت است؟

تغییر و دگرگونی در طبیعت و وجود انسان، از مفاهیم بس روشنی است که هیچ فردی - هر چند از نظر دانش و بینش در سطحی نازل باشد - نمی تواند

وجود آن را در فضای خارج از ذهن و اندیشه انکار کند. زیرا هر فردی با دیدگان خود می بیند که در فصلهای بهار و تابستان درختان جامه سبز بر تن کرده، و چهره طبیعت خرم و شاداب می گردد و متقابلاً در فصل زمستان سبز پوشان باغ جامه از تن بیرون آورده و چهره ای عبوس و افسرده و بی روح دارند. ریزش برف و باران، گردش شب و روز، حرکت ماه و آب، کهنه شدن نواها و هزاران حادثه و رویداد طبیعی که با تغییر و دگرگونی همراه است، گواهی روشن بر وجود تغییر و تحول در جهان و انسان است. الوصف، با همه وضوح و روشنی مطلب، می بینیم که برخی از فلاسفه که قبل از میلاد می زیستند، حرکت را انکار کرده اند. در یونان باستان، از یک طرف «هراکلیت» را می بینیم که همه جهان را چون آب روان در سریان و حرکت دائمی می داند، تا آنجا که می گوید: در یک آب نمی توان دو بار شنا کرد، و از طرف دیگر به گروهی مانند «بارمیندس» و «لوسیپوس»، دو فیلسوف نامدار یونانی قبل از میلاد، برمی خوریم که منکر حرکت در جهان بوده اند، تا آنجا که «زنون» شاگرد بارمیندس، براهینی بر امتناع حرکت اقامه می کند. گروهی ناآشنا با ظرائف اندیشه، این گونه حکیمان را منکر واضحات شمرده اند، چون حرکت را با تغییر / که در جهان، امر محسوس و روشنی است - مساوی گرفته اند. در حالیکه این منتقدان چنانچه اندکی با مسائل فلسفی آشنا بودند تا این حد امثال «بارمیندس» را مخالف واضحات نمی شمردند، زیرا آنچه که مسلم است تغییر و دگرگونی است ولی چیزی که مورد انکار آنان قرار دارد مسئله حرکت است، نه تغییر. آری، هر دگرگونی و تغییری حرکت نبوده و اعتراف به تغییر، مستلزم اقرار به حرکت نمی باشد و به اصطلاح، تغییر اعم از حرکت است.

توضیح اینکه: هر نوع تغییر و دگرگونی که در ظاهر پیوسته جلوه می کند، چنانچه در باطن نیز پیوسته و بیوقفه باشد، این نوع دگرگونی حرکت خواهد بود. ولی اگر در ظاهر خود را پیوسته نشان دهد، و به علت سرعت و پی در پی بودن اجزای آن فاصله ها احساس نشود، اما در حقیقت از پدیده های دفعی گسسته از هم، ترکیب یافته باشد، چنین تغییری حرکت محسوب نشده و در فلسفه به آن امور دفعی و آنی می گویند. به عبارت دیگر، آنان معتقد بوده اند که تغییر بر دو نوع است: ۱. تغییر مستمر تدریجی، که اجزای متغیر در حال اتصال و وحدت بوده، و کوچکترین گسستگی در میان اجزای آن نباشد. این گونه از تغییر، که نام آن «حرکت» است، در نظر آنان محال و غیر ممکن است. ۲. تغییرات دفعی و آنی، که هرگز قابل تجزیه و تقسیم نیست، و در حقیقت

امور آنی و دفعی - بدون آنکه میان آنها اتصال و پیوند و وحدتی وجود داشته باشد - در کنار هم قرار گرفته اند. برای روشن شدن قضیه، خط مایلی را در نظر بگیرید که می‌خواهیم آن را با خط، دیگر موازی کنیم. این خط شروع به حرکت می‌کند، وقتی حرکت به آخرین نقطه خود رسید در این موقع حالت «موازیات» به صورت یک امر دفعی غیر قابل تقسیم پیدا می‌شود. آنان معتقدند که تمام تغییرات و تبدلات جهان، بسان پیدایش حالت «موازیات» است که به طور دفعی و آنی با وقفه‌ها و سکون‌های خاصی، در جهان انجام می‌گیرد. آنان می‌گویند درست است که جهان در حال تغییر و دگرگونی است، ولی این دگرگونی به گونه مستمر و تدریجی نیست، بلکه یک رشته تغییرات آنی

----- ۲۳۱ صفحه

و دفعی است که یکی پس از دیگری تحقق می‌پذیرد. مجموع این تغییرات آنی و دفعی غیر قابل انقسام، اساس تغییرات جهان را تشکیل می‌دهد و شما این تغییرات قطعه قطعه را مستمر و پیوسته تصور می‌کنید، در حالی که جز یک رشته تغییرات از هم گسسته و غیر قابل انقسام چیز دیگری نیست. تو گویی تغییرات طبیعت، به یک اعتبار، مانند حرکت عقربه ساعت است. حرکت عقربه ساعت در نظر ما پیوسته است، در صورتی که حرکت مزبور، هر چند ظاهراً به صورت پیوسته جلوه می‌کند، در باطن امر با سکون‌ها و وقفه‌هایی همراه است که آن را از پیوستگی خارج می‌کند. بنابراین، آنچه مورد انکار نبوده و بدیهی است، تغییر و دگرگونی است، نه حرکت، و وجود تدریجی مستمر که از آغاز تا پایان کوچکترین فترت و سکونی در میان اجزای آن وجود نداشته باشد، حرکت است. و حرکت به معنی همین پیوستگی مستمر است که وجود آن در جهان مورد انکار آنها می‌باشد. این تنها برخی از حکمای قدیم یونان نیستند که وجود حرکت را انکار کرده اند، بلکه فخر رازی نیز از جمله کسانی بوده است که در وجود حرکت، به معنی یاد شده، تشکیک کرده است و مرحوم صدرالمآلهین، اشکال وی را در اسفار نقل کرده و به نقد آن پرداخته است. (۱) بنابراین نباید تغییر و دگرگونی را با حرکت یکی گرفت.

----- ۱. اسفار، ج ۳، ص ۲۷.

----- ۲۳۲ صفحه ۲. آیا «بودن» با «شدن» مغایر است؟

امروز در نوشته‌های علمی و فلسفی، «بودن» را در مقابل «شدن» به کار می‌برند، گویی «بودن» به معنی «ماندن» و «قرار» و «ثبات» است، و «شدن» به معنی حرکت و دگرگونی. ولی این اصطلاح، چندان صحیح نیست (هر چند نزاع در الفاظ و اصطلاحات، شیوه اندیشمندان نیست)، زیرا «بود» و «بودن» به معنی هستی و هستی یافتن است و چون هستی بر دو نوع «ثابت» و «متغیر» است، طبعاً «بودن» نیز بر دو نوع خواهد بود: یکی «بودن» به گونه متغیر و متبدل یعنی به صورت «شدن»، دوم «بودن» به صورت جامد و ساکن یعنی به صورت ماندن. نتیجه اینکه، «شدن»، نه تنها با بودن مغایر نیست بلکه در حقیقت یکی از اقسام آن به شمار می‌رود و بودن‌ها گاه به صورت «شدن» هاست و گاه به صورت «ماندن»‌ها. به عبارت روشنتر: موجودات بر دو نوع می‌باشند: موجوداتی که بودنشان عین شدن است و شیوه وجود آنها عین سیلان و تغییر و پویایی است، و موجوداتی که نحوه وجودشان عین ثبات و سکون و قرار و ماندن. از این بیان روشن می‌گردد که سیلان و ثبات جز نحوه وجود چیزی نیست و هرگز نباید حرکت و سکون را نسبت به بستر حرکت، یعنی مورد و مقوله‌ای که حرکت در آن انجام می‌گیرد، چیزی جز نحوه وجود آن مورد انگاشت و ناگفته پیداست که هر چند در ذهن، نحوه وجود با مورد (مقوله حرکت) اختلاف و تفاوت دارد و آن دو در فضای ذهن به صورت دو مفهوم جلوه می‌کنند، اما در مقام خارج و واقعیت با هم اتحاد و یگانگی دارند.

----- ۲۳۳ صفحه

کمی این حقیقت را روشنتر بیان کنیم: هر چیزی، از هر مقوله که باشد (جوهر یا عرض، کیف یا کم) هر گاه تدریجاً تحقق پذیرفته و

وجود آن جنبه سیلانی داشته باشد، به این جنبه سیلانی حرکت می‌گویند. مثلاً از آن نظر که جسم حجمی از فضا را اشغال و پر می‌کند و میان آن جسم و آن فضا، هیئت و نسبتی به وجود می‌آید، به این هیئت و نسبت در اصطلاح فلاسفه «این» و در اصطلاح توده مردم «مکان» می‌گویند. هر گاه این هیئت جنبه سیلانی پیدا کند، در این صورت به این حالت سیلانی حرکت می‌گویند. از این نظر دانشمندان می‌گویند: حرکت، چیزی جز خصوصیت وجود شیء نیست. برای توضیح بیشتر مطلب لازم است قدری درباره حرکت در مکان بحث کنیم. هر گاه جسمی فضایی را اشغال کرد، در اینجا سه چیز می‌تواند توجه ما را جلب کند: ۱. جسم، یا موجودی که حرکت قائم به آن است، ۲. مکان، یا فضایی که جسم آنجا را اشغال می‌کند، ۳. از اشغال جسم، هیئتی و نسبتی میان جسم و مکان به وجود می‌آید که به آن در اصطلاح فلسفی «این» می‌گویند. گاه جسمی این هیئت و نسبت را به طور ثابت داراست، و در هیئت و نسبت مزبور تبدلی رخ نمی‌دهد، و گاه این هیئت حالت تبدیل و سیلان به خود می‌گیرد، به طوری که جسم هر لحظه در مکانی است که در لحظه پیشین و پسین در آن نیست. فلسفه، این حالت سیلان و لغزندگی را حرکت می‌نامد.

----- ۲۳۴ صفحه

گویی «مکان‌گیری» به دو صورت انجام می‌شود: وجود ثابت، و وجود تدریجی و سیال، هر گاه «مکان» یک شیء، حالت سیلان و لغزندگی به خود گرفت نام آن را حرکت می‌نامیم به عبارت روشنتر، ما دو نوع مکان داریم: مکان ثابت و غیر متدرّج، و مکان متدرّج، و جسم به طور مرتب فضایی را اشغال می‌کند و سپس رها می‌سازد و هکذا.... از این بیان می‌توان دو نتیجه گرفت: الف: در حقیقت حرکت، که همان وجود تدریجی و سیلانی یک شیء است، وحدت و پیوستگی تمام اجزای آن ضروری است، به طوری که در تمام مراحل، وحدت و یگانگی خود را حفظ کند و حرکت به صورت یک واحد ممتد و پیوسته تحقق پذیرد. در غیر این صورت، حرکت به سکون تبدیل گشته و رشته آن قطع می‌شود یا به صورت امور دفعی درمی‌آید. برای روشن شدن مطلب، خطی را در نظر بگیرید هر گاه در یک خط نقطه مشخصی به وجود آید نتیجه آن، بریدگی و دو نیم شدن خط خواهد بود و خط در صورتی خط واحد است که در آن هیچ نوع بریدگی یا نقطه ممتازی به چشم نخورد. ب: وجود مستمرّ و سیلانی یک شیء، مستلزم آن است که در آن اجزای مشخص و ممتاز نباشند. مقصود از اجزای مشخص، اجزایی است که هر جزئی، جدا از جزء دیگر، وجود و هستی داشته باشد. در این جا سؤالی مطرح می‌شود، و آن اینکه: اگر در حرکت اجزای بالفعل و مشخصی وجود ندارد، پس چگونه در فلسفه اسلامی می‌گویند که تمام پدیده‌ها و حتی خود حرکت به صورت بی‌نهایت قابل انقسام است، و حتی وجود «جزء لا یتجزی» را محکوم و باطل

----- ۲۳۵ صفحه

شمرده و مدعیند که ما در تقسیم تمام پدیده‌های مادی به نقطه‌ای نمی‌رسیم که قابل انقسام نباشد، بلکه هر چه قسمت کنیم باز قابل قسمت است. پاسخ این پرسش در بحث زیر نهفته است: ۳. چگونه هر حرکتی به طور بی‌نهایت تقسیم می‌پذیرد؟ این سخن که تمام پدیده‌ها، و از آن میان پدیده حرکت، به طور غیر محدود انقسام پذیر است بدین معنی نیست که هم اکنون در این پدیده‌ها، اجزای مشخص و مجزا از هم وجود دارد به گونه‌ای که هر جزئی را برای خود حساب و دفتر جداگانه‌ای است. بلکه مقصود از آن، امکان انقسام و توان تجزیه است، نه اینکه فعلاً انقسام و تجزیه‌ای در کار باشد. تقسیم حرکت به صورت نامحدود مانند این است که می‌گوییم: هر عددی قابل تقسیم به کسره‌های بی‌شمار بوده و در عین حال هیچگاه از کثرت تقسیم به «صفر» نمی‌رسیم. این نکته ریاضی تمثیل خوبی بر بحث ماست که می‌گوییم در حرکت از کثرت تقسیم به سکون نمی‌رسیم. روشنتر بگوییم: اجزای حرکت، به حکم اینکه «جزء لا یتجزی» محکوم و باطل است، به طور بی‌نهایت قابل انقسام است و با تقسیم هر جزئی هیچ گاه به عدم و نیستی نمی‌رسیم، و هر چه تقسیم کنیم و ابزار تقسیم و تجزیه دقیقتری در اختیار داشته باشیم باز حرکت قابل تقسیم و تجزیه می‌باشد و این تقسیم ادامه دارد، مگر این که خود از کار خسته شویم و یا ابزار دقیقتری برای تقسیم نداشته باشیم. آنچه

گفتیم، تنها منحصر به حرکت نیست، بلکه موجودات مادی جهان

----- ۲۳۶ صفحه

به حکم اینکه «جزء لا یتجزی» باطل است، تماماً مشمول این قانونند. اینکه می‌گوییم حرکت یا دیگر پدیده‌های طبیعی، به صورت بی‌نهایت قابل انقسامند، نه به این معنی است که هم‌اکنون اجزای بی‌نهایت به صورت مشخص و ممتاز جدا از هم در یک پدیده ده‌سانتی، یا حرکت بسیار کوتاه، موجود و قابل حسّند، بلکه مقصود این است که اجسام و امور مادی قابلیت و توان انقسام تا بی‌نهایت را دارند، و میان اجزای بی‌نهایت بالفعل و اجزای بی‌نهایت بالقوه، فاصله زیاد است. معنی انقسام بالقوه این است که هر جزئی از اجزای حرکت را در نظر بگیریم به دو نیم قابل قسمت است، و هر یک از آن دو جزء نیز تا بی‌نهایت قابل قسمت می‌باشد، ولی قابل قسمت بودن غیر از این است که فعلاً در آن اجزای مشخصی وجود داشته باشد.

صفحه ۲۳۷

فصل بیست و چهارم: گذشته و آینده از هم جدا نیست

گذشته و آینده از هم جدا نیست

۴. نتایج حرکت در فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی، حرکت را نحوه وجود شیء می‌داند، بدین معنی که، شیء می‌تواند دو نوع وجود پیدا کند: وجودی جامد، ساکن، راکد و یکنواخت که به یک حالت در گوشه‌ای از جهان بیفتد، و وجودی سیال، متدرّج، نارآم، که آرامش آن، مایه تباهی و نابودی آن است. فلسفه اسلامی در جهان ماده برای سکون مصداقی سراغ ندارد. آنچه سراغ دارد تماماً موجودات متغیر و سیال است. جهانی متحرک و نهادهایی ناآرام که اشیا در آن، صورت یک موجود مستمر و سیال را دارند که پیوسته با انجرار و کشش خاصی، از کیفی به کیفی دیگر، از کمی به کم دیگر، از وضعی به وضع دیگر، منتقل می‌گردد، و در این انتقال کوچکترین فاصله‌ای میان مراتب حرکت وجود ندارد. مثلاً سببی که از درخت آویخته است، پیوسته از رنگی به رنگ دیگر تغییر و تحول پیدا می‌کند و این الوان، با داشتن مراتب متعدد، به هم پیوسته بوده و از هم گسسته نیست. حالات کمی و مقداری سبب نیز که در هر زمان خود را به کم و مقدار خاصی نشان می‌دهد همین گونه است، از این جهت باید گفت که، کیفیتها و کمیتهای سابق، از لاحق جدا نیست.

----- ۲۳۸ صفحه ۵. اتصال حرکت، و نظریه دانشمندان درباره حقیقت جسم

گاهی تصور می‌شود که نظریه دانشمندان درباره حقیقت اجسام، با گفته ما (گذشته حرکت، از آینده آن جدا نیست) منافات دارد. لذا لازم است ابتدا با نظریه دانشمندان درباره حقیقت جسم آشنا شویم، و سپس داوری کنیم که آیا نظریه امروز آنان، با اتصال اجزای حرکت منافات دارد یا نه؟ بدین منظور، نخست نظریات مشهور درباره حقیقت جسم را منعکس می‌کنیم، سپس روشن می‌سازیم که این نظریات با آنچه در باب «وحدت حرکت» گفتیم منافاتی ندارد. نظریه‌های مشهور درباره حقیقت جسم عبارت است از: ۱. نظریه فلاسفه یونان، ۲. نظریه دیمقراطیس، ۳. نظریه متکلمان اسلامی، ۴. نظریه آتمیسم. اینکه به تشریح نظریه‌ها و آرای فوق توجه کنید: الف: نظریه فلاسفه یونان

گروهی از فلاسفه مشهور یونان را «مشائی» گویند. زمانی که آثار فلسفه یونان به زبان عربی ترجمه و نشر شد، گروهی از اندیشمندان مسلمان، افکار و آرای بزرگان این مکتب را برگزیده و آنها را پرورش دادند، که از آن جمله، بایستی از شیخ الرئیس ابوعلی سینا یاد کرد که به عنوان یکی از بزرگترین فلاسفه مشاء در میان مسلمین به شمار می‌رود. گروه مزبور عقیده دارند که

اجسام

----- ۲۳۹ صفحه

طبیعی، مانند آب و هوا، هر یک واحدهای متصلی هستند که دارای ابعاد سه گانه می باشند، و همان طور که در حس اتصال دارند، در واقع نیز متصلند. فلسفه مشاء، برای هر جسمی، صورتی به نام جسمیه که همان اتصال و پیوستگی جسم می باشد، قائل است، و به عبارت دیگر، واقعیت جسم از نظر این مکتب، همان اتصال و پیوستگی آن است، به گونه ای که از میان رفتن آن، مایه انعدام جسم خواهد بود. در این مکتب، هر جسمی دارای دو نوع صورت و فعلیت است: ۱. صورت جسمیه، که همان حالت اتصال و پیوستگی جسم است، ۲. صورت نوعیه به نام های جماد، نبات، حیوان و انسان که مبدأ آثار ویژه ای، در افراد انواع است. ب: نظریه ذیمقراطیس

ذیمقراطیس می گوید: اجسام از ذرات بسیار ریز غیر محسوس و نشکنی تشکیل یافته که هر کدام دارای ابعاد سه گانه است. اگر می بینیم که جسمی در ظاهر شکسته و یا بریده می شود، در حقیقت این ذرات متصل و کنار هم قرار گرفته اند که از یکدیگر فاصله بیشتری گرفته اند. ذیمقراطیس با فلاسفه یونان در یک جهت اتفاق دارد و آن حقیقت جسم است، هر دو نظر می دهند که واجد جسم، موجود متصلی است که دارای ابعاد سه گانه باشد. اختلاف وی با آنان در دو مورد است: الف: مصداق، و به اصطلاح: واحد جسم، در نظر ذیمقراطیس همان ذرات کوچک صلب و نشکن است که هر ذره ای به طور مستقل، واحد جسم

----- ۲۴۰ صفحه

است و هیچیک از اجسام محسوس، جسم واحدی نیست، بلکه از اجسام بیشماری تشکیل یافته است. در حالیکه از نظر حکما، هر کدام (نه هر ذره ای) از اجسام محسوس واحد مستقلی است که وقتی آن را به دو نیم کنیم یک واحد واقعی را به دو واحد تقسیم کرده ایم. به عبارت روشنتر، هر یک از اجسام محسوس از دیدگاه فلاسفه یک جسم بیش نیست، در حالیکه نزد ذیمقراطیس واحدهای بیشماری است که به هم چسبیده اند. ب: از آنجا که واحد جسم نزد ذیمقراطیس ذرات نشکن است، لذا واحد جسم از نظر وی قابل انقسام نیست، در حالیکه از نظر فلاسفه تمام واحدها قابل انقسام است. زیرا واحد جسم از نظر آنان همان اجسام محسوس است که به آسانی قابل شکستن می باشد. ۳. نظریه متکلمان اسلامی

متکلمان اسلامی معتقدند: هر جسمی، از مجموعه ای از ذرات تشکیل شده، و ذرات مزبور در حالیکه طول و عرض و عمق ندارند تشکیل دهنده جسم می باشند. نام این ذرات، در اصطلاح متکلمان، «جوهر فرد» است. تفاوت نظریه متکلمان با نظریه ذیمقراطیس بسیار روشن است: ذرات تشکیل دهنده جسم، در نظر متکلمین، فاقد بعد است، در حالیکه بر پایه نظریه پیشین، دارای ابعاد سه گانه می باشد. ۴. نظریه اتمیسم

بر اساس این نظریه، که در جریان تحول علمی اروپا به وجود آمد، هر

----- ۲۴۱ صفحه

جسمی از اتمهای بیشمار و نشکن تشکیل یافته است، با پیدایش نظریه اتمیسم، نظریه ذیمقراطیس بار دیگر زنده شده، ولی چیزی نگذشت که دانشمندان موفق به شکستن اتم شدند و روشن شد که اتم نیز دارای اجزائی است، بدینگونه که، هر اتمی از دو جزء به نام الکترون و پروتون ترکیب یافته و الکترونها بر گرد پروتون میچرخند. این بود نظریات دانشمندان جهان پیرامون اجسام. اکنون نیز دانشمندان فیزیکدان معتقدند که جسم از اتصال و وحدت حقیقی برخوردار نیست. و اگر اجسام را در ظاهر واحدی متصل و به هم پیوسته احساس می کنیم، در واقع امر از چنین اتصالی خبری نیست. در این صورت این پرسش مطرح می گردد که اگر در اجسام وحدت و اتصالی وجود ندارد، چگونه حرکت می تواند یک واحد متصلی باشد که میان گذشته و آینده جدایی نباشد. پاسخ:

اتصال و پیوستگی اجزای جسم، یا انفصال و از هم گسستگی آنها، ضروری به وحدت حرکت و اتصال اجزای آن نمی زند. زیرا اعتقاد به انفصال و ناپیوستگی اجزا، بیش از این ثابت نمی کند که صورت جسمیه ای به صورت یک امر متصل وجود ندارد و آنچه را که ما متصل می انگاریم متصل و پیوسته نیست، و چنین مطلبی به وحدت حرکت ضروری نمی زند. برای توضیح، به حرکت در

مکان توجه کنید. شیء می تواند دو نوع مکان داشته باشد: یک نوع مکان ثابت و غیر متدرج، و نوع دیگر مکان متدرج، به گونه ای که جسم پیوسته مکانی را اشغال و سپس رها کند.

----- ۲۴۲ صفحه

معنی اتصال حرکت در مکان، این است که این مکانهای تدریجی به هم پیوسته است و میان آنها عدم و فاصله ای وجود ندارد. درست است که ذهن ما می تواند آنها را به اجزای مختلف تقسیم کند و جزئی را در پیش و جزء دیگری را در پشت سر قرار دهد، ولی این کار ذهنی لطمه ای بر وحدت حرکت، و اتصال گذشته به آینده وارد نمی کند، زیرا این تقسیم، ذهنی و فرضی است و در خارج، از آن خبری نیست. بنابراین، چه شما جسم را واحدی متصل بدانید که اجزای آن به هم پیوسته است، یا اینکه واحدی بشناسید که از اجزای منفصل ترکیب یافته است، هیچیک از این دو نظر، به وحدت این مکانهای متدرج و اتصال مکانهای گذشته به آینده آسیب نمی رساند. سببی که در درخت قرار دارد، در حرکت کیفی خود، پیوسته از رنگی به رنگ دیگر مبدل می شود. این کیف متدرج، حالت اتصال و ناگسستگی دارد. خواه خود سبب واحد متصلی باشد، و یا اینکه از اجزای منفصل و جدا از هم ترکیب یافته باشد، در هر حال این کیف متدرج و سیال به صورت یک واحد متصل روان و سیال است که گذشته های آن با آینده های آن مربوط می باشد.... آری، این نظریه بر فرض صحت، ضربه شکننده ای بر صورت جسمیه (اتصال و پیوستگی جسم) وارد می سازد، صورت جسمیه ای که در فلسفه اسلامی روی آن بحث و گفتگو شده است، ولی بر اتصال گذشته حرکت به آینده آن لطمه نمی زند. خلاصه آنکه، خواه جسم، وحدت و اتصال داشته باشد و یا نداشته باشد، مجموع تغییرها و تبدیلهای در کیفیتها و کمیتها، سیورورتها و شدنها به طور

----- ۲۴۳ صفحه

مستمر از حالت قوه به فعلیت در می آیند تا آنجا که گاهی وضع جوهری آنها عوض می شود و جماد، به نبات و حیوان، و حیوان به انسان تبدیل می یابد و تغییراتی در کم و کیف به وجود می آید. رنگها و کمیتها با دگرگونی خاص، با پیوستگی گذشته به آینده، رو به تکامل می گذارند. مکانهای گذشته به آینده، و اوضاع قبلی به اوضاع بعدی، به صورت مجموع واحدی می باشند، بدون اینکه در این حرکت وقفه و یا سکونی در کار باشد. ۶. سرچشمه تغییر و حرکت کجاست؟

هر ماده ای که کیفیت مخصوصی را می پذیرد (مثلاً دانه گندم و جو، بوته گندم و جو می باشد، یا نطفه انسان، نوزاد انسان می گردد) این امر، به این علت است که ماده پیشین (دانه و گندم یا نطفه انسان) حامل استعداد مخصوصی است که در سایه آن تحول پذیرفته و راه تکامل را می پیماید و از صورتی به صورت دیگر تبدیل می گردد، در حالی که این استعداد در ماده دیگر نیست و از این جهت، نمی توان گام در این مسیر بگذارد و آینده ای بسان هر یک از آن دو داشته باشد. ما این حقیقت را در تغییرات صنعتی و «شدنهای» مصنوعی می بینیم. شما با تهیه چند متر پارچه وارد مغازه خیاطی می شوید و از او درخواست می کنید که برای شما از پارچه مزبور پیراهنی بدوزد، او نیز پیشنهاد شما را می پذیرد و فوراً شروع به اندازه گیری می کند، ولی چنانچه به جای پارچه با

----- ۲۴۴ صفحه

مقداری آهن و آجر سراغ او بروید و از او درخواست کنید که از این مواد، پیراهنی برای شما بدوزد! اگر از مغازه، به جرم تمسخر یا جنون، بیرونتان نیفکند، دست کم خواهد گفت که در این مواد، امکان تهیه پیراهن نیست. از این بیان معلوم می گردد که ماده نخست (پارچه) دارای امکان و استعداد خاصی است که به ماده امکان می بخشد که به صورت پیراهن درآید، در حالیکه در آجر و هیزم چنین امکانی نیست هر چند در آنها امکانات دیگری برای ساختن مصنوعات دیگر وجود دارد. به عبارت دیگر، اگر در ماده جهان، صفت تحول پذیری نبود، هرگز امکان نداشت موجود مادی در مسیر تکامل قرار گیرد. جهان طبیعت سراپا امکان و قوه است

که می تواند صورت و فعلیتی را بپذیرد و فعلیت دیگر را رها سازد، و اگر این امکان و قوه از جهان گرفته شود جهان از تکامل باز می ایستد. هسته ای که در دل زمین کاشته می شود، دارای قوه و قدرتی است که در پرتو عوامل خارجی، مانند اشعه خورشید و آب و خاک و نیز عامل داخلی (سلولهای قابل رشد) شروع به رشد می کند، و به صورت نهال، درمی آید، در حقیقت، ماده در پرتو «قوه تحول پذیری» به کمک عوامل داخلی و خارجی منزل به منزل پیش می رود و با اخذ صورتی، صورت دیگر را رها می کند. حل گره تکامل از این راه، به مراتب واقع بینانه تر از فرمول «تز و آنتی تز و سنتز» است. برای تقریب بیشتر ذهن، شمع و موم را در نظر بگیرید که به آسانی به صورتهای مختلف درمی آید و اراده انسان صورتگر، قادر است که در ظرف چند لحظه از آن صورت انسان یا شیری را بسازد، در حالیکه فی المثل برلیان دارای

----- ۲۴۵ صفحه

چنین حالت تحول پذیری نیست و ایجاد تحول در آن، مایه شکسته شدن و از بین رفتن آن می گردد. اگر ماده جهان طبیعت بسان برلیان بود، هیچ نوع تحول در آن به سهولت امکان پذیر نبود. لذا باید گفت تحول پذیری ماده در پرتو عوامل داخلی و خارجی مایه ترقی و پیشرفت آن است، نه تضاد درونی. از این بیان نتیجه می گیریم که هرگاه، در حقیقت حرکت، این مطلب نهفته است که چیزی به صورت چیز دیگر درآید، باید دو امر یاد شده در زیر، پیش از حرکت محقق گردد. اولاً باید ماده و «چیزی» باشد، تا صورت تازه ای بپذیرد. ثانیاً، قابلیت و شایستگی لازم است که اولی را به حالت ثانوی درآورد، و این همان «استعداد» است که در فلسفه اسلامی پیرامون آن بحث می شود. در فلسفه اسلامی می خوانیم هر پدیده ای که از طریق حرکت ماده به وجود می آید، به علت این است که ماده متحول، حامل توان و استعداد دگرگونی است که در سایه آن، ماده تحولات را می پذیرد. (۱) اینکه می گوئیم: مسبوق به استعداد و ماده می باشد، نه به این معنی است که در خارج دو چیز مجزاً به نام ماده و استعداد داریم، بلکه مقصود این است که شیء واحد در مقام تحلیل و تجزیه عقلی به دو چیز تحلیل می پذیرد. امکان و استعداد از واقعیت ویژه ای برخوردار بوده و هرگز «شایستگی چیز دیگر شدن» امری فرضی و اعتباری نیست که مابازایی در خارج نداشته باشد بلکه از واقعیت خاصی برخوردار است، زیرا اگر استعداد «چیز دیگر

۱. کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها.

----- ۲۴۶ صفحه

شدن» از واقعیت خاصی برخوردار نباشد، باید در همه چیز لیاقت تحول به همه چیز وجود داشته باشد، مثلاً دانه گندم بتواند به بوته جو تبدیل شود، در صورتی که واقعیت خارجی این امر را تکذیب می کند، پس باید پذیرفت که این قوه و نیرو از واقعیت خاصی برخوردار است، و خود قوه یک نوع وجودی است، همان طور که فعلیت، یک نوع وجود دیگر است - هر چند «قوه و استعداد» وجود مستقلی از ماده ندارند. ۷. هر قوه ای، با فعلیتی همراه است

نکته قابل ملاحظه این است که بدانیم هر امکان و قوه ای با فعلیتی همراه است و توضیح این مطلب با دقت در مورد دانه گندم و تخم مرغ روشن میشود. چه، فرض این است که در دانه گندم یا تخم مرغ، امکان بوته گندم شدن و همچنین مرغ شدن وجود دارد و ما نام این امکان را قوه می گذاریم (از این پس، هر موقع نامی از قوه می بریم مقصود از آن، امکان چیز دیگر شدن است). ولی همین قوه در دانه گندم و تخم مرغ با صورتی (و به تعبیر فلسفی: با فعلیتی) به نام گندم یا تخم مرغ همراه است. از پیروست که می گوئیم دانه گندم و تخم مرغ، بالفعل دانه گندم و تخم مرغ است، ولی قوه بوته گندم یا مرغ شدن را دارد، و به عبارت دیگر، قوه و فعلیت به هم آمیخته است. زیرا هر جزئی از اجزای حرکت، تکاملی نسبت به جزء پیشین، و پایه ای برای تکامل آینده برتر است، به تعبیر دیگر، فعلیتی است نسبت به وضع گذشته، و قوه و توانی نسبت به وضع آینده. مثلاً جوجه نسبت به تخم مرغ، که حامل

----- ۲۴۷ صفحه

قوه آن بود، فعلیت آن است، در حالیکه نسبت به مرغ شدن، که حامل قوه آن است، قوه و زمینه آن به شمار می رود، و همین گونه است مطلب در حرکت در مکان، در کیف، در وضع، و در جوهر. در عین حال، اجتماع چنین وجود و عدمی، یا چنین فعلیت و قوه ای، گواه بر امکان تضاد یا تناقض ممنوع نیست، زیرا آنچه ممنوع است این است که وجود هر چیزی، با عدم خود جمع گردد نه با عدم چیز دیگر، و همچنین آنچه محال است اجتماع فعلیت هر چیزی است با قوه خود آن شیء، نه فعلیت هر شیء با قوه موجود بعد. از این بیان یک اصل فلسفی به دست می آید و آن اینکه هر ماده ای که قوه شدن چیزی در آن هست، قطعاً با یک فعلیتی همراه است که حکم حافظ و نگهبان آن قوه را داراست. ۸. قوه با فرا رسیدن فعلیت منتفی می گردد

اکنون باید دید که این قوه تا کی باقی است؟ شکی نیست هنگامی که فعلیت دوم فرا می رسد، یعنی دانه و تخم مرغ، بوته گندم و جوجه می شود دیگر قوه پیشین باقی نیست. زیرا فرض این است که آن قوه، به مرحله فعلیت رسیده و آنچه را که ماده به وسیله قوه آن را تعقیب می کرد به آن نائل گردیده است. در این صورت معنی ندارد که بگوییم هنوز قوه بوته گندم یا جوجه شدن باقی است، زیرا فرض این است که به صورت یک امر بالفعل مانند بوته گندم و یا جوجه درآمده است. از این جهت فلسفه اسلامی می گوید با پیدایش فعلیتها، قوه ها و امکانها منتفی می شود، و دیگر قوه پیشین بر ماده حکومت نمی کند. آری، درست است که با پیدایش فعلیتی، قوه پیشین منتفی

----- ۲۴۸ صفحه

می گردد، ولی مفهوم این جمله آن نیست که پدیده یاد شده از هر نوع قوه و امکان عاری می شود، بلکه تنها از قوه خاصی به نام قوه «بوته گندم شدن» پیراسته می شود، ورنه پس از پیدایش فعلیت مزبور، یک رشته امکانات دیگری مانند امکان آرد شدن، نان شدن و جزو بدن شدن، در ماده به وجود می آید و نوبت آن می رسد که ماده تحت شرایط خاصی به یکی از فعلیتها تبدیل شود و این کار، تا زمانی که ماده در حال تحول و گردش است ادامه دارد. ۹. کمالی بر کمال دیگر افزوده می شود

اکنون که روشن شد با آمدن فعلیتی قوه پیشین منتفی می گردد، باید دید آیا با آمدن فعلیت دوم، وضع فعلیت نخست چگونه است؟ فی المثل وقتی تخم مرغ به جوجه تبدیل شد، موقعیت تخم مرغ نسبت به جوجه شدن چگونه می شود؟ در این جا در میان فلاسفه اسلامی، دو نظر وجود دارد. یکی را شیخ مشائین، بوعلی سینا، برگزیده و دیگری را صدرالمتهلین انتخاب کرده است. بوعلی می گوید: با آمدن فعلیت و صورت تازه، فعلیت نخست باطل و نابود می گردد، عیناً مثل اینکه انسان پیراهنی را از تن بیرون آورد و پیراهن دیگری بپوشد. وقتی هم که تخم مرغ جوجه گشت، ماده محفوظ میان دو فعلیت، لباس یکی از فعلیتها را به نام تخم مرغ بودن از تن می کند و فعلیت دیگر را می پوشد. این همان نظریه معروف به «خلع و لبس» به معنی کندن و پوشیدن است، یعنی ماده پیوسته فعلیتی را از دست می دهد و فعلیت دیگری را به دست می آورد. صدرالمتهلین در این مورد نظر مخصوصی دارد. وی می گوید:

----- ۲۴۹ صفحه

فعلیت سابق از میان نمی رود بلکه جزو ماده می گردد و به گونه ای ماده را آماده می سازد که صورت دوم را بپذیرد و همچنین... از این نظریه در فلسفه اسلامی به نام «لبس بعد لبس» (پوششی پس از پوشش) تعبیر می آورند. گویاترین تعبیر در تبیین نظریه صدرالمتهلین آن است که بگوییم: کمالات فعلیتهای قبل باقی می ماند، هر چند خصوصیات آنها باقی نیست. مثلاً وقتی تخم مرغ تبدیل به جوجه می گردد فعلیت دوم از نظر درجه کمال، بالاتر از فعلیت نخست است. از این جهت، می توان گفت: هر کمالی را که تخم مرغ دارا بود جوجه نیز داراست، به اضافه کمال دیگری که در فعلیت نخست موجود نبود و فعلیت آن را به دست آورد، و به قول معروف: چون که صد آمد نود هم پیش ماست. در نظریه بوعلی، فعلیتی باطل می شود و فعلیت دیگری جایگزین آن می

گردد، ولی در نظریه صدر المتألهین، فعلیتی به فعلیتی کاملتر از خود تبدیل می‌شود و در حقیقت، دو فعلیت در یک فعلیت برتر خلاصه می‌شود، و جهان از این طریق راه تکامل را می‌پوید، در فصول آینده، بخش مربوط به «حرکت در جوهر»، توضیحات بیشتری در این باب خواهیم داد. ۱۰. چگونه در حرکت وجود و عدم به هم آمیخته است؟

از نظر فلاسفه اسلامی در حرکت، وجود و عدم به هم آمیخته است، و این حقیقت، با توجه به اینکه حرکت، یک موجود ممتد و متدرج می‌باشد روشن و واضح است. موجودی که دارای امتداد و کشش بوده و اجزای آن در یک جا مجتمع نیست، قهراً وجود هر جزئی از آن با عدم جزء دیگر آمیخته خواهد بود، زیرا هر

----- ۲۵۰ صفحه

جزئی از آن، بیانگر عدم جزء قبلی و بعدی است، یعنی عدم آن دو جزء قبلی و بعدی را در جزء مزبور مشاهده می‌کنیم. این مطلب به حرکت، که یک موجود تدریجی است، اختصاص ندارد، بلکه از خواص امتداد و کشش است، هر چند در آن تدریج نباشد. مثلاً اجسام از آن نظر که دارای امتداد است هیچگاه تمام اجزای آن در یک جا جمع نمی‌باشد و هر گاه ما به نقطه ای از نقاط جسم چشم بدوزیم دیگر نقطه‌ها را در آنجا نمی‌بینیم، و هر نقطه ای بیانگر عدم نقاط دیگر است. خلاصه، از آنجا که حرکت یک موجود متدرج و سیال است و اجزای آن در خارج پخش می‌باشد هر جزئی از آن فاقد جزء دیگر و بیانگر عدم آن است. در عین حال، باید توجه داشت که این گونه آمیختگی، به هیچ وجه ربطی به اجتماع نقیضین ندارد، و مشروح این قسمت در بحث تضاد و تناقض بیان گردیده است. نتایج حرکت در فلسفه اسلامی

----- ۲۵۱ صفحه

فصل بیست و پنجم: آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟

آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟

تکامل، در فلسفه اسلامی و نیز فلسفه امروز مقام مهمی دارد و کشف حرکت در جوهر (تحول و دگرگونی طبایع جهان)، و طرح این نظریه توسط اندیشمندان مسلمان که مجموع اجزای طبیعت با یک حرکت درونی، از نوعی به نوع دیگر انتقال می‌یابد، واقعیت تکامل را بیش از پیش روشن کرد. در عصر رنسانس، زمانی «لامارک» و سپس «داروین» تکامل انواع و تحول نوعی به نوع دیگر را در زیست‌شناسی مطرح کردند، تکامل در فلسفه غرب بر سر زبانها افتاد. وقتی هم که تکامل اجتماع در جامعه‌شناسی (۱) کشف گردید، اعتقاد به تکامل، در میان دانشمندان بازار داغی یافت، از این جهت باید پیرامون دو موضوع سخن گفت: ۱. مفهوم تکامل چیست؟ ۲. آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟

۱. نخستین کسی که تکامل در جامعه را کشف کرد، جامعه‌شناس و مورخ مشهور اسلامی، ابن خلدون مغربی متوفای سال ۸۰۸ هجری قمری می‌باشد. وی تاریخی به نام «العبر» دارد که در چند جلد چاپ شده است و بر این تاریخ مقدمه ای نوشته که به مقدمه ابن خلدون مشهور است مقدمه مزبور بر خلاف تاریخ وی از اهمیت و شهرت عظیمی برخوردار است.

----- ۲۵۲ صفحه مفهوم تکامل چیست؟

در زبان عربی، لفظ «نقص» گاه در مقابل واژه «تمام» و گاه در برابر لفظ «کمال» قرار می‌گیرد. آنجا که واژه «نقص» و «تمام» را به کار می‌برند، مقصود این است که شیء ناقص الخلقه یا تام الخلقه باشد، فی‌المثل نوزاد یک چشمی ناقص، و دو چشمی تام می‌باشد. در این اطلاق، نظر به اجزای طبیعی پدیده است: هر گاه نوزاد تمام اجزای اصلی بدن را دارا باشد او را «تام» می‌گویند و در غیر این صورت موجودی «ناقص» خواهد بود. حال آنکه، اگر کمالاتی را که این موجود در مراحل زندگی می‌تواند به دست آورد

در نظر بگیریم نوزاد «تام الخلقه» نیز ناقص بوده و موجود کاملی نیست. او در صورتی کامل می‌گردد که کمالات ممکن را به دست آورده و مراحل ترقی را به پایان برساند. در این جا با مفهوم «تکامل» آشنا شدیم اکنون وقت آن رسیده است که به سؤال دوم پردازیم: ۱۱. آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟

یکی از دقیقترین مسائل، ملازمه حرکت با تکامل است، بدین معنی که آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟ در اینجا دیدگاه علم و فلسفه یکسان و مشابه نیست بلکه کاملاً متفاوت است. جسمی که از نقطه‌ای به نقطه دیگر حرکت می‌کند با پرگاری که به دور خود می‌چرخد، از نظر علمی کسب کمال نمی‌کند و از پله تکامل بالا نمی‌رود. زیرا درست است که در این حرکت، شیء مکان

----- ۲۵۳ صفحه

جدیدی به دست می‌آورد و وضع تازه‌ای تحصیل می‌نماید، ولی چون این نوآوری به قیمت از دادن مکان و وضع پیشین صورت می‌گیرد، بسان معامله‌گری خواهد بود که از معامله‌ای صد تومان سود برد، ولی در معامله دیگر صد تومان ضرر کند، یا حکم حوضی را دارد که پیوسته آب بدان وارد شود اما به همان مقدار نیز از آن خارج گردد. لذا این قسم از حرکت، از دیدگاه علم مایه تکامل نخواهد بود، حرکتی مایه تکامل است که با حفظ کمالات پیشین، کمالات تازه‌ای به دست آورد و در آن حالت اشتداد به وجود آید، مثلاً درجه حرارت آب بالا برود «کمیت» سیب در درخت افزایش پیدا کند، «جنین» در رحم مادر از نوعی به نوع دیگر متحول گردد و... و چون در حرکت‌های وضعی و مکانی چنین استعدادی وجود ندارد، از این جهت نمی‌توان گفت که حرکت مطلقاً با تکامل همراه است. ولی از دیدگاه فلسفی، حرکت در تمام موارد، با تکامل مساوی است، خواه در آن اشتداد باشد یا نباشد. زیرا معنی حرکت، جز این نیست که شیء از مرحله (قوه) گام به مرحله (فعلیت) درآید، یعنی «توان» و «امکان»، «شدن» گردد. جسمی که در نقطه‌ای قرار دارد، می‌تواند در نقطه‌ای دیگر نیز باشد، هرگاه این توان به مرحله فعلیت و شدن برسد، می‌گویند: قوه، به مرحله فعلیت رسید. اگر معنی حرکت همین باشد، حرکت پیوسته با تکامل همراه و هم آغوش خواهد بود، و ملازمت خواهد داشت. زیرا تکامل نیز جز این نیست که قوه‌ها و امکانات موجود در شیء، حالت شکوفایی به خود گیرد و به فعلیت برسد. این امر در تمام حرکتها، حتی در حرکت در مکان، و حرکت در وضع، محقق می‌باشد.

----- ۲۵۴ صفحه

چیزی که سبب می‌گردد چنین حرکتی رنگ کمال به خود نگیرد آن است که در تفسیر تکامل لوازم حرکت را در نظر گرفته و از خود حرکت چشم پوشیده می‌شود، مثلاً می‌بینیم که موقعیت جسم در حرکت در مکان یا در حرکت در وضع، فرق نکرده است و با تبدیل مکان و وضع، باز یک مکان و یک وضع بیشتر ندارد و به اصطلاح در جا زده است، زیرا کسب مقام جدید به بهای از دست دادن مکان قدیم تمام شده است. ولی اگر خود حرکت را در نظر بگیرند و توجه کنند جسم با این حرکت، قوه و توان خود را به مرحله شدن رسانند، قطعاً خواهند گفت که در همه جا حرکت ملازم با تکامل است. اینکه می‌گویند: «تحصیل مکان و وضع جدید، به قیمت از دست دادن موقعیت پیشین تمام شده است»، ضرری به تکامل نمی‌زند زیرا از دست دادن مکان سابق و وضع پیشین، جزء ماهیت و واقعیت حرکت نیست، بلکه از لوازم حرکت در مکان و وضع است، چون ممکن نیست که یک شیء، در زمان واحد، دارای دو مکان و دو وضع باشد. از این جهت، جسم برای تحقق حرکت، و تبدیل قوه‌ها به فعلیتها ناچار است مکان و وضع قبلی را رها سازد. خلاصه آنکه، هرگاه چشم به خود حرکت دوخته و توجه کنیم که در تمام حرکتها، توانها به شدن تبدیل می‌گردد، و به اصطلاح فلسفی: قوه‌ها به فعلیتها می‌رسد، هرگز در کلیت قضیه و اینکه هر حرکتی مایه تکامل است، تردید نخواهیم کرد. جهان در دامن خود موجودات کاملی را می‌پروراند

چنانچه این نظریه فلسفی را پذیرفته و اصرار ورزیم که در تکامل بایستی حتماً افزایشی رخ دهد، آنگاه باید در تفسیر تکامل نظریه سومی را اتخاذ کنیم،

----- ۲۵۵ صفحه

و تنها استثنای حرکت در مکان یا حرکت در وضع کافی نیست، زیرا هرگز مجموع اجزای جهان رو به تکامل (به معنی علمی لفظ) نمی رود و هرگز نمی توان گفت که تمام موجودات جهان با حرکت و تغییر خود، تکامل آفرین می باشند، بلکه جهان در حرکت عمومی خود که بخش مهمی از آن رو به نقصان و نابودی است، موجودات کاملی را در دامن خود پرورش می دهد، و چنین نیست که هر فردی از انسانها و حیوانات، نباتات، لزوماً روی در تکامل داشته باشد. زیرا ادعای اینکه هر حرکتی رو به تکامل است و تمام موجودات جهان (به معنی علمی، نه معنی فلسفی کمال) به سوی تکامل در حرکتند، امری مخالف حس و لمس است. چه، گذشته از اینکه بسیاری از انسانها یا حیوانها در درون تولد و شکوفایی از میان رفته و تیر اجل یا سموم خزان، نهال زندگی آنان را بر زمین می افکنند، نسل بسیاری از حیوانات و نباتات نیز در حال انقراض می باشد و همچنین طبق قانون دوم «ترمودینامیک»، منظومه شمسی و تمام کهکشانها و سحابیها پس از مدتی رو به انحلال و انقراض می روند، و جهان از گرمی به سردی و از تلاش رو به سستی می گذارد. با چنین اصل مهمی، هرگز نمی توان گفت، هر نوع تلاش و تکاپو در طبیعت، روی به سر منزل تکامل دارد. بلکه باید از جریان عمومی تکامل و جهت گیری کلی دستگاه خلقت به سوی کمال سخن گفت، که در جنب و جوش عام هستی، موجودات متکاملی پدید می آیند، هر چند بخشی از موجودات نیز از میان می روند. ۱۲. ارکان حرکت

فلاسفه اسلامی برای حرکت، ارکان ششگانه ای قائلند که با بررسی موارد

----- ۲۵۶ صفحه

حرکت، وجود هر شش رکن ضروری به نظر می رسد. این ارکان عبارتند از: ۱. مبدأ، ۲. مقصد، ۳. محرک، ۴. موضوع حرکت، ۵. مقوله و یا جهتی که حرکت در آن انجام می گیرد، ۶. زمان و مقدار حرکت. یکی از حرکتها، حرکت در «این» و مکان است بینیم که این امور ششگانه چگونه در آن محقق می گردد. طبعاً با توضیح ارکان شش گانه در این نوع از حرکت، وضع دیگر اقسام نیز روشن می شود. فرض کنید که شما از خانه خود به محل کارتان حرکت می کنید، در این حرکت، ارکان شش گانه به روشنی دیده می شود: خانه، مبدأ حرکت، و محل کار، منتهی و مقصد شماست. اراده و خواست شما محرک بدن، و جسم و تن نیز موضوع حرکت می باشد. همچنین مقوله و جهتی که حرکت در آن انجام می گیرد «این» است که در اصطلاح توده مردم به آن مکان می گویند و مقدار حرکت نیز همان زمان است که آن را اندازه گیری می کند. شما می توانید با بررسی حرکتها دیگر، هر یک از ارکان ششگانه مزبور را به دست آورید. مثلاً سببی که در درخت از نظر کم و کیف در حال حرکت و اشتداد است، آبی که روی آتش در حال گرم شدن می باشد، پروانه موتور، پرگار مهندس، و سنگ روین آسیاب، که همگی در حال گردشند و پیوسته وضع خود را با خارج دگرگون می سازند، در همه اینها ارکان ششگانه با اندک دقتی به دست می آید و دیگر لازم نیست به بیان ارکان ششگانه در همه موارد حرکت پردازیم. ۱۳. آیا هر حرکتی هدفی را تعقیب می کند؟

از مباحث سودمند حرکت این است که آیا هر حرکتی جویای هدف و

----- ۲۵۷ صفحه

غایتی بیرون از حرکت می باشد، یا نه؟ شکی نیست که با مطالعه علوم طبیعی تا حدودی می توان این مسئله را ثابت کرد، ولی هرگز نمی توان با مطالعه مواردی مشخص و محدود، یک قانون فلسفی عام که تمام جهان و حرکت آن در پوشش وی قرار گیرد، به دست آورد. هرگاه از نظر علمی ثابت شود که هر جاننداری در حرکت خود به دنبال هدفی ویژه است، هرگز نمی توان از این طریق یک قانون فلسفی ساخته و گفت که در تمام حرکتها هدفی در کار است. زیرا فرض این است که مورد مطالعه ما موجود جاندار است و از مطالعه یک نوع موجود معین، نمی توان حکمی در باب سایر موجودات صادر کرد. مع الوصف، هدفداری حرکت را از طریق برهان فلسفی می توان ثابت کرد، زیرا: حرکت، طلب و تکاپو است، و حقیقت طلب بدون مطلوب تحقق نمی

پذیرد. مارکسیستها، که فلسفه خود را علمی می‌دانند و پیوسته می‌کوشند برای اصول فلسفی خود مبانی علمی جستجو کنند، از اثبات هدفگیری برای حرکت و از اثبات تکامل ناتوان و عاجزند. زیرا آزمایشهایی که روی انسان و حیوان و گیاهان روی زمین انجام می‌گیرد، هر چند ثابت می‌کند که حرکت در این نوع از موجودات، هدفی را تعقیب می‌نماید، ولی این نوع از آزمایشهای محدود، نارسا تر از آن است که بتواند یک قانون فلسفی را ثابت کند، قانونی که بتواند سراسر هستی را فرا گیرد و برساند که حرکت در تمام موارد هدفی را تعقیب می‌کند. زیرا خود کره زمین، چه رسد به محتویات آن، چیزی نیست که در برابر جهانهای دور، موجود مهمی به حساب آید، از این جهت، نمی‌توان از آن قانون کلی و فلسفی انتزاع کرد.

----- ۲۵۸ صفحه ۱۴. چگونه بشر به پدیده ای به نام زمان متوجه شده است؟

شکی نیست که بشر به پدیده ای به نام «زمان»، که خود امتداد و کشش خاصی دارد، از نخستین روزهای زندگی خود توجه داشته است و هرگز نمی‌توان برای توجه او به عنصر زمان به طور قطع منشأی را یادآور شد. زیرا ممکن است حادثه زیر یا مشابه آن، مایه توجه بشر به پدیده زمان شده باشد: دو سوار کار از نقطه معینی شروع به حرکت می‌کنند و یکی از آن دو به مقصد می‌رسد، در حالیکه دومی نرسیده است. از اختلاف وضع این دو سوار کار و مقایسه آن با یکدیگر، هر بیننده ای به پدیده ای به نام زمان پی می‌برد و با خود می‌اندیشد اکنون که سوار کار دومی در مدتی طولانیتر از اولی به مقصد رسیده است، پس حرکت این دو سوار کار، با کشش و امتدادی همراه می‌باشد که میزان آن در یکی کمتر و در دیگری بیشتر بوده است. به عبارت دیگر، از اینکه می‌بینند یکی از سوار کاران به مقصد رسیده ولی دیگری نرسیده است، به امتدادی به نام زمان پی می‌برند که می‌توان حرکتها را از نظر قَلت و کثرت یا کندی و سرعت با آن اندازه گیری کرد. اساساً در هر حرکتی، دو نوع امتداد داریم، پیوسته با آن دو هم آغوش است: ۱. امتداد مقوله ای مانند مکان در حرکت در «این»، ۲. امتداد زمانی. فرض کن (۱) یک جسمی مسافت پانصد متری را در بیست دقیقه طی می‌کند. در اینجا دو امتداد وجود دارد: از اینکه جسم می‌توانست مسافتی بیش از فاصله پانصد متر یا کمتر از آن را طی کند، معلوم می‌شود امتدادی به نام امتداد

۱. در غیر حرکت در مکان، به جای امتداد مکانی، مراتب و درجات می‌گویند.

----- ۲۵۹ صفحه

مکانی، که مسیر حرکت جسم است، وجود دارد. و از اینکه می‌توانست این مسافت را در کمتر از بیست دقیقه یا بیشتر از آن طی کند، می‌فهمیم که علاوه بر امتداد مکانی، که منطبق بر مسافت است، کشش دیگری داریم که با قطعات زمان تطبیق می‌کند. از بیان فوق دو مطلب استفاده می‌شود: ۱. زمان، بیانگر مقدار حرکت است، چنانکه می‌گویند فلان ماشین در مدت بیست دقیقه این مسافت را پیمود. ۲. زمان مولود و زاییده خود حرکت است و حرکت هر جسمی با سیلان و جریان خود، زمان خویش را می‌سازد، به طوری که هر گاه در مجموع جهان یک حرکت بیش نباشد، زمان وجود خواهد داشت. چیزی که هست، مردم نوعاً همه حرکتها را با یک زمان عمومی که مولود حرکت خورشید یا زمین است می‌سنجند و به زمانهای کوچک که مولود حرکتها دیگر است توجه ندارند، و الاً به تعداد هر حرکتی زمان داریم و هر حرکتی با جریان و سیلان خود، زمان خاص خود را می‌سازد.

۲۶۰ صفحه

فصل بیست و ششم: حرکت در مقوله های عرض و جوهر

نتایج حرکت در فلسفه اسلامی حرکت، در مقوله های گوناگون عرض و جوهر همان طور که یادآور شدیم، حرکت دارای ارکان ششگانه ای است که یکی از آنها مقوله حرکت است، یعنی جهتی که طبیعت در

آن جهت گام به پیش می‌نهد و تکامل می‌یابد، و به تعبیر دیگر، بستری که جسم در آن می‌گلتد یا دالان و راهرویی که طبیعت از آن عبور می‌کند. «مقوله» حرکت، که یا جوهر است و یا عرض، و برای آشنایی با این دو مفهوم رایج فلسفی، به توضیح زیر می‌پردازیم: تقسیم ممکن به جوهر و عرض، یکی از تقسیمات شایع در فلسفه اسلامی است. مثلاً «سیب» جوهر است، و رنگ و مقدار آن «عرض» است که قائم به آن می‌باشد. به عبارت دقیقتر، هرگاه چیزی در هستی پذیری مستقل باشد و هستی آن، فرع بر هستی دیگری نباشد، چنین موجودی را جوهر می‌گویند، مانند جمادات، نباتات و حیوانات، زیرا اجسام طبیعی، با تمام انواع و اقسامی که دارد چون در مقام هستی از شئون موجود دیگر نیستند، آنها را «جوهر» می‌گویند. ولی هرگاه وجود یک شیء فرع بر وجود شیء دیگر و وابسته به آن باشد، آن را «عرض» می‌نامند، مانند سیاهی و سفیدی، و انواع

----- ۲۶۱ صفحه

طعمها، بویها، نرمیها و درشتیها. عرض، گاه به صورت محسوس می‌باشد، مانند رنگها، مزه‌ها و بویها، و گاه نیز به صورت غیر محسوس، مانند صفات و حالات روانی از قبیل شادی و اندوه و دیگر اعراض نفسانی. ۱۵. حرکت در چهار مقوله از عرض فلاسفه اسلامی پیش از صدرالمتهلین، معتقد بودند هر نوع حرکت و تحول در بستر عرض امکان پذیر است، و آنچه که دستخوش دگرگونی می‌گردد صفات و اعراض طبیعت است، نه خود ذات و طبیعت شیء، و از میان اعراض نیز معتقد بودند که چهار عرض و صفت از صفات و اعراض طبیعت، می‌تواند مشمول تحول گردد، که عبارتند از: ۱. کیف (چگونگی)، ۲. کم (مقدار)، ۳. این (مکان)، ۴. وضع. مقصود از حرکت در «کیف»، این است که جسم در یکی از صفات ظاهری خود مانند رنگ، یا صفات درونی مانند یک احساس نفسانی رو به کمال بگذارد. مثلاً سیب، از دوران کالی تا لحظه‌ای که رشد می‌نماید رنگهای مختلفی پیدا می‌کند، و بستر حرکت، و به قول فلاسفه اسلامی: «مقوله» حرکت، قسمت کیف و چگونگی ظاهری جسم است. مقصود از حرکت در «کم»، افزایش مقدار و حجم جسم است. در همان مثال یاد شده، مقدار جسم سیب به مرور زمان افزایش یافته و بر کمیت آن افزوده می‌شود. مقصود از حرکت در «مکان»، که در اصطلاح فلسفی به آن حرکت در

----- ۲۶۲ صفحه

«این» می‌گویند، این است که جسم بتدریج مکان و جایگاه خود را عوض کند و به تعبیر علمی تر: آن حالت و نستبی که میان جسم و «مکان» برقرار است بتدریج عوض و دگرگون گردد. توده مردم از شنیدن نام حرکت غالباً به یاد این نوع از حرکت یا حرکت وضعی که بعداً خواهیم گفت می‌افتند. حرکت انسان در راه و یا حرکت وسائل نقلی در خیابان، همگی از قبیل حرکت در مکان و به تعبیر صحیحتر: حرکت در مقوله «این» است. مقصود از حرکت در «وضع» نیز این است که جسم جای خود را عوض نکند و نسبت او با خارج از خود، پیوسته در حال دگرگونی باشد، مانند حرکت زمین به دور خود، حرکت سنگ روین آسیاب به دور میله آن، حرکت پروانه ماشین بر گرد محور خویش، و حرکت الکترونها به دور پروتونها. کلیه حرکت‌های مکانیکی، از مقوله حرکت در مکان و یا وضع بیرون نیستند. اعراض منحصر به این چهار نوع نیستند، بلکه در جهان ماده، یک رشته اعراض دیگری داریم که در فلسفه اسلامی از آنها بحث شده ولی حرکت در آنها مجاز شمرده نشده است. (۱)

۱. اعراض باقیمانده عبارتند از: ۱. فعل: تأثیر و اثر گذاردن. ۲. انفعال: اثر پذیری، ۳. متی: زمان قرار گیری جسم. ۴. اضافه: انتساب: مانند پدری و فرزندی، ۵. جده: حالتی که انسان از پوشیدن لباس پیدا می‌کند. اما چرا آنان حرکت در این پنج عرض را جایز نمی‌دانستند، خود بحث دامنه داری دارد که فعلاً برای ما مطرح نیست. به اسفار، ج ۳، ص ۱۸۶، مراجعه گردد. هر چند بنا بر حرکت در جوهر، تمام اعراض به دنبال حرکت درونی مشمول قانون حرکت خواهند بود و هر نوع اشکال تراشی در مورد مشمول حرکت به این گونه از اعراض، اساس و پایه صحیحی ندارند، هر چند حکیم سبزواری در شرح منظومه، ص ۲۴۱-۲۴۲، این اشکالات را با

اهمیت تلقی کرده است.

----- ۲۶۳ صفحه

در تمام این موارد دو رکن حرکت را هرگز نباید فراموش کرد: ۱. متحرک یا موضوع حرکت، و آن همان جسم است که در عین حفظ تمام شخصیت آن، پیوسته صفات وی دگرگون می‌گردد. ۲. مقوله یا بستر وجهتی که جسم در آن جهت به تکامل ظاهری خود می‌پردازد. گویی کیف و کم یا مکان و وضع، بستری است که جسم روی آنها حرکت می‌کند، یا راهرویی که از آنجا می‌گذرد، و بالأخره جامه‌ای که پیوسته آنها را بر تن می‌کند. سیبی را که سرخ می‌گردد، آبی را که گرم می‌شود، و نهالی را که به صورت درخت تنومند در می‌آید، در نظر بگیرید، در همه این موارد، متحرک یا موضوع حرکت، سبب و آب و نهال است، وجهتی نیز که جسم در آن جهت رو به تکامل می‌رود، کیف و کم آن جسم را تشکیل می‌دهد. بنابراین در حرکت، موضوع (که همان شیء متحرک است) باید با حفظ شخصیت خود، در یکی از جهات ظاهری خویش، به سوی کمال حرکت کند، و در حقیقت، جوهر شیء از نظر عرض تحول پذیرد. و به اصطلاح، در جریان حرکت اشیا، جوهر و خود ذات آنها عرض نمی‌شود، بلکه صفات آنها دگرگون گردیده و جسم و جوهر، نقش رابط میان صفات گذشته و آینده را ایفا می‌کند. لذاست که می‌گوییم، این سبب همان سبب سفید است که اکنون سرخ شده است، یعنی ذات آن محفوظ مانده، ولی چهره آن دگرگون است. ۱۶. مقصود از حرکت در جوهر چیست؟

کاشف حرکت جوهری، فیلسوف بزرگ اسلامی صدرای شیرازی است

----- ۲۶۴ صفحه

که در سال ۹۷۹ هجری قمری دیده به جهان گشود و در ۱۰۵۰ رخ در نقاب خاک کشید. صدرا با طرح مسأله «حرکت در جوهر» ثابت کرد که تغییر و حدوث، مخصوص اعراض و صفات ظاهری ماده نیست، بلکه تحول و دگرگونی به ذات ماده راه می‌یابد، و اشیا جهان در ذات خود تغییر می‌پذیرند و از نوعی به نوع دیگر متحول می‌گردند. اساس حرکت در جوهر این است که ذات ماده و جوهر اشیا پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است، و عالم طبیعت، حقیقتی سیال و جوهری متبدل و متغیر دارد. جهان، بسان عکسی افتاده بر آب روان است که انسان تصور می‌کند آن عکس ثابت و پایدار است، در حالی که پیوسته عکسی بر سطح آب نقش می‌بندد و سپس از بین رفته و عکسی دیگر جایگزین آن می‌گردد. ماه و خورشید و اختران، پدیده‌های جوی وزمینی، و تمام اتمها و مولکولها که در نظر افراد بی‌اطلاع، ثابت و پایدار به نظر می‌رسد پیوسته در تغییر و تبدل بوده و شمس و قمر، با وجود سیال و بیقرار خویش است که نورافشانی می‌کنند. به قول مولوی: هر نفس نو می‌شود دنیا و، ما *** بیخبر از نو شدن اندر بقا عمر هم چون جوی، نو نو می‌رسد *** مستمری می‌نماید در جسد (۱) شاعر و متفکری دیگر، تجدد طبیعت را چنین توصیف می‌کند: روز نو و شام نو، باغ نو، و دام نو *** هر نفس اندیشه نو، نوخوشی و نو عنا (۲) است

۱. مثنوی، دفتر اول، ص ۲۵. ۲. عنا: رنج و محنت.

----- ۲۶۵ صفحه

بر اساس نظریه حرکت در جوهر، هیچ ماده‌ای در جهان ثبات و قرار ندارد و هر پدیده، در هر آن، از وجود و هستی خاصی برخوردار است که آن هستی، در آن قبلی نبوده و در آن بعد نیز نخواهد بود. چیزی که هست گاه این تغییر و سیلان محسوس است و گاه محسوس نیست، و محسوس نبودن آن ضروری به این قانون، که دلایل فلسفی آن را تأیید می‌کند، نمی‌زند. چرا برخی حرکت در جوهر را محال می‌شمارند؟ (۱) برخی از فلاسفه اسلامی پیش از صدرالمآلهین، حرکت در جوهر را بدین علت محال می‌دانستند که تحول و تغییر نمی‌تواند طوری باشد که رشته ارتباط شیء متحول را با گذشته آن، قطع کند، و به دیگر تعبیر، نباید

به گونه ای باشد که شیء به کلی از میان رفته و شیء تازه ای که اصلاً با گذشته وی ارتباط ندارد، جایگزین آن گردد، بلکه باید هسته اصلی شیء حفظ شود و حرکت، در ظواهر و صفات، و قشر و پوست آن انجام گیرد. در تمام حرکتهای و تحولهایی که در پدیده های کیهانی و زمینی (از جماد و نبات و جاندار) رخ می دهد بایستی رابطه گذشته با آینده حفظ گردد، تا آنجا که بتوان گفت کره زمین فعلی، همان زمین چند میلیون سال پیش است که به مرور به این صورت درآمده است، یا این درخت تنومند چنان همان نهال صد سال پیش است که رشد و نمو کرده است. طبعاً این ارتباط در صورتی امکان پذیر خواهد بود که جوهر و ذات شیء محفوظ بماند، و تنها صفات آن عوض شود.

۱. اشکال حرکت در جوهر، به آنچه که در متن آمده است، منحصر نیست، بلکه اشکالات دیگری نیز در نظر مخالفان هست که برخی را صدر المتألهین در اسفار، ج ۳، ص ۸۵، یادآور شده است.

۲۶۶ صفحه

به بیانی روشنتر: در مورد نهالی که درخت تنومند می گردد. جوانی که پیر می شود، سیب کالی که می رسد، وامثال آن، لزوماً بایستی یکی از سه راه را برگزید: ۱. در این گونه موارد، مطلقاً وجود هر نوع تحول و دگرگونی را منکر شد! بدیهی است که این نوع برخورد با مسئله، مورد رد و انکار تمام انسانهای واقع بین و حقیقت گرا خواهد بود. ۲. بگوییم نه تنها صفات و ظواهر آنها دگرگون شده، بلکه حرکت و تحول در ذات خود شیء راه یافته است در این صورت نیز باید ارتباط درخت تنومند و فرد کهنسال و سیب پخته را با گذشته آنها قطع کنیم، و چنین انگاریم که، پیرمرد از نو متولد شده و درخت تنومند امروز به وجود آمده است! این مطالب، علاوه بر اینکه خلاف حس و وجدان است، ملازم با انکار حرکت است، زیرا در این صورت چیزی به چیزی تبدیل نشده بلکه موجود کاملاً بی سابقه ای پای در عرصه وجود نهاده است. ۳. گفته شود ذات و جوهر این اشیا محفوظ مانده و دگرگونی در صفات آنها رخ داده است، رابط میان گذشته و آینده نیز خود شیء متحرک است. این بیان ملازم با اثبات حرکت جوهر در قسمت اعراض، و انکار حرکت جوهر در خود جوهر است. بر این اساس، گروهی حرکت در جوهر، و اینکه جوهر در زمینه و جهت جوهر خود، دگرگون گردد را محال شمرده اند و تنها به همان حرکت در صفات چهارگانه اکتفا ورزیده اند. آنچه گفتیم عصاره دلیل برخی از فلاسفه اسلامی (در رأسشان، بوعلی سینا) در انکار حرکت در جوهر بود، که به اعتبار این مطلب که در حرکت،

۲۶۷ صفحه

بایستی موضوع باقی بماند ولی در فرض حرکت در جوهر، متحرک و موضوع نابود گردیده، و چیزی از گذشته باقی نمی ماند و ارتباط از هم می گسلد، حرکت در جوهر را انکار می کردند. اکنون ببینیم که صدرای شیرازی، قهرمان نظریه حرکت جوهری، چگونه مشکل فوق را حل می کند؟ ۱۷. حافظ وحدت، اتصال و پیوستگی اجزای حرکت است صدر المتألهین، با ابتکاری که در تبیین حقیقت حرکت در جوهر دارد، پیروزمندانه از پاسخ این اشکال برآمده است. فشرده گفتار او را می آوریم: نخست باید دید که نسبت حرکت به «مقوله» و «بستر» حرکت چیست مثلاً باید دید در میوه ای مانند خرما که رو به سیاهی می رود و به اصطلاح حرکت خود را در «کیف» آغاز می کند، موقعیت حرکت نسبت به «سیاهی» که بستر حرکت، و جهت تکامل جسم در آن قسمت است، چیست؟ در اینجا آیا دو چیز داریم: چیزی به نام «حرکت» و چیز دیگری به نام «سیاهی»، و حرکت و سیاهی از قبیل لازم و ملزوم و عارض و معروض یکدیگرند؟ یا اینکه نسبت این دو با هم، نسبت نمود شیء است به خود آن شیء، نسبت وجود شیء است به خود آن، و نسبت وجود شیء است به خاصیت آن؟ در گذشته یادآور شدیم (۱) که حرکت جز نحوه وجود خود شیء، چیز دیگری نیست، مثلاً سیاهی دو جور می تواند ظاهر شود: یک بار به صورت

۱. فصل بیست و سوم تحت عنوان آیا «بودن» با «شدن» مغایر است، مراجعه کنید.

----- ۲۶۸ صفحه

سیاهی ثابت و برقرار که همه اجزای وجود آن یکجا تحقق می پذیرد، و بار دیگر به صورت سیلانی و تدریجی، به گونه ای که وجود سیاهی در طول زمان پخش می گردد. بنابراین، حرکت در «کیف»، جز وجود تدریجی آن کیف چیز دیگری نیست همچنانکه سکون جز تجلی وجود آن به صورت دیگر، چیز دیگری نمی تواند باشد. اکنون سؤال می کنیم: مایه وحدت و یگانگی دو سیاهی چیست؟ چگونه سیاهی دوم را به سیاهی نخست نسبت می دهیم و می گوئیم: این همان سیاهی دیروز است که امروز کاملتر شده است. پاسخ این پرسش آن است که، اتصال این سیاهیها و به هم پیوستگی آنها، حافظ وحدت و مایه ارتباط و یگانگی میان آنهاست، و اگر اتصال و پیوستگی نبود، هرگز نمی توانستیم تمام مراتب را مراتب و درجات یک شیء واحد بدانیم. از این بیان، پاسخ اشکال به حرکت در جوهر و تحول در ذات شیء نیز روشن می شود. زیرا هیچ مانعی ندارد که شیء در ذات خود گام بزند و گوهر شیء، در طول زمان، تحولاتی پذیرد، به گونه ای که هر مرتبه از مدارج کمال، با مرتبه پیشین مغایر باشد، ولی در عین حال، وحدت و یگانگی همه مراتب مختلف محفوظ شمرده شود. چه، حکم اینکه همه این درجات به هم اتصال داشته و پیوستگی کاملی بر آنها حکمفرما است و مرتبه دوم همان مرتبه نخستین است که کمالی بیشتر یافته است و هر مرتبه ای نسبت به مرتبه قبل خویش، همین حکم را دارد، از این جهت همه این مراتب، مراتب یک شیء واحد شمرده می شود و آنها به طور مجموع، مراتب وجود واحدی هستند که در طول زمان، درجات گوناگون داشته و یافته است.

----- ۲۶۹ صفحه

درست است که در حرکت در رنگ، متحرکی به نام جسم، و راه و بستری موسوم به درجات رنگ سیاهی داشتیم که متحرک پیوسته از این راهها می گذشت و در این بسترها می غلتید و در تمامی حالات نیز متحرک، همان متحرک نخستین بود ولی در حرکت در جوهر هر دم متحرکی غیر از متحرک نخست است، آری این تفاوت درست است، اما باید توجه کرد که حافظ وحدت سیاهیها (و اینکه سیاهی آخر، همان سیاهی نخست است که کمرنگ بود) یا مایه وحدت حرارتیایی که فلز و آب پیدا می کنند، خود جسم متحرک نیست که سیاهی یا حرارت قائم به آن است، بلکه از آنجا که سیاهیها و حرارتیهای مزبور به هم اتصال پیوستگی دارند، همگی یک تحول به حساب می آیند و وحدت جسم و یکی بودن معروض در تمام حالات، تأثیری در وحدت سیاهیها و حرارتیها ندارد. همین سخن، عیناً در حرکت در جوهر نیز حکمفرما است. درست است که بر اساس این نظریه هر دم هویت نوبنی به وجود می آید، و هویتها لحظه به لحظه دگرگون می شوند، اما از دو نظر، مجموع هویتها، یک هویت مشخص واحد به شمار می روند: ۱. اتصال و پیوستگی وجودی میان تمام مراتب، به این هویتها وحدت و یگانگی می بخشد و همه را به صورت موجود واحدی در می آورد که اجزای وجودی آن، در بستر زمان و مکان پخش و گسترده اند و در هر لحظه ای جزئی و قطعه ای از آن، محقق می گردد. البته از آنجا که «ذی اجزاء» بودن حرکت، نه به این معنی است که هم اکنون هر جزئی از اجزای حرکت به صورت مشخص جدا از هم تحقق و هستی دارد (و به اصطلاح، اجزای بالفعل می باشند) بلکه به معنی اجزای

----- ۲۷۰ صفحه

نهفته در وحدت و پیوستگی است و به اصطلاح، اجزای بالقوه می باشند، از این جهت، پخش اجزا در بسترهای زمان و مکان، موجب تعدد شخصیت نبوده و وحدت متحرک با اعتراف به تنوعها محفوظ خواهد بود، و آنچه که مطلوب و خواسته مستشکلان است لازم نخواهد آمد. زیرا بقای متحرک دو نوع است: گاه به صورت ثبات و سکون و به صورت «ماندن» و گاه به صورت یک وجود گسترده که اجزای آن در بستر زمان و مکان پخش شده و میان همه اجزا وحدت و اتصال پیوستگی حکمفرماست. ۲. در حرکت جوهری، درجات پایین به گونه ای فشرده در درجه بالا محفوظ است. درست است که وضع فعلی طبیعت با وضع پیشین آن

از زمین تا آسمان فرق کرده، تا آنجا که جماد به صورت موجودی جاندار درآمده است، ولی هر نوع کمال ضعیف و کم‌رنگی که در نخستین مراحل طبیعت موجود بود، در آخرین مرحله به صورت عصاره موجود است، مانند رقم صد که نود و هشتاد و دیگر اعداد پایتتر نیز در آن موجود می‌باشد. چیزی که هست نقایص مرحله نخست حذف می‌شود و اصل کمال آن، محفوظ می‌ماند، و از این طریق، وحدت موضوع حفظ می‌گردد. (۱) اکنون وقت آن رسیده که برهان حرکت در جوهر طبایع را از کاشف بزرگ آن بشنویم. ولی پیش از آنکه، به استدلال صدرا گوش بسپاریم لازم است مطلبی را مورد بررسی قرار دهیم، و آن اینکه، مفهوم دو اصطلاح علمی (صورت جسمی، و صورت نوعی) که در فلسفه اسلامی، کاملاً رواج دارد و تشریح حرکت در جوهر یک نوع به آن بستگی دارد، چیست؟

۱. به اسفار، ج ۳، صفحات ۸۶ و ۹۷، و پاورقی استاد علامه طباطبایی بر اسفار، ص ۷۸.

----- ۲۷۱ صفحه ۱۸. مقصود از صورتهای (۱) جسمی و نوعی چیست؟

فلاسفه اسلامی در هر جسمی، علاوه بر «صورت جسمی» که همان امتداد و کشش و اتصال اجزای جسم به یکدیگر است، صورتی به نام «صورت نوعی» قائل شده و می‌گویند که تمام آثار و خواص اجسام (از رنگ و بو و طعم در نباتات، و درک و شعور در جانداران) همه و همه معلول صورت نوعی جسم و از آثار مستقیم آن است، به گونه‌ای که اگر صورت نوعی در کار نباشد، همه این آثار و خواص از بین می‌روند. برای اینکه خوانندگان گرامی با واقعیت صورتهای جسمی و نوعی اجسام، بخوبی آشنا شوند در این باره توضیحاتی می‌دهیم: فرض کنید در برابر ما یک رشته سنگهای مختلف معدنی از قبیل مرمر، عقیق، فیروزه و یاقوت و غیره وجود دارد. سنگهای مزبور با دیگر سنگها و نیز دیگر اجسام مانند درخت و جاندار، هم نقطه اشتراکی دارند و هم وجه افتراقی. نقطه اشتراکشان این است که همگی یک حالت امتداد و به اصطلاح حالت ابعاد سه گانه داشته و تماماً دارای پهنا و درازا و ژرفا هستند و می‌توان آنها را در سه جهت قسمت کرد. به این وجه اشتراک، صورت جسمی می‌گویند و حقیقت صورت جسمی چیزی جز داشتن امتداد و حالت اتصال اجزای جسم به یکدیگر نیست. در عین حال، هر یک از اجسام مزبور برای خود خصوصیت و ویژگی

۱. مقصود از «صورت» در اینجا همان فعلیتهایی که در اجسام طبیعی به وجود می‌آید و هرگز مقصود از آن «شکل» یا معنی متقارب به آن نیست، و صورت به معنی فعلیت، مناسب با «فصل» در مقابل جنس است.

----- ۲۷۲ صفحه

خاصی نیز دارند که در دیگران نیست. مثلاً سیب و به، هر کدام عطر و بوی خاصی دارد که هرگز در آلوچه و زردآلو نیست، یا هر یک احجار کریمه درخشندگی و اثر ویژه‌ای دارد که در دیگر احجار یافت نمی‌شود. جانداران نیز هر یک خصایصی دارند که در انواع دیگر نمی‌توان آن را یافت. فلاسفه اسلامی برای توجیه این آثار و خواص مختلف، در هر یک از اجسام، علاوه بر صورت جسمی، به یک واقعیت خاصی به نام صورت نوعی جوهری، معتقدند که آثار مخصوص هر جسمی به آن مستند است، و این صورت نوعی، نه تنها مبدأ آثار و ویژگیهای مزبور، بلکه مایه تمیز و جدایی انواع از یکدیگر است. به عبارت دیگر، اگر موجودات جهان به صورت انواع گوناگون تجلی می‌کند، به علت همین صورتهای نوعی است که آنها را به صورت انواع و دسته بندی‌های مختلف درآورده است. در میان موجودات جاندار، نفس حیوانی هر موجود جاندار، و یا نفس ناطقه هر انسان، صورت نوعی اجساد و ابدان آنهاست و هر نوع ویژگی که در اقسام جانداران دیده می‌شود، مربوط به روح و روان، و در اصطلاح فلسفی مربوط به نفس حیوانی یا انسانی آنهاست که موجد این آثار و خواص می‌باشد. هرگاه سخن از حرکت در طبیعت یا جوهر به میان می‌آید،

مقصود حرکت در گوهر اشیاست که همان صور نوعی آنها می باشد، و در حقیقت، واقعیت هر چیز اصل حقیقت آن همان صورت نوعی آن است که انواع را از هم جدا می سازد، و این صورت نوعی پیوسته در حال حرکت (تغییر و تبدیل و تکامل) بوده و لحظه ای آسوده و آرام نیست.

----- ۲۷۳ صفحه

پایه گذار نظریه حرکت جوهری، معتقد است که نفس هر انسان در نخستین روزهای پیدایش خود، بسیار ضعیف و ناتوان است. ولی کم کم بر اثر تبدیل جوهری و تکامل ذاتی، رو به اشتداد نهاده و از نظر واقعیت به کمال عالی خود می رسد. به گونه ای که تفاوت درجه جوهری نفس یک انسان چهل ساله، یا کودک شیرخواره از زمین تا آسمان است. و این در حالی است که از نظر منکران حرکت در جوهر- از جمله شیخ مکتب مشاء بوعلی سینا و پیروان او- درجه وجودی نفس کودک با یک انسان بزرگ، و واقعیت و حقیقت آن دو، یکی است اگر تفاوت میان این دو وجود دارد به علت یک رشته صفات اکتسابی است که انسان بزرگسال آن را کسب کرده است، بی آنکه کوچکترین تفاوتی در جوهر ذات این دو انسان به وجود آمده است. اکنون که با این اصطلاح آشنا شدیم، لازم است که برهان حرکت در جوهر را که مناسب با افکار همگانی است مطرح نماییم، و از آنجا که هدف، خدمت به جوانان حقیقت جو و پژوهشگر است، از به کار بردن اصطلاحات پیچیده خودداری می کنیم.

----- ۲۷۴ صفحه

فصل بیست و هفتم: دلایل حرکت در جوهر

حرکت جوهری در فلسفه اسلامی دلایل حرکت در طبایع پدیده ها یا حرکت جوهری صدرای شیرازی، کاشف قانون حرکت در طبایع و ذات اشیا، از طرق گوناگون بر نظریه خود استدلال کرده است، که نقل همه آنها در قالب اصطلاحات فلسفی، از گنجای این دفتر بیرون است. علاقمندان این شیوه از بحثها باید از کتابهای اصیل فلسفه اسلامی بهره گیرند و با آشنایی به مبانی و اصول کاشف این قانون طبیعی به هدف او پی برند. در اینجا، عصاره و چکیده برخی از براهین او را، به گونه ای روشن و دور از هر نوع اصطلاح، می آوریم تا همگان از افکار عمیق این اندیشمند سترک آگاه شوند. (۱)

۱. علمی ترین رساله ای که نگارنده پیرامون مسائل مربوط به حرکت به ویژه حرکت در جوهر دیده است، رساله استاد بزرگوار، مرحوم علامه طباطبایی (رحمه الله) است. وی در رساله خود به نام قوه و فعل مجموع مباحث مربوط به حرکت را به گونه ای بدیع مطرح ساخته و قریب هفتاد مسئله فلسفی را در آنجا مورد بحث قرار داده است. ضمناً یک قسمت از آنها را نیز در بحث قوه و فعل کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز آورده اند.

----- ۲۷۵ صفحه ۱. حرکت در عرض گواه بر حرکت در جوهر است

شکی نیست که پدیده هایی به نام «عرض» (مانند «کیف» و «کم») در حال تحول و حرکتند مثلاً سیب درختی، از نظر رنگ و مقدار، آنآ ف آنآ رو به اشتداد و تکامل دارد، و اشتداد و افزایش رنگ وی گواهی روشن بر اشتداد طبایع اشیاست. دگرگونی در اعراض و صفات اشیا به دو گونه انجام می گیرد: گاه عامل خارجی سیب دگرگونی می شود، و این دگرگونی مستند به طبیعت و ذات پدیده نیست، مانند آبی که به علت مجاورت با آتش و یا تابش خورشید گرم می شود. (۱) و گاه تحول و دگرگونی صفات شیء، مربوط به طبیعت خود شیء و برخاسته از ذات آن است، مانند تحول رنگ میوه و تکامل حجم آن، زیرا هرگز نمی توان ارتباط تکامل میوه را (از حیث کیفیت و کمیت) با طبیعت آن انکار کرد. درست است که تابش خورشید، نفوذ آب، و مواد قندی زمین نیز در این دگرگونی مؤثرند، امّا این تأثیر به آن معنی نیست که عوامل خارجی مستقیماً در تغییر چگونگی میوه، و افزایش حجم و

مقدار آن مؤثرند، بلکه این عوامل، پیش از همه در رشد و نمو درخت اثر می‌گذارند، و غوغایی در نهاد آن پدید می‌آورند، در نتیجه، رنگ و طعم و بوی آن نیز عوض می‌شود. اگر حرکت و دگرگونی مربوط به طبیعت میوه و ذات آن است، چگونه

۱. در اصطلاح فلسفه به این قسم از عرض، عرض غریب، و به قسم بعدی عرض ذاتی می‌گویند.

 ۲۷۶ صفحه

می‌توان گفت که نهاد آرام، اوصافی ناآرام در آغوش خود می‌پروراند؟! آیا دگرگونی در صفات، گواه بر دگرگونی در نهاد شیء نیست؟ به تعبیر علمی تر، هر درجه ای از رنگ، بو، طعم و مقدار میوه، به حکم اینکه معلول نهاد جسم، و برخاسته از طبیعت اوست، طبعاً متناسب با درجه خاصی از طبیعت و نهاد شیء خواهد بود. هرگاه پدیده ای از نظر اوصاف و اعراض تحول یابد، باید نهاد و ذات آن نیز دگرگون گردد، تا تکامل علت با تکامل معلول همگام شود. در غیر این صورت باید گفت که معلول، درجاتی را طی کرده ولی «علت» در همان مقام و موقعیت گذشته خود در جا زده است، و این سخن نتیجه ای جز اعتراف به معلول بدون علت ندارد. خلاصه آنکه، باید به موازات هر درجه از اوصاف و اعراض، درجاتی نیز از طبیعت شیء وجود داشته و رابط این دو، همان رابطه علت و معلول باشد، به گونه ای که سیر و جنبش و تحرک در نهاد شیء، مایه حرکت و جنبش در صفات و اعراض گردد. از این بیان نتیجه می‌گیریم که، هر کجا طبیعت از نظر عرض، رو به اشتداد باشد، قهراً از نظر نهاد نیز رو به اشتداد بوده و ناآرامی اوصاف، گواه ناآرامی نهاد است. (۱) ۲. وابستگی کامل عرض به جوهر در گذشته، با مفاهیم عرض و جوهر آشنا شده و دیدیم که عرض،

۱. به اسفار، ج ۳، ص ۱۰۲ و شرح منظومه، ص ۲۴۴، مراجعه شود، تقریر برهان مزبور به این شکل برای همگان معلوم است و در کتابهای فلسفی این برهان به صورت فنی تری مطرح می‌باشد. می‌گویند: علت متغیر، متغیر، و علت ثابت، باید ثابت باشد و هرگز نمی‌توان متغیر را از آن نظر که متغیر است به ثابت مستند کرد.

 ۲۷۷ صفحه

موجودی وابسته و متکی به جوهر است. از وابستگی عرض به جوهر می‌توانیم در این بحث نتیجه بگیریم، زیرا اگر بپذیریم که واقعیت عرض، «لا استقلالیه» و وابستگی کامل به موضوع خویش است، در این صورت تکامل در عرض، ملازم با تکامل در جوهر خواهد بود. در غیر این صورت، یعنی اگر موضوع ساکن و ثابت باشد ولی عرض و وصف شیء در حال حرکت و جنبش باشد و به عبارت دیگر، عرض به طور تدریج از نردبان تکامل بالا رفته و از قوه به فعلیت برسد، اما در جوهر و موضوع عرض چنین غوغایی پدید نیاید، آری در چنین فرضی، عرض، ماهیت و واقعیت خود را که همان طفیلی‌گری و وابستگی است از دست داده و به جوهر منقلب می‌شود. خلاصه آنکه، فرض حرکت در صفات برونی (که از نظر تابع وابسته است) بدون آنکه در متبوع حرکتی به وجود آید ملازم با انکار و وابستگی آن صفات است. به عبارت دیگر، اعراض نه تنها در اصل وجود هستی خویش تابع موضوع خود می‌باشند، در صفات و چگونگی وجود خود، مانند حرکت و سکون نیز تابع موضوع خویشند، و هرگاه در عرض وصفی به نام «تجدد» و تحول دیده شد به حکم تبعیت باید گفت که این تجدد، ناشی از تجدد در ذات شیء و طبیعت موضوع است. (۱) مرحوم صدرالمتألهین این برهان را به گونه ای دیگر نیز تقریب کرده است

۱. اساس این برهان را، قاعده مشهور فلسفی «وجود العرض فی نفسه عین وجوده لموضوعه» تشکیل می‌دهد و محصل آن این است که واقعیت عرض، همان وابستگی کامل به موضوع است و هرگز ممکن نیست در یک موضوع کاملاً وابسته، حرکت و تحول به

وجود آید، بدون آنکه در متبوع چنین وضعی به وجود آید.

----- ۲۷۸ صفحه

که شرح وبسط آن نیاز به طرح یک رشته مبانی و اصولی دارد که در مکتب وی محقق و محرز است. لذا از ذکر آن خودداری کرده و علاقمندان را به کتاب گرانسنگ خود وی ارجاع می‌دهیم. (۱) ۳. برای زمان ریشه‌ای جز طبیعت متحول نیست صدرای شیرازی علاوه بر دو برهان پیش، برهان سومی اقامه کرده که آشنایی با آن، ما را به حقیقت حرکت در جوهر و نتایج درخشان آن آشنا می‌سازد. دو برهان پیشین، بیش از این اثبات نمی‌کند که هر کجا تحرکی در ظواهر و صفات مشهودی باشد گواه بی‌قراری در جوهر اشیا نیز هست، و از این رهگذر، به طور اجمال ثابت می‌شود که دو نوع تحول داریم: تحول در اعراض و صفات، و تحول در ذات و ذاتیات. ثبوت حرکت جوهری، در این حد، هر چند مهم و قابل توجه است، ولی آنچه را که مرحوم صدرالمآلهین خواهان آن است، ثابت نمی‌کند. چه، او مدعی است که مجموع جهان ماده، در هر لحظه‌ای، در حال تغییر و دگرگونی و بی‌ثباتی و بی‌قراری است، و هر ذره‌ای از ذرات جهان، در هر دم، وجودی نو و هویت تازه‌ای دارد، و این «نوپدیدگی» در تمام ذرات وجود جهان رخ نه نموده و بر همه حاکم است. تو گویی جهان بسان رودخانه‌ای است که از نقطه‌ای می‌جوشد و به نقطه‌ای دیگر می‌ریزد و هرگز نباید فریب سکون و سکوت ظاهری را که بر جهان حکمفرما است خورد و طبایع اشیا را ثابت و برقرار انگاشت. زیرا این سکون و سکوت، پنداری بیش نیست، و همچون

۱. اسفار، ج ۳، ص ۱۰۴، تحت عنوان برهان مشرقی.

----- ۲۷۹ صفحه

سکون عکسی است که در آب روان افتاده و به نظر می‌رسد که آب در جریان ولی عکس ثابت و برقرار است، حال آنکه این اندیشه، جز ضعف حس، علت دیگری ندارد. مولوی می‌گوید: قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام *** وین معانی برقرار و بردوام شد مبدل آب این جو چند بار *** عکس ماه و عکس اختر برقرار (۱) نیز: هر نفس نو می‌شود دنیا و ما *** بی‌خبر از نو شدن اندر بقاء عمر هم، چون جوی، نو نو می‌رسد *** مستمری می‌نماید در جسد (۲) توهم سکون و آرامش در طبیعت، از قبیل خطای باصره است که نظایر آن در زندگی زیاد است: آتش گردان با حرکت خود دایره‌ای از آتش را در قوه باصره ترسیم می‌کند! در حالی که هرگز در خارج دایره‌ای از آتش وجود ندارد، یا حرکت سریع پره‌های پنکه سبب می‌شود که ما آنها را ساکن پنداریم! حال آنکه قطعاً متحرک و گردانند.

۱. دفتر ششم، ص ۷۸. ۲. مثنوی، دفتر اول، ص ۲۵.

----- ۲۸۰ صفحه آن ز تیزی مستمر شکل آمده است *** چون شرر، کش تیز جنبانی به دست شاخ آتش را بجنبانی بساز *** در نظر آتش نماید پس دراز این درازی مدت از تیزی صنع *** می‌نماید سرعت انگیزی صنع (۱) اثبات حرکت جوهری در این حد، یعنی اینکه جهان در هر لحظه، وجود نو و هستی نو داشته و هیچ ذره‌ای در دو لحظه یک هستی واحد ندارد، نیازمند برهان دیگری است که آن را اثبات کند. از نیروی حکیم بزرگ اسلام، به طرح برهان سومی پرداخته است که تضمین‌کننده صحت اندیشه بلند این حکیم است. از آنجا که تبیین و تشریح برهان مزبور، مستلزم این است که صفحاتی را به آن اختصاص دهیم و انگهی ممکن است برای گروهی از خوانندگان سنگین باشد، لذا تشریح این برهان را به وقت دیگر موکول می‌کنیم و آشنایان به فلسفه اسلامی می‌توانند به کتاب اسفار مراجعه کنند. (۲) خلاصه برهان مزبور چنین است که، واقعیت زمان مبدأ و ریشه‌ای جز طبیعت و جهان ماده ندارد، و چیزی که زمان در وجود آن انتزاع می‌شود نمی‌تواند ثابت و پایدار باشد، بلکه باید

نحوه هستی آن، بسان هستی خود زمان، تدریجی و لحظه ای باشد. به عبارت دیگر: این حرکت عمقی و درونی

۱. دفتر اول، ص ۲۸. ۲. اسفار، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۰، فصل: ارتباط حادث به قدیم و ج ۷، ص ۲۹۰-۲۹۱. وی در این صفحات این برهان را به روشترین وجه بیان کرده است.

۲۸۱ صفحه

ماده است که زمان را می سازد. لذا طبیعت جهان بایستی بسان زمان، پیوسته در حال تبدیل و دگرگونی نو به نو باشد، و به عبارت رساتر، از آنجا که طبیعت و زمان با هم آمیخته اند باید از نظر تجدد و تحول نیز مثل هم باشند. برهان فوق، نهایتاً نتیجه می گیرد که برای طبیعت دو بعد مکانی و زمانی وجود دارد و برای اولین بار در تاریخ فرهنگ بشر ثابت می کند که زمان در دل طبیعت نهفته، و بعد چهارم آن است. دست پنهان و قلم بین...

در اینجا از تذکر یک نکته ناگزیریم: بر خلاف پندار افراد ناآگاه مفهوم حرکت در جوهر، این نیست که طبیعت جهان با نیروی درونی خویش، بدون وابستگی به قدرت برتر، خودساز و جهان ساز است، بلکه همان طور که در فصل هجدهم یادآور شدیم نیاز جهان ناپایدار به مقامی پایدار، وابستگی جهان متحرک به محرکی ثابت، و قیام طبیعت منفعل به فاعلی پیراسته از انفعال، از امور بدیهی عقل است و هیچنوع تحولات سطحی و عمقی (عرض و جوهری) بدون عنایت مقام والاتر و برتر امکان پذیر نیست، و به قول جلال الدین محمد بلخی: هر دمی از وی همی آید آلت *** جوهر و اعراض می گردند و هست گر نمی آید بلی، ز ایشان ولی *** آمدنشان از عدم باشد بلی (۱)

۱. دفتر اول، ص ۵۶.

۲۸۲ صفحه دست پنهان، و قلم بین خط گزار *** اسب در جولان و، ناپیدا سوار که بلندش می کند گاهیش پست *** که درستش می کند گاهی شکست که یمنش می برد گاهی یسار *** که گلستانش کند گاهیش خار تیر پران بین و ناپیدا کمان *** جان ها پیدا، و پنهان جان جان (۱)

۱. دفتر دوم، ص ۱۳۸.

۲۸۳ صفحه

فصل بیست و هشتم: اصل سوم دیالکتیک

اصل سوم دیالکتیک اصل تأثیر متقابل پدیده ها

طی بررسیهای پیشین، با دو اصل از اصول دیالکتیک کاملاً آشنا شده و از افکار بلند اندیشمندان مسلمان در زمینه هر دو اصل آگاه گشتیم. اکنون وقت آن رسیده که پیرامون اصل سوم از اصول دیالکتیک سخن بگوییم. در این اصل، سخن تأثیر متقابل حوادث و پدیده ها و همبستگی تکامل ها به یکدیگر می رود. برای آگاهی از حقیقت اصل مزبور و تشخیص صحت و سقم آن از نظر اصول فلسفی، لازم است مقدمتاً پیرامون چند امر سخن بگوییم. ۱. قانون علیت از اعتبار خاصی برخوردار است

قانون علیت و معلولیت از قوانین محکم و استواری است که تمام مکتبهای علمی و فلسفی آن را پذیرفته و عموم دانشمندان جهان به صحت و درستی آن گواهی داده اند. به حکم این قانون، جهان طبیعت توده ای است از علتها و سببها و معلولها و مسببها، و هیچ پدیده ای در طبیعت و ذهن و جامعه بدون علت تحقق نمی پذیرد. یگانه مخالف این اصل دانشمند مشهور انگلیسی، «هیوم»، است.

سخن وی در این باب مشابه سخنان برخی از متکلمان اسلامی مانند اشاعره است. هیوم می گوید: آنچه که تجربه ثابت کرده است این است که در طول زندگی فقط حادثه ای را پشت سر حادثه دیگر می بینیم، مثلاً پس از آتش گرمی را لمس می کنیم. اما اینکه حادثه نخست، علت حادثه دوم بوده و میان آنها رابطه ای عینی و تکوینی برقرار است، این مطلب از «تجربه» هرگز استفاده نمی شود. کلام فوق از گروهی از متکلمان اسلامی، به نام فرقه اشاعره، نیز نقل شده است (۱) و آنان از این راه وجود هر نوع رابطه واقعی میان علل و معلولهای طبیعی را انکار کرده اند. در حالی که فلاسفه اسلامی و گروههای دیگر از متکلمان، به انتقاد از این نظر پرداخته اند که ما تفصیل کلام آنها را در کتابهای کلامی خود آورده ایم. در این مجال، تنها اشاره می کنیم که، اشتباه این دانشمند انگلیسی در اینجا است که از مکتب «تجربه گرایی» پیروی می کند و می خواهد همه چیز، حتی وسیعترین قوانین فلسفی را که دایره آن اختصاص به علل طبیعی ندارد، از طریق تجربه ثابت کند! لذا در صحت این اصل مهم و استوار که یگانه تکیه گاه علوم در نشان دادن روابط عینی پدیده ها است به شک و تردید افتاده است، و مسلماً اگر او این اصل را از طریق براهین فلسفی مورد تجزیه و تحلیل قرار می داد، هرگز دچار چنین اشتباهی نمی شد. قانون علیت و معلولیت، براهین روشنی دارد که محققان در کتب مربوطه

۱. با این تفاوت که، دانشمند انگلیسی قانون علیت را مطلقاً انکار و یا در آن تردید کرده است در حالی که اشاعره فقط تأثیر علل طبیعی را انکار کرده و تنها به یک علت به نام خدا معتقد گردیده اند.

آن را بیان کرده اند. ۲. تفاوت جهان بینی الهی و مادی

در قبول این حقیقت که: «هر پدیده نیاز به علتی دارد» میان الهی و مادی تفاوتی نیست. تفاوتی که میان دو جهان بینی وجود دارد آن است که فرد الهی، در عین اعتراف به وجود علل و معلولات طبیعی، معتقد است که مجموع جهان مادی به موجود بالاتر و برتری وابسته است، موجودی که به ماده هستی بخشیده و آن را به صورت پدیده ای قانونمند در آورده است، در حالی که فرد مادی، به این وابستگی اعتقاد نداشته و نظام آفرینش را به گونه ای دیگر توجیه می کند. چنانکه آخرین فرآورده ماشین توجیه مادیگرایان این است که تضاد درونی، جهان طبیعت را به پیش می راند پیش از این در بحث پیرامون نقش «تضاد در جهان طبیعت» واهی بودن این توجیه اخیر را ثابت کردیم. (۱) ۳. آیا متافیزیسینها معتقد به تضادند؟!

استالین در رساله دیالکتیک خود، ضمن تشریح این اصل، مکتب متافیزیک را متهم به تضاد کرده و چنین می گوید: دیالکتیک، بر خلاف متافیزیک، طبیعت را توده تصادفی اشیا و پدیده هایی جدا از هم، و فاقد وابستگی متقابل نمی داند، بلکه آن را مجموعه یکنواخت واحدی می داند که در آنجا اشیا و پدیده ها به طور ارگانیک با هم در پیوند بوده، و وابسته و مشروط به یکدیگرند. از این جهت، اسلوب دیالکتیک

۱. به فصل هجدهم تحت عنوان «آیا تضاد نقش آفرینشگری دارد» مراجعه نمایید.

بر آن است که هیچ پدیده ای در طبیعت، چنانچه به طور منفرد و بدون پیوند با پدیده ها و پیرامونش در نظر گرفته شود، مفهوم نخواهد داشت، زیرا که هر پدیده ای در عرصه طبیعت اگر بریده از پیوندهای آن با شرایط محیط خویش در نظر گرفته شود، بی معنی خواهد گشت و بر عکس اگر پدیده ای در پیوندهای ناگسستنی خود با پدیده های پیرامونش در نظر گرفته شود، مفهوم و قابل توضیح خواهد گشت. (۱) حال باید دید مقصود از «تضاد» چیست: لفظ تضاد در موارد مختلفی به کار می رود که برخی

از آنها باطل، و برخی دیگر صحیح است. ذیلاً به آن موارد اشاره می‌کنیم: الف: تصادف: معلول بدون علت. تصادف به این معنی، مورد انکار تمام مکتبهاست و هرگز نمی‌توان آن را به مکتبی نسبت داد. ب: تصادف: معلول از علت مشخصی به وجود آید، بی‌آنکه میان این پدیده و نوع آن علت ملازمه‌ای وجود داشته باشد، هر چند میان خصوص این علت و آن معلول تلازم است. مثلاً هرگاه برای تحصیل آب چاه بکنیم و ناگهان به گنجی دست یابیم، پیدایش چنین گنجی را به تصادف نسبت داده و می‌گویند: چاه می‌کنیم، تصادفاً به گنج رسیدیم. بی‌تردید کشف این گنج در مورد مزبور با توجه به اینکه نقطه‌ای را حفر کردیم که قبلاً در آن گنجی را پنهان کرده بودند، یک امر قطعی و ضروری است و هرگز نمی‌توان آن را معلول بدون علت نامید، زیرا ما نقطه‌ای را برای حفر چاه

۱. ماتریالیسم دیالکتیک، استالین، ص ۸.

۲۸۷ صفحه

برگزیدیم که قبل از ما، فردی گنجینه خود را در آن نقطه پنهان ساخته بود، قطعاً، چنین علت جزئی چنان معلولی را به دنبال خواهد داشت، ولی چون نوع حفاریها به چنین نتیجه‌ای نمی‌رسد، ما نام آن را تصادف می‌گذاریم. به عبارت دیگر، چنانچه کشف این گنج را، به همان علت جزئی نسبت دهیم، قهراً امری تصادفی نخواهد بود، ولی اگر آن را در ارتباط با نوع علتی (مطلق حفر چاه) بسنجیم، می‌توان آن را امر تصادفی انگاشت. اطلاق تصادف (به این معنی) هر چند در مورد فوق و موارد مشابه آن مانند «ملاقات تصادفی دو دوست در قطار» صحیح است، ولی این گونه تصادف با مکتب مادیگری ارتباط بیشتری دارد. زیرا آنان می‌خواهند نظام بدیع جهان را از طریق تصادف توجیه کنند و مقصودشان نیز از تصادف این است که انفجارهای پیاپی که در میلیونها سال قبل رخ داده است، به چنین نظامی منجر شده است، تصادف در این مورد، به معنی علل پیش بینی نشده است. ما در بحثهای مربوط به خداشناسی (۱) به روشنی ثابت کرده ایم که هرگز ممکن نیست در سایه تصادف، یک میلیارد نظام بدیع کنونی نیز پدید آید و لذا باید گفت که نظام متقن و منسجم و هدفدار هستی، ناشی از اراده حکیمانه فاعل عالمی است که این نظم شگفت را از روی محاسبه و نقشه‌ای دقیق پدید آورده است. ج: تصادف: پدیده‌ای که علت طبیعی شناخته شده ندارد، مانند معجزات و کرامات پیامبران و اولیای خدا. مسلماً هر معجزه‌ای علتی دارد، و هرگز نمی‌توان معجزات را پدیده‌های

۱. به کتاب راه خداشناسی، صفحات ۱۳۰-۱۴۳، مراجعه شود.

۲۸۸ صفحه

بی‌علت خواند. حال یا علت طبیعی ناشناخته‌ای دارند که نوع مردم از آن آگاه نیستند و تنها پیامبران و اولیای الهی از آن آگاهند، و یا اینکه علتی خارج از حدود ماده و طبیعت دارند. د: تصادف: انکار پیوستگی در میان موجودات جهان، و گرایش به گسستگی در پیدایش پدیده‌ها. در اینکه حوادث جهان اجمالاً به هم پیوسته اند مورد انکار نیست و هیچ پدیده‌ای را در جهان نمی‌توان یافت که از پدیده‌های اطراف خود کاملاً جدا و مستقبل باشد. مثلاً پرورش گیاهان، جدا از تابش خورشید، رنج دهقان و ریزش نیست و همه اینها با هم ارتباط دارند. ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند *** تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری ۴. حدود همبستگی تا کجاست؟

آیا این پیوستگی از وسعت عظیمی برخوردار بوده و تمام حوادث جهان، به تمام ذرات و پدیده‌های آن مربوط است، یا اینکه پیوستگی میان موجودات و حوادث، قلمرو خاصی دارد. اثبات هیچ‌یک از دو طرف قضیه، بدون برهان قاطع، امکان‌پذیر نیست، دانشمندان هنوز موفق به اثبات این همبستگی نشده‌اند و اصولاً تجربه و آزمایش نارساتر از آن است که یک چنین اصل کلی را

ثابت کند. تجربه فقط می تواند حکم را در خصوص مورد تجربه و موارد مشابه آن ثابت کند. تجربه فقط می تواند حکم را در خصوص مورد تجربه و موارد مشابه آن ثابت کند، و

----- ۲۸۹ صفحه

هرگز نمی تواند قانون کلی را، که از قلمرو تجربه خارج است، به اثبات رساند. به رغم این حقیقت، یکی از تئوریسینهای مارکسیست مدعی شده است که: دنیای طبیعی، مجموعه ای منظم از اجزایی است که هر یک در دیگران به نحوی تأثیر می کند و هر فنومنی را جز به وسیله ارتباطش با سایر فنومن ها، نمی توان به طور کلی تشریح کرد. تئوری جدید دیالکتیک به نحو احسن اثبات می کند هر شیئی بر شیء دیگر اثر می کند. وقتی ما چمدانی را از زمین برمی داریم این عمل ساده موجب مداخله توده ستارگان بی نهایت زیاد می شود که در مسافت بسیار بعید از یکدیگر واقع شده اند. (۱) در حالیکه تئوریسین مزبور چنین نظری می دهد و آن را نتیجه مستقیم نسبیت «انیشتن» نیز می داند برتراند راسل نظری مغایر ابراز می دارد. راسل می گوید: جالبترین نکته در قوانین مبتنی بر جاذبه انیشتن این است که در آن، بر خلاف جاذبه نیوتونی، موضوع تأثیر از مسافت دور منتفی شده است مثلاً مطابق این قوانین، دیگر خورشید روی سیارات، نیرویی تحمیل نمی کند. ۵. تهمتی به نام تجریدی گرایی مارکسیسم مدعی است که مکاتب مخالف وی همگی تجریدی گرا بوده و پیروان آنها انواع موجودات را، گسسته از هم می پندارند. استاد دانشکده پاریس، ژرژ پولیستر، بر این ادعا چنین استدلال می کند: دلیل اینکه آنان اشیا را جدا از

۱. اصول ماتریالیسم و مارکسیسم، ص ۱۲۵.

----- ۲۹۰ صفحه

هم مطالعه می کنند این است که، در زندگی عادی، حیوان را جدا از سایر موجودات مطالعه می کنند، آنگاه به دنبال پیدا کردن وجود اشتراک و امتیاز می روند. (۱) تعریف و شناسایی انسان و حیوان، به هیچوجه دلیل بر تجریدی گرایی و تفکیک انواع پدیده ها از یکدیگر نیست، زیرا فرق است میان نادیده گرفتن سایر روابط و پیوندها، و گسسته پنداشتن پدیده ها از یکدیگر، گاه در مقام تعریف یک پدیده طرح روابط آن با دیگر پدیده ها امری مورد نیاز یا علاقه نمی باشد و لذا پدیده مزبور با قطع نظر از پیوند آن با دیگر پدیده ها، مورد تعریف قرار می گیرد. چنانچه تعریف یک شیء براسستی نشانه تجریدی گرایی باشد، بایستی در مکتب دیالکتیک هیچگونه تعریفی برای ماده و یا اصول چهارگانه مارکسیسم یافت نشود، زیرا - به حسب ادعای آقایان یا لازمه کلامشان - تعریف یک شیء نشانه این است که آن را از دیگر پدیده ها بریده گرفته و معتقد شده ایم که کوچکترین پیوندی میان موجودات نیست، در صورتیکه مارکسیسم پیوسته ماده و اصول خود را تعریف می کند! گذشته از این، مسئله همبستگی موجودات جهان به یکدیگر، اندیشه نوی نیست که دیالکتیسینها به ابداع آن بتازند، بلکه این نظریه در فلسفه اسلامی نیز به صورتی روشن، تحت عنوان «وحدة العالم» (یکپارچگی جهان طبیعت) مطرح و در باره آن داد سخن داده شده است که فشرده آن را ذیلاً می آوریم: در کتب فلسفی از ارسطو نقل می کنند که وی معتقد به وحدت شخصی

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۰۹.

----- ۲۹۱ صفحه

جهان بوده است و همه جهان در عین اینکه اعضا و اجزای گوناگون دارد، یک واحد بوده و یک صورت و فعلیت طبیعی دارد و قوا و اجزای آن همگی وابسته و طفیلی آن صورت واحدند. چنانکه انسان با همه اجزا و اعضای مختلفش یک واحد حقیقی بوده و یک تشخیص دارد. ملاک وحدت و تشخیص انسان، نفس ناطقه اوست، همه قوا و اجزای بشر وابسته و طفیلی صورت انسانی اوست،

همان صورت نوعی است که ملاک تشخیص انسان از غیر خود به شمار می‌رود. تک تک سولهای بیشمار بدن انسان، در عین حال که خود واحد حیات بوده و برای خود کار و فعالیتی خاص دارند، همگی وابسته به یک حیات کلی هستند که بر انسان حکومت می‌کنند. اجزای درون جهان طبیعت نیز، به مثابه آن سلولها است که در درون بدن انسان وجود دارد حیاتی که بر کل جهان طبیعت حکومت می‌کند، همانند حیاتی است که بر کل بدن انسان حکمفرما است، به همین جهت جهان را «انسان کبیر» و انسان را «جهان صغیر» خوانده‌اند و در تشبیه هر یک از اجزای بزرگ جهان به اعضای انسان بیانهای شیرین و لطیفی دارند که در اینجا مجال نقل آنها نیست. (۱) از حضرات دیالکتیسینها باید پرسید: چه پیوستی و همبستگی‌یی بالاتر از اینکه همه جهان را یک واحد شخصی و حقیقی تلقی کنیم که تمام اجزای آن زیر پوشش یک فعلیت و شخصیت واحد قرار گرفته‌اند؟ استاد علامه طباطبایی می‌گفت: جهان طبیعت آنچنان منظم و منسجم،

۱. به اسفار، ج ۶، ص ۹۴-۹۵ و شرح منظومه، ص ۱۴۵، مراجعه کنید.

۲۹۲ صفحه

و به اصطلاح، سیستماتیک است که تنفسی که شما در این نقطه از جهان می‌کنید، با جریان بادی که در آن نقطه از جهان است، ارتباط مستحکم دارد. استاد دیگری که مسائل الهی را خوب چشیده بود می‌گفت: جهان آنچنان منسجم و به هم پیوسته است که اگر پر کاهی از آن کم گردد نظام آن فرو می‌ریزد. بنابراین، دیالکتیسینها نه کاشف این اصل بوده‌اند و نه حتی پیشگام در شرح و تفصیل آن، بلکه پیوستگی پدیده‌ها یا به عبارت دیگر: ارتباط تکاملها، کم و بیش مورد پذیرش تمام مکتبهای فلسفی قرار دارد. تفاوتی که میان الهی و مادی است، صرفاً این است که فرد الهی این پیوستگی را در چهار چوب تأیید علم و تجربه پذیرفته و می‌گوید: بدون دلیل قطعی نمی‌توان آن را یک قانون کلی برای تمام اجزای طبیعت دانست و ادعا کرد که تمام پدیده‌های طبیعی (حتی پدیده‌هایی که میان آنها و پدیده‌های روی زمین میلیونها سال نوری فاصله وجود دارد) به هم مرتبط بوده و بر روی یکدیگر تأثیر متقابل دارند. چنین ادعایی بدون دلیل، برانزده یک حکیم دل آگاه و روشن ضمیر نیست. آخر چگونه و با کدام ابزار می‌توان ثابت کرد ستاره‌ای که در دورترین کهکشانهای جهان در فضا شناور است، در گل و گیاهی که در باغچه خانه ما روییده است تأثیر متقابل دارد؟! البته ما منکر امکان و احتمال ارتباط و پیوستگی با تأثیر متقابل این دو نیستیم، ولی می‌گوییم بدون وجود یک دلیل قاطع نمی‌توان آن را یک حکم قطعی در تمام پهنه هستی دانست. ۶. مارکسیسم و تکامل تدریجی

تدوین کنندگان جهان بینی مارکس معتقدند که در دیالکتیک مارکس از

۲۹۳ صفحه

این اصل خبری نبوده و آن را همکاری، «انگلس»، وارد منظومه «دیالکتیک» کرده است. به نوشته آنان: سه اکتشاف مهم، مایه بارور شدن دیالکتیک گردید. ۱. کشف سلول زنده

تا پیش از کشف مزبور، انواع موجودات از یکدیگر مجزا و بیگانه تصور می‌شد، اما پس از این اکتشاف روشن شد که زندگی نتیجه مبارزه یک مشت سلول است و موجود زنده جز مشت سلول زنده چیز دیگری نیست. لذا مرز میان گیاه و حیوان شکسته شد و اسلوب تفکر متافیزیکی از میان رفت. ۲. تغییر شکل نیرو (انرژی)

سابقاً علم فرض می‌کرد که (فی‌المثل، صدا، حرارت و نور هر یک چیز جداگانه‌ای است، اما در این قرن روشن شد که همه آنها به یک چیز بازگشته و همگی صورتهای گوناگون از یک شیء واحدند. ۳. کشف تکامل در حیوانات

داروین نشان داد که کلیه محصولات طبیعی در اصل از دانه‌های سلول به وجود آمده و سپس در یک پروسه طولانی، تکامل یافته‌اند. این سه اکتشاف بزرگ در قرن نوزدهم موجب شکستن اندیشه ارتباط و همبستگی پدیده‌ها گشت. (۱) بر خلاف اظهارات

فوق، مراجعه به کتابهای علوم طبیعی که در اعصار

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۲۹۴ صفحه

پیشین نوشته شده است، روشن می سازد که مسئله ارتباط و همبستگی پدیده های طبیعت، چیز تازه ای نیست که در قرن نوزدهم کشف شده باشد، تا مادیگری آن را یک اصل فلسفی قرار دهد، بلکه این اصل در ادوار گذشته نیز مورد توجه قرار داشته و اساساً وظیفه علم در طول تاریخ، پیوسته کشف روابط بین موجودات بوده است، منتها با پیشرفت علوم، این روابط روز بروز روشنتر می گردد، تا آنجا که دانش بشری اخیراً ارتباط جاذبه ماه را یا جذر ومد دریاها، ارتباط تلقیح گیاهان را یا حرکت حشرات روی آنها، و ارتباط حالات انسان را با محتویات وجدان ناخودآگاه و... کشف کرده است. بسیار دور از انصاف است که متافیزیک را به «تجریدی اندیشیدن» متهم کنیم و این خود می رساند که مارکسیسم در گزارشهای خویش از آرای دیگر مکاتب، چقدر از واقع گرایی بدور است. مضحکتر آنکه، در حالی که همه مارکسیستها مکتب متافیزیک را به «تجریدی اندیشیدن» متهم می سازند، کنفورت (نویسنده مارکسیست) گام فراتر نهاده و همه دانشمندان و پایه گذاران علوم را که خود کاشف این اصل می باشند، به این نسبت متهم می سازد و می گوید: «اصل فهمیدن اشیا در ظروف و ارتباطشان به همین سان یک اصل مهم در علوم است. معهدا دانشمندان که اشیا را ریز ریز کرده و خواص مختلف آنها را مطالعه می نمایند غالباً فراموش می کنند اشیایی که آنها ممکن است به صورت «ایزوله» مطالعه کنند، به صورت «ایزوله» وجود ندارد و این منجر به سوء تفاهات و خیمی می شود!» (۱) حقیقت این است که، نه دانشمندان این اصل را فراموش کرده، و نه ریز

۱. ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۱۱۰.

۲۹۵ صفحه

ریز کردن اشیا نشانه «تجریدی» اندیشیدن آنها است. زیرا یک شیء، در عین حال که با اشیای گوناگون در گذشته و آینده ارتباط داشته و هم اکنون نیز با برخی از اشیا مرتبط است، می تواند دارای مراحل بوده و در هر مرحله اثر ویژه ای داشته باشد. تجزیه موجودات، گواه بر گسستگی آنها از دیگر موجودات و دیگر پدیده ها نیست، بلکه به علت عدم دخالت ارتباط مزبور در هدفی است که شخص به هنگام مطالعه و تحقیق در نظر دارد. از خوانندگان گرامی درخواست می کنیم که برای تکمیل بحث و آگاهی از وجود دو نوع بررسی در فلسفه اسلامی به فصل بیست و یک همین کتاب، مبحث «بررسی اشیا در حال حرکت، صفحات ... مراجعه نمایند.*** در پایان بحث یادآور می شویم که مارکسیسم در طرح این اصل، گاه از تعبیر «همبستگی تکاملها» سود می جوید و از این طریق می رساند که تمام تحولات جهان و جامعه با تکامل ملازم است. در این باره نیز قبلاً نظر خویش را پیرامون تلازم و عدم تلازم حرکت با تکامل، در فصل بیست و پنجم کتاب حاضر، مبحث (آیا هر حرکتی مایه تکامل است) بیان کرده ایم. این مسئله نیز، که آیا هر تحولی در جامعه مایه تکامل است؟ خود در خور بررسی گسترده ای است که در بخش ماتریالیسم تاریخی از آن بحث می شود. مارکسیسم هر نوع حرکت در جامعه را، گامی به سوی تکامل می داند و در مواردی هم که حرکتها صورت ارتجاعی و واپسگرایانه دارند، آن را از طریق «تکامل ماریچی» توجیه می کند. ما به علت ضیق مجال فعلاً وارد این بحث نمی شویم و آن را به وقت دیگر موکول می کنیم.

۲۹۶ صفحه

فصل بیست و نهم: نتایج اصل همبستگی

اصل همبستگی و نتایج اجتماعی آن

فصل گذشته، ما را به مفاد اصل همبستگی و میزان صحت واستواری آن آشنا ساخت. آنچه فعلاً مهم است این است که بینیم مارکسیسم از این اصل چه نتیجه یا نتایجی را می‌گیرد؟ بارها گفته ایم که فلسفه مارکس توجیه گر یک رشته نظریات اجتماعی و اقتصادی بوده و با طرح این اصول می‌خواهد به اصطلاح «تز» اجتماعی و اقتصادی خود را توجیه کند، و هرگز شناخت جهان بالذات برای آن مطرح نیست. بنابراین باید دید که خود مارکس و تئوریسینهای دیگر از این اصل چه نتایجی را می‌گیرند. ذیلاً به خلاصه این نتایج اشاره می‌کنیم: ۱. روبنای جامعه تابع زیربنای آن است

مهمترین نتیجه ای که مارکسیسم از اصل فوق می‌گیرد همان تأثیر زیربنای جامعه (ابزار تولید و تکامل آن) در روبنای جامعه (که همان روابط اقتصادی است) و تأثیر روابط اقتصادی در اموری نظیر فرهنگ و هنر و مذهب است، و این اصل مهمترین اصل در ماتریالیسم تاریخی محسوب می‌شود ما

----- ۲۹۷ صفحه

در جای خود نظر خویش را در باب نحوه تأثیر وسائل تولید در روابط اقتصادی و تأثیر روابط اقتصادی در دیگر شؤون جامعه بیان کرده ایم و در اینجا به طور اجمال یادآور می‌شویم که تکامل ابزار تولید یکی از عوامل مؤثر در تحول و پیشرفت اجتماع بشری است، ولی در کنار آن، عوامل سازنده دیگری نیز وجود دارد که به طور گسترده به ذکر آن پرداخته ایم. ۲. در تصمیم گیریها باید همه جوانب را در نظر گرفت

بیشتر نویسندگان مارکسیست از طرح این اصل نتیجه یاد شده را مدّ نظر قرار داده و می‌گویند به حکم تأثیر متقابل هر کار اجتماعی در دیگری، باید در تصمیم گیری، تمامی جوانب و شرایط کار ملاحظه شود. تئوریسین نوظهور مارکسیسم، موریس کنفورت، می‌نویسد: اصل ملاحظه اشیا در مناسبت با شرایط و ظروف واقعی، نه مجزا از شرایط و ظروف، برای جنبش کارگر در تصمیم گیری راجع به مقدماتی ترین مسائل خط مشی، همیشه اهمیت اساسی دارد. گاه برای بخشی از کارگران، می‌شود گفت درست است که اعتصاب کنند و گاه می‌شود گفت که درست نیست. این امور را باید بر حسب ظروف واقعی آن ملاحظه نموده و در باب آن قضاوت کرد. همین طور، گاه روش درست آن است که بگویم یک اعتصاب را باید ادامه و گسترش داد و گاه درست آن است که بگویم آن را خاتمه دهند. آن دسته از رهبران طبقه کارگر که می‌کوشند خط مبارزه را تنها بر مبنای اصول کلی و بدون محسوب داشتن ظروف بالفعل (یعنی بدون اینکه همین خط مشی می‌تواند بر حسب ظروف مشخص در موردی درست و در مورد دیگر نادرست باشد) استوار گردد و پیش برند، فاقد شایستگی کافی و ارزش والای

----- ۲۹۸ صفحه

رهبریند. (۱) افراد آگاه از علوم مختلف طبیعی و آشنا با مسائل اجتماعی و تاریخی هرگز نمی‌توانند ارتباط پدیده‌ها و رویدادها را انکار کنند و از تأثیر متقابل در زمینه‌های سه گانه سرباززنند. وظیفه علوم از دیرزمان، کشف روابط میان پدیده‌ها بوده و هرچه بر عمر علوم افزوده شود روابط پدیده‌ها نیز روشنتر می‌گردد. در مسائل اجتماعی، مسلماً باید تمام جوانب جریان را در نظر گرفت و هرگز نمی‌توان برای حفظ منافع گروه و دسته ای خاص، شیوه واحدی را اتخاذ کرد. مثلاً نمی‌توان گفت که مصلحت یک طبقه را پیوسته صلح و صفا با دیگران و بالعکس جنگ و نبرد با آنان است، بلکه همان طور که گفته اند: «هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد». قرآن به پیامبر گرامی (صلی الله علیه وآله وسلم) دستور می‌دهد که: (یا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوِيَهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ). (۲) «ای پیامبر با کافران و منافقان نبرد کن و بر آنان سخت گیر، که جایگاه شان آتش بوده و بد سرانجامی دارند». در عین حال در جای دیگر فرمان می‌دهد: (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا). (۳) «اگر همین گروه به صلح و سازش

تمایل نشان دادند، تو نیز با آنان صلح و سازش کن».

۱. ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۱۰۶. ۲. توبه/۷۳. ۳. انفال/۶۲.

صفحه ۲۹۹

گمان نمی‌کنم یک مصلح اجتماعی برای جامعه خویش همیشه فقط یک نسخه واحد بپیچد و بگوید که: همه گروهها، بسان انسانهای یک بعدی، پیوسته باید از این قانون واحد پیروی کنند. مصلحان جهان، با حفظ اصول اخلاق انسانی و رعایت عدل و قسط، اصول گوناگونی را مطرح می‌کنند که هر یک در شرایطی خاص، مفید و سودمند، ولی چه بسا در شرایط دیگر، ناسودمند است. در تجزیه و تحلیل مسائل تاریخی نیز باید ریشه‌های پدیده‌ها را در اعماق تاریخ جست و با تجزیه و تحلیل خاص آن را شکافت. بنابراین، مسئله همبستگی عمومی پدیده‌ها یا تأثیر متقابل آنها، و پیوند کلیه روابط اجتماعی و تاریخی، چیز تازه‌ای نیست که منطق دیالکتیک به آن بنازد و آن را کشف تازه پندارد. ۳. توجه‌گر ادوار اجتماعی تاریخ بشر

از دیدگاه مارکس، زندگی اجتماعی بشر به ادوار پنجگانه تقسیم می‌شود، که عبارتند از: کمون و اشتراک اولیه، بردگی، فئودالیسم، کاپیتالیسم، و سوسیالیسم. در نظر گروهی از مارکسیستها، دوره اخیر خود دالان ورود به دوره ششمی است که تحقق نپذیرفته است، یعنی کمونیسم (اشتراک نهایی). هنگامی که از آنان سؤال می‌شود که «این حرکت، یک حرکت ارتجاعی بوده و شبیه حرکت‌های دورانی یا دایره‌ای می‌باشد، چون مبدأ حرکت با منتهای آن یکی (تشکیل جامعه اشتراکی) است، یا پرسیده می‌شود که «آیا حرکت از اشتراکیت به بردگی، یک نوع حرکت از کمال به نقص نیست؟!» این گروه

صفحه ۳۰۰

می‌کوشند از طریق اصل همبستگی پدیده‌ها اشکال را پاسخ گویند. دست پرورده «لنین»، در این مورد می‌نویسد: درک این نکته دشوار نیست که به کارگیری موازین اسلوب دیالکتیک در مطالعه زندگی اجتماعی بشر، و تطبیق این موازین بر تاریخ جامعه، بر فعالیت علمی حزب پرولتاریا، چه اهمیت خطیری دارد. اگر هیچ پدیده‌ای به طور منفرد در جهان یافت نمی‌شود، و اگر همه پدیده‌ها در پیوند با هم قرار داشته، و مشروط به یکدیگرند، پس واضح است که باید هر رژیم اجتماعی و جنبش عمومی را نیز در تاریخ نه به شیوه بسیاری از مورخان از دیدگاه «عدالت ابدی» و یا تصور قبلی دیگر بلکه از دیدگاه شرایطی ارزیابی کرد که در آن رژیم و جنبش اجتماعی وجود داشته و با آنها در پیوند است. رژیم بردگی در شرایط کنونی بی‌معنی، و خلاف طبیعت است، اما همین رژیم بردگی در شرایط رژیم اشتراکی عهد عتیق که رو به تلاش نهاده بود، پدیده‌ای کاملاً مفهوم و قانونمند است، زیرا در مقایسه با رژیم اشتراکی عهد عتیق گامی به جلو محسوب می‌شود. مطالبه «جمهوری بورژوا دموکراتیک» در شرایط وجود «تزاریس» جامعه بورژوایی (مثلاً در روسیه ۱۹۰۵) مطالبه‌ای کاملاً مفهوم، بجا و انقلابی به شمار می‌آید، زیرا تشکیل جمهوری بورژوایی در آن زمان گامی به جلو بود اما مطالبه جمهوری بورژوا - دموکراتیک در شرایط کنونی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، مطالبه‌ای

صفحه ۳۰۱

بی‌معنی و ضد انقلابی است، زیرا که جمهوری بورژوایی در مقایسه با جمهوری شوروی گامی به عقب است. (۱) ما در بخش «ماتریالیسم تاریخی» پیرامون ادوار پنجگانه موهوم و پنداری مارکسیسم، اشکالات فلسفی و عقلی آن را، به طور گسترده خواهیم گفت و دیگر در اینجا به تکرار آن نمی‌پردازیم. (۲) ۴. هدف، مجوز هر نوع وسیله است

خطرناکترین نتیجه‌ای که حضرات از این اصل می‌گیرند، این‌تر «ماکیاولیستی» است که می‌گوید: «نیل به هدف، مجوز به کار بردن هر نوع دسیسه است». «مارکسیستها با این اصل می‌خواهند هر نوع اصول اخلاقی و انسانی مطلق و مقدس را انکار کنند. از نظر آنان، هر چیزی که به هدف انسان کمک کند و به اصطلاح به انقلاب مدد بخشد، آن اخلاق است ولو به قیمت ویرانی جهان و

قتل انسانهای پاک تمام شود! لنین در نوشته های خود، به گونه ای به این مطلب اشاره کرده و می گوید: «البته در سیاست که گاه باید با مناسبات بی نهایت پیچیده علمی و بین المللی بین طبقات و احزاب برخورد کرد... مزخرف خواهد بود یک دستورالعمل، یک قاعده عمومی، درست کرد... که در تمام موارد بکار آید، باید شعور آن را داشت که موقعیت را در هر مورد جدا تحلیل کرد» و نیز: «سخن گفتن از هر اصل اخلاقی دروغ است و یا اصول اخلاقی برای ما

۱. ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، استالین، ص ۱۲-۱۳. ۲. به کتاب «نیروی محرک تاریخ»، اثر نگارنده مراجعه کنید.

صفحه ۳۰۲

موجودیتی خارج از جامعه بشری ندارد. چنین اصولی دروغ است. از نظر ما اخلاقیات وابسته به منافع طبقه کارگر است». (۱) این نظر همان است که پیوسته در کتابهای مارکسیستها با تعبیر مختلف از آن سخن به میان می آید و می گویند: «الغایات تبرؤ الوسائط»: یعنی هر چه به هدف کمک کند، همان اخلاق است و حفظ یا نیل به اهداف، مجوز استخدام هر نوع وسیله ای است که ما را به آن می رساند. ظاهراً روی همین اصل است که می بینیم تاریخ کمونیسم، سرشار از وعده های دروغین به ملتها، و تناقض در رفتار و گفتار رهبران آن جماعت است. لنین و دستیارانش، آن زمان که برای اشغال مسند قدرت در روسیه آشوب زده جنگ جهانی اول و بیرون راندن حریف «منشویک»، نیاز به جلب عواطف و احساسات توده ها داشتند دم از آزادی و خودمختاری خلقها می زدند ولی پس از استقرار پایه های قدرت، بویژه در عصر استالین، همه آن وعده ها فراموش شد و جای آن را استبداد و اختناقی خشن گرفت که در تاریخ بی نظیر بود. چنانکه یاران پیشین نیز (از تروتسکی گرفته تا دیگران) یکایک عناصر ضد انقلاب و مزدور امپریالیسم تلقی شده و تبعید یا ترور شدند! جنگ جهانی دوم نیز که از راه رسید، مجدداً اقتضائات روزگار، وعده و لبخند را موقتاً جایگزین دشمنی و زنجیر کرد و پس از نابودی هیتلر، آسیاب خون و تنور آتش از نو به جریان افتاد و این بار، گذشته از قلمرو سلسله مزار، اروپای شرقی را نیز در حصار آهنین کشید... پایان بحث از اصل سوم دیالکتیک

۱. ماتریالیسم دیالکتیک، موريس کنفورت، ص ۱۰۷. ۳۰۳ صفحه

فصل سی ام: اصل چهار دیالکتیک

اصل چهارم دیالکتیک

اصل جهش و انقلاب

آخرین اصلی که مارکسیسم برای فلسفه خود تدارک دیده اصل جهش و انقلاب در طبیعت و جامعه است، بدین معنی که، تغییرات جزئی در طبیعت و جامعه، با یک حرکت ناگهانی به تغییرات کلی بدل می شود و به تعبیر خود این مکتب، کمیتها که همان تغییرات جزئی است، به خوبی، به کیفیتها که همان تغییرات جوهری و نوعی است تبدیل می گردد. بیشتر مارکسیستها به این اصل، به صورت یک اصل مستقل نگریسته اند، ولی دکتر ارانی در رساله خویش آن را نه به صورت یک اصل مستقل بلکه به عنوان یکی از حالات و صفات تضاد مورد بحث قرار داده است. برای (۱) آنکه خوانندگان گرامی از حقیقت این اصل آگاه شوند، قبلاً سخنی را که استالین درباره این اصل دارد نقل می کنیم و سپس به توضیح این اصل می پردازیم. وی می گوید: دیالکتیک، بر خلاف متافیزیک، سیر تکاملی را سیر ساده رشد - که در تغییرات کمی در آن، به تغییرات کیفی نمی انجامد -

۱. ماتریالیسم دیالکتیک، نوشته دکتر ارانی.

----- صفحه ۳۰۴

تلقی نمی‌کند، بلکه به مثابه چنان تکاملی در نظر می‌گیرد که از تغییرات ناچیز و پنهان، به تغییرات آشکار، ریشه‌ای، و کیفی منجر می‌شود، و در آنجا تغییرات کیفی تدریجی نیست، بلکه سریع و به گونه جهش وار، از حالتی به حالت دیگر است، تصادفی نیست، بلکه قانونمند است. (۱) اینک توضیح این اصل: مارکسیستها در طرح این اصل از دو تعبیر استفاده می‌کنند: ۱. تبدیل کمیتها به کیفیتها، ۲. تغییر از طریق انقلاب و جهش. «کم» در اصطلاح فلسفی، همان مقدار و اندازه است. مثلاً به عدد، کم منفصل، و به خط و سطح کم متصل می‌گویند، زیرا عدد بیانگر مقدار معدود، و خط و سطح هندسی مبین مقدار جسم از نظر طول و عرض است. ولی مقصود از کمیت در این اصل، تغییرات جزئی است که در طول زمان در پدیده‌های طبیعی و جامعه‌های انسانی به صورتهای ناچیز به وجود می‌آید و روی هم انباشته می‌شود. آنگاه پدیده‌ها و جامعه‌ها به صورت سریع و ناگهانی تغییر می‌یابند و در نتیجه، تکامل جزئی به تکامل بنیادی منجر می‌شود. بنابراین، تغییرات جزئی که در طول زمان در پدیده‌ها و جامعه‌ها رخ می‌دهد همان کمیتها است، تغییر ناگهانی جهش و دگرگونی بنیادی همان کیفیتها است، مثلاً وقتی درجه حرارت آب، به صد می‌رسد ناگهان به بخار تبدیل می‌شود و یا وقتی به حد صفر می‌رسد، به صورت یخ در می‌آید و بخار و

۱. ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، ص ۹.

----- صفحه ۳۰۵

یخ، از دو کیفیت و تنوع خاص برخوردارند که در آب موجود نیست. مارکسیستها زمانی که لفظ انقلاب و جهش را به کار می‌برند، می‌خواهند این قانون را در جامعه پیاده کنند و برسانند که، اصلاحات تدریجی هرگز به نتیجه نمی‌رسد و به جای پیروی از «رفورمیسم» باید از مکتب «انقلاب» و «جهش» پیروی کرد، بدین ترتیب آب پاکی روی دست آن گروه از اصلاح طلبان می‌ریزند که طرفدار «رفورم» بوده و از طریق اصلاحات تدریجی می‌خواهند جامعه‌ها را به تکامل برسانند. این گروه، اصلاحات جزئی را کافی ندانسته و تحولات در طبیعت را حاصل جمع اصلاحات مزبور نمی‌اندیشند، بلکه می‌گویند عاملی به نام انقلاب از آن امور جزئی، نوعی دیگر از طبیعت و جامعه می‌سازد که از هر نظر با گذشته تفاوت دارد. ژرژ پولیستر، با طرح این گونه سؤالات که «آیا به اصلاحات باید دست زد یا به انقلاب؟ برای تبدیل حکومت سرمایه داری به سوسیالیستی و رسیدن به هدف، آیا اصلاحات مداوم کافی است یا فکر تغییر ناگهانی (انقلاب) لازم است» می‌نویسد: بسیاری از مردم گمان می‌کنند که جامعه کم‌کم عوض می‌شود و تغییر جامعه سرمایه داری به سوسیالیستی حاصل جمع یک مشت تغییرات جزئی است. به زعم آنها این تغییرات جزئی همان اصلاحاتی است که روی هم رفته، تغییرات تدریجی را به مرحله جامعه سوسیالیستی می‌رساند. این همان تئوری است که «رفورمیسم» و اصلاح طلبی خوانده می‌شود. این گروه فکر می‌کنند که فقط اصلاحات کافی است و مجموع اصلاحات است

----- صفحه ۳۰۶

که جامعه را تغییر می‌دهد. (۱) موضع گیری قبلی مارکسیسم در گذشته یادآور شدیم که فلسفه مارکسیسم، یک فلسفه ابزاری و به تمام معنی «استخدامی» است. جهان بینی برای آنان، مقدمه‌ای بر یک نوع جامعه بینی و یا جامعه شناسی است. و هدف آنها از شناخت اصولی که بر طبیعت حکومت دارد، سرایت دادن آنها به جامعه است. بررسیها و اظهار نظرهای این جماعت، با موضعگیریها و پیشداوریهای خاصی همراه است بدین معنی که، قبلاً مدعا را درست کرده و سپس به دنبال دلیل می‌گردند! فی‌المثل آنان هر نوع اصلاح طلبی را به باد انتقاد گرفته و از انقلاب و جهش طرفداری می‌کنند، و آنگاه برای اثبات «تز» اجتماعی خود به تلاش و تکاپو می‌پردازند تا اصلی را در طبیعت پیدا کنند که توجیه گر نظریه اجتماعی آنان باشد. ضمناً از آنجا که جهان بینی برای آنان هدف نبوده و صرفاً ابزاری بیش نیست، برای اثبات نظریات

خود در باب جامعه، در مورد هر اصلی به چند مثال اکتفا کرده و به عقیده خود اصلی را پایه گذاری و یا آن را کشف می کنند! بدیهی است که این گونه بحث و بررسی، که قبلاً نیز با جهت گیری و پیش فرض خاصی همراه است، نمی تواند واقع نما باشد. چه، بررسی کنندگان، بر پایه حکمی که قبل از محاکمه صادر کرده اند، می کوشند که حقایق را، به نحوی که توجیه گر عقایدشان باشد، درک کنند، نه آنچنان که

۱. ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، ص ۹.

صفحه ۳۰۷

هست. اکنون ما برای ارزیابی آخرین اصل دیالکتیک در «طبیعت» و «جامعه»، کاربرد این اصل را در دو مورد، مورد بحث و بررسی قرار می دهیم. مارکسیستها برای اثبات این اصل فلسفی دست و پای زیادی زده اند، که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می کنیم: ۱. تغییرات کمی نمی تواند بی نهایت ادامه داشته باشد، بلکه لحظه ای می رسد که به جای تغییرات جزئی، تغییر کیفی یا یک جهش ناگهانی صورت می گیرد. زمین را مثال می زنیم: در تاریخ بشر مرحله ای به نام شکار وجود دارد که در آن، حیوانات را شکار می کردند، پوست آن هارا می پوشیدند و گوشتشان را می خوردند. ناگهان دوره بارانهای سیلابی، تمدن عصر شکار را ویران کرد. باقیمانده مردم به غارها پناهنده شدند و نوع زندگی آنها کاملاً تغییر کرد و زمین و تمدن کلاً دچار یک تغییر ناگهانی شد که از حوادث طبیعی زمین ناشی شده بود. (۱) ۲. انگلس می گوید: طبیعت سنگ، محک دیالکتیک است و علوم طبیعی معاصر ثابت کرده است که طبیعت روی دایره ای که همیشه یکسان است دور نمی زند. در اینجا قبل از هر چیز باید از داروین نام برد و ثابت کرد که جهان آلی امروز تماماً اعم از گیاهان و جانوران و از آن جمله انسان محصول سیر تکاملی بی است که میلیونها سال پیش آغاز شده و تاکنون ادامه دارد. ۳. آب، با افزایش حرارت یا کاهش آن، به بخار و یخ تبدیل می گردد.

۱. اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۸۲-۱۸۳.

صفحه ۳۰۸

همچنین، حدّ معینی از نیروی برق لازم است تا مفتول پلاتین درخشان گردد، یا فلز گداخته شود، چنانکه هر گازی در درجه فشار و سرمای معین در نقطه خاص به حالت مایع در می آید. آنچه در فیزیک، «مقادیر ثابت» نامیده می شود، چیزی جز نقاط گره ای نیست که در آنها افزایش و یا کاهش، موجب تغییر کیفی در حالت جسم شده و سرانجام کمیت به کیفیت تبدیل می شود. (۱) ۴. شیمی را می توان علم آن دسته از تغییرات کیفی اجسام نامید که در اثر تغییر، ترکیب کمی حاصل می شود، برای نمونه، اکسیژن را در نظر می آوریم، اگر در یک مولکول به جای دو اتم معمولی، سه اتم گذاشته شود، در آن صورت با «اُزت» سر و کار خواهیم داشت که از حیث بود و فعل و انفعال از اکسیژن معمولی دقیقاً متفاوت است، تا چه رسد به نسبتهای مختلفی که اکسیژن با «ازت» یا گوگرد ترکیب می شود، هر یک از آنها جسمی را می دهد که از حیث کیفیت با سایر اجسام متفاوت است. (۲) دیالکتیسینها با این مثالها می خواهند ثابت کنند: الف: حرکتها در همه زمینه ها به صورت یک حرکت دورانی نیست که تکرار مراحل پیشین باشد، بلکه حرکتی است پیشتاز که پیوسته در حال صعود است نه نزول. ب: تحول تکاملهای کمی به کیفی، یک اصل جهان شمول و فراگیر است. ج: این اصل، نه تنها بر طبیعت حاکم است بلکه در جامعه نیز به

۱. کارل مارکس، ف. انگلس، ج ۱۴، ص ۵۲۷، به نقل از: ماتریالیسم دیالکتیک، استالین ۱۰-۱۱. ۲. همان، ص ۱۱.

صفحه ۳۰۹

صورت یک اصل کلی صادق می باشد. اکنون، صحت و سقم نتایج سه گانه فوق را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم. ۱. آیا هر تغییری به صورت تصاعدی است؟ (۱)

پیش از این، در بخش حرکت، پیرامون این مطلب که آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟ بحث و گفتگو کردیم و نتیجه گرفتیم که، از نظر فلسفی هر حرکتی مایه تکامل است. زیرا معنی تکامل جز این نیست که «توانستن»ها «شدن»ها شود و «قوه»ها به «فعلیت» برسد، و این ملاک در تمامی انواع حرکت، حتی در اُن (مکان) و حرکت در وضع، موجود است. با وجود این باید گفت که، هر حرکتی ملازم با تکامل (به معنی علمی، نه فلسفی آن) نیست زیرا تکامل از نظر علمی همان اشتداد و افزایش است، یعنی شیء، علاوه بر حفظ کمال سابق، کمالات دیگری را دارا باشد، در حالی که در حرکت‌های مکانی و وضعی این تعریف صادق نیست. مارکسیسم مدعی است که این تکامل‌های جزئی، و به تعبیر وی کمیته‌ها، با یک جهش و انقلاب تبدیل به کیفیت شده و حرکت‌های تصاعدی شروع می شود. در قبال این ادعا، باید یادآور شویم: اولاً: از نظر علمی، که فلسفه مارکس خود را بر روی آن استوار می داند،

۱. برای مزید توضیح به بحث «آیا هر تغییری، مایه تکامل است؟» مراجعه فرمایید (فصل بیست و پنجم).

۳۱۰ صفحه

هر حرکتی ملازم با تکامل نیست تا در کیفیت تکامل آن که آیا به صورت تدریجی است و یا به صورت جهش و انقلاب است بحث و گفتگو کنیم. ثانیاً: ما در محیط زندگی خود نمونه های فراوانی از حرکت‌های دورانی و دایره ای مشاهده می کنیم، به گونه ای که هیچ گاه کمیته‌ها به کیفیت‌ها تبدیل نمی شوند، و پیوسته عدد آنها بالا می رود اما نوع آن محفوظ می ماند. ۱. در همان مثال تخم مرغ، پیوسته تخم مرغ است و مرغ آنگاه باز مرغ است و تخم مرغ. ۲. حرکت در بسیاری از درختان ثمربخش، دورانی است؛ از تخم سیب، درخت میوه به دست می آید و مجدداً همان ثمر را می دهد. علت اینکه مارکسیسم با این اشکالات و نقضها روبرو است این است که آنان بدون تتبع و استقصای کامل، حکم جهانشمول بودن این اصل را صادر می کنند، آنگاه با نقضها و تخلفهای گوناگون مواجه شده و برای تخلص از آن دست و پا می زنند و متوسل به توجیحات مختلف می شوند. در صورتیکه چه لزومی دارد که ما تمام حرکت‌ها را در تمام جهان بدون یک ملزم عقلی، و بدون تتبع کافی، تصاعدی فرض کنیم و آنگاه در برابر یک رشته تخلفهای روشن قرار گیریم؟! بلکه لازم است حرکت‌ها را گاه دورانی و دایره ای و گاه تصاعدی و پیشتازی بیانکاریم. ۳. در اثر یک رشته عوامل جوی، آبهای دریا به صورت بخار متصاعد می شود. آنگاه روی عللی به صورت قطرات باران به دشت و دمن، و کوه و دره می ریزد و بالأخره به صورت رودی خروشان درآمده و راهی دریا می شود. آیا این حرکت جز یک حرکت دورانی و دایره ای چیز دیگر است؟! (۱)

۱. البته این حرکت را نباید لغو و بی حاصل اندیشید. زیرا باید دید در دامن این حرکت‌های دورانی و دایره ای چه موجوداتی، از گل و گیاه و حیوان و جاندار، از انسان و بشر به تکامل می رسند؟ در گذشته یادآور شدیم که تمام حرکت‌ها تکامل آفرین نیست، بلکه در دامن حرکت‌ها، موجودات کامل پرورش پیدا می کنند.

۳۱۱ صفحه

ممکن است تصور شود که در این گونه موارد تخلف و به اصطلاح نقض، هر چند تکامل کیفی نیست اما تکامل کمی هست، زیرا هنگامی که دانه سیبی را می کاریم، این دانه به درختی برومند تبدیل می گردد و صدها سیب می دهد و در نتیجه یک سیب به صدها سیب که خود نوعی تکامل است مبدل می شود درباره تخم مرغ و غیره نیز امر از همین قرار است. ولی باید توجه کرد که این

جواب، دست و پای بیشتر نیست، زیرا کسانی که تکامل را دایره ای و دورانی می گیرند، هرگز منکر تکامل کمی نبوده و مسلم می دانند که یک سیب با یک دانه گندم، به صدها سیب و دانه تبدیل می شود. بلکه می گویند در این حرکتها نوع جدیدی بروز نمی کند و کمیتی به کیفیت تبدیل نمی شود، خواه بر عدد آن بیفزاید و خواه نیفزاید. افزایش عددی مانع از آن نیست که حرکتها از نظر کیفی و نوعی، دایره ای و دورانی باشند. هرگاه مارکسیسم می پذیرد که در این حرکتها نوع جدیدی پای به عرصه وجود نمی گذارد و تنها بر تعداد پدیده افزوده می شود، پس با مخالفین هم نظر بوده و صرفاً نزاعی لفظی به راه افکنده است. ۲. آیا این اصل جهان شمول است؟

متأسفانه این نتیجه نیز، بسان نتیجه نخست، از کلیت برخوردار نیست، چه، در طبیعت پدیده هایی داریم که تکامل آنها به صورت تدریجی

----- ۳۱۲ صفحه

انجام می گیرد و هرگز از انقلاب و جهش در آنها خبری نیست. به پاره ای از این موارد اشاره می کنیم: ۱. وجود خود انسان و نیز جانداران و گیاهان و درختانی را که دور و برمان هست در نظر بگیریم. درست است که انسان و برخی از جانداران با نوعی جهش از مادر متولد می شوند ولی هرگز تکامل آنها به صورت دفعی و انقلابی و به اصطلاح جهش وار نیست، بلکه عموماً بتدریج از نردبان تکامل بالا رفته و قله هایی را فتح می کنند. چنانچه بخواهیم از انقلاب و جهش سخن بگوییم، فقط باید از دوران تولد و بلوغ سخن بگوییم و گرنه در غیر این دو دوران، از انقلاب و جهش خبری نیست. ۲. زمین و دیگر سیارات، بر فرض اینکه با یک جهش از زمین جدا شده باشند، ولی مسلماً تکامل زمین و سپری شدن دوره های آن، به طور تدریجی رخ داده و طی میلیونها سال آهسته آهسته سرد و آماده برای پیدایش حیات موجودات زنده شده است. هم اکنون نیز بسیاری از دگرگونیهای زمین و پالایشهایی که در اعماق آن پدید می آید و در نتیجه معادنی در قلب زمین شکل می گیرد، همه و همه به صورت تدریجی بوده و هیچ نوع جهش و انقلابی در آن وجود ندارد. ۳. درست است که افزایش گرما آب را به بخار، و کاهش آن، این پدیده سیال را به یخ تبدیل می کند، ولی در برابر آن فلزاتی نیز داریم که افزایش یا کاهش حرارت در آن انقلابی ایجاد نمی کند، بلکه افزایش حرارت، آن را نرم و کاهش حرارت، به حالت اول سخت می سازد. ۴. در همان مثال مشهور تخم مرغ و مرغ، که تکیه گاه مارکسیستها در اصول پیشین است، هیچگاه تکامل به صورت انقلاب و جهش انجام

----- ۳۱۳ صفحه

نمی گیرد، و ظاهراً به همین دلیل است که، مارکسیستها در تشریح این اصل، نامی از آن به میان نیاورده و آن را نادیده گرفته اند. به نظر می رسد این مقدار از نمونه ها برای نقض اصل چهارم دیالکتیک و اثبات عدم کلیت آن کافی بوده و دیگر نیازی به طرح مثالهای دیگر نیست. ۳. آیا تکامل جامعه باید بر اساس انقلاب باشد؟

اکنون وقت آن رسیده که در باره نتیجه سوم نیز بحث و گفتگو کنیم و ببینیم که آیا تکامل جوامع در طول تاریخ، بر اساس جهش و انقلاب بوده، یا اینکه برخی از آنها بر اساس انقلاب و جهش و برخی دیگر بر پایه رفورم و اصلاحات تدریجی استوار بوده است؟ پیش از آنکه در این جا از مثالهای عینی و مشهودات خارجی کمک بگیریم نخست باید متذکر شویم که، نه جهش و انقلاب در تکامل جامعه ها یک اصل عام و کلی است تا رفورمیسم را مطلقاً به دست فراموشی بسپاریم، و نه رفورمیسم و اصلاحات تدریجی اصلی عام و ثابت است به گونه ای که هرگز نباید از منطق انقلاب استفاده کرد، بلکه هر کدام برای خود جا و موردی خاص داشته و هر یک در جامعه ویژه ای، مؤثر است. توضیح اینکه: جامعه ها از نظر آرایش به فساد متفاوتند، آنجا که فساد همه جانبه و فراگیر شده و جامعه از درون پوسیده و رو به ویرانی گذارده است، در این صورت گچکاری ایوان «پی شکسته» و تجدید نقش و نگار آن سود نمی بخشد، و باید با یک انقلاب بنیادین طرحی نو درافکنده و بر تمام نابسامانیها چیره گشت. استفاده از روشهای غیر انقلابی

در جوامعی که فساد در عمق وجود آنها

----- ۳۱۴ صفحه

نفوذ کرده، سبب می شود که عناصر اصلی فساد از فرصتها و موقعیتها استفاده کرده و خود را در برابر «اصلاح طلبان» مجهز سازند و با تمسک به وسایل خنثی کننده و بازدارنده، خود را از خطر نجات دهند، درست بسان میکروبهای نیرومندی که در برابر استعمال تدریجی «دارو» مصونیت پیدا کرده و به کار خود ادامه می دهند و جز با یک حمله برق آسا یا تزریق داروهای قوی از بین نمی روند، گروه ضد انقلاب نیز به حکم اینکه در همه جا نفوذ کرده و مراکز حساس را در دست دارند، به آسانی می توانند هر طرح اصلاحی را عقیم کنند، و جز با یک حمله انقلابی از هم متلاشی نمی شوند. پیامبران بزرگ و اصلاح طلبان جهان به هنگام مواجهه با این گونه جامعه ها، پیوسته از روشهای انقلابی استفاده می کرده اند، و پس از تبلیغ و تشریح کافی آرمانهای رهایی بخش خویش، گام به میدان جهاد می نهادند و از «انقلاب»، که منطق قدرت است، بهره می گرفتند، و نقطه عطف عظیمی در زندگی بشر پدید می آورند. چرا راه دور برویم؟ ریشه های رژیم ستمشاهی در کشور ما آنچنان فاسد و گندیده شده و تحمل اوضاع و احوال به اندازه ای بر مردم دشوار گشته بود، که سامان امور جز با انقلابی خونین و قهرآمیز انجام پذیر نبود و اصلاحات سطحی و تدریجی در ذهن رهبران نهضت، جز تزریق یک نوع مسکن برای یک مرض مهلک تلقی نمی شد. رؤسای این نظام منحوس، چنانچه بر سر کار باقی می ماندند و رهبران قیام صرفاً به گرفتن چند تعهد از آنان و برخی عزل و نصبها اکتفا می کردند، با ایادی شیطانی و اهریمنی خویش، پس از فرو نشستن آتش قیام، بسرعت زحمات چندین ساله رجال اصلاح طلب را به باد داده و برای آنان میراثی جز حسرت و تأثر باقی نمی گذاردند، بلکه در اولین

----- ۳۱۵ صفحه

فرصت چوبه های دار را برپا ساخته و زعمای ملت را به جوخه های آتش می سپردند. لذا در آن برهه از زمان، کاری از دست «رفومیسستها» ساخته نبود و فقط انقلاب بود که می توانست عرصه کشور را از لوٹ شیاطین کهنه کار بپیراید و به آرمانهای بلند ملت جامه تحقق بپوشاند. ولی در عین حال، هرگز نباید تصور کرد که انقلاب یک درمان کلی و همیشگی بوده و برای اصلاح جوامع جز انقلاب نباید کاری انجام داد. زیرا در جامعه ای که فساد به اعماق رژیم نفوذ نکرده و مراکز حساس، در مجموع به وسیله، رجال و شخصیتهای مؤمن و پاکدامن اداره می شود و ضوابط والگوها، یکسره دگرگون نشده و تنها (بر اثر غفلت برخی از مسئولین) انحرافات در سطح جامعه پدید آمده است، در این صورت انجام برنامه های اصلاحی و بسیج نیروهای اصلاح آفرین، می تواند به نابسامانیها سامان بخشد، و بی آنکه انقلابی رخ داده و سیلابی از خون جاری شود جامعه پاکسازی گردد. مشاهدات تاریخی و عینی در تبدلات جامعه، کلیت و عموم اصل انقلاب و جهش را نفی می کند و می رساند که بسیاری از تکاملها به صورت تدریجی بوده است. به نمونه هایی از تحولات تدریجی اشاره می کنیم: ۱. انتقال از مرحله کشاورزی به مرحله صنعتی در همه جا تدریجی بوده است و در هیچ جای جهان به شکل دفعی صورت نپذیرفته است. ۲. آزادی بردگان در سطح جهان، به صورت تدریجی انجام گرفته و اگر هم در برخی از کشورها این عمل شکل انقلابی داشته، در بسیاری از کشورها، به صورت تدریجی بوده و سالها طول کشیده تا انسانها از بند اسارت

----- ۳۱۶ صفحه

آزاد گردیده اند. ۴. هدف مارکسیستها از طرح اصل انقلاب چیست؟

مارکسیسم برای تحقق بخشیدن به آمال و نظریات خویش، و گسترش سیطره سیاسی بر جهان، یک راه بیش نمی اندیشد و آن راه جز انقلاب و زیر و رو شدن جامعه ها چیز دیگری نیست. این مکتب پیوسته می گوید: برای اینکه در سیاست اشتباه نکنیم باید انقلابی باشیم نه اصلاح طلب، انقلابیوار کار کنیم نه رفورمیستی. مارکسیسم برای پیاده کردن این اصل در جوامع بشری، به دنبال

مستمسکی است که بر طبیعت حاکم باشد و او آن را به صورت اصلی مسلم در جامعه پیاده کند. از آنجا که این مکتب برای اصلاح جامعه یک راه بیشتر نمی‌اندیشد و آن هم انقلاب و دگرگونی بنیادی است، لذا با نگرشی کوتاه و موردی به طبیعت به اصل خاصی دست یافته و اصرار می‌ورزد که خودی و بیگانه را قانع سازد که تغییرات سریع کیفی، پیوسته از تغییرات تدریجی کمی عبور می‌کند، و به تعبیر صحیح تر، کمیته‌ها پیوسته به تغییرات کیفی منجر می‌شود. روی این اصل، اظهار می‌دارد که در جوامعی که طبقه کارگر اسیر مظالم سرمایه داری است، تغییرات و اصلاحات جزئی کوچکترین سودی ندارد، بلکه باید فاصله طبقاتی بتدریج به حد انفجار برسد و رژیم سرمایه داری را واژگون سازد و پدیده‌ای کاملاً جدید به نام سوسیالیسم جایگزین آن گردد. مارکسیسم با کشف این اصل، از اصول پیشین چنین نتیجه می‌گیرد: اصل تضاد (نخستین اصل دیالکتیک)، حرکت (اصل دوم دیالکتیک)

----- ۳۱۷ صفحه

آفرین است و نسبت به آن نقش آفرینشگری دارد. حرکت در جامعه مایه تغییرات کمی و تفاوت‌های جزئی مستمر در طول زمان است. آنگاه نوبت به اصل انقلاب و جهش می‌رسد، و جامعه با یک حرکت انقلابی از کمیته‌های جزئی به کیفیت جدید تبدیل می‌گردد. به عبارت دیگر: تضاد درونی جامعه، مایه حرکت و دگرگونی آن به سوی تکامل است، ولی این دو اصل (تضاد و حرکت) هیچگاه شکل و نحوه تغییر را بیان نمی‌کنند طبعاً در اینجا اصل دیگری لازم است که بیانگر کیفیت انتقال جامعه از مرحله‌ای به مرحله دیگر بوده و با کشف آن بتوان از نحوه انتقال پرده برداشت و روشن ساخت که جامعه از طریق تبدیل کمیته‌ها به کیفیتی خاص، به تضاد پایان می‌بخشد. بر این اساس، مارکسیسم انتقال از مرحله کمون اولیه به مرحله بردگی و نیز انتقال از دوران فئودالیسم به مرحله کاپیتالیسم را، از قبیل انتقال از کمیته‌ها به کیفیتها، آن هم به صورت انقلاب و جهش می‌داند و می‌کوشد در طبقه پرولتاریا که گرداننده چرخ ماشینها و صنایع عصر کاپیتالیسم هستند، این روحیه را به وجود آورد که هر چه زودتر به پا خیزند و جامعه را از مرحله‌ای به مرحله دیگر انتقال دهند و بدین گونه، هر چند در ظاهر می‌گویند: وقوع انقلاب و جهش امری جبری و معلول فاصله طبقاتی است و ارتباطی به اختیار و خواست انسانها ندارد، اما عملاً بر خلاف نظریه جبری بودن تحول، گام به پیش می‌نهد. ۵. انقلابی که قانونمند نیست

در این جا سؤالی مطرح است که مارکسیسم هیچ گاه قادر پاسخگویی

----- ۳۱۸ صفحه

به آن نبوده است، سؤال این است: چرا در بسیاری از نقاط جهان، با وجود گذشت قریب دوست سال، هنوز کمیته‌ها به کیفیتها تبدیل نشده، ولی در برخی از نقاط، صرفاً در طول ده سال، چنین انقلابی رخ داده است؟! آیا این تفاوت گواه بر آن نیست که صرف وجود تضاد داخلی و فاصله طبقاتی، مایه حرکت و دگرگونی و سرانجام انقلاب و جهش نیست؟ چه بسا ممکن است میزان کمیته‌ها به صد برابر نقاطی که در آن انقلاب رخ داده برسد ولی آب از آب تکان نخورد، و متقابلاً در نقاطی کمیته‌ها هنوز به یک صدم نرسیده ناگهان جهش رخ دهد. اینک چند نمونه: ۱. مارکسیست‌ها انقلاب کبیر فرانسه را انقلابی سرمایه داری می‌دانند، انقلابی که طبقه بورژوا را به قدرت و حکومت رساند و مایه نابودی طبقه فئودال و پیروزی نهایی و قطعی طبقه سرمایه دار گردید. انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ رخ داد، و تاکنون که فزون از ۲۰۰ سال از عمر آن می‌گذارد، هرگز به انقلاب سوسیالیستی منجر نگردیده است. ۲. شدیدتر از آن انقلابهای سرمایه داری انگلستان در سالهای ۱۶۴۰ و ۱۶۸۸ است که جامعه انگلیس را به مرحله سرمایه داری وارد ساخت و به نظام فئودالی پایان داد. اکنون تقریباً سه قرن از آغاز انقلاب مزبور می‌گذرد، و ابزار تولید پیوسته در حال رشد است، مع الوصف روابط اقتصادی (مالکیت خصوصی بر ابزار تولید) به حال خود باقی مانده و انقلاب و جهشی رخ نداده است. در عین حال در روسیه، عمر دوره سرمایه داری از دوازده سال تجاوز نکرده بود که ناگهان دوره کاپیتالیسم سرآمد و عصر

سوسیالیسم آغاز گردید! مارکسیستها می گویند: در جامعه روسیه تزاری انقلاب سرمایه داری در

----- ۳۱۹ صفحه

سال ۱۹۰۵ به وقوع پیوسته و انقلاب سوسیالیستی در سال ۱۹۱۷ اتفاق افتاده است. بنابراین دوران سرمایه داری در روسیه ۱۲ سال بیشتر طول نکشیده است. اکنون سؤال می شود که، اگر این جهشها و انقلابها نتیجه اجتماع کمیتهای جزئی است، پس چرا در فرانسه و انگلستان پس از مرور دو یا سه قرن، انقلابی رخ نداده است، در حالیکه در منطقه دیگر پس از ۱۲ سال انقلاب شده است؟! آیا نیروی تولید فرانسه از آن زمان تا به حال، به مقداری که نیروی تولید در روسیه تزاری ظرف ۱۲ سال رشد کرده بود، رشد نکرده است؟! اگر پاسخ مثبت است، پس چرا در این کشور روابط تولید وروبنای جامعه و نظامات حقوقی و سیاسی و دینی و هنری و... بر جای خود باقی است و با هم انسجام و همبستگی دارند؟ آیا این تخلفهای عینی، گواه آن نیست که تمام این محاسبات غیر صحیح بوده و عواملی غیر از فاصله طبقاتی نیز، در این انقلابها و جهشها دست اندر کار بوده است؟ و به اصطلاح اصل انقلاب، در جامعه ها «قانونمند» نیست. ۳. مارکسیسم معتقد است که انتقال جامعه از مرحله ای به مرحله دیگر، زمانی انجام می گیرد که جامعه در مرحله قبل به تکامل برسد، فی المثل، تا زمانی که جامعه از نظر فتودالیسم به حد کمال نرسد، هرگز به مرحله کاپیتالیسم پا نخواهد گذارد، چنانکه تا در مرحله سرمایه داری به حد کمال نرسد، جهشی در آن رخ نداده و به سوی سوسیالیسم انتقال نمی یابد. ولی بر خلاف این ادعا می بینیم انقلاب مارکسیستی و جهش سوسیالیستی در کشورهایی رخ داده است که هرگز در تاریخ خویش دوره ای به نام کاپیتالیسم

----- ۳۲۰ صفحه

نداشته اند، بلکه پیش از وقوع انقلاب، نظام فتودالی بر آنها حکومت می کرده است. مثلاً کشورهای اروپای شرقی و مجارستان و لهستان، به قول آقایان: تحول کیفی رخ داده و به جامعه سوسیالیستی تبدیل شده اند. در حالیکه پایین بودن درجه رشد نیروی تولید، و عقب ماندگی آنها نسبت به جامعه های صنعتی اروپا و آمریکا، امری کاملاً واضح و روشن است. در نقطه مقابل، انگلستان و فرانسه و آلمان و آمریکا و کشورهای مشابه آنها سالهای درازی است که دوره سرمایه داری را طی می کنند و خبری از انقلاب سوسیالیستی در آنها نیست، در حالیکه کشورهای اروپای شرقی پیش از طی دوره سرمایه داری به صورت جنین ناری به مقام سوسیالیسم نائل آمدند و روابط عالی و مترقی تولید سوسیالیستی بر آنها حکومت کرد. ۴. انقلاب چین نیز، محاسبات و پیش بینیهای مارکسیسم را باطل ساخت. زیرا این کشور به تصدیق جامعه شناسان مارکسیست، در سال ۱۹۴۸ نیمه فتودال بوده است، مع الوصف انقلاب سوسیالیستی را پذیرفته و در انتظار رسیدن دوره سرمایه داری نمانده است. این تخلفها حاکی است که انتقال جهشی و انقلابی از آثار مستقیم تضاد داخلی نیست، بلکه این نوع تضادها صرفاً زمینه را برای انقلاب آماده می سازد و در کنار آن، عوامل دیگری لازم است که به تضاد داخلی ضمیمه شده و به انقلاب تحقق بخشد. از این بیان، میزان صحت گفتار «مارکس» درباره دگرگونی رژیمها بخوبی روشن می گردد، آنجا که می گوید: «هیچ رژیم اجتماعی پیش از آنکه کلیه نیروهای تولید، تکامل یابد از میان نمی رود، و روابط تولید نوین و عالیتر

----- ۳۲۱ صفحه

هرگز پیش از آنکه شرایط وجود آنها در بطن خود جامعه کهن پخته نشود، به میان نمی آیند». (۱) با توجه به این موارد می توان گفت که اصل مزبور، در هیچ یک از دو طرف قضیه اصالت ندارد. از یک سو آنجا که تکامل و رشد وسایل تولید مانند آمریکا و انگلستان به حد عالی رسیده انقلابی رخ نداده است، و از سوی دیگر آنجا که هنوز دوره سرمایه داری فرا نرسیده یا سرمایه داری دوره طفولیت خود را می گذرانید، انقلاب رخ داده و روابط را دگرگون ساخته است! غیب گویی مارکس!

غیبگویی به صورت کلی گویی کار آسانی است و افراد هوشمند گاه یک رشته مسائل کلی را پیش بینی می کنند و پیش بینی

هایشان درست درمی آید. ولی مارکس به این نوع کلی گویی اکتفا نکرده بلکه گام را فراتر نهاده، انگشت روی جزئیات گذارده و صریحاً اعلام کرده بود که انقلابهای سوسیالیستی در کشورهای انگلستان و فرانسه و خصوصاً آلمان زودتر از جاهای دیگر رخ می دهد. انگلس می گفت: اکنون پرولتاریا در انگلستان اکثریت مردم را تشکیل می دهد (۲) نیروی تولید سرمایه داری در انگلستان با روابط تولید سرمایه داری به حال تضاد درآمده، و مبارزه طبقاتی میان پرولتاریا و سرمایه داران به اوج شدت خود رسیده است. (۳)

۱. ماتریالیسم دیالکتیک، استالین، ص ۴۶ به نقل از: مارکس، منتخبات، ج ۱، ص ۲۶۹. ۲. اصول کمونیسم، مسئله ۶. ۳. درسهایی درباره مارکسیسم، ص ۱۷۵، به نقل از سوسیالیسم ایده آلیستی.

 ۳۲۲ صفحه

اما متأسفانه حدود یک قرن ونیم از این غیگویی می گذرد و هنوز اثری از انقلاب کارگری در این کشورها خبری نیست! این مطلب می رساند که مارکسیسم در داوری خود به یک رشته امور ذهنی و خیالات واهی تکیه کرده و عجولانه به غیگویی پرداخته است. انگلس می گوید: طبقه کارگر انگلستان اکثریت جامعه را تشکیل می دهد و این کشور آخرین مراحل سرمایه داری را طی می کند و جامعه فرانسه و آلمان به انقلاب سوسیالیستی بسیار نزدیک هستند. اکنون باید از همکار صمیمی مارکس پرسید: چه شد که این تضاد، با وجود گذشت متجاوز از صد سال، هنوز حل نشده است و کارگر انگلیسی با خیال آرام در کارخانه کار می کند، ولی کشور روسیه که ۱۲ سال قبل از انقلاب سوسیالیستی در نظام فئودالی به سر می برد، ناگهان با یک خیزش تاریخی! نظام فئودالی (۱) آمیخته به نیمه سرمایه داری را درهم کوبید و نظام برتر!!! و عالی سوسیالیسم را پذیرفت؟ آفرین بر این بینش، و آفرین بر این دید واقع بین! ۶. تجدید نظر طلبان

تحقق انقلاب مارکسیستی در یکی از کشورهای عقب مانده از نظر صنعتی، و ثبات وضع در پیشرفته ترین کشورهای اروپایی و آمریکایی که از نظر کار و کارگر پیشرفته ترین کشورهای جهان به حساب می آیند، سبب شد که گروهی از مارکسیستها از جوهر و حقیقت مارکسیسم عدول کنند و مکتبی را با

۱. در زمان انقلاب اکتبر سال (۱۹۱۷ میلادی) ۸۵٪ جمعیت روسیه روستایی بودند.

 ۳۲۳ صفحه

پوسته دیرینه به جهان عرضه بدارند و در گسترش آن بکوشند. ما از میان تجدید نظرهای آنان تنها دو مورد را یادآور می شویم و موارد دیگر را به وقت دیگر موکول می کنیم. ۱. مارکسیسم معتقد بود که انقلاب در همه جا باید انقلاب کارگری باشد و انقلاب دهقانی که مربوط به عصر پیش از سرمایه داری است نمی تواند دالان سوسیالیسم باشد، ولی در انقلاب روسیه انقلاب، انقلاب دهقانی بود و پرولتراها نقش بنیادی نداشتند، فقط می توانستند با طبقه دهقان، که ۸۵٪ جمعیت زحمتکش روسیه را تشکیل می داد، همگام گردند. از این جهت لنین درباره انقلاب روسیه چنین نوشت: جهش واقعی انقلاب روسیه هنگامی براستی آغاز خواهد شد که توده دهقان همگام با پرولتراها یک نقش انقلابی فعال ایفا کند. این حقیقت را فیلسوف مشهور روسی، نیکلا برویائف، در فاصله بین دو جنگ جهانی به طور روشن یادآور شده است. و می گوید: روسی شدن مکتب مارکس به این نتیجه منتهی می شود که علیرغم گفته «مارکس»، انقلاب بایستی به جای آنکه در کشورهای صنعتی دارای طبقه پرولترا قدرتمند رخ دهد، در کشورهای عقب مانده زراعتی با اکثریت روستایی انجام شود. طبقه دهقان، از نظر مارکس، ارتجاعی شمرده می شد، لیکن اکنون آن را به یک طبقه انقلابی تبدیل می کنند، تا انقلاب اشتراکی نه در آمریکا و انگلستان و فرانسه، بلکه در بلغارستان و رومانی و مجارستان و شاید در چین و هند صورت گیرد، و بدین ترتیب مکتب مارکس بکلی دگوگون می شود. ۲. اصول چهارگانه دیالکتیک به کلیه

مارکسیستها آموخت که تضادهای

----- ۳۲۴ صفحه

اقتصادی در درون جامعه مایه انفجار بوده و روزی خود جامعه بی آنکه انقلابی راتدارک ببینیم، به صورت جهشی از مرحله ای به مرحله دیگر منقلب می شود. ولی انقلاب روسیه، با وجود ظاهر مارکسیستی خویش، بر تمام این اندیشه ها خط بطلان کشید، و اختیار لنینی جای خود را به جبر مارکسی داد. اگر مارکس از جهش ناگهانی پرولتری به عنوان مظهر حرکت تاریخ دم می زد، لنین و پس از وی استالین لزوم یک کوشش فوری و سازمان یافته را برای ایجاد شعور سوسیالیستی در جنبش کارگری، شدیداً مورد توجه و تأکید قرار داده اند. جبر مارکس؛ که حرکت جامعه را یک حرکت صد در صد طبیعی و قهری می داند، بی آنکه به دعوت کارگران به جنبش و انقلاب نیازی باشد - مبدل به اقدامات سیاسی شد، و تبلیغات مارکسیستی به اشکال گوناگون، انقلاب جبری را به قیام اختیاری مبدل ساخت. سرانجام مکتبی که اساساً جنبه اقتصادی داشته و فلسفه آن نیز مقدمتاً اقتصادی بود، رنگ سیاسی به خود گرفت و انقلابها همگی به صورت مداخله عوامل خارجی و تدارک دیده در آمد و در نتیجه مارکسیستها را به دو گروه «تجدید نظر طلب و تعدیل کننده مکتب» که در رأس آنها لنین و پس از آنها استالین قرار داشت، و «متعصب و غیر منعطف» که در رأس آنها «تروتسکی» بود تقسیم کرد و عملاً مارکسیسم بکلی مسخ و دگرگون گردید و از آن جز پوسته ای باقی نماند. پایان بحث از اصل چهارم دیالک تیک

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی) آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتهد فرهنگي مذهبي قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل بیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در

نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۰۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۰۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی

جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل

و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق

روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰ IR۹۰-

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام: - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده

است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار

شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،

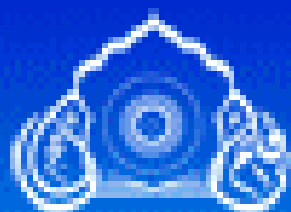
هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی

اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را ببدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

