



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



ارشد
علیه
اصحاب
السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پاسداری از سنگر های ایدئولوژیک

نویسنده:

هیئت تحریریه موسسه در راه حق

ناشر چاپی:

موسسه در راه حق

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
پاس داری از سنگر های ایدئولوژیک	۱۱
مشخصات کتاب	۱۱
پاس داری از سنگر های ایدئولوژیک	۱۱
۱: جهان بینی	۱۳
اشاره	۱۴
پیش گفتار	۱۶
جهان بینی	۱۸
اصول جهان بینی	۲۰
ارزیابی مسائل بنیادی	۲۳
فلسفه ی الهی و مادی	۲۶
فلسفه ی الهی و حقایق علمی	۳۰
فلسفه و علم	۳۱
فلسفه ی علمی	۳۶
متا فیزیک	۳۹
نکاتی درباره ی متا فیزیک	۴۲
نیاز مندی علوم به اصول متا فیزیکی	۴۵
خلاصه	۵۰
۲: شناخت	۵۲
اشاره	۵۲
پیش گفتار	۵۴
شناخت سطحی و علمی و فلسفی	۵۶
مشکل شناخت	۵۹
نظریه ی شناخت در فلسفه ی مارکسیسم	۶۲

۶۳	ادراک چیست؟
۷۴	آخرین راه حل مارکسیستی برای مشکل شناخت
۷۷	نتیجه
۷۸	حقیقت چیست؟
۸۰	حقیقت مطلق و نسبی
۸۰	اشاره
۸۲	توجیه اول:
۸۵	توجیه دوم:
۸۶	توجیه سوم:
۸۷	معیار تشخیص حقیقت در مکتب مارکسیسم
۹۰	نظریه ی شناخت در فلسفه ی اسلامی
۹۲	تجرد ادراک
۹۲	اشاره
۹۳	دلیل اول
۹۳	دلیل دوم
۹۴	دلیل سوم
۹۵	یاد آوری
۹۵	تجرد روح
۹۶	ادراک حضوری و حصولی
۹۷	ادراکات بدیهی
۱۰۲	خلاصه
۱۰۸	۳: پیرامون ایدئالیسم و رئالیسم
۱۰۸	اشاره
۱۱۰	پیش گفتار
۱۱۲	ایدئالیسم و رئالیسم
۱۱۲	توضیح معنای ایده

۱۱۳	ایدئالیسم در اخلاق و هنر
۱۱۴	ایدئالیسم در فلسفه
۱۲۰	ایدئالیسم هگل
۱۲۷	رتالیسم یا اصالت واقع
۱۲۷	اشاره
۱۲۷	الف- رتالیسم در برابر نومیالیسم یا اصالت تسمیه
۱۲۸	ب- در مقابل ایدئالیسم بارکلی
۱۲۸	ج- در برابر ایدئالیسم هگل
۱۲۹	رتالیسم در فلسفه ی اسلامی
۱۲۹	مارکسیسم و رتالیسم
۱۳۲	داوری کنید
۱۳۳	رتالیسم و ماتریالیسم
۱۳۷	مغلطه کاری دیگر
۱۴۲	خلاصه
۱۴۴	۴: علت و معلول
۱۴۴	اشاره
۱۴۶	پیش گفتار
۱۵۰	تصادف یا علّیت
۱۵۱	آیا علّیت یک رابطه ی ذهنی است یا عینی؟
۱۵۴	نقد تئوری ذهنی بودن علّیت
۱۵۶	اصل علّیت در فلسفه ی اسلامی
۱۶۰	اقسام علت
۱۶۳	علّیت و ضرورت
۱۶۵	نیاز معلول به علت، پس از پیدایش
۱۶۷	متناهی بودن علت ها
۱۶۹	مارکسیسم و علّیت

خلاصه	۱۷۲
۵: حرکت	۱۷۶
اشاره	۱۷۶
تفسیر فلسفی حرکت	۱۷۸
حقیقت حرکت	۱۸۰
مشخصه ی حرکت	۱۸۱
ادراک حرکت	۱۸۴
انواع حرکت	۱۸۸
عامل حرکت	۱۹۱
حرکت در فلسفه ی مارکسیسم	۱۹۳
اشاره	۱۹۳
۱- هر تغییری حرکت است	۱۹۴
۲- ماده بدون حرکت و حرکت بدون ماده وجود ندارد	۱۹۴
۳- حرکت دارای شکل های گوناگونی است که قابل تبدیل به یک دیگر می باشند و در عین حال، کل واحدی را تشکیل می دهند.	۱۹۷
۴- حرکت جهان، تکاملی است	۲۰۱
۵- حرکت آفریدنی نیست	۲۰۳
خلاصه	۲۰۸
۶: دیالکتیک	۲۱۲
اشاره	۲۱۲
پیش گفتار: دیالکتیک چیست؟	۲۱۴
سیر تحولی مفهوم دیالکتیک	۲۱۶
خلاصه	۲۲۴
مفهوم دیالکتیک در مکتب مارکسیسم	۲۲۶
دیالکتیک ذهنی	۲۳۰
دیالکتیک روشی	۲۳۱
منطق صوری	۲۳۱

۲۳۲	جوهر منطق
۲۳۴	تضاد و تناقض منطقی
۲۳۶	منطق هگل یا منطق دیالکتیک
۲۳۹	به روح مطلق!
۲۴۰	دیالکتیک مفهومی
۲۴۴	مارکسیسم و منطق صوری
۲۴۶	دیالکتیک عینی
۲۴۷	فلسفه ی هگل
۲۴۸	هگل و تناقض
۲۵۲	تضاد و تناقض فلسفی
۲۵۵	حرکت و تناقض
۲۵۸	اصول ماتریالیسم دیالکتیک
۲۶۱	قانون گذار تغییرات کمی به تغییرات کیفی (نوعی)
۲۶۷	قانون وحدت و نبرد اضداد
۲۷۸	قانون نفی در نفی
۲۸۸	نتیجه
۲۹۰	خلاصه
۲۹۶	۷: جهان بینی مادی
۲۹۶	اشاره
۲۹۸	پیش گفتار: چکیده ی مقالات پیشین
۳۰۲	جهان بینی مادی
۳۰۵	مفهوم ماده
۳۱۱	شناخت ماده
۳۱۸	آیا هستی مساوی با ماده است؟
۳۳۳	آیا ماده نا آفریدنی است؟
۳۳۷	ماتریالیسم مکانیکی و دیالکتیکی

۳۴۰	 ماده و حرکت
۳۴۷	 حرکت، شکل هستی ماده!
۳۵۰	 حرکت و تغییر
۳۵۲	 سیستم واحد حرکت
۳۵۶	 تبدیل شدن حرکات به یک دیگر
۳۵۹	 تکاملی بودن حرکت
۳۶۶	 جهش تکاملی
۳۷۳	 حرکت و تضاد
۳۸۶	 آیا حرکت نا آفریدنی است؟
۳۹۲	 خلاصه
۳۹۹	 درباره مرکز

عنوان و نام پدیدآور : پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک / موسسه در راه حق و اصول دین.

مشخصات نشر : قم : موسسه در راه حق و اصول دین، 1334 .

مشخصات ظاهری : 47ص.

فروست : موسسه در راه حق و اصول دین؛ 1.

شابک : 200 ریال

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : اسلام و ماتریالیسم

موضوع : فلسفه و اسلام

موضوع : اسلام و کمونیسم

شناسه افزوده : موسسه در راه حق

رده بندی کنگره : 1/BP232/پ2 1300ی

رده بندی دیویی : 297/48335

شماره کتابشناسی ملی : 198487

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ویراستار کتاب: خانم زهرا رؤوفی

ص: 1

نام کتاب: پاس داری از سنگر های ایدئولوژیک

نویسنده: استاد محمد تقی مصباح

تیراژ: بیست هزار نسخه

نوبت چاپ: دوم (چاپ اول 1360 شمسی)

تاریخ انتشار: آذر ماه 1361 شمسی

ناشر: مؤسسه در راه حق، قم، صندوق پستی 5-13

حق چاپ محفوظ است

با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی

ص: 2

نوشته ی استاد محمد تقی مصباح یزدی

ص: 1

پیش گفتار

برای این که حرکت اجتماعی اسلامی در مسیر راستین خود به سوی هدف نهایی به پیش برود و در اصطکاک با نیروهای ارتجاعی و باز دارنده، تغییر جهت ندهد و به سوی راه های غیر اسلامی منحرف نشود؛ باید همواره يك حرکت فکری پیش رو، آن را رهبری کند تا بینش های اصیل اسلامی را در سطوح مختلف جامعه، گسترش دهد و پایه های عقیدتی و سنگر های ایدئولوژیکی مردم مسلمان را استحکام بخشد و حملات و یورش های تبلیغاتی بیگانگان را که گاهی از درون جامعه نیز به وسیله ی عمال فریب خورده تأیید یا اجراء می شود؛ دفع نماید.

تقویت مبانی فکری نه تنها در آغاز جنبش و نه تنها در سطح گروه های پیش رو و تشکیل دهندگان هسته ی مرکزی لازم است بلکه باید در طول حرکت و حتی پس از برقراری نظام کامل اسلامی ادامه یابد تا مصونیت عقیدتی و دوام نظامی که بیش از هر چیز متکی به نیروهای مذهبی مردم است؛ تضمین شود. این تقویت مبانی فکری هم چنین باید در تمام قشر های اجتماع بر حسب اختلاف ظرفیت ذهنی و تفاوت موقعیت و نقش سازندگی افراد گسترش یابد، و نیز باید کوشش شود که سطح آگاهی قشر هایی که در حاشیه و مدارات دور از مرکز رهبری قرار گرفته اند بالا بیاید و توان مقاومت شان در برابر عناصر فکری بیگانه، افزایش یابد.

این ضرورت، هنگامی با تأکید بیش تر لمس می شود که فعالیت های تبلیغاتی و سازمان یافته ی گروه های انحرافی و طرح ها و تاکتیک های حساب شده ی آن ها با دقت، مورد ارزیابی قرار گیرد.

عدم توجه کافی به این ضرورت از طرف سطحی نگران [که می تواند نشانه ای از عدم رشد اجتماعی و نا توانی آنان از درك و شناخت شرایط اساسی يك حرکت پیروزمند باشد] نتایج اسفبار و زیان های جبران نا پذیری را بدنبال خواهد داشت که برای آگاهان دور اندیش، به روشنی قابل پیش بینی است.

مسئولیت تأمین این نیاز ضروری، خود بخود متوجه کسانی است که صلاحیت انجام آن را داشته باشند و سهم ممتاز و ویژه ی ایشان را در مبارزات اجتماعی، مشخص می سازد. بنابراین، دانش مندان اسلامی باید به حکم امکانات علمی و اندوخته های فکری، انجام این مسئولیت بزرگ را بر عهده گیرند و نقش ارزنده ی خود را در پیش برد حرکت فکری اسلامی [که تعیین کننده ی جهت صحیح حرکت اجتماعی نیز هست] ایفاء نمایند و با توجه به نیاز های روز افزون جامعه در زمینه های فکری و عقیدتی، بر چند و چون تلاش های علمی و عرضه و تبیین دستاورد های تحقیقاتی خود در سطح های گوناگون بیفزایند.

مؤسسه ی در راه حق و اصول دین

قم - بهمن 1357 شمسی

ص: 4

کارهای گوناگونی که انسان در زمینه های فردی و اجتماعی انجام می دهد بدون شك هر يك، از ميل ها و كشش های روانی خاصی سر چشمه می گیرد و به كمك ادراكات حسی و نیروهای بدنی و تحت شرایط مختلف زمانی و مکانی شكل می یابد؛ مثلاً انسان به حكم غریزه ی تغذیه، ميل به خوردن و نوشیدن پیدا می کند و یا در اثر تحريك عواطفش مایل به كمك كردن به درماندگان و نا توانان می شود و با استفاده از ادراكات حسی، خوردنی یا نوشیدنی و یا شخص نیازمند و نا توان را تشخیص می دهد و بوسیله ی دست و پا و اندام های بدن، کار مورد نظر را انجام می دهد.

ویژگی «انسانی» این کارها هنگامی ظاهر می شود که اراده و تصمیم کار، در آن ها علاوه بر انگیزه های غریزی و عاطفی مشترك بین انسان و حیوان، به حكم «عقل» نیز بستگی داشته باشد. مثلاً خوردن غذا و نوشیدن آب بمنظور حفظ تندرستی انجام گیرد و ارضاء عواطف و احساسات در چارچوب قوانین معقول و متکی به راهنمایی عقل انجام شود. ولی در بسیاری از اوقات، عامل عقلانی، محکوم سیطره ی غرائز و احساسات واقع می شود و نقش مؤثر خود را ایفا

نمی‌کند و در نتیجه کار، فاقد ارزش انسانی خواهد بود.

راهنمایی‌های عقل در مقام عمل، به نوبه‌ی خود مرهون افکار و اندیشه‌های کلی دیگری است که شالوده‌ی اساسی حیات انسان را به عنوان يك موجود اندیشنده، تشکیل می‌دهند، مثلاً لزوم حفظ تندرستی یا فداکاری در راه هدف، مبتنی بر بینش‌های خاصی است که انسان درباره‌ی زندگی فردی و اجتماعی دارد. و همین بینش‌های کلی و سیستم‌های فکری زیربنایی هستند که نقش عمده را در تعیین شکل و جهت و نیز در معنی‌دار کردن و ارزش بخشیدن به تلاش‌های زندگی، یا تهی کردن آن‌ها از معنی و ارزش، بازی می‌کنند، این نظام‌های فکری، اصطلاحاً «جهان‌بینی» نامیده می‌شوند، و اختلاف در جهان‌بینی‌هاست که به اختلافات اصولی در رفتارهای فردی و موضع‌گیری‌های اجتماعی می‌انجامد.

همان‌گونه که راهنمایی‌های عملی عقل در رفتارهایی که واجد ویژگی انسانی نیست مورد غفلت واقع می‌شود و عملاً نقش مؤثر خود را از دست می‌دهد؛ هم‌چنین احکام نظری عقل همیشه مورد آگاهی و توجه کامل واقع نمی‌شود و بسیاری از مردم هرگز درباره‌ی «چرا بی» رفتارهای خود نمی‌اندیشند و زندگی خود را بر پایه‌ی افکار سنجیده و حساب شده، پی‌ریزی نمی‌کنند و صرفاً به تقلید از دیگران اکتفا می‌نمایند و یا اساساً به مسائل بنیادی بی‌توجه هستند، گرچه اندیشمندان آگاه، رفتار آنان را با شالوده‌ی فکری خاصی متناسب می‌یابند، مثلاً رفتار شخصی که فقط به لذت زودگذر و سود فردی می‌اندیشد با جهان‌بینی مادی و فردگرایی

تناسب دارد، هر چند مادی‌گری را بعنوان يك بينش فلسفی مستدل نپذیرفته باشد.

بنابراین، تلاش‌ها و کوشش‌های زندگی، هنگامی «انسانی» و واجد ارزش عقلانی خواهد بود که اولاً بر اساس آگاهی و در پرتو راهنمایی عقل انجام گیرد نه صرفاً باقتضای غرایز حیوانی، و ثانیاً بر يك شالوده‌ی فکری منطقی و جهان‌بینی واقعی و صحیح، استوار باشد نه بر افکار خام و تقلیدی و نه بر جهان‌بینی نادرست و غیر منطقی.

با توجه به این اصل، ضرورت انتخاب یک جهان‌بینی معقول و قابل توجیه با اصول منطقی؛ روشن می‌شود. و با توجه به وجود امواج نیرومند متعارض در زمینه‌های فکری و عقیدتی و آسیب‌پذیری عقاید بی‌دلیل، ضرورت تلاش برای فراگرفتن دلایل منطقی و کسب توان مندی برای دفاع از ایدئولوژی انتخاب شده، ثابت می‌گردد.

اصول جهان‌بینی

بدیهی است جهان‌هستی از موجودات گوناگون و بی‌شماری تشکیل یافته و پژوهش درباره‌ی خواص و آثار هر دسته از آن‌ها علم خاصی را پدید آورده است، و با وجود گسترش دامنه‌ی علوم و کثرت دستاوردهای ارزنده و شگفت‌انگیز آن‌ها، هنوز در همین جهان نزدیک و در همین کره‌ی زمین مجهولات فراوانی وجود دارد که دانش‌مندان کنجکاو را به تلاش برای شناخت آن‌ها واداشته است.

ولی چنان‌که گفته شد يك سلسله مسائل بنیادی هست که همواره برای انسان وجود داشته و دارد و فطرت

آدمی، تشنه ی پاسخ دادن صحیح و قانع کننده به آن هاست و چون موضوع این مسائل، خارج از قلمرو حس و تجربه است نمی توان حل آن ها را از علوم تجربی انتظار داشت بلکه تنها کلید حل آن ها را باید از عقل و خرد، خواست (1) و اتفاقاً حل صحیح همین مسائل است که اساسی ترین نقش را در معنی دار کردن و ارزش بخشیدن به زندگی، بازی می کند و به سیر و حرکت اختیاری انسان، جهت مطلوب می بخشد. و بر عکس پاسخ نا درست دادن به آن ها زندگی را بی معنی و پوچ و فاقد هدف ارزنده می سازد و انسان را به پرت گاه خسران ابدی سوق می دهد، و مسکوت گذاردن این مسائل، علاوه بر رنج شك و حیرت و دلهره و اضطراب و نا خرسندی همیشگی وجدان، آدمی را از رسیدن به هدف اصلی آفرینش و کمال نهایی و سعادت جاودانی، محروم می کند.

یکی از این مسائل عبارتست از این که آیا پدیده های جهان [بطور کلی و صرف نظر از ویژگی هایی که آن ها را به علم خاصی مانند فیزیک یا شیمی یا زیست شناسی یا علوم دیگر مربوط می کند؛] تنها در اثر فعل و انفعالات مادی به وجود می آیند و نیروی دیگری که از سنخ ماده و مادیات نباشد در پدید آمدن آن ها و حتی در موجودیت خود ماده، نقشی ندارد و اساساً وجود، مساوی با ماده است یا این که ماده تنها بخشی از جهان هستی را تشکیل می دهد و در تحقق یافتن، نیازمند به ماورای خود می باشد؟

این سؤال که قابل تحلیل به چند سؤال است چنان که ملاحظه می شود مربوط به خواص و آثار دسته ی خاصی

ص: 8

1- در این باره توضیح بیش تری خواهد آمد.

از موجودات مادی نیست که علم معینی با روش تجربی ویژه‌ی آن علم بتواند به آن پاسخ بگوید؛ بلکه سؤالی است فلسفی که باید عقل با کند و کاو‌ها و تحلیل‌های ذهنی به آن پاسخ بدهد هر چند نقطه‌ی آغاز این کاوش‌ها را معلومات تجربی [به معنای وسیع] (1) تشکیل بدهد.

پاسخ به این سؤال خواه به صورت مثبت داده شود و خواه به صورت منفی، جزئی از جهان‌بینی را تشکیل می‌دهد که در پدید آوردن سیستم فکری اساسی، نقش بسیار مهمی را ایفاء می‌کند و می‌توانیم آن را «هستی‌شناسی» بنامیم.

مسئله‌ی دیگر این است که آیا زندگی هر فردی از افراد انسان، محدود به همین چند سال زندگی دنیوی است یا بعد از مرگ، امکان حیات دیگری نیز وجود دارد که خیلی طولانی تر و احتمالا- جاودانی است؟ و این مسئله به نوبه‌ی خود مسئله‌ی دیگری را به وجود می‌آورد که آیا در وجود انسان غیر از کالبد مادی چیز دیگری به نام «روح» هست که قابل بقاء باشد یا نه؟ و از طرفی با مسئله‌ی قبلی ارتباط پیدا می‌کند که آیا هستی مساوی با ماده است یا وسیع تر از آن؟

حل این مسئله نیز به هر صورت که باشد جزء دیگری از سیستم جهان‌بینی را تشکیل می‌دهد و می‌توان آن را «انسان‌شناسی» نامید.

سرانجام سومین بخش از مسائل اساسی که قبل از حل مسائل جزئی و انتخاب مسیری خاص در زندگی، باید حل شود این است که مطمئن‌ترین راه برای شناختن

ص: 9

1- منظور اصطلاح عام تجربه است که شامل ادراکات باطنی و حضوری نیز می‌شود.

برنامه‌ی صحیح زندگی فردی و اجتماعی کدام است؟ و آیا غیر از راه‌های متعارفی که در دسترس عموم قرار دارد و عملاً نتایج متناقضی از آن‌ها گرفته می‌شود راه دیگری وجود دارد که ضمانت صحت داشته باشد یا نه؟

اهمیت این سؤال هنگامی بیش تر روشن می‌شود که پاسخ سؤال دوم مثبت باشد، یعنی به این نتیجه برسیم که انسان دارای زندگی جاودانی است و باید مقدمات سعادت آن را در همین زندگی محدود، با تلاش‌های اختیاری خودش تحصیل کند، زیرا در این صورت نیاز به وسیله‌ی مطمئنی برای شناختن رابطه‌ی دو زندگی و برنامه‌ی دقیقی که بتواند سعادت ابدی را تضمین نماید بیش تر آشکار می‌شود، و به همان اندازه که زندگی ابدی ارزش مند تر است شناختن راه سعادت آن، نیز مهم تر می‌باشد.

این مسأله را می‌توانیم مسأله «راه‌شناسی» بنامیم، و بدین ترتیب مسائل بنیادی جهان بینی عبارت خواهد بود از:

هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، راه‌شناسی

ارزیابی مسائل بنیادی

حل مسائل یاد شده نه تنها از این نظر در درجه‌ی اول اهمیت قرار دارد که نقش اساسی را در شکل دادن و جهت بخشیدن به زندگی فردی و اجتماعی بازی می‌کند و رعایت ترتیب منطقی اقتضاء می‌کند که قبل از همه‌ی مسائل دیگر مورد بررسی قرار گیرد؛ بلکه از این جهت نیز حائز اهمیت ویژه است که با سود و زیان نا محدود سر و کار دارد، یعنی در صورتی که پاسخ آن‌ها مثبت باشد

ص: 10

امکان بهره برداری نامحدود را از زندگی برای انسان فراهم می کند.

اگر ثابت شود که هستی مساوی با ماده نیست و جهان دارای آفریدگاری متعالی است که پدید آورنده و نگه دارنده و پرورش دهنده ی همه ی آفریدگان است و دارای قدرت و علم و رحمت نامحدود می باشد، و نیز ثابت شود که زندگی انسان، محدود بهمین زندگی کوتاه دنیوی نیست بلکه بدنبال آن، حیات ابدی توأم با سعادت یا شقاوت وجود خواهد داشت که مقدمات آن باید در همین جهان فراهم شود و این زندگی يك مرحله ی مقدماتی برای ساختن سر نوشت ابدی به وسیله ی اعمال اختیاری است، و ثابت شود که برای شناخت يك زندگی که بتواند سعادت دو جهان را تأمین نماید؛ راهی تضمین شده وجود دارد که از طرف خدای متعال به وسیله ی فرستادگان ویژه اش در اختیار عموم مردم قرار می گیرد؛ اثبات این مطالب، تأثیر عظیمی در زندگی انسان خواهد گذاشت و چنان ارزشی به فعالیت های حیاتی خواهد بخشید که قابل مقایسه با هیچ يك از دستاوردهای علوم و اکتشافات و اختراعات بشری نیست زیرا ارزش همه ی آنها هر قدر زیاد باشد متناهی و محدود است ولی ارزش این شناخت از آن جهت که امکان رسیدن انسان را به سعادت بی نهایت و جاودان فراهم می سازد نامحدود خواهد بود، و روشن است که بین متناهی و نامتناهی نسبتی وجود ندارد. ممکن است در این جا گفته شود که احتمال حل این مسائل به صورتی که منتهی به این نتایج شود بسیار ضعیف بنظر می رسد و از این رو ارزش پی گیری ندارد.

ص: 11

ولی باید توجه داشت که این احتمال هر قدر ضعیف فرض شود، هیچ گاه ارزش خود را از دست نخواهد داد زیرا ضریب آن بی نهایت است.

توضیح آن که: ارزش احتمال به دو عامل بستگی دارد: یکی مقدار درصد خود احتمال، و دیگری مقدار شیء محتمل، و حاصل ضرب این دو عامل است که ارزش احتمال را تعیین می کند. مثلاً اگر بخواهیم ببینیم سرمایه گذاری در کدام يك از دو کار تولیدی، رجحان دارد کافی نیست که فقط احتمال سود آوری هر يك را در نظر بگیریم بلکه باید مقادیر سود محتمل را نیز به حساب بیاوریم. بنابراین اگر احتمال سود آوری یکی 10% و دیگری 20% ولی مقدار سود محتمل در اولی، ده برابر دومی باشد با این که مقدار درصد احتمال اول، نصف احتمال دوم است ولی ارزش آن، پنج برابر دومی خواهد بود زیرا حاصل ضرب 10×10 پنج برابر 20×1 ، است.

و نتیجه آن که: تلاش برای حل مسائلی که سود نا محدودی را به انسان نوید می دهد بسیار ارزشمند است هر چند احتمال آن بسیار ضعیف باشد و ارزش شناخت چنین مسائلی را با ارزش هیچ علمی نمی توان مقایسه کرد هر چند نتایج آن علوم، قطعی و صد در صد باشد. پس بی تفاوت بودن نسبت به جهان بینی و مسائل اصولی آن و مسکوت گذاردن آن ها از نظر عقل و منطق، قابل قبول و توجیه نیست و قضاوت منفی کردن بدون دلیل قاطع، از آن هم نا موجه تر است.

گرچه به مسائل بنیادی، پاسخ های متفاوتی داده شده و اختلاف این پاسخ ها فلسفه ها و مکتب های گوناگونی را پدید آورده است ولی می توان با در نظر گرفتن جنبه ی اثباتی و سلبی پاسخ ها، دو قطب مخالف را مشخص ساخت و فلسفه ها را به دو دسته ی کلی الهی و مادی تقسیم نمود که نمونه ی کامل مکتب های الهی، «اسلام» است (1) و نمونه ی بارز مکتب های مادی در عصر ما «مارکسیسم» به شمار می رود.

اصول جهان بینی اسلام همان اصول سه گانه ی اعتقادی است (2) که عبارتند از: ایمان به خدای یگانه، و به زنده شدن انسان در روز رستاخیز برای پاداش و کیفر، و به آن چه خدای متعال بر پیغمبرانش نازل فرموده است. یعنی اسلام به هر يك از مسائل بنیادی، پاسخ مثبت می دهد و ایمان به آن ها را پایه ی سعادت حقیقی انسان می شمارد و سایر مسائل زندگی را بر اساس این اصول، حل می کند و در واقع، همگی آن ها را شاخ و برگ درختی می داند که ریشه های آن را این سه اعتقاد تشکیل می دهند.

در مقابل، مکتب های مادی، وجود غیر ماده را نفی می کنند و برای بشر، حیاتی جز همین زندگی چند روزه ی دنیا معتقد نیستند و راه تضمین شده ی وحی را نیز انکار می نمایند.

ص: 13

-
- 1- البته منظور این نیست که اسلام نوعی فلسفه است بلکه منظور این است که اصول اعتقادی اسلام را مسائلی تشکیل می دهد که از سنخ مسائل فلسفی است و عبارت دیگر: اسلام دارای زیر بنای فلسفی است؛ چنان که مارکسیسم نیز
 - 2- دو اصل دیگر (عدل و امامت) در واقع از توابع توحید و نبوت است

هر چند اصول عقاید اسلامی در طول قرن ها در سطوح مختلف، بیان و اثبات شده و جای کوچک ترین شك و ابهامی در آن ها وجود ندارد ولی آسیب نا پذیری اعتقادات در گرو دو نوع بحث و بررسی است: یکی در جهت اثبات، و دیگری در جهت نفی عقاید مخالف، و به عبارت دیگر: نیازمند به دوبله شدن شناخت است، و تا موارد تصادم عقاید، مشخص نگردد و انگشت روی نقطه هایی که هدف تیر شبهات مخالفین است گذاشته نشود و برای دفع آن ها سپر مناسبی از پاسخ های روشن و منطقی تهیه نگردد؛ نمی توان به ثبات اعتقاد در سطح وسیع جامعه و پایداری مردم در برابر امواج ایدئولوژی های معارض، اطمینان پیدا کرد. هم چنان که در اعصار گذشته، کتاب های کلامی و اعتقادی با توجه به امواج فکری آن عصر و برای پاسخ گویی به شبهات رایج، نوشته می شده، در این عصر نیز باید بحث های اعتقادی، ناظر به فلسفه ها و مکتب های همین زمان باشد و حملات ایدئولوژیکی آن ها را دفع نماید.

آن چه بحث های دفاعی را به ویژه در شرایط زمانی و مکانی موجود، هر چه بیش تر ضروری می کند این است که فلسفه ی مادی تنها به منظور ارائه ی راه حلی برای مسائل بنیادی در محیط سالم پژوهش ها و کاوش های فلسفی عرضه نمی شود؛ بلکه انگیزه ی اصلی ترویج آن را مقاصد سیاسی ابر قدرت هایی تشکیل می دهد که بهره برداری از احساسات مردم زحمت کش و سطحی نگر جهان را بهترین راه برای رسیدن به هدف های استعماری خود تشخیص داده اند. و برای خلع سلاح کردن آنان از جهان بینی ژرف و نجات بخش الهی، دست به دامان

فلسفه ای زده اند که با بینش سطحی و عامیانه ی اکثریت کارگران و کشاورزان، سازگار باشد و در عین حال کوشیده اند که فلسفه ی ماتریالیسم را که از ارتجاعی ترین و بی مایه ترین نوع اندیشه های کهن است با پیرایه های علمی بیارایند و چنین وا نمود کنند که فلسفه ای است جدید و باصطلاح «علمی» و در این راه از هیچ گونه سفسطه و مغالطه و تحریف حقائق دریغ نداشته اند.

در حقیقت، فلسفه ی مادی را که مبتنی بر «حس گرایی» است وسیله ای برای جلب توده های کم معلومات و بهانه ای برای توجیه رفتار های ناشایست و غیر اخلاقی خود قرار داده اند، و برای فریفتن قشر های تحصیل کرده، پیرایه هایی از فرضیات علوم تجربی عاریه گرفته و به آن بسته اند، و برای این که باطل شدن این فرضیه ها اساس فلسفه شان را در هم نریزد از منطق «دیالکتیک» استفاده کرده و همه ی حقایق را نسبی و قابل تغییر و تحول معرفی نموده اند تا تحولات علمی نه تنها مهر بطلان بر فلسفه شان نزنند بلکه باصطلاح دلیلی بر صحت آن نیز باشد.

بنابراین، دفاع از مواضع ایدئولوژی اسلامی و روشن کردن نقطه های ابهام آمیز و قابل مغالطه ی آن، و رسوا ساختن کسانی که نا جوان مردانه، فلسفه ی الهی را آماج تیر اتهامات و نا سزا های خود قرار داده اند نه تنها يك وظیفه ی حق جویانه در زمینه ی فکر و فلسفه، و يك تکلیف الهی در زمینه ارشاد و هدایت و تحکیم مبانی اعتقادی مسلمانان به شمار می رود، بلکه يك وظیفه ی اجتماعی اسلامی نیز در زمینه ی دفاع از اسلام و

موجودیت کشور های مسلمانی است که در معرض حملات ایدئولوژیکی و سیاسی و استعماری بلوک کمونیست قرار گرفته اند.

در این جا لازم است بگوییم که منظور از تأکید بر لزوم استدلال های دو جانبه و دوبله کردن شناخت این نیست که چنین شناختی شرط کافی و باصطلاح «علت تامه» برای ایمان و گرایش براه راست است و از سوی دیگر تنها علت گرایش به الحاد و راه های انحرافی، عدم اطلاع از دلیل های صحیح و قانع کننده و پاسخ های منطقی به شبهات می باشد بلکه منظور، بیان اهمیت بحث های دفاعی در کنار بحث های اثباتی است و این هر دو فقط شرط لازم ایمان پایدار را تشکیل می دهند نه شرط کافی را؛ شروط دیگری نیز برای ایمان، بخصوص در سطح وسیع جامعه وجود دارد که مهم تر از همه، آمادگی روحی و پاکی از آلودگی های اخلاقی است. و همان گونه که لذت پرستی و بی بند و باری اخلاقی، ممکن است ناشی از طرز فکر مادی باشد هم چنین ممکن است آلودگی های اخلاقی، علت گرایش به فلسفه ی مادی گردد، زیرا دل بستگی شدید به لذت های مادی یا «هوی پرستی» ناخود آگاه انسان را بسوی فلسفه ای سوق می دهد که بتواند آن را تجویز و توجیه نماید و از فلسفه ای بر حذر می دارد که موجب محدودیت در رفتار و کردار می گردد و جلوی بی بند و باری ها و کام جوئی ها و شهوت رانی های بی حد و حساب را می گیرد.

بنابراین، پژوهش گر راستین باید خود را از آلودگی های اخلاقی و هوس بازی و هوی پرستی پاک سازد، و نیز خود را از قید تقلید افراد یا گروه ها یا ملت هایی

که دارای نوعی برتری اجتماعی، سیاسی، تکنیکی و مانند آن‌ها هستند برهاند، و فقط عقل و منطق را راهنمای خود قرار دهد.

فلسفه‌ی الهی و حقایق علمی

نگرشی در موضوعات مسائل بنیادی که فلسفه‌های الهی و مادی به دو صورت متناقض به آن‌ها پاسخ می‌گویند روشن می‌کند که محل نزاع بین دو فلسفه، ارتباطی با مسائل تجربی ندارد و مسائل علوم به هر صورتی حل شود تأثیری در پاسخ‌گویی به آن‌ها نخواهد داشت. مثلاً پذیرفتن یا رد فضای اقلیدسی، قبول تئوری ثبات جرم یا نسبیت آن، صحت یا عدم صحت فرضیه‌ی ترانسفورمیسیم در زیست‌شناسی و سایر نظریات متعارض در علوم مختلف، هیچ‌گونه دلیل و حتی تأییدی برای صحت یا بطلان فلسفه‌ی الهی یا مادی نیست، زیرا موضوع بحث در مسائل فلسفی، غیر از موضوع بحث در مسائل علوم است و روش تحقیق درباره‌ی آن‌ها نیز تفاوت دارد.

بنابراین نباید تصور شود که تنها فلسفه‌ی مادی است که حقایق علمی را می‌پذیرد و قوانین حاکم بر پدیده‌های جهان و فعل و انفعالات آن‌ها را تصدیق می‌کند و فلسفه‌ی الهی، آن‌ها را انکار و تئوری آفرینش را «به جای آن‌ها» می‌پذیرد؛ مادیون می‌گویند که این تئوری آفرینش در زمان‌های قدیم در اثر نشناختن علل و اسباب مادی بوجود آمده است و هنگامی که نظام اسباب و مسببات مادی در اثر پیشرفت علوم تجربی، به طور کامل شناخته شود دیگر جایی برای نظریه‌ی «خلق» پدیده‌ها و وابستگی

آن‌ها به اراده‌ی «خالق» باقی نمی‌ماند! (1) ولی می‌دانیم بحث مادی و الهی بر سر اثبات یا نفی روابط پدیده‌ها و کیفیت وابستگی آن‌ها بیک دیگر و شناخت قوانین حاکم بر طبیعت نیست، بلکه بحث بر سر این مسأله است که آیا جهان ماده با همه پیوند‌هایی که میان پدیده‌های آن برقرار است چه آن‌هایی که تاکنون شناخته شده و چه آن‌هایی که هنوز هم ناشناخته مانده است وابسته بـموجودی و رای ماده هست یا نه؟

بدیهی است در صورتی که چنین وابستگی وجود داشته باشد مشابه و هم‌سنخ وابستگی پدیده‌های مادی به یک دیگر نخواهد بود که با روش تجربی مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا همان‌گونه که خود موجود غیر مادی را (در صورت تحقق) با تجربه‌ی حسی نمی‌توان شناخت وابستگی پدیده‌های مادی را هم با آن نمی‌توان بوسیله‌ی ابزار و ادوات آزمایشگاهی مورد بررسی قرار داد.

برای این که این مطلب روشن‌تر شود ناچاریم توضیح کوتاهی درباره‌ی فلسفه و علوم تجربی و فرق اساسی بین مسائل و روش تحقیق آن‌ها بدهیم.

فلسفه و علم

بعنوان مقدمه، یادآور می‌شویم که بسیاری از کلمات، دارای معانی مختلفی است که گاهی کاملاً مباین با یک دیگرند و گاهی یکی از آن‌ها کلی‌تر و وسیع‌تر از دیگری می‌باشد. کاربرد این گونه کلمات که اصطلاحاً «مشترب لفظی» نامیده می‌شوند؛ ممکن است موجب

ص: 18

1- این یکی از مغالطات معروف مارکسیست‌هاست.

مغالطه یا سوء تفاهم گردد، از این رو باید کاملاً دقت شود که هر کلمه ای با چه معنی و طبق چه اصطلاحی بکار می رود. مثلاً کلمه ی «دوش» در فارسی به چند معنی استعمال می شود که از جمله آن ها شانه، دیشب و دوش حمام است و هم چنین کلمه ی «شیر» (1) و مانند آن ها.

در اصطلاحات علمی و فلسفی نیز چنین مشترکاتی وجود دارد که احیاناً موجب مغالطه می شود مانند قوه، امکان، نفس، عقل و ...

از جمله واژه هایی که حکم مشترك لفظی را دارند خود کلمه های، «فلسفه» و «علم» است.

کلمه ی فلسفه (به معنای دوست داری علم و حکمت) در سابق به همه ی علوم حقیقی (غیر قرار دادی) اطلاق می شد و شامل علوم طبیعی، ریاضی، الهی، اخلاق و سیاست بود و پژوهش درباره ی هر بخش آن، متد ویژه ای داشت گر چه بعضی از اوقات متد ها نا بجا بکار می رفت مثلاً مسأله ای که مربوط به علوم طبیعی بود و می بایست با روش تجربی بررسی شود با متد تعقلی مورد بررسی قرار می گرفت.

در قرون وسطی علوم دیگری نیز به فلسفه اضافه شد و بدین ترتیب معنای وسیع تری یافت که تقریباً شامل همه ی معلومات آن عصر می شد. بعد از دوران رنسانس و مخصوصاً از قرن هفدهم میلادی به بعد، تدریجاً علومى که با روش تجربی بررسی می شد یکی پس از دیگری از فلسفه جدا گردید و رفته رفته اسم

ص: 19

1- آن یکی شیر است اندر بادیه *** وان دگر شیر است اندر بادیه آن یکی شیرى است کادم می خورد *** وان دگر شیرى است کادم می خورد

«فلسفه» اختصاص به علمی یافت که مسائل آن از قلمرو تجربه خارج بود و می‌بایست با روش تعقلی محض بررسی شود، این علم همان «ما بعد الطبیعه» (متافیزیک) یا فلسفه‌ی اُولی است. کلمه‌ی «فلسفه» کاربرد دیگری نیز دارد و آن عبارت است از تبیین اصولی که برای تحقیق مسائل یک دانش خاص، لازم است مانند فلسفه‌ی علوم و فلسفه‌ی اخلاق.

کلمه‌ی «علم» نیز که در لغت بمعنای دانستن است اصطلاحاً به مجموعه‌ی مسائلی که درباره‌ی یک موضوع گفت‌گو می‌کند اطلاق می‌شود. طبق این اصطلاح، فلسفه‌ی اُولی هم یکی از مصادیق آن می‌باشد ولی در قرن‌های اخیر، طبق اصطلاح ویژه‌ای، کلمه‌ی «علم» اختصاص به علوم تجربی یافت و در مقابل «فلسفه» قرار گرفت.

طبق این اصطلاح، فلسفه و علم دارای دو موضوع و دو متد مشخص هستند یعنی فلسفه درباره‌ی مسائل کلی هستی که عموماً انتزاعی، و به اصطلاح از «معقولات ثانیه‌ی فلسفی» (1) هستند بحث می‌کند و متد آن «تعقلی» است. ولی علوم درباره‌ی عوارض موضوعات خاص مفروض الوجودی بحث می‌کند و روش آن، «تجربی» است.

مثلاً فیزیک درباره‌ی عوارض ظاهری ماده، و شیمی درباره‌ی عوارض درونی ماده و تجزیه و ترکیب مواد با یک دیگر، و فیزیولوژی درباره‌ی طرز کار اندام‌های موجودات زنده، و پسیکولوژی درباره‌ی خصوصیات

ص: 20

1- یعنی مفاهیمی که با نوعی تحلیل ذهنی به دست می‌آید مانند: ضرورت، امکان و علیت

و حالات روانی، بحث می کند و هیچ يك از آن ها سخنی درباره ی خود موضوع علم و اصول مسلمه ی آن ندارد یعنی نه فیزيك و نه شیمی بحثی درباره ی وجود ماده دارد و نه فیزیولوژی و پسیکولوژی عهده دار پژوهشی درباره ی حقیقت جان و روان است و نه هیچ کدام اصل علیت و قوانین فرعی آن را مورد گفت گو قرار می دهد.

ولی فلسفه، مسائل کلی انتزاعی وجود مانند: علت و معلول، ثابت و متغیر، مادی و مجرد، واجب و ممکن و نظیر آن ها را بررسی می کند. و نظر به این که این مفاهیم، ارتباط مستقیم با ادراکات حسی ندارند مسائل مربوط به آن ها را نمی توان بوسیله ی تجربه ی حسی، اثبات یا نفی کرد و کلید حل آن ها را باید در تحلیل های عقلی و کاوش های ذهنی جست جو نمود. و بحث درباره ی نحوه ی این کاوش ها و ارزش شناخت های عقلانی، بخش مهمی از فلسفه ی جدید را به نام «پیستمولوژی» یا «علم المعرفه» تشکیل می دهد.

بنابراین، نمی توان انتظار داشت که پیشرفت علوم تجربی، کمکی به رفع اختلافات فلسفی نماید و در مورد نزاع بین فلسفه ی الهی و مادی، علم بنفع یکی از طرفین داوری کند.

متأسفانه در طول تاریخ فلسفه و علم، بار ها کسانی برای حل مسائل فلسفی یا ترجیح يك نظریه ی متافیزیکی بر نظریه ی دیگر دست به دامان علم زده و از فرضیه ها یا قوانین علمی مدد جسته اند، و یا بر عکس برای حل مسائل علمی دست به استدلال فلسفی زده و از متد تعقلی، یاری خواسته اند. در صورتی که تجاوز فیلسوف

به حریم علم، درست مثل تجاوز دانشمند تجربی به حریم فلسفه، برای هر دو طرف، خطرناک است و مانع می شود که هر يك در قلمرو خاص خود در مسیر صحیح پیش بروند و مشکلات خود را با روشی که طبیعت مسائل اقتضاء می کند حل و فصل نمایند.

به عنوان نمونه می توانیم استدلال هایی را یاد آور شویم بعضی از فیزیکدان های جدید برای اثبات «ضرورت» در رابطه ی علت و معلول (دتر می نیسم) از راه بررسی پدیده های میکرو فیزیکی کرده اند و بعضی دیگر برای رد آن به برخی از پدیده های میکرو فیزیکی تشبث نموده اند و بالا-خره دسته ی سومی برای آشتی دادن آن ها راه سومی را پیشنهاد کرده و ضرورت علیت را در ماکرو فیزیک پذیرفته و در میکرو فیزیک رد کرده اند.

در صورتی که فیلسوف آگاه بروشنی می داند که قانون علیت، يك قانون عام متافیزیکی و فلسفی است که به حکم قطعی عقل، ثابت است و باید مصادیق آن را در طبیعت جست جو کرد و از راه پژوهش های تجربی شناخت، نه آن که یافتن چند نمونه ی آن را دلیلی برای اثبات آن دانست و یا عدم قدرت بر تطبیق آن را در بعضی از موارد، که قطعاً معلول نارسایی وسائل فنی است، دلیل عدم صحت یا عدم کلیت آن شمرد. و در حقیقت، اصل بدیهی علیت است که دانش مندان را به شناختن علل پدیده ها و در نتیجه پی بردن به قوانین و اسرار طبیعت واداشته است پس تلاش برای اثبات این اصل متافیزیکی از راه پدیده های مادی و دست آورد های علوم تجربی مانند زدن شیپور از طرف گشاد آن است.

ناگفته نماند که بین فلسفه و علم، روابطی موجود است که مهم تر از همه ی آن ها این است که فلسفه، وجود موضوع و مبادی تصدیقی علوم را ثابت می کند و علوم زمینه های وسیع تری برای پژوهش های فلسفی فراهم می نمایند ولی در هر حال نباید بین مسائل و روش های آن ها خلط شود و حل مسائل فلسفی، از علم یا به عکس حل مسائل علمی از فلسفه در خواست گردد.

فلسفه ی علمی

مکتب مارکسیسم با اعتراف به وجود مسائلی که باید در سطح فلسفی، بررسی شود کوشیده است چنین وانمود کند که گویا این مسائل را می توان با استفاده از دستاورد های علوم تجربی، حل و فصل کرد.

روش نویسندگان مارکسیست در زمینه ی تبیین این گونه مسائل این است که ابتدا مثالی از طبیعت ذکر می کنند و سپس مثالی از اجتماع و پدیده های تاریخی می زنند و آن گاه با ربط دادن اجباری آن ها به یک دیگر، نتیجه ی کلی می گیرند و به گمان خودشان اصل فلسفی مورد نظر شان را اثبات می کنند و بدین ترتیب، فلسفه ی خود را «علمی» و متکی به نتایج علوم، معرفی می نمایند.

این روش گر چه در کسانی که آشنایی با مسائل فلسفی و متدلوژی علوم ندارند و نمی توانند نقاط ضعف استدلال و راه های مغالطه را باز شناسند ممکن است کما بیش مؤثر واقع شود ولی از نظر صاحب نظران آگاه، فاقد ارزش فلسفی است و نوعی سفسطه و عوام فریبی تلقی می گردد.

ما انکار نمی کنیم که رشته علوم در اثر انشعابات زیادی که پیدا کرده از هم گسسته شده و نیازمند به نوعی جمع بندی نتایج و ایجاد رابطه بین آن ها می باشد و در این که نام این کار «فلسفه ی علمی» گذاشته شود دریغ نمی ورزیم زیرا نام گذاری و جعل اصطلاح، محذور قانونی و اخلاقی ندارد ولی سوء استفاده از نام ها و پوشاندن حقایق زیر سر پوش اصطلاحات متشابه، کار شایسته ای نیست و باید با آن مبارزه شود.

نویسندگان مارکسیست بمنظور خدمت به جهان علم و دانش از راه جمع آوری نتایج علوم مختلف پیوند دادن آن ها به یک دیگر، «فلسفه ی علمی» را بوجود نیاورده اند بلکه به منظور توجیه ایدئولوژی سخت سست بنیاد شان و فراهم کردن زیر بنای فلسفی برای افکار خام و نامربوط شان، دست به چنین کاری زده اند و با این که اصل این شیوه، نادرست و ناز است و چنان که گفته شد مسائل فلسفی را با این دست و پا کردن ها و سر هم بندی ها نمی توان حل کرد، در عین حال، نویسندگان مارکسیست بسیاری از حقایق مسلم علوم را نادیده گرفته بجای آن ها به فرضیه های متزلزلی تشبث می کنند که فاقد ارزش علمی است، و هنگامی که بطلان چنین فرضیه هایی ثابت می شود بجای این که از کوشش های بر باد رفته پند بگیرند و به نادرستی شیوه های خود پی ببرند، یا اگر پی برده اند اعتراف نمایند، با کمال شهامت دست بدامان فرضیه ی دیگری شده با همان فوت و فن های ویژه ی خود شان آن را دلیل جدیدی بر اصول فلسفه ی ماتریالیسم دیالکتیک، قلمداد می کنند.

ما بررسی اشتباه کاری های عوام فریبانه ی ایشان را به بعد، موکول می کنیم و فعلاً بطور اجمال یاد آور می شویم که با توجه به مطالب گذشته روشن می شود که اساساً فلسفه ی علمی، بمعنای فلسفه ای که بخواهد مسائل فلسفی را با روش تجربی و تنها بر پایه ی دستاورد های علوم، حل کند کوسه ی ریش پهنی است که هیچ اندیشمند آگاهی فریب آن را نخواهد خورد. و صفت «علمی» برای «فلسفه» نه تنها لقب مدح آمیزی نیست و بر ارج آن نمی افزاید بلکه وصله ی نا هم رنگی است که بی مایگی بنیان گذاران آن را نشان می دهد و اثبات می کند که ایشان آگاهی کافی برای باز شناختن مرز فلسفه و علم و روش صحیح حل مسائل فلسفی نداشته اند. و گویا افسون گران مارکسیست می خواهند این ترکیب نا هماهنگ را هم بر مبنای تناقضات دیالکتیکی! توجیه کنند و بعنوان يك پدیده ی تکامل یافته ی فلسفی به پرستش گران نا آگاه «دیالکتیک» تقدیم دارند.

نکته ی دیگری را که در این جا باید خاطر نشان کنیم این است که هم چنان که «علمی» انگاشتن مسائل فلسفی، ناشی از نا آگاهی و یا عوام فریبی است هم چنین محکوم کردن این گونه مسائل، به بهانه ی «علمی نبودن» نیز نوعی مغالطه و سوء استفاده سوء استفاده از حسن شهرت عنوان «علمی» است. و همان گونه که صفت «علمی» نمی تواند امتیازی برای مسائل متافیزیکی بشمار آید و بر قدر و قیمت آن بیفزاید هم چنین نفی علمی بودن از آن ها بهیچ وجه از ارزش شان نمی کاهد و موجب محکوم کردن آن ها نمی گردد.

زیرا بخاطر داریم که معنای «علمی» بودن این است که موضوعی قابل تجربه ی حسی باشد و تجربی نبودن مسائل عقلی، خاصیت ذاتی آن هاست و نه عیب و نقصی برای آن ها.

بنابراین، صرف این که مسأله ای از قلمرو حس و تجربه ی انسانی، خارج بود و با روش های تجربی و به اصطلاح «علمی» قابل اثبات نبود دلیل بی ارزش بودن و یا غیر قابل اثبات بودن آن ها نخواهد بود بلکه این گونه مسائل را باید با متد «تعقلی» و با استفاده از بدیهی ات عقلی، حل و فصل کرد و چنان که بعداً توضیح داده خواهد شد مسائل علمی نیز بنوبه ی خود نیازمند به اصول عقلی و متافیزیکی می باشد.

متافیزیک

قبلاً اشاره کردیم که «فلسفه» چند اصطلاح دارد که یکی از اصطلاحاتش مرادف با «متافیزیک» می باشد. ولی باید توجه داشت که کلمه ی «متافیزیک» نیز از جمله واژه های متشابهی است که کار برد های مختلف دارد و تشابهش ممکن است موجب سوء تفاهم یا مغالطه شود.

توضیح آن که، متافیزیک که از اصل یونانی (متاتا فوسیکا) بمعنای ما بعد الطبیعه گرفته شده نام بخشی از فلسفه بوده که از احکام کلی وجود، بحث می کرده است و فلاسفه ی قدیم ظاهراً برای سهولت تعلیم، این بخش را بعد از بخش طبیعیات می آورده اند و بهمین مناسبت به این نام (ما بعد الطبیعه) نام گذاری شده است،

و چنان که یاد آور شدیم پس از جدا شدن سایر علوم از فلسفه، همین بخش (ما بعد الطبیعه) تحت عنوان «فلسفه» باقی ماند.

و چون در این بخش، سخن از موجود غیر مادی و ماورای طبیعی به میان می آید این توهم پدید آمده که متافیزیک بمعنای ماورای طبیعت (ترانس فیزیک) است و این توهم بنوبه ی خود موجب شده که مکتب الهی را مکتب متافیزیک بنامند در صورتی که مسائل ما بعد الطبیعه اختصاص به مکتب الهی ندارد و چنان نیست که مکتب مادی از آن ها مستغنی باشد. زیرا هر کس بخواهد درباره ی احکام کلی وجود که اختصاص به قلمرو علم خاصی ندارد گفت گو کند ناچار وارد قلمرو متافیزیک می شود خواه نتیجه ای که می گیرد مثبت باشد یا منفی. مثلاً بحث درباره ی «علیت» بحثی است متافیزیکی و فلسفی گر چه در علوم بعنوان یک اصل مسلم مورد استفاده قرار می گیرد ولی هیچ یک از علوم با متد علمی نمی توانند درباره ی آن بحث کنند و آن را اثبات نمایند، در حالی که هیچ یک از آن ها بی نیاز از آن نیستند و تلاش های خود را در پرتو این اصل انجام می دهند، و عرضه داشتن قوانین علوم بصورت قانون های «کلی» تنها در سایه ی قوانین علّیت امکان پذیر است. و حتی اگر کسی بخواهد اصل علّیت یا فروع آن را رد کند باز بحثی متافیزیکی کرده است و چنان که گفته شده «فلسفه را تنها با فلسفه می توان رد کرد».

اخیراً یکی از متفلسفین انگلیسی به نام «رابین جرج کالینگوود» رساله ای درباره ی متافیزیک نوشته و آن را به «مجموعه ای از پیش فرض ها» تفسیر کرده که

نمی توان آن ها را درست یا نادرست دانست! وی می گوید این پیش فرض ها تحت شرایط خاصی به طور نا خود آگاه پذیرفته و در شرایط دیگری رد می شوند. (1)

این رساله که مشتمل بر مطالب آشفته و در هم و بر همی است و بگفته ی یکی از شارحین آثار وی محصول ایام بیماریش می باشد بیانگر فرضیه، یا اصطلاحی است شخصی که بهیچ وجه ارزش فلسفی ندارد و نمی توان آن را تحقیقی درباره ی متافیزیک بشمار آورد.

با توجه به این توضیح روشن می شود که مسائل فلسفه ی اُولی مسائلی هستند که در طبیعیات نیز مورد استفاده قرار می گیرند، و هر گونه بحث کلی که محدود به چار چوبه ی مسائل علوم نباشد متافیزیکی خواهد بود و حتی اگر اصول دیالکتیک نیز اثبات شوند اصولی متافیزیکی خواهند بود زیرا دیالکتیک به ادعای طرف دارانش اختصاص به موضوع و علم خاصی ندارد و همه ی اشکال طبیعت و حیات و جامعه و تاریخ و هم چنین جهان فکر و اندیشه را نیز در بر می گیرد. و بدین ترتیب بین متافیزیک و دیالکتیک، تقابلی وجود نخواهد داشت. بلی، در صورتی که متافیزیک بمعنای ماوراء طبیعت گرفته شود با ماتریالیسم، تقابل خواهد داشت. بنابراین، تقابلی که در نوشته های مارکسیست ها بین متافیزیک و دیالکتیک قرار داده شده و (علاوه بر اتهاماتی که بر آن ها مترتب کرده اند و بعداً مورد بررسی قرار خواهد گرفت) بطور کلی پایه و اساسی ندارد.

ص: 28

مسائل متافیزیکی دارای ویژگی‌هایی است که موجب قضاوت‌های گوناگون و حتی متناقض درباره‌ی آن‌ها شده است و در حالی که فطرت آدمی، تشنه‌ی پاسخ آن‌ها است و همان گونه که قبلاً اشاره کردیم «انسانی» بودن زندگی، در گرو حل صحیح بعضی از این گونه مسائل می باشد برخی از اندیشمندان اروپایی آن‌ها را غیر قابل حل دانسته و برخی دیگر آن‌ها را بی فایده و پوچ و حتی «بی معنی» معرفی کرده اند.

روشن است که بررسی کامل این ویژگی‌ها و نظرهای مختلفی که درباره‌ی متافیزیک ابراز شده مجال وسیع‌تر لازم دارد تا با پژوهش‌های دقیق و فنی، به شبهاتی که موجب این قضاوت‌ها شده رسیدگی شود و ما امیدواریم در آینده، بانجام این مهم، اقدام نموده حد اکثر کوشش را برای ساده کردن مطالب، مبذول داریم.

در این جا فقط نکاتی را بطور اجمال یاد آور می شویم:

الف- نظر به این که ادراکات ابتدایی و معمولی انسان مستقیماً بوسیله‌ی حواس ظاهری حاصل می شود افراد سطحی نگر چنین می پندارند که ماورای جهان محسوس و یا صحیح تر بگوییم ماورای حوزه‌ی ادراکات حسی، چیزی وجود ندارد و اگر فرضاً وجود هم باشد قابل اثبات نیست. در اثر همین کوته بینی که بنی اسرائیل به حضرت موسی (علیه السلام) می گفتند (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) ما هرگز بتو ایمان نمی آوریم (و پیامبری تو را تصدیق نمی کنیم) تا خدا را آشکارا

(با چشم سر) ببینیم! و باز از همین باب است گفتار کسانی که می گویند: روح وجود ندارد زیرا ما آن را با ابزارهای تشریح نمی یابیم!

در برابر چنین سخنان کوتاه بینانه ای کافی است بگوییم: در همین جهان مادی، بسیاری از موجودات وجود دارند که قابل درک حسی نیستند مانند الکترونیسته و امواج الکترومنیتیک و سایر چیزهایی که ثبوت آن ها از نظر علوم مربوطه، قطعی است. چنین اشخاصی که منکر ماورای محسوسات هستند یا باید همه ی این حقایق را انکار کنند و یا تصدیق نمایند که راه شناخت، منحصر به ادراک مستقیم حسی نیست، و عقل انسان می تواند از راه آثار حسی به مؤثر نا محسوس پی ببرد.

ب- اتکاء انحصاری به ادراکات حسی (با وجود نا رسایی ها و خطاهایی که در آن ها وجود دارد) تنها این نتیجه را می دهد که درباره ی ماوراء محسوسات سکوت شود و هیچ گونه قضاوتی نفیاً و اثباتاً نشود نه این که جز ما ادعای نفی آن ها بشود. بنابراین، حس گرایان حق ندارند که ماوراء طبیعت را انکار کنند بلکه باید متوقف باشند و احتمال وجود آن را بپذیرند و رفتاری که مقتضای چنین احتمالی است در پیش گیرند.

ج- يك دسته از مسائل متافیزیکی هست که با وجود این که بوسیله ی حس، قابل درک نیست هیچ عاقلی نمی تواند از پذیرفتن آن ها سر باز زند، و حتی اگر کسی در صدد انکار آن ها بر آید نا خود آگاه آن ها را می پذیرد. مثلاً اصل محال بودن تناقض، اصلی است

متافیزیکی که با هیچ حسی قابل ادراک نیست و حتی تك تك مفاهیم آن از راه حس بدست نمی آید یعنی ما هیچ حسی نداریم که مفهوم «نقیض» و مفهوم «محال» را بتواند درك کند و در عین حال، هیچ انسان عاقلی نمی تواند از قبول این اصل بدیهی خود داری کند و حتی ادعای عدم صحت آن، متضمن اثبات آن است!

اگر کسی بگوید «تناقض ممکن است» آیا می تواند حال اعتقاد به ممکن بودن آن، معتقد به محال بودنش هم باشد؟ و اگر باو گفته شود که این ادعای شما در عین حال که صد در صد صحیح است صد در صد باطل است، آیا می تواند آن را بپذیرد؟ البته نه، پس معلوم می شود که ادعای بطلان این اصل، خود مشتمل بر پذیرفتن صحت آنست.

و از این جا روشن می شود کسانی که تناقض را ممکن یا لازم دانسته اند یا منظور شان معنای دیگری برای تناقض بوده، و یا مفهوم تناقض را درست درك نکرده اند، وگرنه محال بودن تناقض (در صورتی که معنای آن درست تصور شود) روشن تر از آن است که هیچ عاقلی بتواند آن را مورد تردید قرار دهد.

با توجه به وجود چنین قضایایی ثابت می شود که انسان، دارای نیروی درك کننده ی دیگری غیر از حس است که با آن، مطالبی را مستقلاً درك می کند. پس صرف این که مضمون قضیه ای از قلمرو حس، خارج بود نباید آن را غیر قابل شناخت و غیر قابل اثبات پنداشت.

بنابراین حل مسائل متافیزیکی با روش تعقلی امکان پذیر است یعنی با استفاده از بدیهیات عقلی، مسائل غیر تجربی حل می شود و با این روش در صورتی

که درست اعمال شود می توان به نتایجی قطعی و حتی یقینی تر از نتایج علوم تجربی دست یافت، بلکه چنان که قبلاً اشاره کردیم و توضیح آن خواهد آمد قطعیت مسائل تجربی و کلیت قوانین علوم، مرهون همین اصول متافیزیکی می باشد.

نیاز مندی علوم به اصول متافیزیکی

هر فردی از افراد انسان در طول زندگی خود همواره چیز هایی را در درون و بیرون خود احساس می کند، و بدین ترتیب به ادراکاتی نائل می شود. این ادراکات گاهی بطور طبیعی و گاهی به کمک ابزار ها و وسائل مصنوعی حاصل می شوند، ولی نه تك تك آن ها «علم» را بمعنای مسائلی که در پیرامون يك موضوع کلی بحث می کنند تشکیل می دهد و نه مجموع آن ها، و تنها هنگامی ادراکات بشر بصورت «مسائل علمی» در می آیند و مجموعه هایی از آن ها علوم مختلف را پدید می آورند که از صورت جزئی و شخصی، خارج شوند و به صورت «کلی» در آیند، آن هم نه تنها در شکل تصورات ساده بلکه بصورت قضایایی مرکب از چند تصور که حاکی از رابطه ی ویژه ای بین آن ها باشند.

مثلا دیدن رنگ ها و شکل های گوناگون و شنیدن صدا های مختلف و هم چنین سایر ادراکات حسی، انسان را از بسیاری از چیز هایی که در پیرامون او قرار گرفته است آگاه می سازد و «علم» هایی را - بمعنای لغوی - در اختیار انسان قرار می دهد ولی همه ی این ها غیر از «علم» بمعنای اصطلاحی کلمه است، یعنی این آگاهی های خاص نه علم فیزیک است و نه شیمی و نه هیچ

علمی دیگر هر چند کما بیش ارتباطی با مسائل علوم دارد. ولی قضایایی از قبیل: مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است؛ فلزات در اثر حرارت، انبساط پیدا می کنند؛ اتم های عناصر، قابل تبدیل به یک دیگرند و... مسائل علوم را تشکیل می دهند. این قضایا چنان که ملاحظه می شود نشان گر ادراکات خاصی که در لحظه ی مشخص برای فرد معینی حاصل شده باشند نیستند بلکه مفاهیم آن ها هیچ قید زمانی و مکانی ندارند و همان گونه که درباره ی مثلث ها و فلزات و اتم های گذشته و حال صدق می کنند بر این موضوعات در زمان های آینده هم صادق هستند. و هم چنین از نظر مکانی، محدودیتی را نشان نمی دهند، و این است خاصیت مسائل علمی (در برابر ادراکات جزئی).

حال باید دید چگونه انسان می تواند چنین ادراکات وسیعی را دارا شود بطوری که بتواند درباره ی گذشته و حال و آینده یکسان قضاوت کند؟

بدیهی است هیچ يك از حواس انسان توان چنین گذشته نگری ها و پیش بینی هایی را ندارند و ادراکات حسی در صورتی که مطابق با واقع باشند تنها می توانند نشان دهنده ی پدیده هایی باشند که در حال ادراک، وجود دارند و نه پدیده هایی که معدوم شده اند و یا هنوز به وجود نیامده اند.

بدون شك، این قضایای کلی که از ادراکات جزئی سر چشمه می گیرند و از آن ها «انتزاع» می شوند، با فعالیت های ذهنی خاصی بصورت احکام کلی و قوانین قطعی و ضروری در می آیند، ولی سخن در این جا است که ذهن چگونه و طبق چه موازینی ادراکات جزئی را توسعه

می دهد و آن ها را بصورت قضایای کلی در می آورد آن هم بصورت قطعی و خالی از شائبه ی شك و تردید.

در پاسخ می توان گفت: هنگامی که ما دو پدیده یا بدنبال هم درک می کنیم می فهمیم که بین آن ها رابطه ای وجود دارد به نام «رابطه ی علّیت» و بدین وسیله پیش بینی می کنیم که هر وقت علت، وجود یافت معلول آن هم تحقق خواهد یافت، مثلاً هر وقت حرارت در فلزات بوجود آمد انبساط آن ها هم حاصل خواهد شد.

ولی با صرف نظر از سایر مناقشات موشکافانه ی فلسفی، می گوییم: ما بوسیله ی حواس، تنها به وجود دو پدیده ی هم زمان یا متعاقب پی می بریم اما بچه وسیله ای وابستگی وجودی یکی را به دیگری درک می کنیم؟ و تازه بعد از شناختن این وابستگی در مورد خاص، از کجا می فهمیم در گذشته و آینده و در هر مکان و وضع دیگر نیز چنین وابستگی وجود داشته و خواهد داشت؟

البته ما هم معترفیم که همه ی دانش مندان این چیز ها را می فهمند و بر اساس همین فهم ها است که مسائل علمی را دنبال می کنند و از علل و اسباب پدیده ها و وابستگی های آن ها به یک دیگر، پی جویی می نمایند ولی باید بدانیم که این «فهمیدن ها» کار اندام های حسی و نیرو های ادراکی مربوط به آن ها نیست بلکه کار نیروی باطنی دیگری به نام «عقل» است که حقایق ثابتی را بدون قید های زمانی و مکانی درک می کند و از جمله

اصل علیت و فروع آنست (1) که کلیت و قطعیت تمام قوانین علمی، مرهون آن‌ها است و چون این ادراکات (حقایق عقلی) از راه حس و تجربه بدست نیامده است و هیچ یک از علوم تجربی نمی‌توانند آن‌ها را اثبات کنند بنابر این حقایقی است متافیزیکی.

نتیجه آن که نه تنها دانستنی‌های انسان، منحصر به مدرکات حسی و تجربی نیست و قلمرو معلومات بشر، محدود به چار چوبه‌ی حسیات نیست بلکه قوانین علوم تجربی نیز بنوبه‌ی خود نیازمند به معلومات غیر حسی و اصول متافیزیکی می‌باشند.

خواننده گرامی

چنان که ملاحظه فرمودید در این بخش که بخش مقدماتی سلسله نوشتارهای ما را تحت عنوان «پاس داری از سنگرهای ایدئولوژیک» تشکیل می‌دهد، ما کوشیده ایم توجه شما را بیش از پیش به اهمیت مسائل ایدئولوژیک و بخصوص جنبه‌ی دفاعی آن‌ها جلب کنیم، و با عنوان کردن نمونه‌هایی از این مسائل و رابطه‌ای که با فلسفه‌های الهی و مادی دارند، و اشاره به سفسطه‌ها و مغالطه‌های فریب کارانه‌ای که نویسندگان مارکسیست انجام می‌دهند، علاقه‌ی شما را به کاوش‌های فلسفی و مطالعه‌ی دقیق و مو شکافانه‌ی بخش‌های آینده بر انگیزانیم. امیدواریم با هم کاری شما و برادرانی مانند شما بتوانیم از دژ مستحکم ایدئولوژی اسلامی که توان بخش نیروهای مبارز برای برقراری حکومت اسلامی می‌باشد

ص: 35

1- بخواست خدا در بخش‌های آینده مفصلاً درباره «علیت» بحث خواهیم کرد.

پاس داری کنیم. از خداوند متعال خواستاریم که به همه ی ما چنین توفیقی را عطا فرماید و ما را از خدمت گزاران راستین حضرت ولی عصر - عجل الله فرجه الشریف - قرار دهد.

اینک برای این که نتایج این نوشتار هر چه بیش تر در ذهن شما جایگزین شود خلاصه ی آن ها را فهرست وار باز می آوریم.

ص: 36

1- علامت «انسانی» بودن کار این است که بحکم عقل انجام گیرد.

2- احکام عملی عقل، دارای شالوده‌ی نظری هستند.

3- سیستم فکری که شالوده‌ی نظری رفتار انسان را تشکیل می‌دهد «جهان بینی» نامیده می‌شود.

4- رفتار انسان در صورتی دارای ارزش «انسانی» خواهد بود که توأم با آگاهی بوده بر اساس جهان بینی صحیح، استوار باشد.

5- مسائل بنیادی جهان بینی عبارتست از: هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و راه‌شناسی.

6- مسائل بنیادی علاوه بر این که ارزش زیر بنایی دارند بواسطه‌ی ضریب ارزش بی‌نهایت، دارای اهمیت فوق‌العاده می‌باشند.

7- مکتب‌هایی که عهده‌دار پاسخ‌گویی به این مسائل هستند به دو دسته‌ی کلی «الهی و مادی» تقسیم می‌شوند.

8- آسیب‌ناپذیری اعتقاد در گرو دوبله شدن شناخت است.

9- دفاع از ایدئولوژی اسلامی، دارای اهمیت فوق‌العاده فردی و اجتماعی می‌باشد.

10- یکی از علل بزرگ کج‌روی‌ها، آلودگی‌های اخلاقی است.

11- فلسفه‌الهی، حقایق علمی را انکار نمی‌کند.

12- فلسفه و علم، دارای اصطلاحات متعددی هستند و ممکن است استعمال‌نا‌بجای آن‌ها موجب مغالطه گردد.

13- فلسفه در اصطلاح رایج که مساوی با «فلسفه‌ی اولی» و «متافیزیک» است درباره‌ی احکام کلی وجود بحث می‌کند و متد آن تعقلی است.

- 14- علم به اصطلاحی که در مقابل فلسفه بکار می رود از عوارض نوعی از موجودات بحث می کند و متد آن تجربی است.
- 15- علم نمی تواند در اختلافات فلسفی، داوری نماید.
- 16- «فلسفه علمی» تعبیر نا هماهنگی است که محصول نادانی یا عوام فریبی می باشد.
- 17- علمی نبودن مسائل فلسفی و متافیزیکی، از ارزش آن ها نمی کاهد.
- 18- متافیزیک بمعنای ما بعد الطبیعه است نه ماوراء الطبیعه.
- 19- متافیزیک با دیالکتیک تقابل ندارد.
- 20- تصدیق به وجود موجودات غیر قابل احساس مانند الکتریسته و امواج الکترو منیتیک، دلیل این است که ماوراء محسوسات، قابل تصدیق می باشد.
- 21- حس گرایان باید درباره ی ماوراء طبیعت، سکوت کنند و حق نفی آن را ندارند.
- 22- بدیهی بودن پاره ای از اصول عقلی (مانند محال بودن تناقض) دلیل بر وجود سر چشمه ی دیگری برای معرفت (غیر از حس) می باشد.
- 23- مسائل علمی با ویژگی «کلیت» از ادراکات مستقیم حسی و تجربی، متمایز می شوند.
- 24- این ویژگی، دلیل این است که پیدایش هر قانون علمی (بصورت کلی) در گرو عامل دیگری غیر از حس می باشد و آن عقل است.
- 25- اصول عقلی، متافیزیکی و غیر قابل اثبات با حس و تجربه هستند.
- 26- همه ی علوم تجربی، نیازمند به اصول متافیزیکی می باشند.

نوشته ی استاد محمد تقی مصباح یزدی

ص: 39

در مقاله‌ی قبل دانستیم که «انسانی» بودن زندگی بستگی به «عقلانی» بودن آن دارد و راهنمایی عقل در مقام عمل، مرهون بینش‌های زیر بنایی است که «جهان‌بینی» نامیده می‌شود. و مسائل بنیادی جهان‌بینی، شکل اساسی و جهت سیر زندگی را تعیین می‌کنند. ولی انسان در صورتی می‌تواند به حل صحیح این مسائل، امیدوار باشد که قبلاً قدرت عقل را بر حل آن‌ها احراز کرده باشد. بنابراین، پیش از آن که به بررسی مسائل اساسی پردازیم باید مسائل شناخت را مورد توجه قرار دهیم و ببینیم آگاهی و شناسایی انسان چگونه و از چه راه‌هایی حاصل می‌شود، و چه مسائلی در قلمرو شناخت وی قرار می‌گیرد تا روشن شود که آیا مسائل بنیادی، قابل شناخت و قابل حل هستند یا نه؟ و در صورتی که قابل حل باشند راه حل آن‌ها چیست؟ و معیار باز شناسی معرفت صحیح (حقیقت) از اوهام و خطاها کدام است؟

هر کسی با ذهن ساده و فطری می داند که غیر از خودش چیز هایی در عالم وجود دارد که از راه حواس خود با آن ها آشنا می شود: دیدنی هایی که می بیند، صدا هایی که می شنود و... و نیز می داند که چیز هایی بوده که هم اکنون از بین رفته است و به وسیله ی اخباری که از دیگران می شنود یا مطالبی که در کتاب ها می خواند از آن ها آگاه می شود، و هم چنین چیز هایی وجود دارد که هر چند مستقیماً با آن ها تماسی ندارد ولی با همین وسائل از آن ها مطلع می شود، مانند شهر ها و اشخاصی که ندیده ولی از گفته ها و نوشته های دیگران به وجود آن ها پی برده است. و نیز گاهی چیزی را می بیند و از دیدن آن به وجود چیز دیگری پی می برد، چنان که دودی را می بیند که از دود کش بالا- می رود و از وجود آتش زیر آن آگاه می شود چنان که گویی آتش را می بیند، و حتی گاهی حوادثی را می تواند پیش بینی کند، مثلاً سماور را روشن می کند و می داند بعد از چند دقیقه آب آن به جوش خواهد آمد.

این گونه شناسایی ها که برای همه میسر است و بعضی از آن ها مستقیماً به وسیله ی حواس و بعضی دیگر با واسطه های ساده و معمولی حاصل می شود «معرفت سطحی»

دسته ی دیگری از معلومات انسان هست که به این آسانی حاصل نمی شود و در دسترس همگان قرار نمی گیرد، بلکه نیازمند آموزش های ویژه و اسباب و ابزار های علمی و فنی است، و در اختیار کسانی قرار می گیرد که راه و روش های آن را آموخته باشند و بتوانند از وسائل لازم استفاده کنند. مانند دانستنی هایی که از راه علوم تجربی بدست می آید و نتایج آن ها را می توان با آزمون های حسی بررسی کرد.

این گونه شناسایی ها را می توان «معرفت علمی» نامید.

و بالاخره دسته سوم از معلومات هست که مربوط به عقل آدمی است و هر چند از قلمرو حس و آزمون های حسی خارج است ولی به هیچ وجه قابل انکار نیست، و مسائل مربوط به آن ها را فقط بوسیله ی تحلیل ها و کند و کاو های ذهنی می توان حل کرد، و کسانی که دارای ذهنی ورزیده باشند و راه و استدلال صحیح را خوب بدانند می توانند به نتایج قطعی و غیر قابل تردیدی دست بیابند، و حتی چنان که قبلاً توضیح دادیم حل مسائل علمی نیز متوقف بر پاره ای از آن ها است. این گونه شناخت ها را «معرفت فلسفی» می نامند که کما بیش با آن آشنا شده ایم.

وقتی انسان برای نخستین بار می شنود که کسانی در وجود عالم خارج، شك کرده اند و یا حتی آن را انکار نموده اند تعجب می کند. مخصوصاً اگر بداند که آنان افرادی اندیش مند و فرزانه بوده اند و جزء

البته جای تعجب هم هست زیرا می بیند که خودش وسائلی را در اختیار دارد که به کمک آن ها می تواند بخوبی از جهان خارج، آگاه شود و می بیند که این وسائل در اختیار دیگران هم هست پس چگونه کسانی با داشتن اندام های حسی سالم، در وجود عالم محسوس شک می کنند، ولی جا دارد دانش مندان هم تعجب کنند اگر ببینند کسانی نظریه های علمی را با وجود دلایل روشن نمی پذیرند. و هم چنین فیلسوفان راستین هم تعجب کنند که چگونه کسانی با وجود دلایل قطعی، در وجود خدا و روح شک می کنند (اَفِی اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ)؟!

علت این گونه شک ها و انکار ها معمولاً شبهه هایی است که در اندیشه های آنان راه یافته و نتوانسته اند پاسخ صحیحی به آن ها بدهند. مثلاً کسانی که در وجود جهان محسوس شك کرده اند دیده اند که گاهی در ادراکات حسی، خطا و اشتباه روی می دهد چنان که اشیاء بزرگ از فاصله ی زیاد، کوچک دیده می شوند و دستی سرد است آب نیم گرم را گرم، و دستی که گرم است همان آب را سرد، احساس می کند. از این جا شبهه ای برای آنان پیدا شده که از کجا سایر ادراکات حسی ما خطا نباشد؟ نظیر این شبهه، با شیوه های مشابهی در ادراکات عقلی هم وارد شده است.

بحث و گفت گو در این زمینه ها کم کم شکل فنی و فلسفی بخود گرفته و بخشی از فلسفه را به نام: «معرفت شناسی» بخود اختصاص داده است. در جوّی

که چنین شبهه‌هایی رایج شده و بشکل‌های مختلف، به مسائل مربوط، راه یافته نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت و خاموش از کنار آن‌ها گذشت. و بهمین دلیل است که ما در این سلسله‌نوشتارها به بحث شناخت می‌پردازیم، و آن‌گونه که با سطح این بحث‌ها مناسب است به مسائل لازم و حل آن‌ها اشاره می‌کنیم.

مشکل شناخت

ساده‌ترین راه آگاهی ما از جهان خارج، حواس ظاهری و بویژه، حس بینایی است. اینک برای روشن شدن مشکل شناخت، عمل دیدن را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

افراد عادی چنین می‌پندارند که وقتی چشم بر روی جهان باز می‌شود اشیاء دیدنی را در جای خود و با تمام خصوصیات واقعی‌شان درک می‌کند. ولی این يك يك قضاوت سطحی نگرانه‌ایست که صرف نظر از موشکافی‌های فلسفی، از نظر علوم مربوطه مانند فیزیک و فیزیولوژی کاملاً نادرست است، زیرا عمل دیدن بدین صورت انجام می‌گیرد که در اثر انعکاس نور از شیء مرئی در عدسی چشم، عکسی از آن در دستگاه بینایی منعکس می‌شود و با فعل و انفعالات فیزیک و شیمیایی و فیزیولوژیکی، اثر آن بوسیله‌ی عصب بینایی به مغز منتقل می‌گردد. بنابراین، عمل دیدن روی شیء مرئی و در جایی که آن واقع شده انجام نمی‌شود و در نتیجه، خود آن شیء، مورد ادراک قرار نمی‌گیرد. از طرف دیگر، صورتی که در دستگاه بینایی منعکس می‌

شود دو بعدی و عیناً مانند عکسی است که در آینه یا روی کاغذ نقش می بندد، و از این رو حجم اشیاء دیده نمی شود. بعلاوه، عکس مزبور طبق ساختمان خاص دستگاه چشم خیلی کوچک تر از شیء خارجی است و اندازه ی واقعی آن را نشان نمی دهد.

نکات دیگری نیز هست که در این بحث کوتاه، نمی توانیم به همه ی آن ها اشاره کنیم. با توجه به این اشکالات، ما چگونه می توانیم بگوییم که شیء خارجی را با همه ی خصوصیات واقعیش می بینیم؟

این اشکالات بهر صورتی توجیه و حل شود بالاخره به این نتیجه می رسیم که آگاهی ما از اشیاء خارجی و خصوصیات آن ها تنها با يك عمل ساده ی فیزیولوژیکی انجام نمی پذیرد، و برای این که مدادی را بطول و عرض و ضخامت معین و با رنگ و شکل خاص و در فاصله ی محدودی روی میز ببینیم و چنین شناخت سطحی را بدست بیاوریم باید بدنبال انعکاس صورت آن در چشم، چند عمل ذهنی انجام دهیم که چون در اثر عادت با سرعت انجام می گیرد توجه ما را جلب نمی کند.

باید اضافه کنیم که در این جا يك مسأله مهم وجود دارد، و آن این است که اساساً انعکاس صورت در عدسی چشم و انتقال اثر آن به عصب بینایی و مغز نمی تواند بیانگر حقیقت «دیدن» و «ادراک بصری» باشد، چنان که انعکاس صورت در آینه و یا فیلم عکاسی به این معنی نیست که آینه یا فیلم، آن را می بیند. بلکه این انعکاس تنها زمینه ی ادراک را فراهم می کند و در حقیقت خود دیدن، کار روح است.

آن چه گفته شد مربوط به ساده ترین ادراکی است که بنظر بدوی مستقیماً به شیء خارجی تعلق می گیرد. حال اگر ادراکات با واسطه را در نظر بگیریم مانند آگاهی هایی که بوسیله ی آثار یا اسباب و علل پدیده ها یا بوسیله ی گفته ها و نوشته های دیگران حاصل می شود. خواهیم دید که در این موارد بر تعداد عملیات ذهنی افزوده می شود تا برسد به شناخت های علمی و فلسفی که اشکالات پیچیده تری دارد و قبلاً به برخی از آن ها اشاره شده است.

حاصل آن که: هیچ يك از این ادراکات، مستقیماً به خارج، تعلق نمی گیرد و همه ی آن ها در گرو فعالیت های مختلف ذهنی می باشد که در نتیجه ی آن ها تصدیق ذهنی که حاکی از خارج است برای انسان حاصل می شود.

در این جا می رسیم به اساسی ترین مشکله ی شناخت. و آن این است که صورت ادراکی تا چه اندازه همسان شیء مدرك است؟ و این همسانی را بچه وسیله می توان احراز کرد؟ و به دیگر سخن: از چه راهی می توانیم مطمئن شویم که آن چه را درک می کنیم در خارج از ظرف ادراک، درست چنان است که ما درک می کنیم؟ زیرا همسانی دو چیز را هنگامی می توانیم تصدیق کنیم هر دو را درك نماییم و پس از مقایسه با یک دیگر همسانی آن ها را بیابیم، ولی آن چه را ما درک می کنیم صورت ادراکی است که در خود ما موجود است، و راهی برای درك مستقیم و بی واسطه ی اشیاء خارجی نداریم تا ببینیم که آیا صورت های ادراکی با آن ها مطابقت دارند یا نه؟

چنین اشکالاتی است که اندیش مندان و فیلسوفان بزرگ غرب را دچار حیرت ساخته است، و گروهی از آنان به عجز خود نسبت به حل آن ها اعتراف نموده اند، و حتی آن ها را غیر قابل حل دانسته، به فلسفه های شك و لا ادری گری گرویده اند و بسیاری دیگر، اساساً منکر واقعیت خارج شده و جهان را منحصر به ذهن و پدیده های ذهنی دانسته اند.

روشن است که بررسی کامل نظر هایی که در این زمینه ابراز شده و ارزشیابی آن ها و توضیح نقاط ضعف سخنانی که گفته شده در خور چنین نوشتاری نیست، و ما در این جا تنها به بررسی نظریه ی مارکسیسم درباره ی شناخت می پردازیم، و سپس نظریه ی فلاسفه ی اسلام را بیان می کنیم.

نظریه ی شناخت در فلسفه ی مارکسیسم

نخست لازم است یاد آور شویم که نویسندگان مارکسیست، برای استوار کردن پایه های ماتریالیسم، ادعا می کنند که نظریه ی شناخت مارکسیستی، هر گونه شک گرایی و ایدآلیسم را رد می کند و شناسایی جهان را بطور کامل، ممکن می داند و ضمناً مدعی هستند که گویا تنها فلسفه ی ماتریالیسم دیالکتیک است که می تواند رآلیسم را اثبات کند و دیگر مکاتب بناچار، بنوعی ایدآلیسم یا شکاکیت، منتهی می شوند. (1)

لنین می نویسد: «برای این که شخص، ماتریالیست باشد، باید به حقیقت عینی که حواس آن را نشان می

ص: 49

1- در بخش سوم توضیح مشروحی درباره «ایدآلیسم» خواهد آمد.

دهد، اعتراف نماید.»⁽¹⁾

استالین در کتاب «ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی» می نویسد:

«بر خلاف ایدئالیسم که درباره ی امکان شناخت جهان و قوانین آن به بحث و جدل می پردازد و به ارزش شناخت اعتقاد ندارد... ماتریالیسم فلسفی مارکسیسم از این اصل، آغاز می کند که جهان و قوانین آن بطور کامل، قابل شناخت است.»

انگلیس در کتاب «آنتی دیورینگ» می نویسد: «ماتریالیسم فلسفی تنها مکتبی است که می تواند ارزش معرفت را بر پایه های محکمی استوار سازد.»

اکنون باید بینیم برای اثبات این مدعای پر طمطراق، چه دلیلی غیر از بافته های بی محتوی و تعبیرات پر زرق و برق و لاف و گزاف های مکرر تو خالی ارائه می دهند و شبهات ایدئالیستی را چگونه رد می کنند.

ادراک چیست؟

مارکسیستها از طرفی وجود هر چیز غیر مادی و ماوراء طبیعی را انکار می کنند و از طرفی نمی توانند ادراک را يك پدیده ی مادی تمام عیار معرفی کنند، چنان که لنین در کتاب «ماتریالیسم و آمپریسم انتقادی» (ص 24) این تصور را که فکر از مغز تراوش می کند آن گونه که صفراء از کبد، «تصوری عامیانه و مبتذل» توصیف می نماید⁽²⁾ و در کتاب «ماتریالیسم دیالکتیک»

ص: 50

1- مؤلفات لنین: ج 14، ص 120

2- رجوع شود به کتاب «المادیة و المذهب التجریبی النقدي» ص 35

تألیف گروهی از دانش مندان روسی می خوانیم:

«احساس، ادراک، تصور و فکر اموری است که نمی توان آن ها را دید یا شنید یا بویید یا لمس کرد... فکر را نمی توان در زمان و در مکان و حتی بوسیله ی جدید ترین میکروسکوب ها دید و نمی توان طول یا وزن آن را سنجید. فکر مانند اجسام مادی دارای خواص فیزیکی نیست» (1)

و در جای دیگر می خوانیم:

«نباید بفکر و آگاهی بعنوان ماده یا شیء مادی نگریست» (2)

و در این میان چاره ای جز تشبث به تعریف های مبهم و نارسا ندارند مانند:

1- ادراک، حالت درونی ماده است.

2- ادراک، انعکاس جهان خارج در مغز است.

3- ادراک، عکس العمل مغز در برابر تأثیرات مادی جهان است.

4- ادراک، محصول عالی طبیعت است که در مرحله ی خاصی از تحول تکاملی آن بوجود می آید.

5- ادراک، همان طبیعت است که در ذهن انسان از خودش آگاه می شود.

چنان که ملاحظه می شود، هیچ کدام از این تعریف ها نمی تواند ماهیت ادراک را بیان کند:

«حالت» درونی ماده یعنی چه؟ منظور از «انعکاس»

ص: 51

1- ترجمه ی عربی کتاب نام برده: ص 132

2- همان مدرک: ص 136

جهان در مغز چیست؟ اگر منظور انعکاس فیزیکی است که در اثر انکسار نور در اجسام صیقلی حاصل می شود، باید آب و آینه هم ادراک داشته باشد، (1) وانگهی ادراک عقلی را چگونه باید تفسیر کرد؟ و اگر منظور، معنای دیگری است باید توضیح داده شود. هم چنین «عکس العمل» مغز در برابر تأثیرات خارجی، چگونه می تواند بیانگر حقیقت ادراک باشد؟ آیا کلمه ی «عالی» و «پیچیده» و امثال آن ها، می تواند ماهیت ادراک را مشخص سازد؟

و بالاخره سخیف تر از همه، تعریف اخیر است. راستی آیا «آگاهی» طبیعت را از خودش می توان تعریفی برای «آگاهی» و «شناخت» و «ادراک» قرار داد؟ چون ممکن است گفته شود که این تعریفات، مبنی بر مسامحه است ما هم فعلاً آن ها را مسامحه آمیز فرض می کنیم و به متن تحقیقات مارکسیستی، درباره ی شناخت می پردازیم:

در فلسفه ی مارکسیسم، شناخت دارای دو مرحله است:

1- مرحله ی احساس.

2- مرحله ی تعقل.

در مرحله احساس، خاصیت انعکاس فیزیکی که در همه ی اجسام وجود دارد، با حرکت و جهش دیالکتیکی، تبدیل به انعکاس فیزیولوژیکی می شود و نیروی فیزیک و شیمیایی مبدل به نیروی عصبی می گردد. این عکس العمل دستگاه عصبی و مغز نسبت به تحریکات خارجی، همان احساس می باشد.

مرحله ی دوم بوسیله ی تجرید و تعمیم حاصل می

ص: 52

1- لنین می نویسد (مؤلفات: ج 14، ص 81، ص 34): تصور این که هر ماده ای درك کننده است صحیح نیست ولی این فرض منطقی است که ماده بطور کلی خاصیتی نزدیک به احساس دارد و آن خاصیت انعکاس است (!)

شود، یعنی ویژگی‌های ادراکات حسی که آن‌ها را در چارچوب قیود زمانی و مکانی محدود می‌سازد، حذف می‌شود و از آن‌ها، صورت و نسخه‌ی کلی بدست می‌آید که خود، انعکاسی از احساس است. پس احساس، انعکاس مستقیم جهان مادی است و مفهوم عقلی، انعکاس غیر مستقیم آن.

نویسندگان مارکسیست، اضافه می‌کنند که انتقال از مرحله‌ی احساس به مرحله‌ی مفهوم بوسیله‌ی عمل و زندگی اجتماعی و تکلم و بر طبق قوانین افعال انعکاسی شرطی که از آزمایش‌های پاولف، بدست می‌آید حاصل می‌شود. (1)

این چکیده‌ی تفسیر مارکسیستی ادراک است و برای روشن شدن نقاط ضعف آن باید به این مطالب توجه کرد:

1- بحث پیرامون «مسئله‌ی ادراک» در دو سطح مختلف انجام می‌گیرد و هر سطحی متد ویژه‌ای دارد: یکی سطح علمی و دیگری سطح فلسفی.

در سطح علمی، کیفیت پیدایش ادراک در انسان و روابط این پدیده با پدیده‌های دیگر بررسی می‌شود، کیفیت و ارتباطی که بوسیله‌ی آزمایش‌های گوناگون قابل بررسی است. بر عکس در سطح فلسفی، حقیقت و کنه ادراک با مفاهیم عقلی و متافیزیکی تبیین و تفسیر می‌شود و دست تجربه از ساحت متعالی آن کوتاه است.

ص: 53

1- رجوع کنید به «ماتریالیسم دیالکتیک» تألیف یازده نفر از دانش‌مندان روسی و «تئوری ماتریالیستی شناخت» تألیف روزه گارودی فرانسوی؛ توضیح این سخنان در پاسخ آن‌ها خواهد آمد.

بخاطر داریم که خاصیت بحث علمی (به اصطلاح خاص)، تجربی بودن است و مسائلی که در دایره ی علوم مورد گفت گو قرار می گیرند همگی دارای این ویژگی هستند و بهمین دلیل، هیچ يك از علوم، سخنی درباره ی حقایق متافیزیکی ندارند و مسائل عقلی و غیر تجربی را نفی یا اثبات نمی کنند. ولی خاصیت بحث فلسفی این است که از ظواهر تجربی فراتر می رود و حقیقت و کنه اشیاء را بصورت کلی و متافیزیکی، مورد پژوهش قرار می دهد.

در مورد ادراک، يك وقت بحث درباره ی این است که انواع ادراکات ما بچه صورت و تحت چه عوامل بیرونی و درونی و بر پایه ی چه قوانین علمی بوجود می آید. بدیهی است در این سطح باید از علوم مربوطه استفاده کرد و بدون شك پیشرفت فیزیک و شیمی و فیزیولوژی و پسیکولوژی، به شناخت شرایط ادراک و فعل و انفعالاتی که در جریان تحقق آن، روی می دهد کمک های فراوانی نموده است. ولی دستاورد های علوم، هیچ گاه کمکی به شناخت حقیقت ادراک در سطح فلسفی نکرده و نخواهد کرد. و چنان که قبلاً گفته شد مسائل فلسفی را فقط با متد عقلی و با تحلیل ها و کاوش های ذهنی می توان حل کرد. یعنی پس از آن که علم فیزیک و شیمی، کیفیت انعکاس نور و انتقال امواج صوتی را در مورد دیدن و شنیدن و تجزیه و ترکیب مواد را در مورد بوییدن و چشیدن نشان دادند و علم فیزیولوژی، کیفیت کار اندام های حسی و نقل و انتقال تأثرات عصبی را بوسیله سلسله ی اعصاب و مغز روشن کرد و علم پسیکولوژی،

مکانیسم ذهن و حافظه و تداعی معانی را تشریح نمود، بعد از همه ی این روشن گری ها، ابهامی که در زمینه ی فلسفی پیرامون حقیقت ادراک وجود داشت که آیا پدیده ای است مادی یا مجرد، هم چنان، باقی خواهد ماند.

زیرا چنین فرضی که ورای فعل و انفعال مادی، یک موجود مجردی به نام «روح» وجود داشته باشد و «ادراک» به عنوان «فعلی» که از او صادر می شود یا «انفعالی» که در او پدید می آید تفسیر شود، با هیچ یک از تفسیر های علمی و تجربی ادراک، منافات ندارد. و اثبات یا نفی چنین موجودی، محتاج دلیل دیگری است. چنان که اگر ما حرکت اتومبیلی را با نیرویی که از سوختن بنزین بوجود می آید توجیه کنیم، این تفسیر مکانیکی بهیچ وجه دلیلی بر بی نیازی اتومبیل از راننده نخواهد بود و حتی اگر اتومبیل بی راننده ای هم ساخته شود که بوسیله ی رادار هدایت گردد باز دلیل آن نیست که از هدایت کننده بی نیاز باشیم. حال، اگر کسی از قوه ی بینایی، محروم باشد یا چشمان خود را ببندد حق ندارد باستناد این که راننده ی اتومبیل را نمی بیند وجودش را نفی کند.

متأسفانه مارکسیست ها، همواره مسائل علمی و فلسفی را (از روی نادانی یا عوام فریبی) با هم خلط می کنند و چنین وانمود می کنند که می خواهند آراء فلسفی خود را بکمک مطالب علمی، اثبات نمایند و بهمین جهت فلسفه ی ماتریالیسم دیالکتیک را «فلسفه ی علمی» می نامند و ادعا می کنند که مخالفین ایشان از حقایق علمی، غافل بوده اند و یا رابطه ی آن ها را با مسائل فلسفی و مخصوصاً شکل دیالکتیکی آن ها درک نکرده اند،

در صورتی که چه بسا آنان (مخالفین مارکسیسم) به مسائل علمی آشنا تر بوده اند، و در زمینه ی فلسفی هم دست کم آن قدر آگاهی داشته اند که بتوانند مرز علم و فلسفه را باز شناسند و بفهمند که مسائل فلسفی را تنها با دستاورد های علمی نمی توان حل کرد.

2- تبدیل شدن انعکاس فیزیکی به فیزیولوژیکی و نیروی فیزیک و شیمیایی به نیروی عصبی، بفرض این که از نظر علمی، قابل اثبات باشد نمی تواند شناخت رآلیستی را توجیه کند زیرا:

اولاً - معنای تبدیل شدن يك پدیده ی مادی به پدیده ی دیگر و از جمله تبدیل شدن نیرو یا انرژی به نیرو یا انرژی دیگر این است که پدیده ی نخست، صورت و فعلیت خود را از دست بدهد و صورت و فعلیت جدیدی بیابد، مثلاً هنگامی که انرژی الکتریکی تبدیل به انرژی نورانی و حرارتی می شود دیگر بصورت اولیه اش باقی نمی ماند ولی در مورد ادراك، انعکاس فیزیکی (مثلاً عکسی که بوسیله عدسی چشم در شبکیه می افتد) بعد از تبدیل شدن به انعکاس عصبی، (طبق فرض مزبور) باید باقی باشد تا مورد ادراك قرار گیرد و بقاء آن با تبدل نمی سازد.

ثانیاً - به فرض این که این تبدل و تبدل ثابت شود پدیده ی جدید نمی تواند نمایش گر پدیده ی قبلی باشد و عیناً آن را نشان دهد چنان که حرارت و نوری که از تبدل الکتریسته بوجود می آید نمی تواند ماهیت آن را نشان دهد و اگر ما قبلاً انرژی الکتریکی را نمی شناختیم نمی

توانستیم با احساس نور و حرارت، آن را بشناسیم. بنابراین، صورت ادراکی، نمی تواند ماهیت شیء خارجی را نشان دهد، و بازگشت آن به نوعی «ایدآلیسم» است.

ثالثاً - فعالیت عصبی که بدنبال انعکاس فیزیکی انجام می گیرد بهیچ وجه جنبه ی «انعکاس» بمعنای نمایش (1) ندارد و چنین تعبیری در مورد آن جز يك نام فریبنده و گم راه کننده چیزی نیست.

رابعاً - هیچ دلیلی وجود ندارد که فعالیت دستگاه عصبی و مغز و باصطلاح عکس العمل آن ها در برابر تحریکات خارجی، خود احساس باشد زیرا کاملاً محتمل است که این فعل و انفعالات، شرط و مقدمه و وسیله ی احساس باشد.

خامساً - برای پیدایش مرحله ی تجرید و تعمیم، هیچ تبیین علمی حتی مانند آن چه در مورد احساس گذشت، ذکر نشده است و صرف توصیف آن بعنوان «انعکاسی از ادراک حسی» مشکلی را حل نمی کند.

سادساً - مفاهیم منطقی و فلسفی (معقولات ثانیه) مانند کلی، علت، معلول، ضرورت، امکان و ... از راه تجرید و تعمیم ادراکات حسی بدست نمی آیند، یعنی هیچ يك از اندام های حسی ما نمی توانند مثلاً علت یا معلول بودن چیزی را احساس کنند تا آن ادراک حسی خاص در اثر تجرید و تعمیم، بصورت مفهوم کلی علت

ص: 57

1- باید توجه داشت که لفظ «انعکاس» از مشترکات است، یعنی گاهی به معنای «نمایش» بکار می رود که بهمین معنی در بحث ادراک باید استعمال شود، و گاهی بمعنای «عکس العمل» و «بازتاب» استعمال می شود، و اصطلاح «فعل انعکاسی» که پاولف بکار برده توضیح داده خواهد شد، و روشن است که استعمال آن در غیر معنای اول، موجب مغالطه در بحث ادراک می شود.

3- گفتیم که مارکسیست ها برای انتقال از مرحله ی ادراك حسی به ادراك عقلی، عامل اجتماعی را که موجب پیدایش زبان (سخن) می شود معرفی کرده آن را مبتنی بر فعل انعکاسی شرطی نموده اند. برای بررسی این مطلب ناچاریم توضیح مختصری درباره ی افعال انعکاسی بدهیم:

پاولف با آزمایش های خود اثبات کرد که حضور غذا موجب ترشح لعاب مخصوص می شود و این کار که بوسیله ی اعصاب انجام می گیرد يك فعل انعكاسي طبيعي است که بطور غریزی در حیوانات صورت می گیرد. این فعل انعکاسی ممکن است در اثر عادت دادن حیوان به احساس چیز هایی مقارن حضور غذا مانند دیدن ظرف مخصوص آن یا شنیدن صدای زنگی که همراه آن زده می شود تحقق یابد، ولی این عمل، مشروط به عادت است که موجب تداعی معانی در ذهن حیوان شود تا چیز دیگری را به عنوان علامت و نشانه ای برای حضور غذا بشناسد، و از این رو به نام «انعکاس شرطی» نامیده می شود، و بدین ترتیب «نظام اشاره» بوجود می آید. در انسان الفاظ، نقش اشاره را بازی می کنند و با شنیدن آن ها ادراك مربوط، بصورت انعکاس شرطی حاصل می شود بنابراین، می توان گفت ادراك عقلی که همان محتوای لفظ است بصورت يك فعل انعكاسي شرطی بوسیله ی مغز تحقق می یابد.

مارکسیست ها اضافه می کنند که برقراری نظام

اشاره و پیدایش زبان، مرهون زندگی اجتماعی است پس انتقال از مرحله ی احساس به مرحله ی مفهوم عقلی را باید معلول عامل اجتماعی بدانیم.

ما در این جا باید به دانش مندان مارکسیست «آفرین» بگوییم ولی نه برای کمکی که به حل مسأله ی شناخت کرده اند، بلکه بواسطه ی تلاش عجیبی که برای خروج از بن بست ایدآلیسم انجام داده و هنری که در مغالطه و شعبده بازی نشان داده اند. و راستی احساس نیاز چه هنر هایی را بوجود می آورد!

این تفسیر مارکسیستی برای پیدایش ادراك عقلی که باصطلاح هم فلسفی است و هم علمی! شبیه این است که یکی از رویداد های مهم تاریخی که معلول ده ها عامل تعیین کننده است به یکی از شرایط کمکی، تعلیل شود مثلاً گفته شود که شکست آلمان در جنگ جهانی دوم، معلول نا زیبایی همسر هیتلر بوده که موجب نا خرسندی و عقده ی روانی وی شده بود، و این عقده سبب روحیه ی ماجراجویانه ی او گردید و بالاخره به شکست آلمان انجامید!

روشن است که اگر این تفسیر فرضی از نظر روان شناسی قابل مطالعه باشد، هیچ گاه نمی توان آن را يك «تفسیر سیاسی» برای چنین رویداد تاریخی بحساب آورد.

نوابغ مارکسیست می گویند: علت این که انسان دارای درك عقلی شد و توانست مفاهیم کلی را درك کند روابط اجتماعی بود، زیرا این روابط ایجاب می کند که انسان ها وسیله ای برای تفاهم بدست آورند و آن

«سخن گفتن» است، و کلام طبق نظام اشاره، دلالت مفهوم می کند پس مغز، مفهوم عقلی را که همان محتوای لفظ است بوسیله ی نظام اشاره می فهمد و این همان انتقال از احساس به مفهوم است.

تمام سخن در این جا است که يك اندام مادی چگونه مفاهیم کلی را «درک» می کند و چگونه به کنه روابط عینی جهان و قوانین حاکم بر آن واقف می شود؟ آیا جواب این سؤال این است که روابط اجتماعی چنین نیازی را پدید می آورد؟! یا جواب این است که لفظ طبق نظام اشاره، معنی را به ذهن می آورد؟! مگر نه این است که ذهن باید توان درك مفهوم کلی را داشته باشد تا در اثر هم زمانی آن با شنیدن کلام، طبق قانون تداعی معانی، به آن منتقل شود و فعل انعکاس شرطی تحقق یابد؟ مگر نه این است که در انتقال از يك ادراك حسی ادراك حسی دیگر باید قبلاً هر دو را «درک» کرده باشد؟ پس چگونه می توان علت درك عقلی و انتقال از ادراك حسی به ادراك عقلی را نیاز اجتماعی یا زبان دانست؟! آیا فعل انعکاسی حیوان و انتقال از ظرف مخصوص با زنگی که مقارن آن نواخته می شود به خود غذا منوط به این نیست که این دو ادراك قبلاً در حیوان حاصل شده باشد؟ پس چگونه می توان ادراك را به «انعکاس و بازتابی» که معلول آنست تفسیر کرد؟! آیا این گونه توجیهات دلیل عجز مارکسیسم از تفسیر مادی ادراك نیست؟

جالب این است که «روژه گارودی» متفلسف معروف مارکسیست، راز ارتباط بین انعکاس فیزیکی و صورت

ادراکی را نیز از آزمون های پاولف می جوید! وی در کتاب «تئوری ماتریالیستی شناخت» می نویسد:

«رابطه بین صورت منعکس در شبکه با صورت ادراکی، مشکلی است که باید حل آن را از نظریه ی انعکاس پاولف جست جو کرد.» (1)

کوتاه سخن آن که: به فرض این که این مسائل علمی، با یک دیگر پیوند و هم بستگی صحیحی داشته باشند و بتوانند رابطه بین احساس و تعقل را از نظر روان شناسی فیزیولوژیکی توجیه نمایند بهیچ وجه پاسخ سؤال فلسفی را نخواهند داد، یعنی نمی توانند روشن کنند که حقیقت ادراک چیست؟ و آیا ادراک، صرف همین فعل و انفعالات مادی است یا چیزی بیش از آن؟ و چگونه مفاهیم ذهنی می توانند حقایق خارجی و عینی را نشان دهند؟

آخرین راه حل مارکسیستی برای مشکل شناخت

در کتاب «ماتریالیسم دیالکتیک» که با هم کاری یازده نفر از برجسته ترین دانش مندان شوروی نوشته شده می خوانیم: (2)

«هنگامی که چشم در برابر شیء خارجی قرار می گیرد بر طبق قوانین عدسی ها، عکسی از آن شیء در شبکه ی چشم، منعکس می شود. ولی این انعکاس فیزیکی، صورت ادراکی نیست بلکه تنها حلقه ی میانه ای بین شیء خارجی و صورت ادراکی است، ما هر چند تاکنون ندانسته ایم که آیا «رؤیت» هنگام انتقال عکس به شبکه،

ص: 61

1- ترجمه ی عربی کتاب نام برده، ص 181

2- ترجمه ی عربی کتاب نام برده، ص 144 به بعد

حاصل می شود یا بعد از تحقق انعکاس، ولی بهر حال می دانیم که سه چیز وابسته بهم وجود دارد: یکی شیء خارجی، دیگری انعکاس در شبکیه، و سومی صورت ادراکی. مهم این است که آیا صورت ادراکی با شیء خارجی همسان است یا نه؟ و اشکال در این است که ما شیء خارجی را مستقیماً و بصورت مستقل از صورت ادراکی نمی شناسیم و ناچاریم برای پاسخ این سؤال، دست به دامان وسائط شویم.»

در این بند، اشکال مسأله ی شناخت، بیان شده است اینک باید با دقت به راه حل آن، توجه کنیم:

«ما يك عدسی عادی را در نظر می گیریم و عکسی را که بوسیله ی آن از جسم مقابل، روی صفحه ای منعکس شده با خود آن جسم، مقایسه می کنیم می بینیم که آن دو - طبق قوانین عدسی ها و چنان که مقایسه ی مستقیم نشان می دهد - با یک دیگر شباهت دارند. و چون عدسی چشم و انعکاس اجسام که بوسیله آن حاصل می شود احساس بصری را در ما پدید می آورند می توانیم بگوییم احساس ما هم مشابه آن است.»

در این بند، عالی ترین فرآورده ی فکری دانش مندان مارکسیست را که بعد از ده ها سال پژوهش بعنوان راه حل نهایی برای اشکال شناخت، عرضه شده ملاحظه می کنیم و حاصل آن این است:

هم چنان که هر عدسی، صورت مشابه جسم را در صفحه برابر، منعکس می کند عدسی چشم هم عیناً همین کار را انجام می دهد، پس عکسی که بوسیله ی این عدسی روی شبکیه، منعکس می شود مشابه جسم مرئی است و

بهمین دلیل صورت ادراکی هم که در واقع، انعکاس همین صورت است مشابه آن خواهد بود.

ولی باید بگوییم این بیان، بهیچ وجه اشکال ایدآلیستی شناخت را رفع نمی کند زیرا:

اولاً- سؤال می شود: از کجا نتیجه ی آزمایشی را که روی عدسی عادی انجام می دهیم به صورت صحیح درك می کنیم؟ مگر نه این است که این نتیجه را باید با چشم بینیم؟ و مگر نه این است که بحث درباره ی مطابقت ادراك با شیء خارجی و از جمله مطابقت صورت احساس شده با جسم مرئی است؟ پس چگونه می توان یکی از مصادیق مورد بحث را دلیل اثبات مدعی قرار داد؟

و اگر بگویند: قوانین عدسی ها، این مشابَهت را اثبات می کند و دیگر نیازی به ادراك حسی و باصطلاح به «مقایسه ی عینی و مستقیم» نیست، خواهیم گفت: مگر قوانین عدسی ها طبق مبانی خود شما بوسیله ی تجارب حسی ثابت نشده؟ پس سؤال مورد بحث عیناً درباره ی آن ها تکرار می شود که صحت این تجارب را که باید نتایج شان بوسیله ی چشم یا حس دیگری درك شود از چه راهی اثبات می کنید؟

و ثانیاً- بفرض این که دانستیم صورتی که بوسیله ی عدسی از جسم، منعکس می شود مشابه خود جسم ولی بچه دلیل، صورت ادراکی که از این انعکاس حاصل می شود مشابه آن است؟ در این جا دیگر نه قوانین عدسی ها وجود دارد و نه هیچ قانون دیگری که بتواند این مشابَهت و هم سانی را اثبات نماید، زیرا کار هایی که بعد از انعکاس فیزیکی انجام می گیرد تا اثر آن را به مغز منتقل سازد

از قبیل فعل و انفعالات فیزیک و شیمیایی و فیزیولوژیکی است، و هیچ دلیلی وجود ندارد که این مشابهت در جریان فعل و انفعالات نام برده محفوظ بماند اگر دلیلی بر عدم آن نباشد. (1)

ثالثاً - این پاسخ تنها در مورد حس بینایی و حداکثر در مورد سایر ادراکات حسی داده می شود، ولی در مفاهیم منطقی و فلسفی مانند «کلیت» و «علیت» و «ضرورت» و مانند آن ها، و هم چنین در مورد تصدیقات و استنتاجات عقلی ابداً مورد ندارد.

نتیجه

تا این جا روشن شد که ادعای مارکسیسم مبنی بر این که تنها فلسفه ای است که می تواند شناخت کامل جهان را اثبات کند، مانند سایر ادعا هایش لاف و گزافی بیش نیست، و تلاش هایی که نوابغ مارکسیست برای خروج از بن بست «ایدآلیسم» کرده اند کم ترین نتیجه ی مثبتی را ببار نیاورده است، و سرّ شکست این تلاش ها در «ماتریالیستی» بودن آن ها نهفته است؛ و بنابراین تنها راه خروج از این بن بست، شکستن مرز های ماده و اعتراف به جنبه ی ماوراء مادی و روحی انسان است که ادراک از خواص آن می باشد، و فعل و انفعالات مادی اعم از فیزیکی و فیزیک و شیمیایی و فیزیولوژیکی تنها مقدمات و زمینه ی ادراک را فراهم می کنند.

ص: 64

1- بخاطر داریم نکته ای را که قبلاً یاد آور شدیم که بفرض این که صورت منعکس شده در شبکیه، عیناً به مغز منتقل شود باز کار ادراک تمام نیست، و اساساً ادراک کار روح است.

تردیدی نیست که ادراک هر چه باشد و بهر صورتی حاصل شود، همیشه با واقعیات خارجی (واقعیتی که صرف نظر از ادراک انسان، وجود دارد) مطابق نیست، و قضاوت های بشر چه درباره ی محسوسات و چه درباره ی غیر محسوسات همیشه درست در نمی آید. و عبارت دیگر: هم ادراکات حسی و هم ادراکات عقلی در معرض خطا و اشتباه هستند. پس برای باز شناختن ادراک درست (حقیقت) از ادراک نا درست (خطا) چه باید کرد؟ و چه معیار و میزانی را باید معتبر دانست؟

روشن است که این پرسش هنگامی طرح می شود که ما معتقد به وجود واقعیاتی مستقل از ادراک خودمان باشیم و مانند ایدآلیست ها هستی را مساوی با ایده ها و نمودار های ذهنی ندانیم وگرنه جایی برای این سؤال باقی نمی ماند که آیا فلان ادراک، صحیح و مطابق با «واقع خارجی» است یا خطا و مخالف آن؟ زیرا فرض این است که ایدآلیست، منکر واقعیت عینی خارج از ظرف ادراک می باشد پس برای او سؤال از مطابقت یا مخالفت با «واقعیت خارجی» معنی ندارد.

هم چنین روشن است که جست جوی معیاری برای باز شناختن حقیقت از خطا، برای کسانی مطرح است که قائل به امکان شناخت صحیح باشند و گرنه کسی که مطلقاً شناخت صحیح را ممکن نمی داند، نیازی برای یافتن معیار حقیقت، احساس نمی کند.

ضمناً از طرح سؤال فوق، تعریف حقیقت بدست

می آید، یعنی: حقیقت عبارتست از ادراکی که مطابق با مُدرک و واقعیت خارجی باشد (1) و خطا عبارتست از ادراکی که با آن مطابقت نداشته باشد.

برای حقیقت، تعریف ها و معانی دیگری نیز ذکر شده که بحسب آن تعریف ها و آن معانی، ارتباطی با این بحث فلسفی پیدا نمی کند علاوه بر اشکالاتی که بر خود آن تعاریف وارد است، مانند تعریف مکتب پراگماتیسم: «حقیقت عبارتست از فکری که در زندگی عملی مفید باشد»، یا تعریفی که بعضی از طرف داران شناخت نسبی کرده اند: «حقیقت ادراکی است که با ساختار دستگاه ادراکی مربوط، سازگار باشد»، یا تعریف سوم می گوید: «حقیقت آنست که همه ی مردم در آن اتفاق داشته باشند.»؛ زیرا آن چه در این بحث فلسفی مورد نظر است کشف مطابقت ادراک با خارج است نه چیز دیگر، خواه آن چیز دیگر، لازمه ی این مطابقت باشد یا نباشد، یعنی خواه چنین ادراکی در زندگی ما حسن اثر یا سوء اثر داشته باشد و خواه با دستگاه ادراکی مربوط، هماهنگ باشد یا نباشد و خواه همه ی مردم بر آن اتفاق داشته باشند یا نداشته باشند.

لازم است یاد آوری کنیم که مکتب مارکسیسم، نیز حقیقت را بهمان صورت (مطابقت ادراک با واقعیت خارجی) تعریف کرده و سایر تعریف ها را مردود دانسته

ص: 66

1- باید توجه داشت که گاهی کلمه ی «حقیقت» مرادف با «واقعیت» به کار می رود چنان که گفته می شود «حقایق عینی» بنابراین «حقیقت» نیز از مشترکات لفظی است و باید هنگام کاربرد آن به معنای مورد نظر توجه داشت تا مبتلا به مغلطه نشویم

است (1) و چون عمده نظر ما در این بحث ها بررسی نظریه ی مارکسیسم می باشد، ضرورتی ندارد که به بررسی تعاریف دیگر بپردازیم و نقاط ضعف آن ها را روشن سازیم.

حقیقت مطلق و نسبی

اشاره

تعبیر های مطلق و نسبی در مورد شناخت (2) بچند معنی بکار می رود که در ضمن سؤالات زیر روشن می شود:

1- آیا همه چیز قابل شناخت است یا بعضی از اشیاء قابل شناخت نیستند؟ پاسخ مکتب مارکسیسم نسبت به این پرسش مثبت است، و به این معنی قائل به مطلق بودن شناخت و حقیقت می باشد. ولی باید از پیروان این مکتب سؤال کرد که این حکم «مطلق» را به چه دلیلی می توانند اثبات کنند.

2- آیا شناسایی انسان کاملاً عینی (objective) است یا دارای دو جنبه و دو پوسته می باشد که یکی از آن ها ذهنی (subjective) یعنی مربوط به شخص مدرک و ذهن او است؟ چنان که کانت فیلسوف معروف آلمانی، معتقد بود که شناسایی ما درباره ی طبیعت، دارای عناصری ذهنی است؛ مثلاً زمان و مکان در خارج وجود ندارد و هم چنین علیت و جوهر و سایر مقولات دوازده گانه وی. و از این جهت او را به يك معنی قائل به «نسبیت» می دانند. ولی مارکسیست ها معتقدند که معرفت، کاملاً عینی

ص: 67

-
- 1- رجوع شود به کتاب «ماتریالیسم دیالکتیک» نوشته ی جمعی از دانش مندان روسی ترجمه ی عربی، ص 326
 - 2- تعبیر نسبیت در غیر مورد شناخت نیز بکار می رود مانند تئوری انیشتاین که مستقیماً ارتباطی با مسأله ی فلسفی شناخت ندارد، و هم چنین ارتباط دادن آن با مسائل اخلاقی و متافیزیکی کاملاً بی مورد است.

است و هیچ يك از حیثیات آن، ذهنی و ناشی از قوه ی مدرکه ی ما نیست. پس به این معنی هم قائل به «حقیقت مطلق» هستند. البته باید دانست که آنان در مقام بیان این که چگونه صورت ادراکی تحقق می یابد تصریح می کنند که صورت ادراکی تنها جنبه ی «انفعالی» ندارد، بلکه مغز خودش «فعالیت مثبت» دارد، و گاهی عکس العمل مغز را ادراک می نامند، و گاهی می گویند از عمل (تحريك) اشیاء خارجی و عکس العمل مغز در برابر آن، وحدتی بوجود می آید که آن ادراك است، و لازمه ی آن قائل شدن بنوعی «نسبیت» است ولی از پذیرفتن این نتیجه، خود داری می کنند.

3- آیا شناسایی انسان ها نسبت به «شیء واحد» یک سان است؟ یا شناخت هر کس تابع ساختار دستگاه ادراکی وی و شرایط ویژه خود او است؟ مارکسیست ها در این جا هم وجه اول را می پذیرند، و «نسبیت شخصی» را بشدت محکوم می کنند. ولی باید یادآور شویم که روی مبانی «ماتریالیسم» هیچ دلیلی برای این محکوم کردن ندارند و لازمه ی تفسیر مادی ادراك این است که تابع شرایط خاص مادی باشد و با اختلاف شرایط، تفاوت پیدا کند، مخصوصاً با توجه به این که مارکسیست ها عامل طبقاتی را نیز در شناخت، مؤثر می دانند.

4- آیا می توان يك واقعیت معین را یک جا و بطور کامل شناخت؟ و یا این که شناخت کامل هیچ واقعیتی برای هیچ فردی میسر نیست و شناسایی انسان ها با سیر تکاملی، تدریجاً به «حقیقت مطلق» نزدیک می شود و هیچ گاه به آن نمی رسد؟

در این جا است که مکتب مارکسیسم قائل به «نسبیت» می شود (1) و آن را به سه صورت توجیه می کند: یکی آن که علوم تدریجاً تکامل می یابد پس هیچ کس نمی تواند به آخرین مرحله ی تکامل آن نائل گردد. دیگر آن که واقعیت خارجی در حال تحول و تکامل است بنابراین، صورت اداری هم باید بتبع آن، تحول یابد تا بتواند نمایان گر آن باشد. سوم آن که چون خود ادراك يك پدیده ی مادی است باید طبق قوانین دیالکتیکی، تحول تکاملی پیدا کند. بعضی از مارکسیست ها چنان به این اصل، وفا دار هستند که می گویند حتی این فرمول ساده و بدیهی ریاضی ($2+2=4$) مطلق نیست و قابل تغییر می باشد، و طبق همین نظر است که انکار «مطلق» یکی از شعار های معروف مارکسیست ها شده است، و آن را نتیجه ی شمول قوانین دیالکتیک نسبت به جهان فکر و ذهن معرفی می کنند، و صریحاً می گویند هر حقیقتی محکوم تغییر و تحول دیالکتیکی است. (2)

نظر به این که «نسبیت دیالکتیک» یکی از اصول مهم مارکسیستی در نظریه ی شناخت بشمار می رود جا دارد که در این باره توضیح بیش تری بدهیم:

گفتیم که نسبیت دیالکتیک به 3 صورت توجیه می شود:

توجیه اول:

«چون شناسایی انسان با پیشرفت علوم، تدریجاً

ص: 69

1- لنین می نویسد (ترجمه عربی دفاتر فلسفی، ص 167): شناخت عبارتست از نزدیک شدن ابدی و پایان نا پذیر فکر بسوی موضوع ادراك.

2- کیدروف می نویسد (ترجمه ی عربی منطق صوری و منطق دیالکتیک، ص 10): هر حکمی هر قدر ساده و عادی باشد شامل بذرها و عناصر تناقضات دیالکتیک است که معرفت انسانی در داخل آن ها رشد و نمو می کند

تکامل می یابد بنابراین، هر شناختی محدود به شرایط تاریخی خاص خود می باشد و نمی توان آن را شناخت کامل و مطلق، تلقی کرد.»

برای بررسی این مطلب باید بچند نکته توجه کرد:

1- بفرض این که همه ی مسائل علوم طبیعی، محکوم این نسبیت باشند نمی توان آن را نسبت به مسائل ریاضی و متافیزیکی تعمیم داد و بطور مطلق گفت: «هر» شناختی ...

آیا راستی می توان گفت که فرمول های ریاضی حتی امثال $(2+2=4)$ با پیشرفت علوم، تکامل پیدا می کنند و محتوای قضایای ریاضی مشمول قانون تحول دیالکتیکی قرار می گیرد؟ آیا اصل علّیت را که خود مارکسیست ها بعنوان يك اصل کلی و تغییر نا پذیر روی آن تکیه می کنند می توان مشمول چنین قانونی دانست؟ و آیا اصول چهار گانه ی دیالکتیک (هم بستگی، تضاد، حرکت و جهش) [\(1\)](#) هم بهمین سر نوشت مبتلی خواهند شد؟! اگر چنین چیزی را بپذیرند خواهیم گفت: امروز همان روزی است که اصول دیالکتیک طبق قانون تحول دیالکتیکی (!) تغییر یافته و ارزش خود را از دست داده اند، و این اصول تنها در شرایط تاریخی زمان مارکس و انگلس، معتبر بوده اند!!

2- در مورد مسائل علوم باید گفت: تکامل آن ها به دو صورت تحقق می یابد:

ص: 70

1- در این باره بخواست خدا بعداً بحث خواهیم کرد.

الف- به این صورت که مسائل جدیدی بر مسائل قبلی اضافه شود مانند شناختن عناصر و کشف ستارگان جدید. روشن است که چنین تکاملی بهیچ وجه از ارزش شناخت های قبلی نمی کاهد و در حقیقت، تکاملی برای آن ها محسوب نمی شود و فقط هنگامی که بحسب اعتبار، همه ی مسائل علم را يك واحد در نظر بگیریم می توانیم بگوییم کامل شده است و این وحدتی است که بستگی به لحاظ و اعتبار ما دارد و گر نه بحسب نظر حقیقی، علم از مسائل بسیاری تشکیل شده و باید بگوییم با این گونه کشفیات، بر تعداد مسائل علم افزوده می شود نه این که هر يك از آن ها تکامل می یابد.

ب- به این صورت که بر قوانین علم، استثنایی زده شود یا قید و شرطی اضافه گردد، مانند استثنایی که «رنه» به قانون نسبت معکوس حجم گاز با فشار وارد بر آن، زد و در حقیقت، شرطی برای این قانون کشف کرد. در این مورد باید گفت: این قانون «بصورت کلی و غیر مشروط» از اول صحیح نبوده نه این که در یک زمانی و در شرایط تاریخی خاصی صحیح و حقیقت بوده و بعد در زمان دیگر و در شرایط تاریخی جدید، خطا و نا درست شده است. و عبارت دیگر: این قانون مجموعه ای از قضایای جزئی تر بوده که بعضی از آن ها از اول صحیح بوده برخی دیگر از ابتداء نا درست بوده است، نهایت این است که نا درستی آن ها قبل از «رنه» ثابت نشده بود، و این غیر از تحول دیالکتیکی حقیقت است.

نکته ای که باید به آن توجه شود این است که این گونه تکامل مانند گونه ی قبلی، بهیچ وجه مستند به تناقضات

داخلی خود قضیه و شناخت نیست، بلکه در اثر عوامل خارجی و آزمایش های علمی بوقوع می پیوندد و بنابراین بهیچ وجه نمی توان آن را «دیالکتیکی» دانست.

3- در مورد قضایای شخصی و ادراکات جزئی، امر به این منوال است که آن ها در واقع، مشروط بقیود زمانی یا غیر زمانی هستند مثلاً کودکی و جوانی و پیری زید، محدود به زمان خاص است و موقعی که گفته می شود «زید پیر است» یعنی در این زمان معین، و ذکر نکردن قیود آن ها برای سهولت تفاهم است. و البته هر قضیه ای که مشروط بقید زمانی یا قید دیگری باشد وقتی آن را با زمان دیگر یا حال و وضع دیگری بسنجیم صدق نخواهد کرد، ولی اگر آن را با قیود خودش در نظر بگیریم بطور مطلق، صادق خواهد بود مثلاً اگر بگوییم «هجرت پیغمبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در فلان سال میلادی واقع شد» برای همیشه و بطور مطلق، صادق است و مشمول هیچ قانون دیالکتیک قرار نخواهد گرفت. ولی نباید نتیجه گرفت که همه ی قوانین علمی و فلسفی هم دارای قیود زمانی و شرایط تاریخی هستند (دقت شود).

توجه دوم:

«چون حقیقت، انعکاس صحیح و امینی از واقعیت خارجی است باید طبق تغییرات واقع، تحول یابد و بنابراین، مطلق نخواهد بود.»

در این باره باید گفت: هیچ کس ادعا نکرده است که صورت و مفهومی که از یکی از مراحل موجود متحول

گرفته می شود بر همه ی مراحل آن صادق است، و یا برای شناخت همه ی مراحل آن کافی، است. مثلاً صورتی که از نخستین مراحل رشد درخت یا جنین گرفته می شود در هیچ مکتبی قابل انطباق بر مراحل بعدی آن ها نیست، بلکه باید از آن مراحل، صورت ها و مفهوم های دیگری گرفت چنان که برای نشان دادن فیلم آن ها باید فیلم های متعددی از آن ها گرفت، ولی هم چنان که هر فیلمی نسبت بهمان مرحله، مطابقت کامل دارد هر صورت ذهنی هم نسبت بواقعیتی که از آن حکایت می کند حقیقت مطلق است.

البته ما مضایقه ای نداریم از این که ادراکات مربوط به اشیاء متحول، بهمین معنی «نسبی» نامیده شود ولی باید توجه داشت که اولاً این نسبت اختصاصی به مکتب مارکسیسم ندارد، و ثانیاً این نسبت مخصوص ادراک امور طبیعی است و شامل مسائل ریاضی و متافیزیکی نمی شود. و ثالثاً این تحول بهیچ وجه جنبه ی «دیالکتیکی» ندارد زیرا صورت ادراکی خود بخود و در اثر تناقضات درونیش (!) تبدیل به صورت دیگری نمی شود، بلکه در اثر علل و اسباب خارجی، صور دیگری به آن اضافه می گردد. و رابعاً مجموع مفاهیم مربوط به مراحل مختلف يك موجود را می توان با هم درك كرد.

توجه سوم:

«چون «ادراک» خود پدیده ای مادی است مشمول قانون تحول دیالکتیکی می باشد و بنابراین، مطلق نیست.»

در این باره باید گفت: اولاً - چنان که ثابت خواهیم کرد ادراک، مادی و محکوم قوانین حاکم بر پدیده های مادی نیست و ثانیاً - لازمه اش این است که افکار و نظریات، خود بخود تغییر کند و تابع دلیل نباشد بلکه تحول آن ها تابع شرایط مختلف مغز ها باشد و بنابراین، استدلال و گفت گو موردی نخواهد داشت. و ثالثاً - بازگشت آن به «نسبیت شخصی» است که بشدت آن را محکوم می کنند. و رابعاً مارکسیست ها حق ندارند افکار مخالفین خود را «جامد» بخوانند زیرا طبق قانون جهان شمول دیالکتیک هر چیزی جبراً مشمول حرکت و تحول دیالکتیکی خواهد بود، و در این جهت فرقی بین مکتب های مختلف و طرف داران آن ها وجود نخواهد داشت، یعنی همه ی آن ها از این نظر که پدیده های مادی هستند طبق قانون مزبور، در سیر تکاملی می باشند و هیچ کدام از آن ها را نمی توان ساکن و جامد و متحجر دانست.

معیار تشخیص حقیقت در مکتب مارکسیسم

از ابتکارات مکتب مارکسیسم این است که برای تشخیص حقیقت از خطا، میزان و مقیاسی را فوق موازین ذهنی و فکری پیشنهاد می کند و آن عبارت است از «عمل» یعنی برای این که بدانیم اندیشه ای درست است یا نادرست، باید آن را در عمل بیازماییم اگر نتیجه ی مطلوب داد صحیح است و اگر نتیجه ی نا مطلوب داد خطاست.

مارکس می نویسد:

«شناختن این که آیا فکر انسانی می تواند به حقیقت

نائل شود يك مسأله ی نظری نیست بلکه مسأله ای است عملی و انسان باید حقیقت بودن فکر را بوسیله ی عمل اثبات کند.» (1)

و در کتاب «ماتریالیسم دیالکتیکی» تألیف جمعی از دانش مندان روسی می خوانیم:

«عمل بعنوان مقیاسی برای تشخیص حقیقت، فوق تأمل حسی و فوق فکر مجرد قرار دارد در حالی که محسّنات هر دو را در خود جمع می کند. شناخت تجربی هر چند این حسن را دارد که مستقیماً ما را با خارج، مربوط می سازد ولی نمی تواند ضروری بودن روابط و پیوند های ملاحظه شده را اثبات کند... اما عمل، رابطه ی ضروری را اثبات می نماید.» (2)

اینک ببینیم این «کلید راز» تا چه اندازه می تواند مشکل گشای بحث شناخت باشد. قبل از هر چیز باید توجه داشت که این شاه کار، در صورتی که توان راه گشایی داشته باشد کار بردش تنها در زمینه ی مسائل طبیعی و قابل تجربه خواهد بود، اما قضایایی که مربوط به عمل انسان نیست و نمی توان آن ها را مورد آزمایش عملی قرار داد هم چنان بدون مقیاس باقی خواهد ماند. بنابراین، مسائل بنیادی جهان بینی، مقیاسی برای تشخیص حقیقت و خطا نخواهند داشت، و نخستین تأثیرش بر مکتب مارکسیسم این است که حق ندارد وجود خدا و سایر مسائل ماورایی را انکار کند، زیرا این گونه مسائل در حوزه ی عمل و آزمایش قرار نمی گیرد و نمی

ص: 75

1- رجوع شود به «مؤلفات» ج 3، ص 1 و 7 و 54.

2- ترجمه ی عربی کتاب نام برده، ص 372

توان خطای آن ها را اثبات کرد.

از این گذشته، ما حق داریم از این نابغه ی مبتکر سؤال کنیم:

هنگامی که فکری در بوته ی آزمایش عملی قرار می گیرد نتیجه ی آزمایش را بچه وسیله ای می توان دریافت؟ آیا جز ادراکات حسی وسیله ای برای بررسی نتایج آزمایش وجود دارد؟ طبعاً جواب، منفی است. در این صورت سؤال می شود که چه معیاری برای تشخیص حقیقت بودن این ادراک حسی و فکر ناشی از آن، می توان یافت؟ بنظر این اندیش مند بزرگ باید دست بدامان تجربه ی عملی زد. ولی روشن است که همان سؤال مجدداً درباره ی نتیجه ی این آزمایش هم تکرار می شود و هرگز به پاسخ نهایی نخواهد رسید!

درباره ی نکته ای که در سخن دوم به آن اشاره شده و بعنوان ارمغانی از طرف دانش مندان برجسته ی شوروی، به جهان علم و دانش اهداء گردیده باید گفت: متأسفانه این هدیه هم بسیار بی مایه است زیرا فایده ی تجربه ی عملی این است که یک پدیده ی جزئی بوسیله ی انسان بوجود می آید و تکرار آن موجب پیدایش چند پدیده ی همانند می شود که باید بوسیله ی «حس» درك شوند، و از این جهت نظیر پدیده های همانند دیگری خواهند بود که از راه دیگری (جز تجربه ی عملی ما) بوجود آمده اند و با شناخت تجربی شناخته می شوند، و طبق اعتراف همین نویسندگان، در همین بند مذکور «شناخت تجربی» نمی تواند رابطه ی ضروری را اثبات کند، زیرا این گونه شناخت، تنها می تواند وجود دو

ص: 76

پدیده‌ی هم‌زمان یا پی‌در‌پی را نشان دهد و آن‌غیر از ارتباط ضروری آن‌هاست.

نظریه‌ی شناخت در فلسفه‌ی اسلامی

فلاسفه‌ی اسلامی بر خلاف ایدئالیست‌ها معتقد به جهان خارج از ذهن هستند، و بر خلاف شکاک‌ها و لادریون (آگنوستیسیست‌ها) حقایق عینی را قابل شناخت می‌دانند و در اصل این دو جهت با ماتریالیست‌ها توافق دارند. ولی هستی را مساوی با ماده نمی‌دانند بلکه معتقدند غیر از جهان ماده، حقایقی وجود دارد که بهره‌ی آن‌ها از واقعیت نه تنها کم‌تر از بهره‌ی مادیات نیست که بیش‌تر و والا‌تر است، و از همه بالا‌تر، وجود حق تعالی است که در عین مادی نبودن، واقعیت بخش هر واقعیت داری است. و این اساسی‌ترین نقطه‌ی اختلاف ایشان با همه‌ی مادیون و از جمله مارکسیست‌هاست.

در مسائل شناخت نیز اختلافات زیادی با طرف‌داران مارکسیسم دارند که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

1- ادراک، یک پدیده‌ی مادی نیست، و بعضی از انواع شناخت و آگاهی (= علم بمعنای لغوی) ابدأ بستگی و ارتباطی با ماده ندارد مانند علم خدا، و بعضی از انواع آن دارای شرایط و زمینه‌های مادی است که در اثر فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی و فیزیولوژیکی و غیره فراهم می‌شوند مانند ادراکات حسی انسان.

2- انسان دارای یک جنبه‌ی غیر مادی (روح) است

که «ادراک» از خواص آن بشمار می رود چنان که «حجم» از خواص اجسام است. روح (= من درك کننده) در عین این که شیء واحد و بسیط و تجزیه ناپذیری است شامل قوای ادراکی و تحریکی می باشد و ارتباط آن با بدن، نوعی اتحاد و احاطه ی وجودی است که تفصیل آن در کتب مبسوط فلسفی، بیان شده است.

3- شناخت انسان، منحصر به ادراکاتی که از حواس ظاهری سرچشمه می گیرند نیست؛ بلکه انواع دیگری از شناخت وجود دارد که از جمله ی آن ها علوم شهودی و حضوری و وحی و الهام است، و بعضی از آن ها اختصاص به افراد خاصی دارد و هیچ گاه در همه ی مردم فعلیت پیدا نمی کند.

4- در میان ادراکات همگانی حصولی (غیر حضوری)، يك سلسله ادراکات بدیهی وجود دارد که «حقیقت» بودن آن ها خود بخود ثابت است و «حقیقت» بودن سایر ادراکات (نظری= غیر بدیهی)، بوسیله ی آن ها ثابت می شود مانند «محال بودن تناقض» که قبلاً اشاره شده است.

5- ادراکات حصولی بدیهی عبارتست از تحلیل های مستقیم ذهن از یافته های حضوری و چون روح انسان، هم بر یافته های حضوری و هم بر تحلیل های ذهنی خود احاطه دارد تطابق آن ها را درک می کند، و از این جهت «حقیقت» بودن ادراکات بدیهی، نیازی به دلیل ندارد.

ولی ادراکات نظری (1) (غیر بدیهی) چون مستقیماً از یافته های حضوری گرفته نشده اند نیاز به دلیل دارند، یعنی باید آن ها را به ادراکات بدیهی برگرداند و با وساطت آن ها، حقیقت بودن افکار نظری را ثابت کرد و بیان روش صحیح باز گرداندن ادراکات نظری به بدیهی، بعهده ی «منطق» است.

البته اثبات و تبیین کامل این مسائل، نیاز به بحث های گسترده دارد و ما در این جا تنها به بیان ریشه ای ترین مسائل در حدی که متناسب با ظرفیت این نوشتار باشد می پردازیم.

تجرد ادراک

اشاره

در بررسی تئوری مارکسیسم درباره ی شناخت، ثابت شد که سرّ نا توانی آن از تفسیر فلسفی ادراک، در خصیصه ی مادی بودنش نهفته است و هر گونه تفسیر مادی برای ادراک، محکوم به شکست است، و هر چند می توان این شکست را دلیلی برای مادی نبودن ادراک بشمار آورد، ولی دلائل اثباتی زیادی نیز وجود دارد که بعضی از آن ها مخصوص ادراکات عقلی و کلی (مانند مفهوم های کلی انسان، حرارت، نور و ...) است و برخی دیگر تجرد ادراکات جزئی را (مانند صورت حسن و حسین که با چشم دیده یا در ذهن تصور می شود) اثبات می کند؛ و ما در این جا بر این گونه دلایل تکیه می کنیم زیرا هنگامی که تجرد ادراکات حسی و خیالی ثابت شد

ص: 79

1- باید توجه داشت که کلمه ی «نظری» از مشترکات است و گاهی در مقابل «عملی» بکار می رود. و گاهی در مقابل «بدیهی»

تجرد سایر اقسام، بطریق اولی ثابت می شود.

دلیل اول

هنگامی که چشم بر جهان می گشاییم محیط وسیعی را که گاهی صد ها متر مربع وسعت دارد می بینیم، و این صورت ادراکی در هیچ يك از اندام های بدن، قابل تحقق نیست زیرا چندین بار از کل بدن ما بزرگ تر است چه رسد به عکس بسیار ریزی که در شبکیه چشم، منعکس می شود. پس ناچار این صورت در روح ما که موجودی غیر مادی و آزاد از قوانین حاکم بر ماده است تحقق می یابد.

مادیین می گویند: آن چه را ما در آغاز می بینیم صورت بسیار کوچکی است ولی پس از نسبت سنجی های ذهنی، اندازه ی واقعیش را «درک» می کنیم.

در پاسخ می گوییم: سخن در همین «درک» آخر است که در کجا تحقق می یابد، یعنی بعد از همه ی کار ها و نسبت سنجی هایی که انجام می گیرد سر انجام صورت بزرگی را «درک» می کنیم یا بفرمایید «تخیل» می کنیم. ولی بهر حال این درک یا تخیل يك صورت ادراکی است، و در يك قوه ی درک کننده ای باید حاصل شود، و اگر این قوه، يك امر بدنی باشد نمی تواند چنین صورت بزرگی را در خود جای دهد.

دلیل دوم

ما اجسام مادی را بصورت پیوسته و یک پارچه می بینیم در صورتی که بین ملکول ها و اتم ها و حتی بین

ص: 80

پروتون ها و الکترون ها و سایر اجزاء درونی اتم ها فواصل نسبتاً وسیعی وجود دارد، عکسی هم که در شبکه ی چشم، منعکس می شود روی همین اجزاء نا پیوسته قرار می گیرد ولی صورت ادراکی ما پیوسته است و ناچار ظرف تحقق آن، غیر از اجزاء مادی بدن است. ممکن است گفته شود: این یکی از موارد خطای باصره است که با دستاورد های علوم، تصحیح می شود.

ولی این گفته به استدلال ما لطمه ای وارد نمی کند، زیرا کلام در همان «ادراك خطایی» است که در کجا تحقق می یابد؟ چون همین دید اشتباه آمیز و همین خیال و پندار، خود نوعی ادراک است و قوه ای باید آن را درك کند و اندام های بدن که از اجزاء از هم گسسته تشکیل یافته اند نمی توانند يك صورت پیوسته را در خود شان جای دهند.

دلیل سوم

هنگامی که دو صورت ادراکی را با هم مقایسه می کنیم تا اتحاد یا تغایر آن ها را بفهمیم باید آن دو صورت را در کنار هم قرار دهیم. حال اگر هر کدام از این دو ادراك، انعکاس یا اثری در مغز ما باشد هر کدام از دو جزء مغز که محل این صورت هاست تنها صورت منعکس شده در خودش را درک می کند - چنان که هر يك از دو دست ما حرارت موجود در خود را احساس می کند (1) و خبری از ادراک دیگری نخواهد داشت پس باید ادراك سومی داشته باشیم هر دو صورت را با هم نشان دهد

ص: 81

1- توجه داشته باشید که این بیان، مبنی بر دقت علمی نیست و فقط برای نزدیک کردن مطلب به ذهن، آورده شده

و از هر دو آگاه باشد تا بتواند آن‌ها را با یک دیگر بسنجد، و اگر این ادراک هم بخواهد در جزئی از مغز، منعکس شود همان اشکال عیناً تکرار می‌شود و بعبارت دیگر هیچ عضو مادی یا جزئی از آن نمی‌تواند صورت منعکس شده‌ی در جزء دیگر را درک کند و در نتیجه، مقایسه‌ی انجام نخواهد گرفت در حالی که ما عیاناً چنین مقایسه‌ی در ذهن خود می‌یابیم پس دست کم، ذهنی که دو ادراک مقایسه شده را درک می‌کند و حکم بوحدت یا تباین آن‌ها می‌نماید، و هم چنین ادراک همسانی یا ناهمسانی آن‌ها مادی نخواهد بود.

یادآوری

لازم است یادآوری کنیم که مجرد بودن ادراک، بمعنای بی‌نیازی کامل آن از همه‌ی شرایط و زمینه‌ها و ابزارهای مادی نیست، بلکه چنان‌که قبلاً اشاره شد فعل و انفعالات مادی زمینه‌ی ادراک انسان را فراهم می‌کنند و دستگاه‌های ادراکی بمنزله‌ی آلات و ادوات ادراک می‌باشند. پس وابستگی انواع مختلف ادراکات به اندام‌های حسی و اعصاب مربوطه و حتی به بخش‌هایی از مغز، دلیل مادی بودن ادراک نیست چنان‌که وابستگی نوشتن به «قلم» دلیل بی‌نیازی آن از شخص نویسنده و فکر او نیست.

تجرد روح

با اثبات تجرد ادراک، تجرد روح یعنی همان «من» درک‌کننده نیز ثابت می‌شود. البته تجرد روح، دلایل

دیگری نیز دارد که در بحث «انسان شناسی» بخواست خدا خواهد آمد.

ادراك حضوری و حصولی

در فلسفه ی اسلامی، ادراك و آگاهی به دو قسم (حضوری و حصولی) تقسیم می شود: ادراك حضوری، آگاهی است که بدون وساطت صورت ادراکی، حاصل می شود و بر عکس، ادراك حصولی با وساطت آن تحقق می یابد.

برای روشن شدن فرق این دو نوع ادراك و آگاهی خوبست یکی از ادراكات عادی خودمان مانند «رؤیت» را در نظر بگیریم:

قبلاً- گفتیم که هر چند با نظر سطحی، «رؤیت» به خود جسم مرئی، تعلق می گیرد ولی با نظر دقیق علمی، ما ابتداء از صورت ادراکی خودمان آگاه می شویم و به وسیله ی آن از جسم خارجی، پس آگاهی ما از اشیاء خارجی از نوع «علم حصولی» است. اکنون، خود صورت ادراکی را در نظر می گیریم: آیا آگاهی ما از آن هم به وسیله ی صورت دیگری حاصل می شود؟ هرگز! پس خود صورت ادراکی را ما بدون واسطه درک می کنیم و بنابر این، آگاهی ما از آن از نوع «علم حضوری» است.

هم چنین آن چه را در روح خود می یابیم مانند ترس، امید، عشق، نفرت و سایر حالات روانی، از همگی آن ها بدون واسطه آگاه می شویم، پس علم ما به آن چه در روحمان تحقق می یابد از نوع «علم حضوری» است. و بالا تر از همه، آگاهی ما از خودمان یعنی همان من درك

ص: 83

کننده، اندیشنده، اراده کننده،... نیز علم حضوری است.

در این جا لازم است متذکر شویم که آگاهی ما از مغز و اعصاب و قلب و حتی اندام های ظاهری بدن مان مانند آگاهی از حالات روانی و صورت ها و مفاهیم ذهنی نیست، بلکه باید این آگاهی را بوسیله ی حواس و یا دستاورد های علوم بدست بیاوریم، پس همه ی این ها حکم اشیاء خارجی را دارند زیرا منظور از «خارج» چیزی است که بیرون از «ادراک» ما باشد نه بیرون از بدن ما.

بنابراین می توانیم بگوییم: علم حضوری همان یافت واقعیت است و از این رو امکان خطا ندارد، ولی علم حصولی چون بوسیله ی صورت، تحقق می یابد به خودی خود ضمانتی برای صحت و حقیقت بودن ندارد. و بعبارت دیگر: یافتن صورت، خود بخود دلیلی بر تطابق و همسانی آن با شیء خارجی نیست و خواه نا خواه این تطابق را باید از راه دیگری کشف کنیم.

در بررسی نظریه ی مارکسیسم دیدیم که تلاش های دانش مندان مادی در این زمینه، بکلی بی ثمر بوده است. اکنون ببینیم با توجه به مبانی فلسفه ی اسلامی، چه چاره ای می توان اندیشید.

ادراکات بدیهی

می دانیم که در «منطق» ادراک به دو قسم بدیهی و نظری (= غیر بدیهی) تقسیم می شود و ادراک بدیهی، ادراکی است که حقیقت بودن آن خود بخود روشن است و هیچ عاقلی نمی تواند آن را انکار کند، و یا حتی درباره ی آن شك و تردیدی بخود راه دهد، و اگر کسی

در اثر شبه‌های درباره‌ی بدیهیات شک پیدا کند و یا از روی غرض ورزی آن‌ها را انکار نماید، ناخودآگاه آن‌ها را خواهد پذیرفت. چنان‌که قبلاً درباره‌ی تناقض توضیح دادیم و گفتیم اگر کسی محال بودن آن را انکار نماید، ناخودآگاه به آن اعتراف خواهد کرد، زیرا نمی‌تواند بپذیرد که این ادعایش هم صحیح است و هم صحیح نیست (یعنی تناقض محال است). ولی بیان سرّ بدیهی بودن این ادراکات، بعهدہ‌ی فلسفه است و توضیح آن نیازمند مقدمه‌ای است که باید با کمال دقت مورد توجه قرار گیرد:

وقتی ما این قضیه را در نظر می‌گیریم که «تناقض محال است» و به تعبیر دیگر «درباره‌ی يك موضوع کاملاً مشخص، یا حکم اثباتی صحیح است و یا حکم سلبی» و یا این قضیه را که «هر معلولی رابطه‌ی ضروری با علت دارد» می‌بینیم که در این قضایا مفاهیمی بکار گرفته شده است مانند: تناقض (اجتماع دو نقیض)، محال، موضوع، حکم، علت، معلول و ضرورت. و این مفاهیم با مفهوم‌های نور، حرارت، خاک، آب و مانند آن‌ها تفاوت دارد از این نظر که دسته‌ی اخیر گرچه مفاهیمی کلی هستند ولی مصداق هر يك از آن‌ها صرف نظر از وجود انسان و ذهن او در خارج، وجود دارد. به خلاف دسته‌ی اول که اگر ذهن انسان نبود چیزی به نام نقیض، موضوع، حکم و یا علت معلول و ضرورت به وجود نمی‌آمد. و بدیگر سخن: محتوای این قضایا را يك سلسله مفاهیم ذهنی و متافیزیکی و روابط آن‌ها تشکیل می‌دهند، و در بحث سابق روشن شد که هیچ اندیش‌مندی

از کاربرد این گونه مفاهیم، بی نیاز نیست و این قضایا، زیر بنای همه ی علوم هستند.

اکنون باید دید که این مفاهیم چگونه بوجود می آیند، و روابط آن ها چگونه می تواند نمایان گر روابط عینی موجودات باشد.

البته مفاهیم متافیزیکی مانند مفاهیم فیزیکی، در کلی بودن که خاصیت هر مفهوم عقلی است مشترکند، ولی این خاصیت نمی تواند روشن گر راز کاشفیت آن ها از روابط عینی باشد، بلکه این راز را باید از کیفیت پیدایش آن ها جست.

هنگامی که «من» درك کننده (روح) صورت های ذهنی یا فعالیت های درونی خودش را با علم حضوری یافت دستگاه مفهوم گیری ذهن از این یافته ها مفاهیمی را اخذ می کند (1) که بشهادت خود «من» که بر هر دوی آن ها احاطه دارد و هر دو را با علم حضوری می یابد با هم تطابق دارند. این مفاهیم بخاطر «کلی» بودن که خاصیت ذاتی هر مفهوم عقلی است، قابل انطباق بر امثال و نظایر بی شماری می باشند. آن چنان که مفهوم «نور» با آن که بدنبال احساس خاصی در ذهن پدید می آید قابل انطباق بر همه ی موارد مشابه می باشد.

بعنوان نمونه: ما اراده ی خود را با علم حضوری می یابیم و از رابطه ی آن با خود مان آگاه می شویم، یعنی می یابیم که «اراده» وابسته به «من» است نه بر عکس، و

ص: 86

1- نسبت این مفاهیم با یافته های حضوری عیناً نسبت ادراك به خارج است و از این رو می توان یافته های حضوری را «مصادیق عینی» آن ها شمرد، زیرا منظور از عینی و خارجی چیزی است که خارج از ادراك باشد نه آن طور که مارکسیست ها و نمود می کنند که عینی بودن مساوی با مادی بودن است.

من هستم که اراده می‌کنم و آن را بوجود می‌آورم نه این که اراده ام مرا بوجود بیاورد. این یافته‌ی حضوری در دستگاه مفهوم یا بی‌ذهن به این صورت منعکس می‌شود که اراده موجودی است وابسته (معلول) و درست بهمین جهت وابستگی نیازمند به پدید آورنده (علت) می‌باشد. پس هر جا این مفهوم (معلول) صادق بود. مفهوم دیگر (نیازمند به علت) صادق خواهد بود، یعنی هر موجود وابسته (پدیده) ای محتاج به علت (پدید آورنده) است خواه این موجود وابسته، یک پدیده‌ی روانی باشد یا غیر روانی بشرط این که در هر جا تحقق یابد «وابسته» باشد.

پس این قضیه گرچه از مفاهیم ذهنی، تشکیل یافته است ولی از آن جهت که مستقیماً از یافته‌های حضوری و واقعیات عینی گرفته شده نمایان گر روابط عینی است و احاطه‌ی روح بر هر دو، شاهد حقیقت بودن این ادراکات است، و همین است سرّ بدیهی بودن این قضایا. و به کمک چنین قضایای متافیزیکی است که حقیقت بودن ادراکات غیر بدیهی، اثبات می‌شود و هرگونه استدلال صحیحی را بررسی کنیم جای پای ادراکات بدیهی را در آن خواهیم یافت.

نتیجه

هم‌چنان که واقعیات مادی، قابل شناخت تجربی هستند واقعیات غیر مادی، قابل شناخت عقلی هستند و هر دو نوع شناخت به یک اندازه، نیازمند به اصول عام متافیزیکی می‌باشند و معیار باز شناسی حقایق از اوهام

ص: 87

و خطاها، همان ادراکات بدیهی است، یعنی هر شناختی که در کادر برهان عقلی قرار گیرد و بتوان اصول عام عقلی و متافیزیکی را بر آن تطبیق کرد صحیح و حقیقت است، و هر کدام که اصول نام برده را نتوان بر آن تطبیق نمود خطا و نادرست خواهد بود.

بنابراین، مسائل بنیادی جهان بینی که همگی آن ها متافیزیکی می باشند قابل شناخت عقلانی هستند، و ارزش چنین شناختی بهیچ وجه کم تر از شناخت تجربی و باصطلاح «علمی» نیست.

البته انواع دیگری از ادراک و آگاهی هست مانند وحی و الهام و شهود عرفانی که به رغم ارزش والای شان چون جنبه ی شخصی دارند و با همان شکل ویژه ی خود شان قابل انتقال به دیگران نیستند فعلاً از بحث درباره ی آن ها خود داری می کنیم.

امیدواریم بخواست خداوند متعال در سومین بخش مسائل بنیادی (راه شناسی) درباره ی آن ها گفت گو نماییم.

1- شناخت به سه قسم (سطحی، علمی، فلسفی) تقسیم می شود.

2- شناخت سطحی همان شناخت متعارفی است که هر کس به آسانی می تواند با کاربرد حواس و ابزار های عادی و با فعالیت های ذهنی ساده بدست بیاورد.

3- شناخت علمی شناختی است که با آموزش های ویژه و با کاربرد ابزار و ادوات فنی و آزمون های علمی بدست می آید و روابط پدیده ها را روشن می کند.

4- شناخت فلسفی شناختی است که از پدیدار های تجربی فرا تر می رود و حقیقت اشیاء (اعم از مادی و غیر مادی) را مورد بررسی قرار می دهد.

5- مشکل اصلی شناخت این است که چون ادراک، معمولاً با يك یا چند واسطه به موضوع ادراک (ابژه) تعلق می گیرد، و آن چه بلا واسطه درک می شود فقط صورت ادراکی است که در شخص مدرک و قوه ی مدرکه ی وی تحقق می یابد، بچه دلیل می توان تطابق صورت ادراکی را با واقعیت خارجی اثبات کرد؟

6- مکتب مارکسیسم ادعا دارد که می تواند شناخت واقعی را اثبات کند و هر گونه شک گرایی و ایدالیسم را رد نماید.

7- و نیز ادعا دارد که چنین شناختی را تنها بر پایه ی اصول ماتریالیسم دیالکتیک می توان اثبات کرد.

8- مارکسیسم از طرفی تنها حقیقت موجود را «ماده» می داند، و از طرفی اعتراف می نماید که به ادراک و فکر نباید بعنوان ماده و شیء مادی نگریست، و بر غم این تناقض، تعریف های مبهمی از ادراک می نماید که نمی توانند نمایان گر حقیقت آن باشند.

9- در تئوری شناخت مارکسیستی ادراک به دو قسم احساس و مفهوم تقسیم می شود که اولی به انعکاس مستقیم واقعیت و دومی به انعکاس غیر مستقیم آن معرفی می گردد.

10- برای انتقال از احساس به مفهوم، عامل زندگی اجتماعی و زبان را مؤثر می داند.

11- این مکتب، در تفسیر فلسفی ادراک به تفسیر علمی و بیان روابط فیزیکی و فیزیولوژیکی و دیگر روابط تجربی اکتفا می کند و بار دیگر مسائل فلسفی و علمی را خلط می نماید.

12- تفسیر ادراک به تبدیل انعکاس فیزیکی به فیزیولوژیکی تفسیر نا درستی است زیرا:

الف- در مورد تبدیل یک پدیده به پدیده دیگر، پدیده ی نخست صورت و فعلیت خود را از دست می دهد ولی در مورد ادراک چنین نیست.

ب- پدیده ی دوم نمی تواند نمایان گر حقیقت پدیده ی اول باشد و تنها می توان آن را نتیجه ی پدیده ی اول دانست.

ج- پدیده ی فیزیولوژیکی را نمی توان «انعکاس پدیده ی فیزیکی» بمعنای دقیق کلمه دانست.

د- و بعد از همه ی این ها دلیلی وجود ندارد که این پدیده ی جدید خود احساس باشد نه مقدمه و وسیله ی آن.

ه- پیدایش مفهوم را نمی توان انعکاس فیزیولوژیکی احساس شمرد و هیچ دلیل علمی بر این ادعا وجود ندارد.

و- کار مفاهیم منطقی و عقلی (معقولات ثانیه) از سایر مفاهیم مشکل تر و تفسیر آن ها به «انعکاس» نا بجا تر است.

13- مکتب مارکسیسم از آزمایش های پاولف سوء استفاده کرده و بی جهت آن ها را دلیلی علمی بر تئوری فلسفی خود قلمداد نموده است.

14- این آزمایش ها حداکثر می توانند سیر ادراک را از نظر علمی بیان کنند، و پدیده هایی را که در جریان آن تحقق می یابند نشان دهند، ولی بهیچ وجه نمی توانند حقیقت آن را روشن سازند.

15- عامل اجتماعی نیز حداکثر می تواند یکی از شرایط پیدایش ادراک عقلی را روشن سازد نه حقیقت آن را (بلکه حتی آن را بعنوان «شرط» نمی توان پذیرفت زیرا توقف پیدایش مفهوم را بر آن نمی توان

اثبات کرد).

16- الفاظ را بهیچ وجه نمی توان عاملی برای انتقال از احساس به مفهوم شمرد زیرا کار آن ها این است که بوسیلهی قرار داد (نظام اشاره) ذهن را متوجه مفهوم می کنند، نه این که مفهوم را بوجود می آورند، و یا احساس را به مفهوم مبدل می سازند.

17- آخرین راه حلی که از طرف مکتب مارکسیسم برای حل شناخت ارائه شده این است که چون صورتی که بوسیله ی عدسی منعکس می شود مشابه شیء است، پس صورتی هم که بوسیله ی عدسی چشم در شبکه منعکس می گردد مشابه شیء مرئی است، و صورت ادراکی هم مشابه آن خواهد بود!

18- این استدلال اولاً مشتمل بر «مصادره» است یعنی یکی از مصادیق مسأله ی مورد بحث، دلیل آن قلمداد شده، ثانیاً به هیچ وجه دلالت بر مشابهت صورت ادراکی با صورت منعکس در شبکه ندارد و ثالثاً درباره مفاهیم کلی، جاری نیست.

19- حقیقت عبارتست از ادراکی که مطابق با مُدرَك باشد.

20- حقیقت مطلق و نسبی (غیر از اصطلاحی که درباره ی اشیاء بکار می رود) چهار اصطلاح دارد:

الف- شمول شناخت نسبت به همه چیز یا بعضی از چیز ها.

ب- عینی بودن همه ی حیثیات شناخت و عاری بودن آن از جنبه ی ذهنی یا وجود جنبه ی ذهنی در ادراک .

ج- یک نواختی شناخت های انسان ها یا تبعیت آن ها از شرایط ویژه ی شخصی.

د- امکان شناخت کامل يك چیز برای انسان یا تکامل تدریجی و پایان نا پذیر آن.

21- مارکسیسم ادراک را طبق سه اصطلاح اول «مطلق» و طبق اصطلاح اخیر «نسبی» می داند.

22- برای نسبییت شناخت سه دلیل آورده اند:

الف- تکامل تدریجی علوم.

ب- تحول دیالکتیکی واقع.

ج- تحول دیالکتیکی خود ادراک بعنوان يك پدیده ی مادی.

23- قضایای متافیزیکی و ریاضی قابل تغییر و تحول نیست.

24- تکامل علوم بمعنای اضافه شدن قضایا و یا روشن شدن خطاهایی است که از آغاز خطا بوده اند.

25- ادراکات جزئی که دارای قیود زمانی هستند با توجه به قید آن ها مطلق خواهند بود و در طول زمان تغییری نخواهند کرد. و وجود قیود زمانی برای آن ها دلیل مقید بودن قضایای علمی و فلسفی به چنین قیودی نیست.

26- تغییر واقعیت مستلزم تغییر صورت ادراکی که نشان گر مرحله ی خاصی از خارج است نمی باشد.

27- این تغییر مخصوص پدیده های طبیعی است و درباره ی مسائل ریاضی و فلسفی جاری نیست.

28- تغییر ادراک در اثر تغییر واقع بهیچ وجه جنبه ی «دیالکتیک» ندارد بلکه تابع اسباب خارجی است که ادراک جدید را پدید می آورد.

29- ادراک پدیده ای مادی نیست تا مشمول حرکت بشود (خواه حرکت دیالکتیک باشد یا غیر دیالکتیک).

30- لازمه ی تغییر دیالکتیکی ادراک، ایدالیسم و نسبییت شخصی است.

31- چنین التزامی مارکسیست ها را از متهم کردن افکار مخالفین به «جمود» و «عدم تحرك» منع می کند.

32- معیار تشخیص حقیقت در مکتب مارکسیسم، تجربه ی عملی است ولی این معیار، بکلی نازا است زیرا نتیجه ی آزمایش را باید با حس درك کرد و عین اشکال، مجدداً تکرار می شود. علاوه بر این که، این معیار درباره ی مسائل غیر تجربی موردی ندارد.

33- تجربه ی علمی هیچ گاه نمی تواند رابطه ی ضروری پدیده ها را اثبات کند.

34- از نظر فلسفه اسلامی، ادراک مجرد است زیرا:

الف- صورت های بزرگی که درک می کنیم قابل انطباق در عضوی که بمراتب کوچک تر است نمی باشد.

ب- صورت پیوسته قابل تحقق در اجزاء نا پیوسته ی ماده نیست.

ج- هر جزئی از ماده (بفرض این که توان درك داشته باشد) تنها

می تواند صورت منعکس شده ی در خودش را درک کند و بدین ترتیب مقایسه ی دو صورت امکان نا پذیر می شود.

35- مجرد ادراك بمعنای استغناء از زمینه و شرایط و ابزار های مادی نیست چنان که نیاز به شرایط مادی دلیل مادی بودن خود ادراك نمی باشد.

36- با مجرد ادراك، مجرد روح هم اثبات می شود.

37- ادراك و آگاهی به حضوری و حصولی (ادراك بی واسطه و با واسطه) تقسیم می شود.

38- ادراك حضوری، یافت واقعیت عینی و خطا نا پذیر است.

39- بعضی از ادراكات حصولی، انعكاس مستقیم یافته های حضوری در دستگاه مفهوم یابی ذهن هستند و از این جهت بدیهی می باشند.

40- معیار شناخت حقیقت در ادراكات غیر بدیهی، تطبیق اصول بدیهی بر آن هاست.

ص: 93

3: پیرامون ایدئالیسم و رئالیسم

اشاره

نوشته ی دکتر احمد احمدی

ص: 95

یکی از شیوه های نادرست مارکسیست ها این است که بنا بر شعار «هدف وسیله را مباح می کند» در تبلیغ مقاصد حزبی از هیچ گونه قلب حقایق و تحریفی باک ندارند. در نوشتن تاریخ نهضت ها همواره قلم در خدمت اهداف حزبی است، اگر چه به قیمت تضییع حق دیگران و وارونه نشان دادن واقعیات مسلم تاریخی تمام شود.

در زمینه ی مسائل علمی و فلسفی نیز متأسفانه از این روش استفاده می شود، مثلاً داروین را با آن که در اواخر کتاب «اصل انواع» صریحاً به وجود خالق اعتراف دارد، با اصرار تمام ملحد معرفی می کنند، و در فلسفه هم پیوسته از الفاظ مبهم، چند پهلوی و مشترك لفظی استفاده می کنند و همین خود موجب سرگشتگی خوانندگان می شود، در شماره ی اول از این سلسله نوشتار، راجع به مغلطه کاری مارکسیست ها پیرامون «متافیزیک» بحث شد و اکنون سفسطه کاری آن ها را در مورد «ایدئالیسم» بررسی می کنیم.

یکی از الفاظی که معانی مختلف و گوناگون دارد، لفظ ایدئالیسم است که مانند کلمه ی «شیر» در زبان فارسی - که به شیر درنده و شیر خوردنی و شیر آب گفته می شود - مشترك لفظی است و اگر آن را بدون قرینه بکار برند موجب اشتباه خواهد شد. این لفظ، مرکب است از سه جزء «ایده» به معنای تصور و مفهوم «ال» علامت نسبت، و «ایسم» به معنای مکتب و گرایش فکری. ایدئالیسم غالباً به معنای فلسفه ای است که ذهن و مفاهیم ذهنی را سر چشمه ی حصول شناسایی می داند، و بهمین جهت آن را اصالت معنی و اصالت تصور، معنی کرده اند.

توضیح معنای ایده

این کلمه در اصل یونانی و از لفظ - idein - مشتق شده است که به معنای «دیدن» است، و در یونانی هم به معنای «حیثیت دیداری» یا صورت ظاهر شیء بکار رفته است. افلاطون شکل ظاهر یا مشهود زمین را «ایده ی زمین» می نامد. این که ایده را به معنی «نوع» یا «طباع» type هم گرفته اند از همین جاست، زیرا شکل ظاهر یا

مشهود هر چیزی آن را از بقیه ی اشیاء متمایز می سازد، و به صورت نوع یا طبیعت مخصوص جلوه می دهد. هم چنین افلاطون ایده را به معانی زیر، هم استعمال می کند:

1- متعلق عقل، در برابر متعلق ادراک حسی.

2- چیزی که «هست» در مقابل چیزی که حالت «شدن» دارد.

3- عالم ازلی در برابر عالم متغیر و فساد پذیر.

4- کلی مانند «سفیدی» در مقابل جزئی مانند «شیء سفید».

در فلسفه ی اسلامی، لفظ «ایده» را «مثال» ترجمه کرده اند و «مُثل افلاطونی» که می گویند مقصود «ایده هایی» است که توضیح مختصر آن ها خواهد آمد، بنابراین ایده به معنای نوع طباع یا طبیعت، مثال، عین خارجی، معنی، مفهوم، صورت ذهنی و صورت عقلی استعمال شده است، و بر حسب این که ایده را به کدام معنا بگیریم، معنای ایدئالیسم هم فرق می کند؛ مثلاً ایدئالیسم در فلسفه ی افلاطون - که ایده را به معنای مثال و طباع می گیرد - با ایدئالیسم در مکتب شکاکان، دکارت، بارکلی و هگل - که ایده را به معنای مفهوم و صورت ذهنی می گیرند - متفاوت است و هر کدام معنای خاصی دارد. ایدئالیسم گاهی در اخلاق و هنر بکار می رود و گاه در فلسفه.

ایدئالیسم در اخلاق و هنر

ایدئالیسم در اخلاق بدین معنی است که کسی برای

ص: 100

يك ايدئال يا كمال مطلوب و آرمان به معنای مطلق آن زندگی کند، و به عبارت دیگر: تنها به اموری توجه داشته باشد که در خور نفوس شریف و متعالی است، و به اموری که وجهه ی همت افراد به اصطلاح واقع بین است - از قبیل مال و منال و لذات حسی - پشت پا زند. بدیهی است اخلاق در صورتی سازنده و تحرك بخش است که مفهومی به نحو مطلق، الگو و دستور العمل قرار گیرد و گرنه همت افراد به پستی می گراید و تعالی و تکامل روحی و معنوی دیگر مفهومی نخواهد داشت.

بهمین جهت حتی کسانی که ایدئولوژی مادی دارند و طبعاً باید در اخلاق، هم تابع امیال حسی و واقع بین به معنای مصطلح باشند، بر خلاف اصول مکتب خویش خود را در اخلاق ایدئالیست می دانند، زیرا می بینند با پذیرش اصول مادی و توابع و لوازم آن ناگزیر به انحطاط و پستی کشانده خواهند شد.

اما ایدئالیسم در هنر و ادبیات بدین معنی است که بجای بازگو کردن و منعکس ساختن دنیای خارج از ذهن و حکایت و تقلید از آن، به آفریدن دنیای ذهنی، ایدئال و آرمانی بپردازند.

ایدئالیسم در فلسفه

همان طور که اشاره شد، ایدئالیسم بر حسب مکتب های مختلف فلسفی، معانی مختلفی دارد که به بعضی از آن ها اشاره می شود:

1- ایدئالیسم افلاطون. این مطلب همواره در فلسفه مورد بحث بود و هست که آیا حقیقت يك رشته

مفاهیم کلی از قبیل انسان کلی و حیوان کلی چیست، و این مفاهیم از کجا و چگونه وارد ذهن می شوند؟ به عبارت دیگر با وجود این که حواس ما فقط با انسان فردی و شخصی از قبیل محمود، سعید، حسن و مسعود سر و کار دارد و این ها هم محدود و متناهی و جزئی هستند، مفهوم انسان کلی که شامل افراد نامحدود و نامتناهی می شود و منحصر به زمان خاص، مکان خاص و شرایط مخصوص نیست، از کجا آمده است؟ افلاطون جواب می دهد: کلی حقیقتی است فوق زمان و مکان، ازلی و ابدی و فنا نا پذیر که افراد محسوس مادی از آن سر چشمه می گیرند. این حقیقت در خارج از ذهن موجود است اما نه به وجود مادی متغیر بلکه با وجودی جاودانه که نسبت آن با افراد زوال پذیر و متغیر مانند نسبت جسم است به سایه اش. افلاطون به پیروی از استاد خود سقراط، معتقد است که نفس انسان پیش از تعلق گرفتن به بدن با این حقایق کلی آشنا بوده اما پس از تعلق، آن ها را فراموش کرده است سپس همین که افراد و اشخاص مربوط به آن ها را در این جا می بیند، خود آن حقایق کلی فراموش شده را به یاد می آورد و بهمین جهت «یاد گیری، یاد آوری است». حقایق مزبور را در فلسفه اسلامی، مُثُل (جمع مثال) نامیده اند.

بنابراین ایدئالیسم افلاطون عبارت است از اعتقاد به یک سلسله حقایق ازلی، ابدی، تغیر نا پذیر، فوق زمان و مکان، غیر مادی و سر چشمه حیات و معرفت که همه ی آن ها به یک ایده یا مثال منتهی می شوند و آن، ایده ی خیر مطلق است. هر کدام از این حقایق کلی، یک نوع حقیقی

است که افراد موجود در این عالم بدان تعلق دارند. مثلاً نوع حقیقی انسان همان مثال انسان یا انسان کلی است و افراد جزئی و خارجی انسان، افراد آن بشمار می روند. پس ایدئالیسم در این جا به این معنی نیست که عالم مخلوق ذهن، یعنی صرف ایده و تصور ذهنی باشد، بلکه بدین معنی است که موجودات مادی و محسوس عالم وابسته و متعلق به حقایق نا محسوسی است که در بیرون ذهن نه تنها واقعیت دارند بلکه واقعیت شان بسیار کامل تر از موجودات حسی است. این ایدئالیسم را از آن جهت که کلی در آن، وجودی مستقل از ذهن دارد رئالیسم نامیده اند - در برابر کسانی که کلی را صرف لفظ می دانند و توضیح مختصر آن خواهد آمد.

2- ایدئالیسم دکارت - دکارت معتقد است يك رشته مفاهیم و تصورات از قبیل مفهوم کمال مطلق، قدرت مطلق، علم مطلق، و نیز پاره ای مفاهیم ریاضی مانند مفهوم عدد، در سرشت انسان به ودیعت نهاده شده است، و همان طور که با رشد بدن پاره ای از اندام ها شکل گرفته نمودار می گردد این مفاهیم فطری نیز در نفس به فعلیت و ظهور می رسد و قابل ادراک می شود. هم چنین کیفیات و اعراض دو قسم است: اولی و ثانوی. کیفیات اولی آن هایی است که در خارج از ذهن وجود دارد مانند وزن، حجم، درازا، پهنا، ستبر، حرکت، سکون، شکل و امتداد. اما کیفیات و اعراض ثانوی اموری است که فقط به ذهن ادراک کننده قیام دارد مانند رنگ، طعم، گرمی، سردی بو و صوت.

مثلاً ماشینی که در آغاز حرکت با سرعت ده کیلو متر در ساعت حرکت می کند و سپس این سرعت به هشتاد کیلو متر می رسد کندی و تندی سرعتش بستگی به ادراک ما ندارد، یعنی خواه ما حرکت ماشین را ادراک کنیم و خواه ادراک نکنیم همان است که هست، و حتی اگر موجود دیگری مانند مورچه یا فیل حرکت ماشین مزبور را ادراک نماید خواهد دید که در آغاز همان ده کیلو متر است و سپس به هشتاد می رسد. اما در مورد رنگ، بو و طعم این طور نیست، بلکه طعم شیرین قند، بوی خوش و رنگ سرخ گل در ذائقه، بویایی و بینایی ماست که به صورت شیرینی، بوی خوش و سرخی جلوه می کند، و اگر ما نباشیم این کیفیات هم وجود ندارد، و نیز اگر حواس ما به گونه ی دیگری باشد مثلاً کوچک تر یا بزرگ تر باشد، یا طور دیگری کار کند، کیفیات مزبور هم به گونه ی دیگر نمودار خواهد شد، چنان که افراد مبتلا به یرقان، اجسام را زرد می بینند یا بیماران، طعم مطبوع غذا را نا مطبوع می یابند. علاوه بر این، دکارت نفس و بدن را دو جوهر مستقل و متمایز از یک دیگر می داند، و بهمین جهت این سؤال پیش می آید که اگر نفس و بدن کاملاً از یک دیگر جدا و متمایزند، نفس چگونه می تواند به بدن خود و سایر اجسام، آگاهی و معرفت

پیدا کند؟ یا نفس و بدن چگونه در یک دیگر تأثیر می کنند با آن که دو جوهر کاملاً متمایز نمی توانند در هم دیگر مؤثر باشند؟ بهمین جهت فلاسفه ی پیرو دکارت، از قبیل مالبرانش، لایبنیتس و اسپینوزا در حل این مشکل فرو ماندند و در واقع به نوعی ایدئالیسم

گراییدند، به این معنی که نمی توان عالم اجسام را چنان که هست ادراك نمود.

3- ایدئالیسم بارکلی - ایدئالیسم در این مکتب از دو مکتب قبلی شدید تر است؛ زیرا بارکلی از دکارت هم گام فرا تر نهاده همان کیفیات یا اعراض اولی را هم مانند کیفیات ثانوی قائم به ذهن می داند. او می گوید: همان طور که رنگ، طعم، بو، صوت، زبری و نرمی فقط به ذهن ادراك کننده بستگی دارد، حجم، وزن، درازا، پهنا، ستبراء، حرکت و سکون هم بستگی به ذهن شخص مدرك دارد و نمی توان آن ها را در خارج از ذهن موجود دانست. مثلاً وقتی می گوییم: فلان سنگین است، این سنگینی فقط برای کسی که آن را ادراك می کند معنی و مفهوم دارد اما اگر اصلاً کسی آن را ادراك نکند سنگینی چه معنایی خواهد داشت؟ یا اگر موجودی ضعیف تر و یا قوی تر از انسان همان جسم را بردارد سنگینی آن برای هر کدام با دیگری متفاوت خواهد بود. هم چنین وقتی می گوییم فلان جسم متحرك یا ساکن است اگر ذهنی آن جسم را در حال حرکت یا سکون ادراك نکند هرگز نمی توان درباره ی آن حکم نمود، و نیز جسمی که برای ما كوچك می نماید برای جان داران كوچك تر از ما بزرگ و آن چه برای حیوانات بزرگ تر از ما كوچك بنظر می رسد برای ما بزرگ است، چیزی که برای ما نرم است ممکن است برای موجود مدرك دیگری سفت باشد و به عکس.

بنابراین، اشیاء در جلوه ها و نمود های مختلف برای ذهن ها و ادراك های متفاوت، گوناگون و

متفاوت می نماید و فرقی میان کیفیات اولی و ثانوی نیست و همه ی آن ها بستگی به ذهن ادراک کننده دارد.

اکنون این سؤال پیش می آید که آیا در ورای این نمود ها و ظواهر گوناگون، جوهر یا جوهر هایی مادی وجود دارد که همه ی این ظواهر به آن وابسته و متکی است؟ بارکلی جواب می دهد: آن چه ما از طریق حس ادراک می کنیم همین اعراض است که به صورت مجموعه ی بهم پیوسته ای از رنگ، بو، حجم، وزن، سفتی، نرمی، حرکت، سکون و ... نمودار می شود و غیر از این ها چیزی به نام جوهر مادی قابل اثبات نیست، زیرا تنها راه ارتباط ما با آن چه شما آن را عالم بیرون از ذهن می نامید، همین حواس است و با این حواس هم چیزی به نام جوهر مادی نمی یابیم. بنابراین، مطابق همان اصول و مبادی اصالت حس و تجربه، درباره ی وجود جوهر مادی به هیچ وجه نمی توان اظهار نظر کرد و ادعای وجود آن به منزله ی غیب گویی بی اساسی است.

بارکلی سپس نتیجه می گیرد که وجود شیء مادی مساوی است با ادراک شدن آن، و هر چیزی که بوسیله ی ذهن ادراک نشود، در صورتی می توان آن را موجود دانست که ذهن یا عقل یا ذات مدرک دیگری آن را درک کند و به عبارت دیگر: موجود به چیزی گفته می شود که توسط ذهن من یا افراد بشر یا موجودات دیگر و یا توسط خداوند ادراک شود، و چون اشیاء محسوس، وجود واقعی دارند و هر وجود واقعی باید بوسیله ی ذهن یا عقلی ادراک شود پس خداوند یا عقل مطلق و نا متناهی هم وجود دارد تا اشیاء به آن قیام داشته باشند.

چنان که می بینیم در ایدئالیسم بارکلی، ماده یعنی جوهری بی جان، دارای پهنای، درازا و ستبرای که مستقل از هر گونه ذهن یا عقلی در خارج از ذهن وجود داشته باشد به هیچ روی قابل اثبات نیست و وقتی لنین می گوید: «ماده مقوله ای است فلسفی و واقعی عینی که مستقل از حواس ما وجود دارد و ما از راه حواس به آن نائل می شویم و محسوسات ما تصویر، کپی و انعکاسی است از آن» ناظر به همین گفته ی بارکلی است و می خواهد آن را نفی کند.

ایدئالیسم هگل

این مکتب را می توان ایدئالیسم به معنای واقعی نامید زیرا هگل فقط از کلی ترین مفاهیم ذهنی آغاز می کند و به تدریج پیش می رود. او مانند سایر فلاسفه نیست که میان ذهن و خارج از ذهن فرق بگذارد و سپس در توجیه رابطه ی این دو با یک دیگر دچار اشکال شود، بلکه می گوید: همان چیزی که در ذهن به صورت معقول وجود دارد در خارج از ذهن به صورت عینی و متحقق موجود است؛ و به عبارت دیگر معتقد است شناسایی و هستی یکی است، و بنابراین هر گونه حرکت و سیری که در عقل انجام گیرد در خارج از ذهن هم همان گونه تحقق خواهد داشت. البته در این میان کار فیلسوف توضیح و تبیین عالم است و این کار تنها در صورتی ممکن است که همان طور که نتیجه از مقدمات بدست می آید جهان را هم نتیجه ی منطقی يك اصل نخستین بدانیم. این اصل باید چنان باشد که خود حاوی توضیح و توجیه خویش باشد یعنی دلیلی باشد بدیهی با

لذات که بتوان بقیه را از آن بدست آورد. تنها مفهوم یا ایده ای را که می توان به عنوان این نخستین اصل بکار برد، مفهوم هستی محض است که کلی ترین و مطلق ترین مفهوم است، و شامل هستی همه چیز می شود و در هر چیزی می توان آن را یافت، مثلاً با تأمل در يك میز می توانیم همه اوصاف آن از قبیل چهار گوش بودن، قهوه ای بودن، سخت بودن و حتی مطلق میز بودن را از آن بگیریم و صرفاً هستی آن را که وجه مشترکش با سایر موجودات است در نظر آوریم. این گونه هستی، هیچ گونه تعینی ندارد، زیرا همه ی تعیناتش را از آن گرفته ایم و بهمین جهت مطلقاً نامتعین، بی شکل و یک سر تهی است و به يك سخن خلاً محض است و هیچ گونه محتوایی ندارد، چون هر نوع محتوایی برای آن تعینی خواهد بود. این خلاً مطلق، عبارت است از عدم اوصاف، کیفیات و تعینات مخصوص و می توان آن را «لاشیء» یا نیستی نامید (1) در واقع وقتی بعد از سلب همه ی تعینات از میز، بگوئیم: میز جز «هست بودن» صفت دیگری ندارد، چنان است که گفته باشیم: میز نیست. بنابراین «هست» مطلق محض و بدون هیچ گونه تعین را می توان «نیست» نامید و گفت مفهوم هستی مطلق، متضمن مفهوم نیستی است، و به عبارت دیگر مفهوم هستی با مفهوم نیستی بهم پیوسته و هر يك در دیگری حلول کرده است، و معنای حلول این است که چیزی به درون چیز دیگر گذر داشته باشد و در این صورت ناگزیر مفهوم سومی بدست می آید و آن مفهوم «گردیدن» یا «شدن» است. پس تا این جا

ص: 108

به سه مفهوم رسیدیم: مفهوم هستی مطلق محض که می توان آن را تز یا «بر نهاد» نامید، و مفهوم نیستی که آنتی تز یا «برابر نهاد» است، و مفهوم «شدن» که از مجموع دو مفهوم هستی و نیستی حاصل می شود، سنتز یا «هم نهاد» نام دارد.

بدیهی است که «شدن» صفت یا کیفیتی است و همان طور که زشتی، زیبایی و «جریان و حرکت» صفت و کیفیتی است برای موجود، «شدن» هم کیفیت یا چیزی است قائم به هستی. این «چیز» قطعاً تعین یا محدودیت است که «چیز» یا «کیفیت» محسوب می شود، و به عبارت دیگر: هر «چیز» یا «کیفیتی» در صورتی چیز یا کیفیت است که از چیزهای دیگر متمایز باشد، یعنی غیر آن ها باشد. مثلاً این میز با اوصاف سفتی و رنگ و شکل خاص «غیر» از در و دیوار و سایر چیزهایی است که پیرامون میز است، و «غیر آن ها بودن» یعنی نفی آن ها را در بر داشتن و آن ها را از خود سلب و نفی کردن. بنابراین در مفهوم کیف، عدم یا نفی غیر گنجانیده شده است و بدان وسیله هر چیزی از بقیه ی چیز ها متمایز می شود، و متمایز شدن موجب پیدایش مفهوم کثرت است، و کثرت متضمن کمیت یا چندی است، و چندی هم مستلزم حد است، زیرا هر کمیتی طبعاً با کمیت دیگر متفاوت است و همین تفاوت، مساوی است با وجود حد و می دانیم که حد، انتها یا جنبه ی عدمی شیء است که آن را از چیز دیگر جدا می کند.

از رابطه ی دو کمیت با یک دیگر تناسب به وجود می آید که خود نوعی کیفیت است. البته حاصل تناسب، کیفیت محض نیست بلکه کمیتی است که در عین حال جنبه ی کیفی

دارد و به عبارت دیگر: جامع یا سنتز کیفیت و کمیت است و «اندازه» نامیده می شود. بدین ترتیب کیف می شود «تز» و کم «آنتی تز» و «اندازه» سنتز آن هاست.

سپس هگل به همین ترتیب ادامه می دهد و عالم طبیعت، انسان، شهر نشینی، تشکیلات دولت و خلاصه همه چیز را از همین مبادی اولیه استخراج می کند، اما مرحله به مرحله و قدم به قدم، به این صورت که هر مرحله در عین حال که جامع یا سنتز است برای تز و آنتی تز، خود، تز یا نهادی است که آنتی تز آن را از خودش می توان بیرون آورد. بدین ترتیب ایده یا مفهوم مطلق به صورت نظام فلسفی جهان تحقق می یابد، یا به عبارت دیگر: کل واقعیت دو رویه دارد که رویه درونی یا درون ذاتش ایده ی مطلق و رویه ی بیرونی یا برون ذاتش عالم طبیعت و مظاهر آن است.

مطلبی که باید در این جا کاملاً بدان توجه داشت این است که دیدیم اولین اصل یا نخستین تز در فلسفه ی هگل، مفهوم هستی مطلق است و پیداست که آنتی تز یا ضد مفهوم هستی يك چیز بیش نیست و آن مفهوم نیستی است، هم چنین دیدیم که کیف، نوعی تعین یا وجود خاص است، و مقابل آن فقط يك مفهوم هست و آن «غیر» یا «عدم» کیف است، بنابراین وقتی هگل می گوید: هر چیزی ضد خود را در بر دارد، این ضد فقط يك چیز است و آن عبارت است از مفهوم «غیر» یا «عدم» که با مفهوم وجود همراه و توأم است. البته این حرف معنا و مفهوم روشنی دارد زیرا مقصود از «ضد» معلوم است که عدم یا غیر است و آن هم يك چیز بیش نیست.

اما ببینیم مارکسیسم چه می کند؟ انگلس می گوید:

«فلسفه ی هگل هم چون مخروطی بود که رأس آن در زمین و قاعده اش در هوا بود.» یعنی وارونه بود و ما آن را به حالت طبعیش باز گردانیدیم، یعنی هگل تضاد را در ذهن می دانست و این روش ایدئالیستی بود ولی ما تضاد را در متن عالم طبیعت می دانیم و معتقدیم هر چه در عالم هست ضد خود را در درون خویش دارد و امور عالم در عین حال هم «خود» و هم «ضد» خود هستند. مثلاً مرغ از تغییر شکل جوجه بوجود می آید، و در خلال این تحول بین قوایی که می خواهند جوجه را بهمین حال نگه دارند و قوایی که می خواهند جوجه را به مرغ تبدیل کنند تضاد و و کشمکش است. مرغ نفی جوجه است و جوجه به نوبه ی خود محصول نفی تخم می باشد پس مرغ نفی در نفی است و این شیوه ی عمومی دیالکتیک است 1- اثبات که تر نام دارد 2- نفی، آن تی تز 3- نفی در نفی، سنتز ... پس هر تحولی محصول انهدام تحول پیشین است. این انهدام را ما نفی می نامیم، جوجه نفی تخم است زیرا در هنگام پیدایش تخم را می شکند... نفی دیالکتیکی بطور خلاصه همان انهدام است. (1)

در جامعه نیز مثلاً دوران فنودالیت، نفی دوره ی بردگی است و سرمایه داری نفی فنودالیت و از این نفی در نفی، دوره ی سوسیالیسم حاصل می شود.

البته آقایان برای این که مچ شان باز نشود راه گریزی هم برای خود گذاشته اند. پولیتسر می گوید: «خوب باید متوجه بود که اثبات، نفی، نفی در نفی خلاصه ای است از تکامل دیالکتیکی، و نباید خود را خسته

ص: 111

کرد تا در هر باب این سه مسأله را جمع کرد، چه این هر سه در چیزی مشاهده نمی گردد. ممکن است گاهی یکی و زمانی دیگری مشاهده شود و علت این موضوع آن است که در پاره ای امور، تکامل تمام نشده است بنابراین، نمی باید منتظر بود که در هر امری تحولات بطریق بالا و بطرز مکانیکی ملاحظه شود. تنها کافی است بدانیم که مهم ترین قانون دیالکتیک تضاد است.» (1)

چنان که مشاهده می شود تضاد در عالم خارج عبارت است از برخورد دو قوه با یک دیگر که هر يك از آن ها دیگری را از بین ببرد، این از بین رفتن یا نفی، آنتی تر است و مرحله ی بعدی یا سنتز نفی همین نفی است و هم چنین...

اما اشکال مهم این است که در فلسفه ی هگل، در مراحل نخست آنتی تر هستی، نیستی بود و آنتی تر کیف، غیر کیف یا عدم کیف بود، و نیستی و عدم کیف هم يك چیز بیش نبود، بهمین جهت اگر چه ایراد های دیگری بر هگل وارد است اما سیر دیالکتیکی وی در مراحل اولیه درست در می آمد، ولی در مارکسیسم که سر و کار با اشیاء خارجی و عینی است نمی توان معلوم کرد که مثلاً ضد یا آنتی تر دیوار، چوب، بخاری، شیشه، حوض، کوچه و خیابان چیست؟ مثلاً- معنای این که بخاری ضد خودش را در درون خویش دارد و از مدتی کشاکش به ضد پس خود تبدیل می شود، چیست؟ آیا جز این است که بخاری پس از مدتی فرسوده و فاسد و به چیز دیگری مبدل می شود؟ در آن صورت ضد به معنای غیر است و مقصود

ص: 112

این است که بخاری در اثر حرکت درونی و ذاتی خود شکل حاضر را از دست داده به شکل دیگری در می آید. اکنون سؤال می شود: «غیر» هر چیزی چیست؟ و جواب این است که در مورد هیچ چیز، نمی توان غیرش را مشخص و معلوم کرد زیرا هر چیزی بی نهایت غیر دارد. غیر بخاری در است، دیوار است زمین است، آسمان است، کوه است، دریا است... و پاره های آهنی است که از بخاری بجای می ماند. به عبارت دیگر: «غیر» بخاری یعنی هر چیزی که بخاری نباشد، و این عملاً و در خارج از ذهن مساوی است با همه ی موجودات، منهای بخاری.

حال پیش از آن که بخاری از بین برود چگونه می توان تعیین کرد که به کدام یک از این همه ی موجودات مبدل می شود، و کدام يك را باید ضد بخاری گرفت؟ جواب قابل پیش بینی نیست، و بنابراین فلسفه ی علمی ادعایی، نمی تواند دردی را درمان کند.

عیب اساسی کار، همان است که گفتیم مفهوم عدم در ذهن يك چیز بیش نیست و وقتی آن را به خارج بیاورند معادل «غیر» می شود و «غیر» هر چیز هم اگر چه مفهومی است عدمی اما فرد و مصداق آن، تمام موجودات نا متناهی عالم است. بهمین جهت است که ضد هر چیز، یا هر مرحله از يك انقلاب را پیروان مارکس به گونه های مختلف تعیین و توجیه و تفسیر می کنند، و اتفاق نظر میان صاحب نظران آن ها حادثه ای است اتفاقی، حتی خود هگل هم همین که می خواهد عالم طبیعت را از مبادی و اصول عقلی استنتاج کند دچار اشتباه می شود، مرحوم فروغی می گوید: «ایراد بزرگی که به هگل وارد است این است که او می بایست بر طبق اصولی که در

منطق ترتیب داده عالم طبیعت را از عقل که مبدأ کل است مانند نتیجه از مقدمه در آورد و چگونگی عبور امر مجرد را به امر مادی باز نماید، و این کار را نکرده است، در صورتی که اظهار عجز هم نمی نماید و به روی خود نمی آورد که بپایش متضمن طفره است، ولیکن ادعای او این است که وجود جهان نتیجه ی منطقی علت عقلی است». (سیر حکمت در اروپا، ج 3، ص 36)

رنالیسم یا اصالت واقع

اشاره

کلمه ی رنالیسم مشتق است از لفظ لاتین res که به معنی شیء است و در این جا مقصود، مکتبی است که حسب آن، ذهن می تواند کما بیش به خود عالم خارج دست یابد، و بر خلاف ایدئالیسم که اساس معرفت را ذهن و مفاهیم ذهنی می داند، رنالیسم می گوید خارج از ذهن حقایقی وجود دارد که وجود شان بستگی به ادراک ادراک کننده ندارد، و همان ها هستند که در حواس ما تأثیر می کنند و ذهن ما از راه حواس به آن ها علم پیدا می کند، همان طور که ایدئالیسم معانی مختلفی دارد که به بعضی از آن ها اشاره شد رنالیسم هم به معانی گوناگون استعمال می شود که به پاره ای از آن ها مختصراً اشاره می کنیم:

الف- رنالیسم در برابر نومیالیسم یا اصالت تسمیه

در قرون وسطی یکی از مسائل بسیار مهم، بحث پیرامون کلی یا کلیات بود، بدین معنی که آیا غیر از ادراکات جزئی از قبیل ادراک صورت هایی که از محمود و مسعود داریم و این دو لفظ از آن ها حکایت می کنند

ص: 114

نوع دیگری هم از ادراك به نام ادراك کلی داریم که لفظ «انسان» از آن حکایت کند و متعلق آن، امری مشترك میان محمود و مسعود باشد؟ یا این که لفظ «انسان» فقط بر حسب قرار داد بر این دو فرد و سایر افراد انسان اطلاق می شود و ما هیچ مفهومی از انسان که حاکی از يك امر مشترك باشد نداریم...؟ پیروان نظریه ی اول را رئالیست و اتباع نظریه دوم را نومینالیست یا طرف داران اصالت تسمیه می نامیدند.

ب- در مقابل ایدئالیسم بارکلی

چنان که پیش تر دیدیم، بارکلی موجود بودن را مساوی با ادراك شدن می دانست، یعنی می گفت فقط چیزی را می توان موجود دانست که بوسیله ی ذهن آدمی یا موجود دیگر یا بوسیله ی خداوند ادراك شود. گاهی رئالیسم را در برابر این مکتب بکار می برند و مقصود این است که موجود بودن مساوی با ادراك شدن نیست، بلکه خواه ذهنی ادراك کننده وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد، اشیاء مستقل از ذهن وجود دارد.

ج- در برابر ایدئالیسم هگل

دیدیم که هگل از مفهوم یا ایده ی هستی مطلق آغاز کرد و از آن مفهوم نیستی را بیرون کشید و سپس از مجموع این دو، مفهوم شدن را، و چون ذهن و خارج از ذهن را هم یکی می دانست (وحدت شناسایی و هستی) می توان گفت همان مفهوم مطلق هستی که مساوی با

خلاء مطلق یا عدم اشیاء بود و نیز، به تعبیر خود وی؛ ضد هستی یعنی عدم و هم چنین «شدن» در خارج از ذهن وجود دارند... اما بنا بر مکتب رئالیسم، عدم، مفهومی بیش نیست و هرگز نمی توان در بیرون از ذهن برای آن واقعیتی قائل شد و تعین و پیدایش اشیاء را به آن نسبت داد. به عبارت دیگر: عدم مفهومی است که ما بازاء و مقابلی در خارج ندارد و نباید در تکون اشیاء سهمی به آن اختصاص داد.

رئالیسم در فلسفه ی اسلامی

اکنون جا دارد پرسیم، آیا فلسفه ی اسلامی رئالیسم است یا ایدئالیسم و به عبارت دیگر: آیا بر طبق این فلسفه اشیا یی خواه مادی و خواه غیر مادی در بیرون از ذهن و مستقل از آن وجود دارد، و آیا ذهن قادر به درك و دریافت آن ها هست یا نه؟

می توان گفت تقریباً همه ی فلاسفه مسلمان به این پرسش پاسخ مثبت می دهند و می گویند اشیا یی مستقل از ما وجود دارد که بعضی از طریق حواس در ذهن تأثیر می کند، و ذهن به درك خود آن ها نائل می شود (مادی) و بعضی هم بوسیله عقل شناخته می شوند (غیر مادی). (بیان نسبتاً تفصیلی این نظریه در شماره ی دوم همین سلسله نوشتار آمده است به آن جا مراجعه شود.)

مارکسیسم و رئالیسم

مارکسیست ها خود را دشمن سر سخت ایدئالیسم و طرف دار جدی رئالیسم یا واقع گرایی می دانند. ما در

این مورد فقط به ذکر چند مثال از کتاب «اصول مقدماتی فلسفه» از پولیتسر اکتفا می کنیم و قضاوت را به عهده ی خواننده ی هوش مند می گذاریم تا خود داوری کند که ایدئالیست کیست؟ او می نویسد:

«تجربه نشان می دهد که مرگ ادامه ی زندگی است، آیا امکان دارد که زندگی هم از مرگ ناشی شود؟ آری، زیرا عناصری که در وجود مرده یافت می شود فقط تغییر شکل داده به موجودات دیگری حیات می دهد... در بسیاری موارد مرگ به سایر موجودات زندگی می بخشد و به حیات اجازه بروز می دهد (ص 161).»

باز می گوید:

«ما فکر می کنیم بین صحیح و غلط هیچ گونه وجه مشترکی وجود ندارد، صحیح، صحیح است و غلط هم غلط، این همان نقطه نظر یک جانبه است و مثلاً دیده شده که می گوئیم: ها، باران گرفت و بسا شده که حرف ما تمام نشده باران می ایستد. این جمله ی ما در وقت شروع صحیح بوده است منتها بعداً تبدیل به اشتباه شده است (ص 162).»

«...می دانیم آدم مرده ریش در می آورد ناخن ها و گیسویش به نشو و نمای خود ادامه می دهد همین مسأله کاملاً مشخص می سازد که زندگی در مرگ ادامه دارد. بنابراین زندگی عبارت است از تضادی که در نفس امور وجود دارد و پیوسته جلوه کرده و تغییر می کند، آن جا که این تضاد از بین برود زندگی نیز به پایان می رسد و مرگ بروز می کند (ص 164).»

«مرغ نفی جوجه است و جوجه محصول نفی تخم،

ص: 117

پس مرغ نفی در نفی است... سوسیالیسم نفی کاپیتالیسم است، کاپیتالیسم نفی فنودالیسم، و فنودالیسم نفی دوره ی بردگی... فلسفه مادی نفی خود را ایجاد می کند (ایدئالیسم)، ایدئالیسم که منکر فلسفه ی مادی قدیم می شود خود بدست فلسفه ی جدید یعنی ماتریالیسم دیالکتیک نفی می شود... هر چیزی مجموع اعداد است... دانش و جهل از لحاظ متافیزیک با یک دیگر مخالف و هر يك ناقض دیگری است، نادان دانش مند نخواهد شد و دانا نادان نمی شود اما... آن طور که آن ها تصور می کنند هیچ گاه دو عامل به این شدت با هم مخالف نیستند چرا که می دانیم در آغاز جهل حکم فرما بوده است سپس علم فرا رسیده یعنی جهل تبدیل به علم شده است (بضد خود) هیچ جهلی خالی از علم نیست جهالت صد در صد وجود ندارد... آیا علم صد در صد وجود دارد؟ نه. همیشه انسان پاره ای از مسائل را نمی داند (ص 3 - 172).

«انگلس حتی اعداد مثبت و منفی جبر را هم که امری قرار دادی است مشمول تضاد می داند. مائو می گوید: «در ریاضیات هم تضاد هست؛ مشتق داریم و انتگرال و مشتق و انتگرال ضد همنند... در شیمی تجزیه و ترکیب داریم. در فیزیک الکتریسیته مثبت و منفی داریم.»

در این جا فقط می گوئیم: اگر کسی غیر از مارکسیست ها این همه از مرگ ها و جهل ها و نفی ها و نفی در نفی ها و منفی ها به عنوان حقایق عینی علمی مشهود خدشه نا پذیر سخن می گفت و باز هم خود را رئالیست سر سخت می نامید چه فحش ها و تهمت ها که نثارش نمی شد؟

اما چون این جفنگ ها از خودآقایان است، علم و فلسفه ی علمی، فکر مدرن و مترقی محسوب می شود. آیا جهل، غلط، مرگ، سلب، نفی، منفی، نفی در نفی غیر از مفاهیم سلبی و عدمی که هیچ گونه مقابل و ما بازاری در خارج از ذهن ندارند چیز دیگری است؟ و آیا میان این مفاهیم و مفاهیم هگلی، چه فرقی وجود دارد که آن ها ایدئالیستی بود و این ها رئالیستی؟ آیا نفی و عدم واقعاً در طبیعت، عینیت و تحقق دارد تا بتوان آن را آنتی تز ایجاب و وجود دانست؟

داوری کنید

اکنون که معنای ایدئالیسم و رئالیسم و بعضی از مکتب های مهم آن ها تا حدی معلوم شد ببینیم ایدئالیسم از نظر مارکسیست ها چیست؟

موريس كو نفورت می گوید: «منظور ما از ایدئالیسم در فلسفه هر سبکی است که می گوید در ماورای واقعیت مادی يك واقعیت عالی تر روحی است که در تحلیل نهایی واقعیت مادی بر حسب آن باید تبیین شود.» (1) این نوع ایدئالیسم که وجود عالم ماده را مستقل از ذهن می پذیرد اما حقیقتی غیر مادی (مجرد) را بر آن مقدم می داند «ایدئالیسم عینی» نامیده می شود.

نوع دیگری از ایدئالیسم، «ایدئالیسم ذهنی» است که مکتب بارکلی، ماخ، او ناریوس و امثال آن هاست. این ها می گویند آن چه ما می بینیم، لمس می کنیم یا می بوییم مستقل از ادراك حسی ما وجود ندارد بلکه فقط

ص: 119

ترکیبی است از احساس ها و مفاهیم» (1)، که از هیچ ما بازاء خارجی حکایت نمی کند.

بنابراین - چنان که بعداً هم اشاره خواهد شد کسی که ماوراء ماده را بپذیرد و نیز کسی که معتقد به اصالت ذهن باشد هر دو ایدئالیست و نقطه ی مقابل آن ها ماتریالیست است، یعنی ماتریالیسم عملاً مساوی است با رئالیسم. به عبارت دیگر: نه تنها کسی که منکر عالم خارج است بلکه حتی کسی هم که وجود اشیاء مادی را در بیرون از ذهن بپذیرد اما معتقد به واقعیتی ورای ماده باشد، ایدئالیست و مردود و مطرود و شایسته هر گونه اهانت و سرزنش، اما کسی که غیر از ماده همه چیز را انکار کند ولی عدم و جهل و نفی و خطا و مانند این ها را واقعیاتی عینی و در خارج موجود بداند رئالیست یعنی واقع گرا و دارای تفکر علمی است! خلاصه کلام، تنها ماتریالیسم است که صحت دارد و بقیه افکار متفکران، سراسر پوچ و پندار و باطل است. و همین است معنای جزمیت فلسفه ی حزبی!!

رئالیسم و ماتریالیسم

دیدیم که رئالیسم مکتبی است که در آن وجود موجودات خارج از ذهن پذیرفته شده است، خواه این موجودات مادی باشند و خواه غیر مادی، اما ماتریالیسم مکتبی است که در آن، هیچ چیز غیر از ماده پذیرفته نمی شود و در واقع ماده را اصل می گیرند و غیر ماده را نفی می کنند البته برای این نفی هیچ گونه دلیلی ندارند،

ص: 120

ولی با وجود همین بی دلیلی، هر مکتب، مذهب و فلسفه ای را که به اثبات چیزی و رای ماده پردازد مردود می شمارند.

اکنون خواننده انتظار دارد ماتریالیست ها - و از جمله مارکسیست ها - که ادعا می کنند همه ی افکار شان از قماش علم و فلسفه ی علمی است، تعریف علمی دقیقی از ماده بدست دهند و این سنگ بنای تفکر خویش را کاملاً روشن سازند. اما متأسفانه این طور نیست زیرا می بینیم لنین در مورد ماده يك بار می نویسد «فساد نا پذیری، و زوال نا پذیری اتم و تحول پذیری همه ی اشکال و حرکات ماده، همواره سنگر محکمی برای ماتریالیسم دیالکتیک بوده است.» اما بعد ها اتم را رها می کند و ماده را این طور تعریف می کند:

«ماده مقوله ای است فلسفی و واقعیته عینی که بشر از راه حواس به آن نائل می شود، مستقل از حواس ما وجود دارد و حواس ما از آن تصویر و کپی بر می دارد و آن را منعکس می سازد، (1) این ماده یا طبیعت از لحاظ عمق و ژرفا نا متناهی است و هر گونه نمود دیگری از قبیل جاذبه، حوزه الکتروماتیکی، انرژی، زمان، مکان و حتی شعور و ادراک هم از اشکال و اوصاف آن محسوب می شود. همان طور که خود ماده نا متناهی است زمان و مکان هم واقعیت عینی دارند و نا محدودند. این ایدئالیست ها هستند که زمان و مکان را اعتبار ذهن می دانند و برای آن ها واقعیت قائل نیستند. همه چیز در داخل زمان و مکان

ص: 121

1- مبانی فلسفه ی مارکسیست - لنینیست. The Fundament of Marxist - Leninist Philosophi, Progress Publishers.

Moscow, 1974,P.25

است و محال است چیزی خارج آن ها وجود داشته باشد، بهمین جهت خدا هم قابل قبول نیست زیرا باید خارج از مکان و زمان وجود داشته باشد و این محال است.» اما حقیقت زمان و مکان چیست؟ این را تعریف و توصیف نمی کنند، همین قدر مانند نیوتن آن ها را نامحدود و مطلق می دانند. از این رو وقتی نظریه ی نسبیت انشتین عرضه شد و در آن زمان و مکان - و حتی عالم - را محدود و متناهی دانست مارکسیست ها تا مدتی آن را نمی پذیرفتند و می گفتند این ها افکار ایدئالیستی بورژوازی است که می خواهد مارکسیسم را متزلزل سازد.

باری باز می گردیم به تعریف ماده و می پرسیم: آیا محسوس بودن ماده برای انسان، که در این تعریف آمده است تا چه اندازه در ماهیت تعریف مؤثر است؟ آیا می توان گفت ماده در صورتی ماده است که برای ما محسوس واقع شود و اگر ماده ای محسوس انسان واقع نشد ماده نیست؟ آیا می توان وجود حواس ما را معیار ماهیت و واقعیت ماده شمرد؟ در آن صورت باید گفت پیش از آن که بشر در روی زمین پدید آید ماده ای وجود نداشته است، و می دانیم خود مارکسیست ها هم این حرف را درست نمی دانند. بعلاوه مقصود از حواس چیست؟ آیا همین حواس شناخته شده انسان است که در روان شناسی مطرح است و تاکنون هم قریب بیست تا از آن ها را کشف کرده اند یا حواس دیگری مانند حواس حیوانات و یا آن چه را هم که در روان شناسی حس ششم نامیده می شود و وقوع حادثه را از فاصله بسیار دور مکانی و زمانی خبر می دهد شامل می شود؟ آیا حواس مجهز به ابزار فنی

به هر حال وقتی محسوس واقع شدن ماده برای انسان، در ماهیت ماده تأثیری نداشته باشد، می ماند بخش دیگر تعریف یعنی ماده عبارت می شود از: «چیزی که مستقل از ذهن وجود دارد» (1) و این تعریفی است که نه تنها هیچ مجهولی را معلوم نمی کند بلکه هر چیز مستقل و خارج از ذهنی را از بی جان گرفته تا جان دار و حتی فرشته و روح و خدا را هم شامل می شود و این در واقع تعریف ماده نیست. (2) ظاهراً غرض اصلی از این تعریف، کنایه یا تعریضی است به بارکلی و هگل، زیرا اولی منکر ماده بود و دومی آن را جلوه یا رویه ی مثال مطلق می دانست، اما به هر حال بارکلی هم منکر وجود موجودی در خارج از ذهن بشر نبود بلکه می گفت: موجود بودن مساوی است با ادراک شدن، خواه ادراک کننده بشر باشد و خواه موجود دیگری از قبیل جان

داران یا فرشته یا خداوند.

تعاریف دیگری نیز از ماده شده است که از آن جمله است: (الف) ماده چیزی است نا متعین و مستعد پذیرش صورت که از اتحاد آن با صورت، فرد تشکیل می شود.

(ب) چیزی است که چیز دیگر از آن بوجود می آید. (ج) چیزی است که صفت ممیزه ی آن عبارت است از امتداد، اشغال فضا، جرم، وزن، حرکت پذیری، این رسی،

ص: 123

-
- 1- خود لنین هم سر انجام به همین تعریف اکتفا کرده، می گوید: «تنها خاصیت ماده این است که در خارج از ذهن وجود دارد».
 - 2- راسل هم می گوید: به نظر می رسد که ماده، مانند گربه «چشیری» رفته رفته کم رنگ تر و کم رنگ تر می شود تا چیزی جز پوز خند از آن باقی نماند و این پوز خند ظاهراً به ریش کسانی است که هنوز تصور می کنند آن گربه وجود دارد - عرفان و منطق. صفحه ی 129

مقاومت، نفوذ نا پذیری، جذب و دفع و یا ترکیبی از آن‌ها... در هیچ کدام از سه تعریف بالا که دو تای اول آن‌ها فلسفی و سومی فیزیکی است ماده مساوی با کل حقیقت عینی خارج از ذهن نیست، بلکه حقیقت خارجی اعم است از این که ماده باشد یا غیر ماده، و بنابراین ماتریالیسم اخص از رئالیسم است، یعنی این طور نیست که تنها ماتریالیست‌ها رئالیست باشند و غیر آن‌ها ایدئالیست، بلکه هر کس وجود موجودی خارج از ذهن را بپذیرد - خواه آن موجود ماده به معنای اصطلاحی باشد و خواه غیر آن - رئالیست محسوب می‌شود.

مغلطه کاری دیگر

مغلطه کاری دیگری که از تفکیک همه ی مکتب‌های فلسفی به دو حوزه ی ایدئالیسم و ماتریالیسم ناشی شده است این است که مسأله ی تقدم مجرد بر مادی را به صورت وارونه ای مطرح می‌کنند. این مسئله در میان الاهیون رئالیست از قبیل ارسطو، ابن سینا، سنت توماس و ملاصدرا مطرح بوده است که نسبت حقایق غیر مادی (خدا و روح و...) با امور مادی چگونه است؟ بدیهی است خداوند خالق ماده است و بر آن تقدم دارد و این تقدم، تقدم زمانی نیست بلکه از نوع تقدم علت بر معلول است، اما روح انسان را بعضی مقدم بر بدن دانسته اند و بعضی مانند ملاصدرا - متأخر از آن، هم چنین شعور و ادراک حیوانی را رئالیست‌ها متأخر از ماده و محصول ماده می‌دانند.

اما مارکسیست‌ها بحث را این طور مطرح می‌کنند که: مسأله ی اساسی در فلسفه این است که آیا

روح مقدم بر ماده است یا ماده مقدم بر روح؟ یا می گویند. «آیا روح «خالق» ماده است یا ماده «خالق» روح؟» و چون روح معانی مختلف دارد (1) و این ها فقط ادراک و شعور مادی را به دل خواه خود می پذیرند، روح را به معنای ذهن و فکر و شعور می گیرند و می گویند: «مسأله ی اصلی فلسفه این است که آیا ماده مقدم است یا شعور؟! آیا عین مقدم است یا ذهن؟ آن ها که ماده را مقدم بر شعور و عین را مقدم بر ذهن می شمارند، فیلسوف ماتریالیست و آنان که شعور را مقدم بر ماده و ذهن را مقدم بر عین و خالق عین می دانند، الاهیون، متافیزیسین و پیروان مذاهب ند»، «آن ها که مدعی تقدم روح بر طبیعت بودند و بنابراین سرانجام آفرینش جهان را به این شکل یا آن شکل قبول داشتند... اردوگاه ایدئالیسم را تشکیل دادند و دیگران که طبیعت را مقدم می دانستند ماتریالیست بودند...»

در باب این که کدام شعور جهان را می آفریند عقاید ایدئالیست ها متفاوت است، ایدئالیست های ذهنی بر آنند که جهان آفریده ی شعور فرد انسانی است، ایدئالیست های عینی آن را مخلوق يك شعور عینی (موجود در خارج از انسان) می دانند که در سیستم های مختلف فلسفی به نام ایده ی مطلق و گاه به نام اراده ی جهانی و نظائر این ها نامیده می شود. (2)

پس معلوم شد ایدئالیست ها دو صنف ند = عینی و ذهنی، روح و شعور هم به دو معنی است یکی ذهن و

ص: 125

1- روح مطلق جهان که گاهی مقصود از آن خداوند است، فرشته، روح انسان، روح حیوان یا مطلق

2- اصول فلسفه ی مارکسیسم. صفحه ی 5 و 6

دیگری حقیقت عینی غیر مادی. وقتی مقصود ذهن باشد، مخالف آن، در برابر بار کلی موضع گرفته و می خواهد ایدئالیسم بار کلی را نفی کند و وقتی غرض، حقیقت عینی باشد، مخالف آن در برابر الاهیون و متافیزیسین ها قرار می گیرد.

اما در صورت اول، اصولاً چنان که دیدیم بار کلی به ماده ای معتقد نیست تا بیاید ذهن را خالق ماده بداند. او وجود ماده را غیر قابل اثبات می داند و همان طور هم که در شماره ی دوم این سلسله از دروس دیدیم بنا بر اصالت حس، اثبات ماده ممکن نیست، و در صورت دوم یعنی آن جا که مقصود از روح یا شعور، حقیقت عینی خارجی است، باید پرسید مگر حقیقت عینی منحصر به ماده ی کذایی (1) است تا هر کس غیر از آن را هم بپذیرد ایدئالیست محسوب شود؟ آیا کسی که مطلق هستی را دارای دو چهره بداند = یکی چهره ی ثابت، ازلی، تغییر نا پذیر و دیگری چهره ی سیال و متغیر، ایدئالیست است؟

خلاصه، اگر مقصود از شعور، شعور موجود در حیوان است، رئالیست ها هم آن را متأخر از جسم و حاصل حرکت کمالی ماده می دانند و اگر غرض، روح انسان است بعضی آن را مقدم بر بدن و بعضی آن را - مانند شعور حیوانی - متأخر از بدن می دانند که با پیدایش بدن پدید می آید و با حرکت جوهری بدن به کمال می رسد و بعد از مرگ هم باقی می ماند و اگر مقصود از شعور، وجودی است عینی، غیر مادی، مطلق

ص: 126

1- به تعریف راسل و لنین از ماده و نیز به سایر تعاریف در صفحات گذشته مراجعه شود.

و ازلی - یعنی خداوند - این مقدم بر ماده و خالق ماده است و اعتقاد به روح یا به چنین موجودی ایدئالیسم نیست، حال اگر کسی لفظ کلی و مبهم «شعور» را که در نظر اول شامل شعور حیوانی است و بعد از پیدایش جسم پدید می آید - اطلاق کند و مقصودش مطلق ادراک حیوانی (مادی) و روح و خدا (غیر مادی) باشد آیا مغالطه کاری و سفسطه بازی نکرده است؟

- 1- لفظ ایده معانی مختلفی دارد که اصطلاح ایدئالیسم بر حسب هر کدام از آن ها معنای تازه ای پیدا می کند. این معانی عبارتند از: مفهوم عقلی، چیزی که «هست» در مقابل چیزی که حالت «شدن» دارد، کلی، حقیقت ازلی تغییرناپذیر، شکل یا صورتی که از شیء دیده می شود.
- 2- حتی کسانی که طرز تفکر مادی دارند ناگزیرند خود را در اخلاق، ایدئالیست بدانند و گرنه به انحطاط کشانده می شوند.
- 3- ایدئالیسم افلاطون یعنی اعتقاد به وجود حقایق ازلی که عالم ماده به منزله ی سایه ای است از آن ها (مُثل افلاطونی).
- 4- افلاطون نفس را پیش از بدن موجود می داند و معتقد است «یادگیری یادآوری است».
- 5- دکارت نفس و بدن را دو جوهر کاملاً متمایز می داند و بهمین جهت چگونگی تأثیر آن ها در یکدیگر، برایش توجیه ناپذیر می شود و به ایدئالیسم می انجامد.
- 6- هم چنین دکارت کیفیات اولی را در خارج از ذهن، موجود ولی کیفیات ثانوی را قائم به ذهن می داند.
- 7- بارکلی کیفیات اولی را هم قائم به ذهن می داند و اصولاً معتقد است وجود ماده قابل اثبات نیست و موجود بودن مساوی است با ادراک شدن.
- 8- مارکسیست ها وقتی «ایدئالیسم» می گویند مقصودشان بیش تر معین ایدئالیسم بارکلی است ولی آن ها هر گونه تفکر متافیزیکی را ایدئالیسم می نامند.

- 9- در ایدئالیسم هگل مفهوم مطلق هستی، به عنوان نخستین اصل، مبدأ قرار می گیرد؛ مقابل این مفهوم، مفهوم نیستی است و از ترکیب این دو، مفهوم «شدن» بدست می آید و به همین ترتیب تز و آنتی تز و سن تز ادامه می یابد تا همه چیز از این مبادی اولیه استخراج گردد.
- 10- هگل ذهن و عین را یکی می داند (وحدت شناسایی و هستی).
- 11- در فلسفه ی هگل گاهی مفهوم «عدم» با مفهوم «غیر» (که امری وجودی است) اشتباه می شود و هم چنین است در مارکسیسم و همین اشتباه موجب اشتباهات مهمی می شود.
- 12- کسانی که عدم را در متن هستی می دانند ناگزیر به همان ایدئالیسم هگلی کشانده می شوند زیرا عدم مفهوم و ایده ای ذهنی بیش نیست و واقعیت خارجی ندارد.
- 13- رئالیسم یعنی اعتقاد به وجود حقیقتی خارج از ذهن خواه ماده باشد و خواه غیر ماده.
- 14- رئالیسم گاهی در مقابل نومینالیسم است و گاهی در برابر ایدئالیسم بارکلی و هگل.
- 15- مارکسیست ها که نفی، نفی در نفی، جهل، مرگ و امور عدمی را در خارج موجود می دانند ایدئالیستند، بخصوص که خود را پیرو فلسفه ی علمی می دانند.
- 16- وقتی می گویند فلان مطلب ایدئالیستی است باید دید مقصود کدام ایدئالیسم است؟
- 17- ماتریالیست ها تعریف صحیحی از ماده بدست نمی دهند، تعریف لنین از ماده، غیر ماده را هم شامل می شود.
- 18- رئالیسم منحصر به ماتریالیسم نیست بلکه هر کس به واقعیتی بیرون از ذهن معتقد باشد رئالیست است.
- 19- لفظ شعور یا روح معانی مختلفی دارد که باید آن ها را از هم تفکیک نمود.
- 20- مارکسیست ها از ابهام لفظ «شعور» یا «روح» برای مغلطه کاری استفاده می کنند و معلوم نمی کنند که این لفظ را در برابر کدام مکتب بکار برده اند.

4: علت و معلول

اشاره

نوشته ی استاد محمد تقی مصباح یزدی

ص: 131

بشر به اقتضای غریزه‌ی کنجکاوی و آگاهی طلبی، و هم به منظور بهره‌یابی و تأمین نیاز مندی‌های خود، در صدد شناختن جهان هستی بر می‌آید، و نیروهای ظاهری و باطنی خود را در این راه به کار می‌گیرد، و مراحل مختلف معرفت را از معرفت سطحی حسی و تجربی ساده تا معرفت دقیق علمی، و معرفت متعالی فلسفی، می‌پیماید.

نخست به وسیله‌ی حواس ظاهری، از پدیده‌های مادی پیرامون خود آگاه می‌شود، و با استفاده از اطلاعات دیگران، دایره‌ی آگاهی‌اش وسعت می‌یابد، و پدیده‌های گذشته و یا دور از دسترس او را در بر می‌گیرد و به کمک آن‌ها به کشف آثار و خواص دیگر موجودات می‌پردازد، و تدریجاً پرده از اسرار نهفته‌ی طبیعت بر می‌دارد و به معرفت‌های علمی، نائل می‌شود، و در عین حال، نیروی اندیشه‌ی خود را برای تجزیه و تحلیل شناخت‌های حسی و تجربی و ادراکات حضوری خود به کار می‌گیرد، و از همان آغاز، مایه‌ی تفکر فلسفی در ذهن او پدید می‌آید، و از چگونگی‌ها به چرایی‌ها می‌پردازد، و از نمودها و جلوه‌ها، سراغ بودها و جلوه‌دارها را می‌گیرد، گو این که در نخستین مراحل، از این تلاش درونی خود، آگاهی کامل ندارد.

البته نیروی انگیزش غریزه‌ی کنجکاوی در همه‌ی مردم یکسان نیست، و همه‌ی انسان‌ها به طور مساوی و یک نواخت، مراحل مختلف معرفت را طی نمی‌کنند، و اساساً بعضی از مردم، تنها به تأمین نیاز مندی‌های حیوانی خود و اطلاعات مربوط به آن‌ها قناعت می‌ورزند و نیروی عقل را هم به خدمت غرایز پست می‌گمارند، و عملاً خود را در صف حیوانات در می‌آورند (أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) (آنان مانند چار پایان بلکه گم راه ترند آنانند غافلان) ولی به هر حال

مایه ی تفکر فلسفی و متافیزیکی - هر چند به صورت ارتكازی و نیمه آگاهانه - در همه وجود دارد، و نمونه ی آن اعتقاد به اصل علیت است که همه ی تلاش های علمی و عملی انسان در پرتو آن انجام می گیرد.

همان گونه که شناخت های تجربی ساده، سئوالات دیگری را در ذهن پدید می آورد، و انسان را به تلاش برای پاسخ یابی وا می دارد تا این که به پیدایش علوم مختلف و پیشرفت آن ها می انجامد، و گاهی با حل يك مسأله ی علمی چندین مسأله ی دیگر از نو طرح می شود، هم چنین شناخت های ابتدایی فلسفی، مسائل جدیدی را طرح می کند که نیاز به کاوش های بیش تر و ژرف تر دارد، و عمق و پیچیدگی این گونه مسائل گاهی به حدی است که پژوهش گر را از حل آن ها نا امید ساخته به شکاکیت و لا ادری گری سوق می دهد (گرایش آگنو سیتیستی)، و یا موجب پیدایش چنین توهمی می شود که مسائل متافیزیکی لغو و بی محتوی است، و باید به کلی از آن ها صرف نظر کرد، و به جای صرف نیروی فکری درباره ی آن ها به حل مسائلی پرداخت که برای زندگی دنیوی، مفید باشد (گرایش پوزیتیویستی). و از سوی دیگر، زمینه ای برای فریب کاران فراهم می کند که از عقب ماندگی سطح اندیشه ی فلسفی مردم سوء استفاده کرده کالا های بدلی و تقلبی را به جای گوهر های اصیل و ارزنده عرضه کنند، و افکار نا درست و بی مایه ی خود را به صورت «فلسفه ی نو» و «فلسفه ی کارگری» با مارک «علمی» بخورد نا آگاهان دهند، و همانند شیادی که شکل مار

روی کاغذ می کشید ایشان را بفرینند!

متأسفانه در عصر ما بازار این گونه کالا ها رواج یافته و حتی در میان قشر تحصیل کرده و روشن فکر جامعه ی ما نفوذ کرده است. و اسف انگیز تر آن که بسیاری از مدافعان اسلام نیز نا خود آگاه تحت تأثیر آن ها قرار گرفته اند، به طوری که پاره ای از مبانی ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی را پذیرفته اند، و در ضمن گفتار ها و نوشتار های خود به آن ها تمسک می نمایند، [\(1\)](#) غافل از آن که کاخ اندیشه ی خود را بر پایه های سست و لرزانی بنا می کنند، و بدیهی است که چنین کاخی دیری

ص: 134

1- مانند تضاد دیالکتیک تز و آنتی تر که مارکسیست ها آن را هم چون «افسونی» برای حل هر مشکل علمی و فلسفی و اجتماعی به کار می گیرند و روشن فکران ما هم در اثر کم مایگی در زمینه ی فلسفه، از آنان تقلید می نمایند.

نمی‌پاید و به زودی در هم فرو می‌ریزد (أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ) (چونان کسی که ساختمانش را بر لب سیل‌گاهی پر شکاف بنا نهاد پس با خودش در آتش دوزخ فرو ریخت) و در حقیقت با پذیرفتن این اصول، به دست خود تیشه به ریشه‌ی ایدئولوژی اسلامی می‌زنند و بیم آن می‌رود که روزی از این خطر سهمگین آگاه شوند که دیگر کار از کار گذشته باشد.

ما به پژوهش‌گران راستین هشدار می‌دهیم که مسائل فلسفی را سبک‌نشم‌رند، و برای حل آن‌ها حوصله و شکیبایی به خرج دهند، و به گرایش‌های آگنوستیستی و پوزیتویستی واقعی ننهند، و از طرف دیگر فریب افسون‌های مارکسیست‌ها را نخورند و با هوش‌یاری و دقت کافی، به نقادی آن‌ها بپردازند.

ص: 135

پیدایش پدیده ای ممکن است در نظر بدوی به دو صورت فرض شود:

1- به صورت خود به خودی و تصادفی محض.

2- به صورت اثری از موجود دیگر و وابسته به آن.

پذیرفتن فرض اول به این معنی است که اولاً بین پدیده ها هیچ گونه ارتباط و هم بستگی وجود ندارد، مثلاً میان آتش و حرارت و درخت و میوه و انسان و افعالش، رابطه ای برقرار نیست و نمی توان هیچ کدام از آن ها را در پیدایش دیگری مؤثر دانست، و ثانیاً هیچ گونه قانونی در عالم هستی قابل قبول نیست، و بنابراین همه ی علوم اعم از طبیعی و ریاضی و انسانی پوچ خواهد بود! زیرا چنان که قبلاً اشاره شد، پیدایش هر قانون علمی به صورت کلی و قطعی، مرهون اصل علّیت است. و ثالثاً هیچ حادثه ای قابل پیش بینی نیست، و در هر آنی در هر گوشه ای از جهان، امکان بروز حوادث بی نهایت گوناگون وجود دارد، و رابعاً هیچ کس را نمی توان مسئول هیچ کاری دانست، زیرا هر مجرمی می تواند ادعا کند که این کار ربطی به او ندارد و خود به خود اتفاق افتاده است!

این ها نمونه هایی از لوازم چنین فرضی است که هیچ عاقلی نمی تواند به آن ها ملتزم شود، و تا آن جا که

ما اطلاع داریم هیچ اندیش مندی هم آن را نپذیرفته است. (1)

معنای فرض دوم پذیرفتن رابطه علّیت و معلولیت و تأثیر و تأثر میان موجودات است که اصل آن (دست کم تا آن جا که ما اطلاع داریم) مورد قبول همه ی اندیش مندان است هر چند در پیرامون آن، نقطه های ابهامی وجود دارد که موجب انحرافات فکری و فلسفی گوناگونی شده است.

اینک بخواست خدای بزرگ به بررسی مهم ترین مسائل مربوط به این اصل می پردازیم، و می کوشیم تا آن جا که برای ما مقدور است آن ها را روشن و ساده بیان کنیم.

آیا علّیت يك رابطه ی ذهنی است یا عینی؟

اصل علّیت همیشه به عنوان یکی از اصول کلی متافیزیکی مورد قبول همه ی فلاسفه و به عنوان «اصل متعارف» تکیه گاه تمام علوم بوده است، و صرف نظر از تشکیکات شك گرایان، نمایان گر روابط عینی پدیده های هستی تلقی می شده است، تا این که «هیوم» انگلیسی به حکم وفا داری کامل خود نسبت به مکتب تجربه گرایی (آمپریسم) آن را به عنوان يك رابطه ی عینی، انکار کرد به این دلیل که تجربه تنها می تواند پی در پی آمدن دو پدیده را اثبات کند و نه پیوند ضروری آن ها را، وی

ص: 138

1- تصادف به دو معنای دیگر قابل قبول است که ارتباطی با این بحث ندارد، یکی به معنای این که پدیده ای از راه علل عادی و غالبی پدید نیاید (بلکه علت نادر و استثنایی داشته باشد)، دیگری آن که فاعل به نتیجه ای برسد که قصد آن را نداشته و آن را پیش بینی نکرده بوده است.

گفت: ضرورتی که ما میان دو پدیده (علت و معلول) قائل می شویم در واقع، صفت ذهن است نه خارج، یعنی ذهن ما در اثر ادراک مکرر دو پدیده ی متعاقب، عادت می کند که از یکی به دیگری منتقل شود، و گرنه نمی توان وابستگی ضروری آن ها را در متن خارج اثبات کرد. مثلاً در مورد يك توپ متحرك به توپ ساكن و به حرکت در آمدن دومی، آن چه تجربه اثبات می کند وقوع این دو حرکت پی در پی است اما این که حرکت دوم، معلول حرکت اول و ناشی از آن باشد به وسیله ی تجربه، قابل اثبات نیست و فرض این است که ما راه دیگری برای کشف حقایق عینی، غیر از تجربه نداریم.

این فکر هیوم در کانت فیلسوف معروف آلمانی اثر گذاشت، و منشاء تئوری مقولات دوازده گانه ی وی شد که آن ها را به صورت کانال های ذهنی که خاصیت ساختمان ذاتی ذهن است، معرفی نمود، و چنان که در بحث شناخت اشاره کردیم، این جنبه ی شناخت را که مربوط به مقولات ذهنی می شود غیر عینی دانست.

بعد از وی، هگل تئوری وحدت ذهن و عین و در نتیجه، وحدت شناسایی و هستی را عرضه داشت، و علّیت را به صورت رابطه ی دیالکتیکی منطقی و ذهنی تفسیر کرد که با توجه به نظر وی درباره ی وحدت ذهن و عین، می توان آن را رابطه ی عینی و وجودی هم به حساب آورد.

در فلسفه ی هگل مفهوم «آنتی تز» از مفهوم «تز» به دست می آید، و از ترکیب آن ها مفهوم «سنتز» به وجود می آید، آن چنان که مفهوم نتیجه ی قیاس از ترتیب و ترکیب صغری و کبری، حاصل می شود، و از این رو

تعبیر «دلیل» برای نشان دادن این رابطه بهتر از تعبیر «علت» است، چنان که هگل نیز آن را انتخاب نمود.

انگلس و سایر سران مارکسیسم، دستگاه «تز و آنتی تز» را از هگل اخذ کردند و به جای این که آن را روی مفاهیم ذهنی پیاده کنند، بر پدیده های عینی تطبیق نمودند، و به این قائل شدند که در هر پدیده ای (تز) ضد آن (آنتی تز) پدید می آید که آن را نفی می کند، و از نفی نفی، پدیده ی سوم (سنتز) به وجود می آید. در این جا چون صحبت از پدیده های عینی است، دیگر نمی توان به «دلیل»، که نشان گر رابطه ی ذهنی است اکتفاء کرد، و ناچار باید پای «علت» را به میان کشید؛ از این رو ناچار شدند که کشمکش تز و آنتی تز را «علت» پیدایش حرکت و تولد سنتز معرفی نمایند، و احیاناً تز را نیز علت پیدایش آنتی تز بشمارند.

درباره ی حقیقت علیت و ضرورت آن، بیانی از سران مارکسیسم به دست ما نرسیده جز این که لنین در کتاب «ماتریالیسم و آمپریسم انتقادی» تحت عنوان «علیت و ضرورت در طبیعت» می نویسد: «ماتریالیسم عبارتست از اعتراف به قوانین طبیعت و اعتراف به این که این قوانین به طور تقریبی در ذهن انسان، منعکس می شوند.» (1)

و بعد اضافه می کند: «انگلس فرصت نیافت نظر خود را در مسأله ی علیت در برابر مکتب های دیگر تبیین کند.» (2)

ص: 140

1- ترجمه ی عربی کتاب نام برده: ص 150

2- ترجمه ی عربی کتاب نام برده: ص 150

و در جای دیگر می نویسد «انگلس وقت خود را در بیان تعاریفات ضایع نمی کرد!» (1)

متأخرین هم علّیت را به عنوان «یکی از اشکال ارتباط عمومی پدیده ها تعریف کرده و بر عینی بودن آن تأکید کرده اند. (2)

به هر حال، تکیه روی اصل علّیت در موارد بی شماری از سخنان مارکسیست ها مشاهده می شود؛ از جمله آن که تضاد دیالکتیک را علت پیدایش حرکت می دانند، به علاوه، نظریات انتقادی هیوم و کانت را که شامل ذهنی بودن رابطه ی علّیت است به شدت محکوم می کنند بنابراین باید آنان را جزو طرف داران عینی بودن رابطه ی علّیت به حساب آورد (3) و چون بحث ما در این جا با ایشان است نقد تئوری ذهنی بودن علّیت، ضرورتی ندارد ولی نظر به اهمیت مسأله، بی جا نیست که توضیح مختصری در این باره بدهیم.

نقد تئوری ذهنی بودن علّیت

برای نا درستی تفسیر علّیت به صورت يك رابطه ی ذهنی خالص، همین بس که طبق این تفسیر نمی توان بین درخت و میوه اش، بین آتش و حرارتش، بین انسان و کار هایش در واقعیت خارجی آن ها ارتباطی قائل شد زیرا بر فرض، ذهن ما در اثر تداعی معانی یا به حکم وضع ساختمانی خودش چنین رابطه ای را درک می کند،

ص: 141

1- ترجمه ی عربی کتاب نام برده: ص 185

2- رجوع شود به کتاب: «مبانی فلسفه ی مارکسیست - لنینیست»، ص 170، (متن انگلیسی)، چاپ مسکو، سال 1974.

3- رجوع شود به کتاب: (اصول فلسفه ی مارکسیسم)، تألیف، آفاناسیف، ص 113

درکی که نمایان گر واقعیت خارجی نیست، یا دست کم دلیلی بر تطابق آن با واقعیت نداریم، در این صورت چگونه می توان نتایج تجربه را بر اساس قوانین علّیت، توسعه داد و قوانین کلی علوم را پدید آورد؟ و چگونه می توان وقوع حادثه ای را به صورت قطعی پیش بینی کرد؟ و نیز چگونه می توان کسی را مسئول کارش دانست با این که ارتباط بین او و کارش در متن خارج، قابل اثبات نیست؟

به دیگر سخن: رهایی از لوازم غیر قابل قبول تصادف محض، تنها با پذیرفتن اصل علّیت به عنوان رابطه ی عینی، امکان پذیر است.

راستی اگر ما بین پدیده های خارجی، نتوانیم ارتباط عینی، اثبات کنیم چگونه می توانیم بین آن ها و پدیده های ذهنی چنین رابطه ای را قائل شویم و پیدایش صورت های ادراکی را «معلول» اشیاء عینی بدانیم؟ و در این صورت از کجا می توانیم اثبات کنیم که اساساً و رای این ادراکاتی که در ما به وجود می آید و سر و کار ما مستقیماً با آن ها است واقعیت های عینی وجود دارند؟ زیرا تنها راه اثبات واقعیت ها در خارج از ظرف ادراک، پذیرفتن علّیت به عنوان رابطه ی حقیقی و عینی بین پدیده های ذهنی و خارجی است، تا با یافتن معلول (پدیده های ذهنی) وجود علت (واقعیت های خارجی) را اثبات کنیم، یعنی این اصل، نه تنها نمایش گر روابط عینی موجودات با یک دیگر است بلکه اصلاً وجود واقعی آن ها تنها در پرتو این اصل، قابل اثبات است، و اگر کسی آن را به صورت يك رابطه ی ذهنی محض بین

پدیده های ذهنی تفسیر کند نمی تواند وجود اشیاء خارجی را اثبات نماید، و حداکثر حق دارد بگوید ذهن من طوری ساخته شده است که چنین درك کنم، و گر نه راهی برای اثبات واقعی آن ها نخواهد داشت.

در این جا یاد آور می شویم که منشاء این انحراف فلسفی که به رسوا ترین شکل ایدآلیسم منتهی می شود - چنان که قبلاً نیز اشاره کردیم - اصالت تجربه (آمپریسم) است، یعنی التزام به این که هر معرفت و شناختی لزوماً باید از تجربه ی حسی سر چشمه بگیرد چنین نتایج شومی را به بار خواهد آورد. بنابراین، مکتب مارکسیسم نیز از این نظر که حس را سر چشمه ی شناخت می داند باید به نوبه ی خود به این لوازم، ملتزم شود و علم به وجود «ماده» را که سنگ اساسی فلسفه اش می باشد نیز از دست بدهد (1) (فَأَنْهَارٌ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ). و شاید علت این که فیلسوفان مارکسیست، زحمت تبیین اصل علّیت را به خود نداده اند و به قول لنین «عمر خود را در تعریفات ضایع نکرده اند»، همین باشد که بر اساس مبنایی که پذیرفته اند راه تبیین آن را به روی خود مسدود نموده اند، و دریافته اند که ورود در این میدان، کندن گور مکتب شان به دست خودشان است.

اصل علّیت در فلسفه ی اسلامی

برای روشن شدن حقیقت علّیت باید سه نکته را بیان کنیم:

نخست باید مفهوم آن را به طور دقیق مشخص سازیم

ص: 143

1- چنان که بارکلی با پذیرفتن اصالت تجربه، به همین نتیجه (انکار ماده) رسید.

و ببینیم شکل اصلی قضیه چیست؟ آیا مفهوم آن این است که هر «موجودی» احتیاج به علت دارد یا هر «حادثی» یا هر «ماهیتی» و یا...؟ و به دیگر سخن: ملاک احتیاج به علت «وجود» است یا «حدوث» یا «امکان» و یا...؟ و این همان بحثی است که در فلسفه ی اسلامی به نام «ملاک احتیاج معلول به علت» عنوان شده است.

سپس باید ببینیم که آیا این قضیه صرفاً رابطه ی بین دو مفهوم ذهنی را بیان می کند، یا نمایش گر رابطه ی عینی واقعیات است؟ آن گاه ببینیم که آیا این قضیه «نظری» و محتاج به دلیل است، یا «بدیهی» و بی نیاز از دلیل؟ و اساساً ذهن چگونه می تواند از روابط عینی، آگاه شود؟

درباره ی نکته ی اول، به طور خلاصه می گوئیم: موضوع دقیق این قضیه «موجود وابسته» است نه مطلق موجود و نه عناوین دیگر، و به دیگر سخن: ملاک احتیاج معلول به علت «وابستگی» است و از این رو موجود غیر وابسته و بی نیاز مطلق، نیازی به علت نخواهد داشت. و از این جا پاسخ اشکال معروفی که بر برهان «علت العلل» شده، روشن می شود. و آن اشکال این است که اگر هر «موجودی» احتیاج به علت دارد و اگر هر چیزی آفریننده ای می خواهد پس علت و آفریننده ی خدا کیست؟ و جوابش این است که هر موجود وابسته ای علت می خواهد نه «هر موجود»، و چون خدا وابسته به چیز دیگری نیست از موضوع این قضیه، خارج است.

با روشن شدن مفهوم دقیق اصل علیت، بدهت آن نیز آشکار می گردد، زیرا فرض وجود وابسته و نیازمند،

خود مستلزم وجود دیگری است که طرف وابستگی بوده نیاز آن را رفع نماید. و گرنه، موجود اول، وابسته و نیازمند نخواهد بود. پس اصل علّیت، يك قضیه ی بدیهی و بی نیاز از دلیل است.

اکنون می رسیم به نقطه ی اساسی و مرحله ی نهایی این بحث، و آن این است که آیا این قضیه فقط رابطه ی بین دو مفهوم ذهنی را بیان می کند و یا کاشف از رابطه ی عینی واقعیات است؟ و از کجا که در متن واقع، موجود وابسته ای داشته باشیم که نیازمند به علت باشد؟ و به چه صورتی می توانیم وابستگی معلول را به علت در وجود عینی درك کنیم؟

با توجه به مطالبی که در این بخش گفته شده روشن گشته است که تفسیر ذهنی برای علّیت قابل پذیرش نیست و ناچار باید آن را کاشف از رابطه ی عینی بدانیم. ولی سخن در این است که ما چگونه می توانیم با مفاهیم ذهنی، روابط عینی را کشف کنیم؟ آن هم با مفاهیمی که از راه حس و تجربه به دست نیامده است، و همان طور که بارها اشاره شده ما حس علت شناسی و معلول شناسی و ضرورت شناسی نداریم. پس وابستگی وجود معلول را به علت در متن واقعیت خارجی چگونه می توانیم در یابیم؟

در بخش پیشین (شناخت) اجمالاً پاسخ این سؤال آمده و در این جا به توضیح بیش تری درباره ی آن می پردازیم:

ما وابستگی وجودی يك موجود را به موجود دیگر، نخست در خود مان می یابیم، یعنی با علم حضوری درك

می‌کنیم که اراده یا صورت‌هایی که در ذهن خود مان می‌سازیم وابسته به «من» اراده‌کننده یا درک‌کننده می‌باشند و بدون «من»، اراده یا صورت ذهنی، امکان تحقق ندارد. این یافت وجدانی و حضوری در دستگاه ذهن، به صورت مفاهیم کلی منعکس می‌شود و به شکل قضیه‌ی علیّت در می‌آید، و روح یعنی همان «من» آگاه که هم بر یافته‌های حضوری و هم بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی احاطه دارد به تطابق این مفاهیم ذهنی با یافته‌ی حضوری خطا ناپذیر، گواهی می‌دهد. به این صورت که از اراده یا صورت‌های ذهن ساخته، مفهوم «وابسته» را می‌گیرد، و از «من» اراده‌کننده یا صورت‌ساز، مفهوم «طرف وابستگی» یا «علت» را، و از رابطه‌ی عینی آن‌ها مفهوم «نیازمند» را، و با ترکیب این مفاهیم چنین قضیه‌ای به دست می‌آید: «موجود وابسته، نیازمند به موجود دیگری است که طرف وابستگی آن باشد و نیاز آن را رفع نماید». و چون ملاک نیازمندی، به حکم درک حضوری خطا ناپذیر، همان وابستگی است نه خصوصیت اراده بودن یا صورت ذهنی بودن معلول، و نه خصوصیات مرد بودن یا جوان بودن علت، از این رو قابل تعمیم به هر موجود وابسته‌ای خواهد بود. پس: هر موجود وابسته‌ای نیازمند به علت است.

با این بیان، روشن می‌شود که اولاً رابطه‌ی علیّت و وابستگی وجودی میان حقایق عینی، نخست بوسیله‌ی علم حضوری خطا ناپذیر، درک می‌شود و از اینرو وجود چنین رابطه‌ی عینی بطور اجمال، قابل تردید نیست. و ثانیاً اصل علیّت با این که يك قضیه‌ی ذهنی و مرگب از مفاهیم و تصورات ذهن ساخته‌ای است، توان کاشفیت

از حقایق عینی را دارد زیرا این درك ذهنی، نسخه ای از درك شهودی و حضوری است که تطابق آن با اصل به وسیله ی خود «من» درك کننده، تضمین می شود. و ثالثاً چون این اصل، از مفاهیم عقلی، تشکیل شده است بر همه ی مواردی که این مفاهیم بر آن ها صادق باشد قابل تطبیق است.

ولی نا گفته نماند که اصل علّیت به تنهایی نمی تواند مصادیق علت و معلول را معرفی کند، یعنی نباید توقع داشت که به اتکای این اصل ما بتوانیم هر موجود وابسته و طرف وابستگی آن را بشناسیم، بلکه این اصل تنها می تواند این حقیقت را آشکار کند که هر جا موجود وابسته ای وجود داشته باشد موجود دیگری که طرف وابستگی و رفع کننده ی نیاز آن باشد موجود خواهد بود. اما این که چگونه باید مصادیق علت و معلول را شناخت، مطلب دیگری است که از خود این اصل بدیهی و غیر تجربی به دست نمی آید، بلکه باید با کاوش های بیش تری خواص علّیت و معلولیت (1) را شناخت و مصادیق آن ها را با تجربه های درونی و بیرونی تشخیص داد. و تجربی بودن شناخت مصادیق علت و معلول، به معنای تجربی بودن اصل علّیت نیست.

اقسام علت

پیش از طرح سایر مسائل علّیت لازم است اقسام علت را به طور مختصر ذکر کنیم تا هنگام بررسی مسائل

ص: 147

1- از علائم معلولیت، دگرگونی و تدریجی بودن و زوال پذیری است. و هر گاه چنین خواصی در موجودی مشاهده شود دلیل این است که وجودش وابسته و نیازمند به فاعل هستی بخش است.

آن ها دچار خلط و اشتباه نشویم:

وابستگی يك موجود به موجود دیگر (معلولیت) به طور کلی به این معنی است که اگر آن موجود دیگر (علت) نبود موجود وابسته (معلول) هم تحقق نمی یافت، چنان که اگر درخت سیب نبود میوه ی سیب به دست نمی آمد، و اگر سازنده ی خانه یا ماشین یا سایر مصنوعات نبود آن ها به وجود نمی آمدند.

با دقت بیش تر در موارد مختلف وابستگی ها به این نتیجه می رسیم که علّیت دارای انواع گوناگونی است؛ مثلاً وابستگی يك صندلی چوبی به چوب يك نوع است و به نجار، نوعی دیگر؛ وابستگی آب به اکسیژن و نیدروژن يك نوع است و به حرارت و فشاری که شرط یا كمك ترکیب آن ها است نوعی دیگر؛ و بالأخره وابستگی کار به شخص انسان و اراده ی او و به انگیزه ای که موجب پیدایش اراده می شود، و به اعضاء و اندام های سالم، و به ماده ای که کار روی آن انجام می گیرد، و به شرایط خاصی که انجام کار را میسر می سازد، هر کدام گونه ی خاصی از وابستگی است، و تأثیر هر کدام از طرف های مقابل نمونه ای از يك نوع علّیت می باشد. و در مثال اخیر، می توان انسان را «علت فاعلی» کار، و انگیزه ی او را «علت غائی» آن، و ماده ی خام را «علت مادی»، و سلامت اعضاء و جوارح و هم چنین وجود نور و حرارت و دیگر چیز های لازم را «شرایط» انجام کار نامید.

شرایط را نیز می توان به دو دسته تقسیم کرد: شرط هایی که در توانایی فاعل بر انجام کار دخالت دارند، و شرط هایی که در اثر پذیری ماده (قابل) دخیل می باشند. دسته ی اول، شرایط فاعلیت فاعل و دسته ی دوم شرایط

از نظر دیگر، می توان علت را به «بی واسطه» و «با واسطه» تقسیم کرد. مثلاً تأثیر انسان در حرکت دست خودش بی واسطه است، ولی در حرکت قلمی که به دست دارد با يك واسطه، و در پدید آمدن خط بر روی کاغذ با دو واسطه، و در پدید آمدن معنی آن در ذهن خواننده با چند واسطه می باشد.

باز از نظر دیگر می توان علت را به دو قسم «انحصاری» و «غیر انحصاری یا جانشینی» تقسیم کرد، مثلاً ترکیبات شیمیایی گاهی در اثر عوامل طبیعی و بدون دخالت انسان انجام می گیرد و گاهی به دست دانش مند در آزمایش گاه. پس انسان، فاعل انحصاری این گونه ترکیبات نیست. هم چنین شرط، گاهی انحصاری و متعین است و زمانی غیر انحصاری و جانشین پذیر.

و باز از نظر دیگر، گاهی علت و معلول با یک دیگر متحد می شوند مانند موادّ آلی که با درخت اتحاد پیدا می کند، یا نطفه که با جنین متحد می شود، و گاهی اتحاد پذیر نیستند مانند کشاورز و کشت، و مهندس و ماشین.

و بالاخره، علت (خواه يك چیز باشد و خواه مرکّب از چند چیز) گاهی به گونه ای است که همه ی نیاز مندی های معلول را تأمین می کند و در نتیجه، حالت منتظره ای برای تحقق معلول، وجود نخواهد داشت و گاهی چنین نیست و تحقق معلول در گرو حصول عامل یا شرط دیگری است. در صورت اول آن را «علت تامه» و در صورت دوم آن را «علت ناقصه» می نامند.

در همه ی این موارد، تعبیر علّیت و تأثیر و متقابلاً

معلولیت و وابستگی به کار می رود، ولی گاهی علت در خصوص موجودی که پدیده ای را به وجود می آورد و وجود آن کاملاً وابسته ی به او است و از خود هیچ گونه استقلالی ندارد اطلاق می شود و آن را می توان «فاعل حقیقی» یا «موجد» نامید. مانند فاعلیت انسان نسبت به اراده ی خودش (1) و صورت هایی که در ذهنش می سازد در برابر، فاعلیت وی نسبت به خطی که می نویسد؛ اولی فاعلیت حقیقی ایجاد ی و دومی فاعلیت اعدادی است، فاعل اعدادی را «معدّ» نیز می نامند. و اگر موجودی باشد که خودش هیچ گونه وابستگی به موجود دیگر نداشته باشد و طبعاً در انجام کارش هم به هیچ وجه نیاز مند به غیر نباشد به نام «فاعل حق» مشخص می گردد. (چنان که اعتقاد ما درباره ی خدای متعال چنین است.)

علّیت و ضرورت

یکی از مسائلی که همواره در فلسفه ها و مکتب های گوناگون، مورد بحث و گفت گو بوده این است که آیا رابطه ی علّیت، يك رابطه ی ضروری است یا غیر ضروری؟ و نظر به این که رابطه ی علّیت، طرفینی است، طبعاً این سؤال به دو سؤال فرعی منشعب می شود: یکی آن که آیا هر معلولی بالضروره نیاز به علت دارد یا ممکن است در موارد استثنایی، معلولی بدون علت تحقق یابد؟ دیگر آن که آیا هر جا علت تحقق یافت بالضروره معلولش تحقق می یابد یا ممکن است در پاره ای از موارد، علت

ص: 150

1- بنابراین که اراده را فعل نفس بدانیم.

وجود داشته باشد ولی معلولش تحقق نیابد؟

اما سؤال اول پاسخش این است که هیچ معلولی بدون وجود علتش، امکان تحقق ندارد، زیرا فرض این است که معلول است و وابسته، و بدیهی است که وابستگی بدون «طرف» معنی ندارد، ولی باید توجه داشت که این ضرورت بدان معنی نیست که هیچ «موجودی» بدون علت وجود نخواهد داشت، زیرا به یاد داریم که موضوع اصل علّیت «موجود وابسته» است نه مطلق «موجود».

در پاسخ سؤال دوم، باید گفت: علت به دو قسم «تام» و «ناقص» تقسیم می شود، اگر علت تامه ی چیزی موجود بود وجود آن چیز، ضروری خواهد بود، چون فرض این است که همه ی نیاز مندی های وجودی معلول، تأمین شده است و در این صورت حالت منتظره ای برای آن، وجود نخواهد داشت. ولی اگر علت، ناقص بود وجود معلول نه تنها ضروری نیست بلکه محال است، زیرا هنوز جزء دیگری از علت که مورد نیاز معلول می باشد تحقق نیافته است، و در این صورت معلول هم تحقق نخواهد یافت.

با توجه به این بیان، پاسخ اشکالی که در مورد افعال اختیاری شده است روشن می شود و آن اشکال این است که اگر با وجود علت، وجود معلول ضروری باشد دیگر «اختیار» معنی ندارد، چون انجام کار بوسیله ی فاعل، ضروری خواهد بود و جواب این است که ذات فاعل، علت تامه برای انجام کار نیست بلکه جزء دیگر از علت تامه ی آن اراده ی اوست، و البته در صورت تحقق اراده و وجود سایر شرایط لازم، کار بالضروره انجام خواهد

ص: 151

یافت و این ضرورت منافاتی با اختیار فاعل نخواهد داشت زیرا خود، ناشی از اراده و اختیار فاعل است، و این فاعل مختار است که وجود فعل را ضروری می سازد.

در این جا خوب است به یکی از مغالطات مارکسیست ها اشاره کنیم و آن این است که آن ها الهیون را متهم می کنند به این که در مورد معجزات و کار های خارق العاده ای که به انبیاء و اولیاء خدا نسبت می دهند اصل علیت را نقض می کنند و قائل به تصادف (1) می شوند!

منشأ این مغالطه این است که آن ها علت را منحصر به علت طبیعی شناخته شده می دانند، در صورتی که قبلاً اشاره کردیم که علت همیشه «انحصاری» نیست بلکه گاهی قابل جانشینی می باشد. و در مورد نام برده، الهیون منکر وجود علت نیستند بلکه آن را منحصر به علت طبیعی شناخته شده نمی دانند، و اساساً وقوع معجزه را به اتکاء اصل علیت، دلیل بر وجود علت ماوراء طبیعی می گیرند، و این مادیون هستند که باید در این گونه موارد؛ قانون علیت خود شان را نقض کنند و قائل به تصادف بشوند.

نیاز معلول به علت، پس از پیدایش

یکی دیگر از مسائلی که پیرامون علیت مطرح شده این است که آیا معلول، تنها در آغاز وجود، احتیاج به علت دارد یا این که این نیاز در مراحل بعدی نیز هم چنان

ص: 152

1- قبلاً- اشاره کردیم که اگر «تصادف» به معنای تحقق پدیده ای از راه علت استثنائی یا نا شناخته باشد قابل قبول می باشد و خود مارکسیست ها نیز تصادفات را در طبیعت می پذیرند که توجیه صحیح آن ها همین است. رجوع شود به کتاب: «اصول فلسفه ی مارکسیسم»، ص 119

باقی است؟ و منشأ این سؤال این است که دیده میشود بسیاری از پدیده های طبیعی و مصنوعی، دوام می یابند در حالی که سازنده و ترکیب کننده ی آن ها از بین رفته است؛ مانند خانه ای که بعد از مرگ بناء باقی می ماند، یا فرزندی که بعد از مرگ پدر و مادر زنده است و حتی در حال حیات ایشان هم دیگر نیازی به آن ها ندارد. از این رو این سؤال پیش می آید که آیا وجود معلول در مراحل پس از پیدایش، نیازی به علت ندارد و در حقیقت، قانون علّیت، اختصاص به حدوث اشیاء دارد یا این که باید علت بقاء را به صورت دیگری تفسیر کرد و قانون علّیت را در حدوث و بقاء، یکسان حاکم دانست؟

پاسخ سؤال فوق این است که علت گاهی به معنای خاصش در مورد «علت حقیقی» و «موجد» به کار می رود، و گاهی به معنای عامش در همه ی موارد وابستگی های گوناگون. اما علت حقیقی که ایجاد کننده و هستی بخش معلول است و معلول در برابر آن هیچ گونه استقلالی ندارد، ممکن نیست که در بقاء آن مؤثر نباشد و محال است که معلول برای دوام یافتنش از آن بی نیاز گردد. چنان که بقاء اراده و صورت های ذهن ساخته، بستگی به بقاء اراده کننده و ذهن صورت ساز دارد و باقی ماندن آن ها بدون نگه دارنده معنی ندارد.

و اما علت به معنای عامش که شامل معدّات و شرایط فاعلی و قابلی و علل داخلی نیز می شود حکم واحدی ندارد، و بقاء بعضی از آن ها برای بقاء معلول، ضرورت دارد در حالی که وجود بعضی از آن ها تنها برای پیدایش و حدوث معلول، لازم است. مثلاً علت مادی یعنی ماده ی خامی که فاعل روی آن کار می کند و آن را بصورت

دیگری در می آورد، وجودش در بقاء معلول دخالت دارد، اما نه به این معنی که با صورت قبلی و شکل اولیه اش باقی بماند. چنان که بقاء چوب برای باقی ماندن صندلی چوبی لازم است، و بقاء اکسیژن و نیتروژن برای باقی ماندن آب ضرورت دارد. و هم چنین صورت و فعلیت جدیدی که روی ماده می آید و به نام «علت صوری» نامیده می شود مانند صورت درخت سیب و صورت انسان برای بقاء آن شیء خاص، لازم است. اما علل اعدادی و شرایطی که تنها برای حدوث شیء لازم است مانند باغبانی که درخت می کارد یا رطوبت زمین که شرط درخت کاری است در بقاء معلول، ضرورتی ندارند و بقاء و پدر و مادر و مانند آن ها از این قبیل می باشند.

با توجه به مطالب فوق روشن می شود که تفسیر علّیت به «تعاقب دو پدیده» و تأکید بر لزوم تقدم زمانی علت بر معلول که در سخنان مارکسیست ها (1) نیز وجود دارد کاملاً بی مورد است. زیرا هم علت فاعلی ایجاد کننده و هم علت های مادی و صوری لزوماً باید هم زمان با معلول وجود داشته باشند (خواه قبل از آن هم موجود باشند یا نباشند) و تقدم زمانی، حکم بعضی از اقسام علت (معد) است که با نظر دقیق نمی توان آن را «علت حقیقی» شمرد.

متناهی بودن علت ها

مسأله ی دیگری که باید در این جا بررسی شود این است که آیا معلول می تواند بی نهایت علت داشته باشد

ص: 154

1- رجوع شود به کتاب «مبانی فلسفه ی مارکسیست - لنینیست»، ص 169، ترجمه ی انگلیسی، چاپ مسکو، سال 1974

دانستیم که معلول در برابر فاعل حقیقی و هستی بخش، هیچ گونه استقلالی ندارد و در حکم صفر است، و تنها در پرتو علت و به طفیل وجود او می تواند موجود شود، و در حقیقت، شعاعی از وجود علت و یا جلوه ای از جلوه های اوست. حال اگر وجود علت نیز بنوبه ی خود معلول فاعل حقیقی دیگری باشد، نسبت به او همین حال را خواهد داشت، یعنی باید به طفیل او موجود شود و به خودی خود حکم صفر را دارد. بنابراین، سلسله ی علت ها باید منتهی به علتی شود که خود به خود وجود داشته علت های دیگر و معلول اخیر را به ترتیب به وجود بیاورد، و در غیر این صورت هیچ پدیده ای در جهان، امکان وجود نخواهد داشت، چنان که از ضمیمه کردن صفری به صفری دیگر و حتی به بی نهایت صفر، عددی به وجود نخواهد آمد و برهان «علت العلل» که برای وجود خدای متعال آورده شده مبتنی بر همین اصل متناهی بودن علت های فاعلی و هستی بخش است.

هم چنین علت های مادی و صوری نیز باید متناهی باشند، زیرا دانستیم که علت مادی در واقع جزئی از وجود معلول است که به انضمام صورت و فعلیت جدیدی که روی آن می آید و با آن متحد می شود پدیده ی جدیدی را تشکیل می دهد، و پر واضح است که يك معلول محدود، از ماده ها و صورت های بی نهایت تشکیل نیافته است. اما بحث درباره ی علل اعدادی و شرایط فاعلی و قابلی چندان اهمیتی در نزاع بین فلسفه ی الهی و مادی ندارد، و از این رو در این نوشتار فشرده، از آن صرف نظر می کنیم.

چنان که اشاره شد، فلسفه ی مارکسیسم نیز اصل علت را به عنوان قانون اساسی حاکم بر پدیده های هستی، معتبر می داند، و تصادف محض و پیدایش خود به خودی را نفی می کند. ولی علت پیدایش سنتز را تضاد دیالکتیکی تز و آنتی تز معرفی می نماید، و اصل ماده را بی نیاز از علت می داند. بررسی کامل این ادعا ها پسر از توضیح اصول دیالکتیک و بحث حرکت، میسر خواهد بود، و ما در این جا فقط به این نکته اشاره می کنیم که تضاد و حرکت تنها می تواند به عنوان شرط و یا علت اعدادی برای پیدایش پدیده ای تلقی شود نه فاعل و علت ایجادی. و هم چنین تز و آنتی تز حداکثر می توانند «علت مادی» سنتز به شمار آیند نه علت فاعلی آن (1)، زیرا اولاً علت ایجادی باید کامل تر از معلول باشد چون معلول، طفیلی و پرتو آن است، ولی در این جا فرض این است که سنتز کامل تر از تز و آنتی تز می باشد، و تضاد هم که حالتی از تز و آنتی تز است نمی تواند وجود کامل تری نسبت به سنتز داشته باشد، پس نه تز و آنتی تز و نه تضاد آن ها علت فاعلی سنتز نخواهند بود. و ثانیاً علت ایجادی باید هم زمان با معلول وجود داشته تا پایان عمر آن باقی بماند، ولی تناقض و تضاد تز و آنتی تز با پیدایش سنتز حل می شود

باقی نمی ماند. و ثالثاً اگر سنتز را ترکیبی از تز و آنتی تز بدانیم آن دو را می توان علت مادی سنتز شمرد نه علت فاعلی آن، زیرا خاصیت علت مادی این است که با معلول اتحاد پیدا می کند، و اگر سنتز را نفی آنتی تز

ص: 156

1- مارکسیست ها علت مادی را برای پیدایش معلول کافی می دانند و علت فاعلی را لازم نمی دانند، در این باره به خواست خدا در بحث های آینده گفت گو خواهیم کرد.

بدانیم نمی توان آنتی تر را حتی علت مادی سنتز به حساب آورد زیرا علت مادی به وسیله معلول، نفی نمی شود، مگر آن که منظور، نفی خصوصیت و فعلیت آن باشد.

حاصل آن که: علت فاعلی پدیده ها را باید در خارج از آن ها جست جو کرد، و باید وجود آن کامل تر از خود پدیده باشد و تا پایان عمر آن نیز باقی بماند، و این خواص، منطبق بر تر و آنتی تر و تضاد آن ها نمی شود.

ص: 157

- 1- مایه ی تفکر فلسفی، نخست به طور ارتكازی و نیمه آگاهانه در انسان، تحقق می یابد و سپس با رشد فکر، بحد آگاهی کامل می رسد.
- 2- پیچیدگی پاره ای از مسائل فلسفی، منشأگرایش های لادری گری (آگنوستیسیسم) و تحقیقی (پوزیتویسم) شده است.
- 3- عدم رشد فلسفی، زمینه ای برای فریب کاری مکتب هایی مانند مارکسیسم فراهم می کند.
- 4- بسیاری از مدافعان ایدئولوژی اسلامی در اثر کم مایگی فلسفی، تحت تأثیر مکتب های انحرافی واقع شده اند.
- 5- یکی از مهم ترین مسائل متافیزیکی، مسأله ی علیت است که مایه ی آن به طور ارتكازی در همه، وجود دارد.
- 6- انکار علیت، مستلزم پذیرفتن تضاد و عدم وابستگی موجودات به یک دیگر است، و لازمه اش این است که هیچ قانون کلی در هیچ علمی اثبات نشود، و هیچ حادثه ای قابل پیش بینی قطعی نباشد، و هیچ کس را نتوان مسئول کارش دانست.
- 7- هیوم اصل علیت و ضرورت آن را، به عنوان يك پدیده ی ذهنی تفسیر کرده است.
- 8- کانت علاوه بر علیت، سایر مقولات دوازده گانه را نیز ذهنی می داند.
- 9- هگل، میان مفاهیم، رابطه ی دیالکتیکی قائل شد و به جای «علت» تعبیر «دلیل» را به کار برد.
- 10- مارکس و انگلس، دیالکتیک را از ذهن به خارج، منتقل کرده، پیدایش پدیده های عینی را معلول تضاد دیالکتیک تز و آنتی تز معرفی کردند.

- 11- تئوری ذهنی بودن علیت، قابل قبول نیست و رهایی از لوازم فاسد تصادف تنها با پذیرفتن علیت به عنوان رابطه ی عینی، ممکن است.
- 12- اصل علیت، نه تنها نمایش گر روابط عینی موجودات می باشد بلکه ضامن اثبات جهان خارج از ذهن است.
- 13- وفا داری به اصالت تجربه (آمپریسم)، منجر به ذهنی بودن علیت می شود.
- 14- شکل اصلی قضیه این است که هر موجود وابسته ای احتیاج به علت دارد، و به دیگر سخن: ملاک نیاز مندی به علت، وابستگی است و از این رو است که آفریدگار جهان نیاز به علت ندارد.
- 15- اصل علیت، بدیهی و بی نیاز از دلیل است.
- 16- ما علیت و وابستگی را نخست در وجود خود با علم حضوری خطا نا پذیر می یابیم، و سپس آن را به صورت يك قضیه ی کلی به هر موجودی که دارای وابستگی باشد توسعه می دهیم.
- 17- تنها با اصل علیت نمی توان مصادیق علت و معلول را در خارج شناخت، بلکه باید به کمک تجربه و تطبیق خواص علت و معلول، آن ها را شناخت و تجربی بودن این شناخت به معنای تجربی بودن اصل علیت نیست.
- 18- علت به انواع فاعلی، غائی، مادی، صوری و معدات و شرایط تقسیم می شود، هم چنین علت به بی واسطه و با واسطه، انحصاری و جا نشینی، قابل اتحاد با معلول و غیر قابل اتحاد یا داخلی و خارجی، علت تامه و ناقصه و فاعل حقیقی و حق و غیر حقیقی تقسیم می شود.
- 19- وجود معلول بدون تحقق علت و حتی بدون تحقق جزئی از آن، امکان ندارد و با کامل شدن اجزاء علت (و از جمله، اراده و اختیار در فعل اختیاری) ضرورت پیدا می کند.
- 20- اعتقاد به معجزه و امور خارق العاده به معنای پذیرفتن تصادف و استثناء در اصل علیت نیست.
- 21- بقاء معلول نیازمند به بقاء علت فاعلی حقیقی (موجد) و بقاء ماده و صورت (علل داخلی) می باشد.
- 22- علت فاعلی و هم چنین علل داخلی لزوماً متناهی می باشند و برهان «علت العلل» برای اثبات وجود خدای متعال، مبتنی بر متناهی

بودن علل فاعلی است.

23- تضاد دیالکتیک، علت فاعلی پدیده ها نیست زیرا هم وجودش ضعیف تر است و هم هم زمان با وجود سنتز از بین می رود.

24- تز و آنتی تز نیز نمی توانند علت فاعلی سنتز به شمار آیند، زیرا اولاً وجود شان کامل تر از وجود سنتز نیست، و ثانیاً یا سنتز ترکیبی از آن هاست در این صورت با آن ها متحد خواهد بود در صورتی که علت فاعلی با معلولش اتحاد پیدا نمی کند، و یا نفی آن ها است و معلول نمی تواند علت فاعلی را نفی کند.

25- بنابراین علت فاعلی و هستی بخش هر پدیده باید خارج از وجود آن و کامل تر از آن بوده از آغاز تا انجام، با آن موجود باشد.

ص: 161

5: حرکت

اشاره

نوشته ی استاد محمد تقی مصباح یزدی

ص: 163

هر کس در زندگی خود هم‌واره دگرگونی‌هایی را در جهان مشاهده کرده و می‌کند:

گیاهی که در زمین می‌روید و رشد و نمو می‌کند و سرسبز و خرم می‌شود و پس از چندی از طراوت می‌افتد و سرانجام می‌خشکد، نوزادی که از مادر متولد می‌شود یا جوجه‌ای که از تخم بیرون می‌آید و پس از گذراندن دوران کوتاه یا دراز زندگی می‌میرد، این‌ها نمونه‌هایی از موجودات دگرگون‌شونده‌اند. جمادات نیز از دگرگونی، مصون نیستند و پیوسته در اثر فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی پدیده‌های کهنه، جای خود را به پدیده‌های نو می‌دهند، و هم‌چنین هر پدیده‌ای خواه بی‌جان و خواه جان‌دار از نظر اوضاع و احوال، در معرض دگرگونی است.

بنابراین، وجود تغییر و تحول و تبدیل و تبدل در پدیده‌ها و اوضاع و احوال جهان چیزی نیست که برای هیچ‌کس حتی کودکان، قابل انکار باشد و اثبات آن از اختصاصات و امتیازات مکتب فلسفی خاصی به‌شمار آید. پس بحث فلاسفه و اختلاف مکتب‌های فلسفی در زمینه‌ی حرکت بر سر چیست؟ بحث در نحوه‌ی تفسیر

نخست آن که آیا دگرگونی‌هایی که پیوسته و تدریجی به نظر می‌رسند در واقع، چنین هستند یا این که در حقیقت، پدیده‌هایی دفعی و از هم گسسته‌اند که چون پی در پی و سریعاً تحقق می‌یابند به صورت تغییرات تدریجی و پیوسته، نمودار می‌شوند؟ چنان که حرکت عقربه‌ی ساعت به نظر ما پیوسته و یک نواخت می‌رسد در صورتی که در واقع مشتمل بر سکون‌ها و وقفه‌هایی است؟ و یا این که دگرگونی‌ها متفاوتند یعنی بعضی از آن‌ها دفعی، و بعضی دیگر تدریجی هستند؟

دیگر آن که آیا این تغییرات و تحولات همگی از قبیل نقل و انتقالات مکانی و اجتماع و افتراق اجزاء ماده است، یا این که نوع دیگر یا انواع دیگری نیز از تغییر و تحول و حرکت وجود دارد؟

سوم آن که آیا این تغییرات تنها در ظواهر و اعراض اشیاء، رخ می‌دهد یا این که باطن و جوهر آن‌ها نیز دست‌خوش تغییر و تحول قرار می‌گیرد؟ (1)

چهارم آن که آیا هر حرکتی لزوماً صعودی و تکاملی است یا این که حرکت یک نواخت و حتی نزولی هم وجود دارد؟

و سرانجام، عامل اصلی حرکت چیست؟ و آیا عامل هر دگرگونی در درون شیء وجود دارد یا این که دست‌کم بعضی از حرکت‌ها و دگرگونی‌ها معلول علت بیرونی ست؟

ص: 166

1- باید توجه داشت که سریان حرکت به ذات و جوهر شیء، ربطی به حرکت الکترون‌ها به دور پروتون در درون اتم ندارد زیرا آن نیز حرکتی مکانی و از سنخ حرکات عرضی است.

این مسائل و فروع آن‌ها از دوران یونان باستان تا کنون همواره مورد بحث و گفت‌گویی فلاسفه بوده و نظرهای مختلفی پیرامون آن‌ها اظهار شده که بررسی همه‌ی آن‌ها از حوصله‌ی این نوشتار، خارج است. و چون منظور اصلی ما در این جا روشن کردن دیدگاه فلسفه‌ی اسلامی در برابر مارکسیسم است ابتدا به توضیح چند مطلب اساسی، مبادرت کرده سپس نظریه‌ی مارکسیسم و موارد اختلاف آن را با فلسفه‌ی اسلامی بیان می‌کنیم، و به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

حقیقت حرکت

بعضی از فیلسوفان یونان باستان مانند: پارمنیدس و زنون الیائی، دگرگونی‌هایی را که پیوسته و تدریجی به نظر می‌رسند در واقع، پدیده‌های دفعی پی در پی می‌دانسته‌اند و به عبارت دیگر: حقیقت حرکت را انکار کرده آن را به سکون‌های پی در پی، تفسیر می‌کرده‌اند. این تفسیر از طرف فیلسوفان بر جسته‌ی یونان مانند افلاطون و ارسطو رد شد، و از نظر فلاسفه‌ی اسلامی نیز مردود است.

پذیرفتن حرکت به عنوان تغییر تدریجی و پیوسته، مستلزم این است که شیء متحرك در تمام مراحل حرکت، وحدت حقیقی خود را حفظ کند، و حرکت هم چون امتداد واحد و پیوسته‌ای در طول زمان تصور شود که هیچ جزء مشخص و ممتازی در آن وجود ندارد چنان که يك خط، خواه مستقیم و خواه منحنی، مادام که «يك خط» است نقطه‌ی مشخصی در آن وجود نخواهد یافت،

و پیدایش نقطه ی مشخص (که در مورد حرکت، همان سکون است) به معنای تقسیم خط به دو پاره خط می باشد. پس هم چنان که در يك خط، اجزاء بالفعلی وجود ندارد هیچ حرکتی هم اجزاء بالفعلی نخواهد داشت.

بنابراین، حرکت را نمی توان به «تناوب فعلیت ها» تفسیر کرد، زیرا بازگشت آن به تعاقب سکون هاست. چنان که اجتماع قوه و فعل یا اجتماع ضدین و تضاد آن ها را نمی توان محتوای حرکت دانست. و اگر چنین تعبیر هایی از فیلسوفان واقعی صادر شده باشد مبنی بر مسامحه و نیازمند به توجیه است. (1) و هم چنان هر امتدادی تا بی نهایت قابل تجزیه و تقسیم است، و هر عددی قابل تقسیم به کسر های بی شماری است، هر حرکتی نیز قابل تجزیه به بی نهایت حرکت های خرد است، و هیچ گاه از تجزیه ی حرکت به سکون نمی رسیم، هم چنان که از تجزیه ی خط به نقطه، و از تقسیم عدد به صفر نمی رسیم.

حاصل آن که: هر دگرگونی، حرکت نیست بلکه حرکت عبارت است از دگرگونی تدریجی، و لازمه ی آن وحدت، پیوستگی، نداشتن اجزاء بالفعل و امکان تقسیم تا بی نهایت است. و البته فعلیت یافتن تقسیم و تحقق اجزاء بالفعل در حرکت، مساوی با پیدایش سکون و از هم گسستن رشته ی حرکت می باشد.

مشخصه ی حرکت

از مشخصات ذاتی حرکت، جهت و سوی آن است.

ص: 168

1- مثلاً تعاقب فعلیت ها به این صورت قابل توجیه است که منظور ایشان، تعاقب اجزاء بالقوه است نه اجزاء بالفعل.

به دیگر سخن: هر حرکتی در جهت خاص و مدار معینی جریان می یابد. پس اگر برای متحرکی دو جهت و دو غایت یافتیم، نشانه ی این است که در آن، دو حرکت تحقق یافته است خواه این دو حرکت در طول یک دیگر و به دنبال هم انجام گیرند (چنان که توپی را به زمین بزنیم و مجدداً از زمین بلند شود) یا این که در يك زمان دو مدار را بپیماید (چنان که زمین هم به دور خودش و هم به دور خورشید می چرخد و حرکات دیگری نیز دارد، با این که همه ی آن ها در يك زمان تحقق می یابند)

جسمی که دارای دو حرکت هم زمان باشد ممکن است یکی از حرکت هایش پیش از دیگری پایان یابد و حرکت دیگرش هم چنان باقی بماند، چنان که فرفره ای هم به دور خودش می چرخد و هم به دور سینی، ممکن است حرکت آن به دور سینی پایان پذیرد ولی حرکت آن به دور خودش ادامه یابد.

بنابراین، دوام حرکت در يك جسم هیچ گاه دلیل وحدت حرکات آن و پدیده های مربوط به آن ها نیست، زیرا ممکن است دارای حرکات متعددی باشد، و هر حرکتی در مدار مخصوص خود و مربوط به پدیده ی خاصی جریان یابد، و بعضی از آن ها پایان پذیرد و پدیده ی مربوط به آن نابود شود بدون این که به حرکت دیگر آسیبی برسد.

نتیجه آن که: اولاً- عمل و عکس العمل که دارای دو جهت و دو مدار مختلف هستند در واقع دو حرکتند، و نمی توان آن ها را «واحد حقیقی» شمرد، و ادعای «وحدت دیالکتیک» میان آن ها از مرز فرض و اعتبار و نام گذاری

بدون محتوای حقیقی، تجاوز نمی کند.

ثانیاً پذیرفتن يك حرکت مستمر در کل جهان ماده به معنای وحدت همه ی حرکات و هم بستگی و ادغام آن ها در حرکت واحد و در نتیجه، وحدت و اتحاد همه ی پدیده های آن نیست، بلکه ممکن است حرکت های مختلفی با جهت ها، مدار ها و هدف های گوناگونی وجود داشته باشد که بیش تر آن ها پایان پذیرد و پدیده های مربوط به آن ها نابود شوند، بدون آن که کل جهان ماده معدوم گردد و یا در حرکت آن وقفه ای حاصل شود.

به عنوان نمونه، حرکت الکترون به دور پروتون، حرکت مستقل و دارای مدار مشخصی است و نباید آن را با حرکت ملکولی یکی شمرد، و هم چنین حرکت سلول زنده ای که از ملکول های زیادی تشکیل یافته حرکت دیگری است که باید آن را مستقل از حرکت الکترونی و ملکولی، ملاحظه کرد و نباید مجموع آن ها را حرکت واحدی پنداشت، و چنان که می دانیم حرکت سلول با مرگ آن خاتمه می یابد در حالی که حرکت الکترون ها و حرکت ملکول های آن هم چنان ادامه دارد.

ثالثاً پیدایش حرکت های جدید را نمی توان با حرکت های دیگر تعلیل کرد، مثلاً حرکت تکاملی سلول های زنده را نمی توان معلول حرکت الکترونی یا ملکولی دانست، و نه آن را تبدل یافته ی آن ها دانست، زیرا اولاً آن حرکت ها در مدار دیگری تحقق می یابند و ربطی به آن ندارند، و ثانیاً همراه آن موجود هستند و تبدل به آن نمی شوند.

ص: 170

هنگامی که اتومبیلی در حال حرکت یا پرنده ای در حال پرواز، جلوی دوربین عکاسی قرار می گیرد، تصویر آن روی فیلم، ثبت می شود ولی این تصویر، حرکت اتومبیل یا پرواز پرنده را نشان نمی دهد، بلکه نمایش گر حالت سکون آن است. دستگاه بینایی ما که اشیاء متحرك را می بیند در هر لحظه، تصویر ثابتی از آن ها می گیرد و پی در پی آمدن این تصاویر، موجب این می شود که به دگرگونی های آن پی ببریم، چنان که هنگام تماشای نوار فیلم به وسیله ی پروژکتور ملاحظه می شود. اما هم چنان که گرفتن تصویر ثابت از يك شيء متحرك به معنای وجود یا ایجاد سکون در آن شيء نیست هم چنین ادراك اشیاء متحرك به وسیله ی اندام های حسی، دلیل وجود سکون در خود آن ها نیست بلکه ثبات و سکون، خاصیت ادراك است.

رابطه ی ادراك با شيء متحرك را می توان به کره ی متحرکی بر روی سطح مستوی، تشبیه کرد که همواره فقط در يك نقطه، با آن تماس پیدا می کند در صورتی که این تماس، موجب تجزیه شدن سطح به خط و خط و به نقطه و پیدایش نقطه ی متمیز، روی سطح خارجی نمی گردد، و چنان که قبلاً- اشاره کردیم اساساً هیچ گاه از تجزیه ی سطح، خط و از تجزیه ی خط، نقطه پدید نمی آید بلکه همیشه اجزاء مفروض در هر کمیت از نوع خود آن می باشد.

امر صورت خیالی و مفهوم عقلی نیز به همین منوال است، یعنی صورت يك شيء خارجی را که در ذهن تصور

می‌کنیم یا مفهوم کلی که از آن به دست می‌آوریم نیز حالت ثابتی دارد، و دگرگونی آن‌ها به معنای پیدایش صورت یا مفهوم جدیدی است.

در این جا سؤالی پیش می‌آید که با این که ادراکات مختلف ما جنبه‌ی ثبات و سکون اشیاء را نشان می‌دهند ما چگونه می‌توانیم به وجود حرکت به معنای واقعی آن در خارج پی ببریم، و نظر پارمنیدس و زنون را رد کنیم؟

این سؤال برای همه‌ی کسانی که به اصالت حس و تجربه، ایمان دارند و از جمله مارکسیست‌ها بلا جواب است، و خواه‌نا خواه ایشان را به سوی نظر الیائیان سوق می‌دهد با این که شدیداً با آن مخالفت می‌کنند و آن را به نا حق از مشخصات مکتب «متافیزیک» معرفی می‌نمایند.

اما این موضوع در فلسفه‌ی اسلامی پاسخ روشنی دارد، و آن این است که ما جریان وجودی و امتداد آن را در طول زمان، ابتدا در حالات روانی خودمان با علم حضوری، مشاهده می‌کنیم و خواص حرکت را با تجربه و تحلیل‌های ذهنی و به صورت معقولات ثانیه‌ی فلسفی می‌شناسیم (آن چنان که در مورد علت و معلول گفته شد) سپس با تطبیق این خواص بر اشیاء خارجی به وجود حرکت در عالم خارج پی می‌بریم.

آن چنان که با تطبیق خواص متافیزیکی علت و معلول بر پدیده‌های خارجی، علت و معلول‌های خارجی را می‌شناسیم. و حاصل آن که: حرکت‌های خارجی را به وسیله‌ی برهان عقلی و نفی استدلال‌های پارمنیدس و زنون، اثبات می‌کنیم و نه به وسیله‌ی ادراکات حسی، و تفصیل آن در حوصله‌ی این نوشتار نیست.

نتیجه آن که: بر خلاف اتهاماتی که مارکسیست ها به طرف داران متافیزیک می زنند و ایشان را منکر حرکت و طرف دار سکون و ثبات معرفی می کنند، وجود حرکت به معنای دقیق فلسفی آن تنها به وسیله ی بحث های متافیزیکی قابل اثبات است.

و اما ثبات در ادراک و عدم دگرگونی در محتوای آن، که همان مدرکات حسی و خیالی و ماهیات کلی می باشد، امری است که هر فلسفه ای باید ناگزیر آن را بپذیرد (1) و این امر به نوبه ی خود دلیلی بر دوگانه بودن وجود و مجرد ادراک و در نتیجه، مجرد روح است.

در این جا سؤال دیگری پیش می آید و آن این که: اگر ادراک ما تنها لحظه ی مفروض در يك شيء را نشان می دهد چگونه می تواند قابل انطباق بر لحظات دیگر آن باشد؟ و در صورت عدم امکان انطباق چگونه می توان برای يك موجود متحرك ماهیت واحد و ثابتی اثبات کرد؟

جواب این سؤال این است که اگر موجودی دارای يك حرکت يك نواخت و متشابه باشد صورت و مفهومی که از يك لحظه ی آن گرفته می شود بر همه ی لحظات آن قابل انطباق خواهد بود، زیرا فرض این است که همه ی اجزاء آن همانند یک دیگرند، و اگر دارای يك حرکت صعودی و تکاملی باشد ادراک جزئی آن در يك لحظه، قابل انطباق بر لحظات دیگر نخواهد بود زیرا فرض این است که در لحظه ی بعد، کامل تر شده است، ولی

ص: 173

1- لنین در کتاب «ماتریالیسم و آمپریو کریتیسیم»، ص 262، ترجمه ی عربی، می نویسد: «به نظر انگلس، هیچ چیز ثابتی وجود ندارد جز هنگامی که جهان متحول در شعور انسانی منعکس می شود».

مفهوم کلی و عقلی آن قابل انطباق بر لحظات بعدی نیز می باشد چنان که مفهوم «نور» هم بر نور يك شمعی و هم بر نور هزار شمعی قابل انطباق است. و اگر موجودی دارای دو یا چند حرکت باشد هر حرکتی از آن حکم خاصی خواهد داشت، و در صورتی که مثلاً حرکت دوم آن پس از حرکت اول، حادث شود و قوس جدیدی را در مدار دیگری رسم نماید و در نتیجه، دارای سنخ دیگری از وجود بشود، ادراک آن در لحظه ی قبل از حدوث حرکت دوم به هیچ وجه نمایان گر کمال جدید آن نخواهد بود، چنان که شناخت عناصری که در ساختمان گیاه یا حیوانی به کار رفته است به هیچ وجه کافی از شناخت آن گیاه یا حیوان نیست زیرا در آن، حرکت های جوهری دیگری در مدار های جدیدی تحقق یافته است.

و حاصل آن که: اثبات ماهیت واحد و ثابت برای يك موجود متحرك به معنای شناخت يك حرکت تجزیه پذیر است که این ماهیت قابل انطباق بر هر يك از مقطع های اجزاء مفروض آن می باشد، و این حرکت، حتی اگر صعودی هم باشد می تواند ماهیت واحدی داشته باشد که افراد آن از نظر شدت و ضعف با یک دیگر متفاوت باشند.

از این بحث، نتیجه ی دیگری به دست می آید و آن این که حرکت از معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) نیست، بلکه از معقولات ثانیه ی فلسفی و به قول مرحوم صدر المتألهین از عوارض تحلیلیه ی وجود است، و بحث پیرامون آن يك بحث صد در صد فلسفی و متافیزیکی و خارج از قلمرو علوم تجربی است. زیرا مفهوم حرکت

از راه تجرید و تعمیم ادراکات حسی به دست نیامده است، بلکه مانند مفهوم علت و معلول و واجب و ممکن و سایر مفاهیم متافیزیکی از تحلیل و تفسیر ذهن نسبت به مدرکات حضوری به دست آمده است.

و به دیگر سخن: یکی از مباحث متافیزیکی این است که وجود به دو نوع ثابت و سیال تقسیم می شود: وجود ثابت دارای بُعد زمانی نیست و قابل اندازه گیری با معیارهای زمانی نمی باشد، و از این رو دست خوش تحول و دگرگونی واقع نمی شود مانند وجود خدای متعال، ولی وجود سیال در امتداد زمان، گسترش می یابد و دارای بعد زمانی می باشد. چنین وجودی به حسب براهین عقلی، یا ذاتاً مادی است و یا متعلق و متحد با ماده است. چنان که روح انسان مادام که نوعی تعلق و اتحاد با بدن دارد دارای خاصیت حرکت و دگرگونی می باشد.

و چنین نتیجه گرفته می شود که حرکت و شدن در مقابل بودن (به معنای هستی) (1) نیست بلکه هستی بر دو گونه است: هستی ثابت و بدون بُعد زمانی، و هستی سیال و دارای بعد زمانی.

انواع حرکت

روشن ترین گونه ی حرکت که همگان با آن آشنایی دارند حرکت مکانی است که شیء تدریجاً جای خود را تغییر می دهد و از مکانی به مکان دیگر منتقل می شود، و شبیه آن حرکت وضعی است که جسم به عنوان يك كل، جای خود را عوض نمی کند بلکه با گردش به دور خود،

ص: 175

1- مگر این که بودن به معنای ثبات و سکون گرفته شود.

نسبت مکانی اجزاء آن تغییر می یابد.

ولی با تعریفی که برای حرکت به عنوان يك مفهوم فلسفی به دست آمد (دگرگونی تدریجی) معلوم می شود که حرکت، منحصر در انتقالی و وضعی نیست بلکه انواع دیگری از دگرگونی های تدریجی نیز وجود دارد مانند تغییراتی که در رنگ و حجم سیب حاصل می شود و اولی را حرکت کیفی و دومی را حرکت کمی می نامند.

با دقت بیش تر معلوم می شود که اساساً هر پدیده ی مادی در ذات و جوهر خود، دگرگون شونده است، و وجود آن در هر لحظه ی مفروض، غیر از وجود آن در لحظه ی دیگر است، درست مانند این که هر جزء مفروض از يك خط، غیر از جزء دیگر است. و این خاصیت در هر پدیده ای که دارای بُعد زمانی باشد و بتوان آن را با معیار های زمانی سنجید وجود دارد.

حرکت عَرَضی چون تغییر حالات و اوصاف شیء است محتاج به موضوع و موصوف می باشد، یعنی باید شئی داشته باشیم که اعراض آن تغییر یابد ولی در حرکت جوهری، نیازی به موضوع خارجی نیست. زیرا خود شیء در هر لحظه غیر از خود آن در لحظه ی سابق و لاحق است. و به دیگر سخن در حرکت جوهری، حرکت و متحرك، یکی است.

این حقیقت را با توجه به نکته ای که از مرحوم صدر المتألهین نقل کردیم می توان به گونه ی دیگری تبیین کرد، و آن این که: «حرکت از عوارض تحلیلیه ی وجود است» حیثیت حرکت بودن از حیثیت وجود شیء، انفکاک عینی ندارد، چنان که در همه ی

معقولات ثانیه‌ی فلسفی امر بدین منوال است. مثلاً- وجوب، امکان، علیت، معلولیت و سایر مفاهیم متافیزیکی که از تحلیل وجود به دست می‌آیند در خارج، مغایرتی با وجود ندارد، و همگی آن‌ها مفاهیمی هستند که از انحاء گوناگون وجود، حکایت می‌کنند. بنابراین، نه ثبات و علیت و ضرورت با وجود ثابت و علت و ضروری مغایرت عینی دارد و نه حرکت و معلولیت و امکان با وجود متحرک و معلول و ممکن. و همان‌گونه که ثبات، صفتی نیست که در خارج، عارض وجود ثابت شود هم چنین حرکت هم صفتی نیست که در خارج، عارض وجود متحرک شود، بلکه هر دو مفهوم‌هایی هستند که از دو نحوه‌ی وجود حکایت می‌کنند. (1)

البته ذهن عادی که ورزیدگی فلسفی ندارد چنین می‌پندارد که هیچ حرکتی در خارج، بدون متحرک نمی‌شود. و این به خاطر آن‌سی است که به حرکات عَرَضی و به خصوص حرکت‌های مکانی دارد. ولی پس از انس گرفتن به تحلیل‌های دقیق فلسفی روشن می‌شود که احتیاج حرکات عَرَضی هم به موضوع نه به خاطر «حرکت» بودن آن‌هاست بلکه به خاطر «عَرَضی» بودن‌شان می‌باشد، و به همین دلیل است که سکون هم نیازمند به موضوع می‌باشد. بنابراین، هنگامی که حرکت را در جوهر و ذات شیء ثابت کردیم و دانستیم که خود پدیده‌ی مادی در دو لحظه باقی نمی‌ماند خواهیم دانست که چنین حرکتی نیازی به فرض موضوع خارجی ندارد، و تنها هنگامی که آن را در ذهن به صورت این قضیه در آوردیم

ص: 177

1- به اصطلاح عروض‌شان در ذهن است و اتصاف‌شان در خارج

«وجود ماده، متحرك است» در اثر تحلیل ذهنی، موضوع و محمولی، صفت و موصوفی، و عارض و معروضی پدید می آید و گونه وجود خارجی آن عین حرکت است.

در این جا خوب است يك نکته ی ظریف را خاطر نشان سازیم و آن این که: هنگامی که تئوری تبدیل ماده به انرژی و تشکیل یافتن ماده از انرژی متراکم، مطرح شد و انرژی به صورت حرکت و موجی تصور گردید بعضی از فیزیکدان ها اظهار داشتند که «جهان ماده، حرکتی بدون متحرك است». ولی این سخن جای خرده گیری داشت که چنین حرکت مفروضی از سنخ حرکت مکانی و عَرَضی است و بنابراین، بدون متحرك معنی ندارد. اما مطلبی را که ما در این جا مطرح کردیم مربوط به حرکت جوهری است و چنین اشکالی بر آن وارد نیست.

عامل حرکت

بحث در پیرامون عامل حرکت در دو سطح مختلف واقع می شود: یکی در سطح علمی، و دیگری در سطح فلسفی.

در سطح علمی، از کیفیت پیدایش حرکت ها و وابستگی آن ها به یک دیگر پی جویی می شود. مثلاً نیوتن حرکت های مکانیکی را به عاملی به نام «نیرو» تعلیل می کرد که به حسب فرض در مواد مختلف جهان، موجود است، هر چند از سنخ ماده ی فیزیکی به شمار نمی آید. بعداً تئوری «انرژی» مطرح شد و نیروی نیوتنی جای خود را به انرژی داد، گو این که هنوز واژه ی «نیرو» از فیزیک کلاسیک حذف نشده و مسأله ی انرژی و ماهیت

فیزیکی آن هم (دست کم تا آن جا که ما اطلاع داریم) کاملاً حل نشده است. نظریه ی مشهور این است که ماده و انرژی قابل تبدیل به یک دیگرند، و ماده در واقع، شکل تراکم یافته ی انرژی است، و انرژی دارای انواع گوناگونی است که قابل تبدیل به یک دیگر می باشند مانند: انرژی مکانیکی، شیمیایی، نورانی، حرارتی، الکتریکی و مغناطیسی. ولی نظر های دیگری نیز در این زمینه وجود دارد.

بدیهی است مادامی که ماهیت فیزیکی انرژی و کیفیت پیدایش کار (به مفهوم فیزیکی) به وسیله ی آن کاملاً روشن نشده تفسیر فلسفی قاطعی درباره ی آن نمی توان ارائه کرد (1) و باید در انتظار پیشرفت بیش تر علوم بود، ولی از هم اکنون می توان گفت که نه نیرو و نه انرژی هیچ کدام برای تفسیر و تعلیل همه ی انواع حرکت، کافی نیست و مخصوصاً حرکت های ارادی جانوران و انسان را نمی توان به صورت مکانیکی توجیه کرد.

و اما در سطح فلسفی، مسأله به این صورت، طرح می شود که حرکت پدیده ای است نیازمند به علت. پس هیچ حرکتی خود بخود و بدون علت پدید آورنده ی آن به وجود نمی آید، و اگر علت آن نیز متحرك باشد نیازمند به محرك دیگری خواهد بود تا منتهی به علت غیر مادی

ص: 179

1- تفسیر فلسفی «اینرسی» و اقتضای دوام حرکت به محض پدید آمدن آن نیز در گرو شناخت قطعی رابطه بین انرژی یا نیرو و بین کار و حرکت است، زیرا تعبیری که معمولاً فیزیکدان ها به کار می برند و می گویند «انرژی استعداد کار است» یا «تبدیل به کار می شود» تعبیر مسامحه آمیز و فاقد دقت لازم است، هم چنین تفسیر «ذره موجی» برای نور و انرژی های تشعشعی دلیل روشن نبودن، ماهیت انرژی است

گردد که از حرکت و دگرگونی، مصون باشد. و این محتوای برهانی است که از ارسطو برای اثبات وجود خدای متعال نقل شده است. ولی با توجه به اثبات حرکت جوهریه در فلسفه ی اسلامی، این برهان، شکل کامل تر و محتوای غنی تری می یابد زیرا از طرفی خود ماده عین حرکت است و احتیاج به پدید آورنده ی غیر مادی دارد و دیگر فرض علت مادی برای آن بی جاست، و از طرفی دیگر در حرکت های صعودی و تکاملی، پیوسته کمالات جدیدی به وجود می آید که نیازمند به علتی جز خود ماده می باشد زیرا ماده فاقد مرتبه ی کمال آن هاست. و از سوی دیگر در عالم ماده، همواره حرکت های جوهری جدیدی تحقق می یابد که برای ماده ی اولیه، فعلیت های نوینی به ارمغان می آورد مانند حرکت های جوهری گیاهی، حیوانی و انسانی، و چون این جوهر هایی که عین رکت هستند در خود ماده ی اولیه وجود ندارند نیازمند به آفریننده اند، و حاصل آن که: پدید آمدن پدیده های جدید در جهان ماده که هر کدام گونه ای از حرکت هستند پیوسته نیازمند به آفریننده می باشد. و خود ماده را نمی توان ایجاد کننده ی آن ها دانست، و چنان که در بحث علت و معلول گفته شد ماده و امور مادی را تنها به عنوان زمینه و علل اعدادی و شرایط پیدایش

پدیده های نوین می توان پذیرفت.

حرکت در فلسفه ی مارکسیسم

اشاره

اکنون که با مهم ترین مسائل حرکت آشنا شدیم به بیان نظریات مارکسیسم در پیرامون حرکت و بررسی آن ها می پردازیم:

ص: 180

1- هر تغییری حرکت است

حرکت در ماتریالیسم دیالکتیک، دارای مفهوم وسیعی است. این حرکت، بر هر گونه تغییری اطلاق می شود... از تغییر مکان ساده ی مکانیکی گرفته تا بغرنج ترین جریان، که تفکر انسانی است». (1)

«حرکت عبارت است از هر گونه تبدل و تحول، و هر گونه انتقال از حالی به حال دیگر» (2)

قبلاً گفتیم که وجود مطلق تغییر را هیچ فیلسوفی حتی پارمنیدس، بلکه هیچ انسان عاقلی انکار نکرده است، و مفهوم فلسفی حرکت مساوی با «تغییر» و «تحول» نیست بلکه حرکت، تغییری است پیوسته و تدریجی و قابل قسمت تا بی نهایت. و حرکت به این معناست که مورد انکار الیائیان واقع شده است، و پذیرفتن حرکت به معنای مطلق تغییر، تن دادن به تفسیر الیائی است که مارکسیست ها آن را بشدت محکوم می کنند.

و این یکی از مواردی است که اندیش مندان مارکسیست به عمق مسائل فلسفی، توجه نمی کنند و یا در اثر قصور و ناتوانی از رسیدن به ژرفنای آن ها و یا از راه عوام فریبی و سر هم بندی های عجولانه، با نظری سطحی و حتی کودکانه از کنار مسائل عمیق فلسفی می گذرند، و به سخنانی که به شعار های حزبی شبیه تر است بسنده می کنند.

2- ماده بدون حرکت و حرکت بدون ماده وجود ندارد

«نخستین و مهم ترین خاصیت ماده، حرکت است...»

ص: 181

1- اصول فلسفه ی مارکسیسم، تألیف آفاناسیف، ص 39

2- تئوری ماتریالیستی شناخت، تألیف روژه گارودی، (ترجمه عربی)، ص 71

انگلس آشکارا می‌گفت: نمی‌توان درباره‌ی ماده‌ی بی‌حرکت و حرکت بی‌ماده اندیشید» (1)

«ماده فقط در حال حرکت وجود دارد و از راه حرکت خود را نشان می‌دهد و می‌نمایاند... هیچ جزئی از جهان مادی را نمی‌توان یافت که پیوسته در حال حرکت و تغییر نباشد. بدین ترتیب، حرکت شکل موجودیت ماده و خاصیت لاینفک آن است» (2)

«قانون فیزیکی تلازم بین جرم و انرژی، دلیل تجربی آن ست: هیچ انرژی بدون جرم و هیچ جرمی بدون انرژی نیست» (3)

«مطابق این قانون، جرم جسم همیشه با مقدار معینی انرژی، بستگی دارد. این وابستگی را در سرعت‌های کم نمی‌توان نشان داد، ولی هنگامی که جسم با سرعتی نزدیک به سرعت نور، حرکت می‌کند و این سرعت در اجزاء اتم در موقع تبدلات هسته از آن دست می‌دهد، افزایش جرم به چشم می‌خورد» (4)

ممکن است در آغاز، چنین به نظر برسد که نظریه‌ی مارکسیسم درباره‌ی وابسته بودن حرکت و ماده موافق نظریه‌ی فلاسفه‌ی اسلامی است، ولی با دقت معلوم می‌شود که بین آن‌ها تفاوت مهمی وجود دارد و بر سخنان ایشان اشکالاتی وارد است که ذیلاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

اساساً طرح مسأله به این صورت، دلیل آن است که

ص: 182

1- تئوری ماتریالیستی شناخت، تألیف روژه گارودی، ص 66

2- اصول فلسفه مارکسیسم، تألیف آفانا سیف، ص 37

3- تئوری ماتریالیستی شناخت، ص 66

4- اصول فلسفه‌ی مارکسیسم، تألیف آفانا سیف، ص 42-43

منظور ایشان از حرکت، حرکت های عَرَضی است، زیرا حرکت در جوهر به این معناست که خود ماده يك جریان وجودی ممتد است که با امتداد خودش، زمان را رسم می کند. و به دیگر سخن: خودش عین حرکت است نه این که حرکت، خاصیت آن باشد، و از این جا می توان استنباط کرد که اندیشه ی مارکسیسم چنین بُردی را ندارد که بتواند حرکت در جوهر را تصور کند. و مؤید آن این است که در نوشته های فلسفی مارکسیست ها اثری از این گونه حرکت به معنای دقیق آن یافت نمی شود. و اما دلیلی که برای مدعای شان آورده اند از جهاتی نارسا است:

اولاً- مسأله ی حرکت مخصوصاً به گونه ای که مارکسیست ها مطرح می کنند و دامنه ی آن را به تاریخ و جامعه و فکر هم گسترش می دهند يك مسأله ی فلسفی و متافیزیکی است، و بار ها گفته ایم که در این گونه مسائل، استدلال به دلایل تجربی، صحیح نیست چه رسد به این که بخواهند آن را فقط با دلیل فیزیکی، اثبات کنند.

ثانیاً- تئوری رابطه بین جرم و انرژی که در این استدلال به عنوان «قانون تلازم» نامیده شده مربوط به دو مفهوم فیزیکی است که جنبه ی سمبولیک دارند و نمی توان «جرم» را به معنای ماده (matter) و «انرژی» را به معنای حرکت دانست. (1)

ثالثاً- این تئوری تنها ناظر به رابطه بین مقدار انرژی جسم و بین افزایش و کاهش جرم آن (به اصطلاح فیزیکی) است، و ابداً نظری به نفی انرژی آزاد از ماده ندارد.

ص: 183

1- مخصوصاً اگر ماده را به معنای لینی آن (واقعیت موجود در خارج از ادراک انسان) در نظر بگیریم.

در این جا بار دیگر ساده انگاری یا فریب کاری مارکسیست ها ظاهر می شود.

3- حرکت دارای شکل های گوناگونی است که قابل تبدیل به یک دیگر می باشند و در عین حال، کل واحدی را تشکیل می دهند.

«ماتریالیسم دیالکتیک، بر خلاف ماتریالیسم مکانیکی، معتقد است که شکل های حرکت ماده از نظر کیفی با یک دیگر، اختلاف دارند و نمی توان همه ی آن ها را به يك نوع برگرداند ولی در عین حال هر شکلی از آن را وابسته و ناگسسته از شکل های دیگر می داند». (1)

«همه ی طبیعت از ستارگان گرفته تا اتم ها، کل و مجموعه ای از پدیده های وابسته به یک دیگر را تشکیل می دهد. و حرکت کوچک ترین جزء این سیستم، ضرورتاً متضمن حرکت کل است و هم چنین از حرکت افتادن کوچک ترین جزء آن، کل را از حرکت می اندازد. این حقیقت که همه ی اجسام خود شان را در حال عمل متقابل می یابند متضمن تأثیر آن ها در یک دیگر است و این عمل و تأثیر متقابل، دقیقاً همان حرکت است». (2)

«يك شکل حرکت در شرایط معین می تواند به شکل دیگر بدل شود، مثلاً حرکت مکانیکی ... حرکت فیزیکی را ایجاد می کند. تأثیرات متقابل جریانات فیزیکی به تغییرات شیمیایی می انجامد و جریانات شیمیایی در شرایط معینی، زندگی پدید می آورد. در شکل عالی حرکت، نمونه ی اشکال پست آن نیز دیده می شود. معذالك نباید اشکال عالی حرکت را منحصر به جمع

ص: 184

1- تئوری ماتریالیستی شناخت، تألیف روزه گارودی، ص 70

2- تئوری ماتریالیستی شناخت، تألیف روزه گارودی، ص 68

اشکال پست دانست. شکل عالی حرکت دارای قوانین مخصوص به خود است که آن را از اشکال پست، متمایز می سازد و تعیین کیفی آن را نشان می دهد». (1)

«وحدت ماده، وحدت واقعی آن، نه وحدت فرضی یا خیالی، در این امر نهفته است که: مرزهای عبور نا پذیری بین شکل های ماده ی متحرک که از نظر کیفی با یک دیگر متباینند وجود ندارد و این شکل های گوناگون حرکت در تحولات تبدیلی بر طبق قوانین عمومی بقاء و تحول، نمودار می شوند». (2)

از این سخنان به خوبی روشن می شود که مارکسیست ها ضمن اعتراف به اختلاف به اصطلاح «کیفی» حرکات و وجود اشکال پست حرکت همراه با شکل عالی، آن ها را وابسته به یک دیگر و قابل تبدیل به یک دیگر و در نتیجه، تشکیل دهنده ی یک سیستم حرکتی در کل طبیعت می دانند که از حرکت افتادن یک جزء همان است و از حرکت افتادن بلکه نابود شدن کل، همان! (3)

بررسی کامل این سخنان، نیازمند بحث های گسترده ای است که در حوصله ی این نوشتار نیست، از این رو در این جا فقط به چند نکته ی اشاره می کنیم:

الف- چنان که در بحث های گذشته (در همین شماره)

ص: 185

1- اصول فلسفه ی مارکسیسم، تألیف آفانا سیف، ص 40

2- تئوری ماتریالیستی شناخت، تألیف روژه گارودی، ص 73

3- باید توجه داشت که مارکسیست ها تعبیر دیگری مشابه «وحدت ماده» به کار می برند و آن «وحدت جهان» است و منظور از آن انکار موجود غیر مادی است، رجوع کنید به کتاب ماتریالیسم دیالکتیک، تألیف یازده نفر از دانش مندان روسی، ص 120 - 130

دانستیم تعدد حرکت، خواه مکانی باشد و خواه غیر مکانی، یا به وسیله ی پیدایش سکون و گسستن رشته ی واحد حرکت شناخته می شود و یا به وسیله ی تعدد مدار و بستر حرکت، بنابراین، حرکاتی که بین آن ها نقطه ی مشخصی وجود داشته باشد و به وسیله ی آن سکونی پدید آید حرکت واحدی به شمار نمی آیند، و هم چنین حرکاتی که دارای بستر ها و مدار های مختلفی باشند به هیچ وجه نمی توان آن ها را حرکت واحدی به حساب آورد. و بفرض این که پیوستگی حرکات مکانی همه اجزاء طبیعت، ثابت شود و توقف هر جزئی از آن موجب توقف کل گردد سایر حرکات موجود در طبیعت و از جمله حرکات کیفی و جوهری گیاهان و جانوران و انسان ها از آن جهت که جزء سیستم حرکت مکانیکی کل طبیعت نیستند و در مدار های دیگری تحقق می یابند چنین حکمی را ندارند، و چنان که همه می دانند هیچ گاه از حرکت افتادن گیاه و حیوان در اثر خشکیدن و مردن، حرکت کل جهان را متوقف نمی سازد.

ب- بدل شدن حرکت ها به یک دیگر بفرض این که در حرکاتی که در امتداد واحد و در طول یک دیگر قرار می گیرند پذیرفته شود (مانند تبدیل انرژی ها به یک دیگر)، به هیچ وجه در حرکاتی که در یک زمان در مدار ها و بستر های گوناگون تحقق می یابند قابل قبول نیست، و چنان که در بحث «شناخت» گفته شد تبدیل حرکت فیزیکی به حرکت فیزیولوژیکی و غیره با این که همه ی آن ها در عرض هم و در زمان واحد، وجود دارند چیزی جز گزافه گویی نیست، و در سخنانی که نقل شد به وجود

حرکات پست همراه حرکت عالی، اعتراف شده است و این دلیل آن است که هیچ يك از آن ها تبدیل به دیگری نمی شود، بلکه هر کدام از آن ها در اثر عامل خاصی در بستر ویژه ای تحقق می یابد.

ج- وحدت واقعی ماده به چند صورت تصور می شود که دو صورت آن کما بیش با بحث ما ارتباط دارد: یکی یک وحدت اتصالی اجزاء ماده. یعنی همه ی پدیده های مادی برغم اختلافات نوعی که در آن ها وجود دارد (مانند اختلاف گیاهان و جانوران و انسان) در ابعاد مکانی پیوسته اند و بین آن ها خلاء مکانی محض، یافت نمی شود. روشن است که این گونه وحدت برای جهان مادی ارتباطی با وحدت حرکات ندارد، و اثبات آن نیازمند به تشبیه به «تحوالات تبادلی» نمی باشد.

صورت دوم، وحدت اتصالی پدیده های جهان در طول زمان است، یعنی پدیده های گذشته و حال و آینده در امتداد زمان به یک دیگر پیوسته اند و بین آن ها خلأی که رشته ی زمان را از هم بگسلد وجود نیافته و نخواهد یافت. لازمه ی این گونه وحدت گر چه هم بستگی حرکتی است (1) که يك سیستم حرکتی را در طول زمان پدید می آورند ولی لازمه ی آن، وحدت چنین سیستمی نیست، بلکه ممکن است سیستم های حرکتی متعددی در طول زمان هم راه هم امتداد یابند، و یا این که يك سیستم حرکتی مستمر وجود داشته باشد و در کنار آن حرکت های محدود دیگری گاه گاه به وجود آیند هر چند آن ها کاملاً مستقل از این سیستم حرکتی نباشند و مانند قوس هایی

ص: 187

1- در واقع این هم بستگی مربوط به حرکت جوهری است.

روی حرکت مستقیمی که در امتداد زمان پیش می رود پدید آیند. بنابراین نمی توان همه ی حرکات ماده را در يك حرکت ادغام کرد، و نمی توان همه ی پدیده های مادی را به صورت يك جریان مستمر تصور نمود، و نمی توان قانون بقاء ماده و انرژی را در شکل های تبدل پذیر آن یا نبودن مرز های عبور نا پذیر میان شکل های مختلف حرکات را راز وحدت واقعی ماده به طور کلی و مطلق، قلمداد کرد.

با دقت در این نکات، مغالطاتی که در این بخش از سخنان مارکسیست ها وجود دارد روشن می شود.

4- حرکت جهان، تکاملی است

«دیالکتیک بر آن است که جهان بلا انقطاع در حرکت و تکامل است».

«انگلس می نویسد: در فلسفه ی دیالکتیک، هیچ چیزی برای همیشه بر قرار نیست... هیچ چیز در برابر آن بجز جریان انقطاع نا پذیر پدید آمدن و نابود شدن، بجز گذار بی انتها از مدارج پایین به بالا وجود ندارد».

«متافیزیک کنونی راه قلب ماهیت پدیده ی تکامل را در پیش گرفته و تکامل را به مثابه ی افزایش و کاهش کمی، به مثابه ی تکرار آن چه که قبلاً وجود داشته می نمایند بدون آن که در آن، نوی پدید آمده باشد» (1)

مارکسیسم به منظور این که برای حرکت تکاملی و جبری تاریخ، پشتوانه ای فلسفی بسازد در صدد بر آمده است که حرکت تکاملی را ابتدا در طبیعت اثبات کند و

ص: 188

سپس آن را به جامعه و تاریخ تعمیم دهد، و در این راه از فرضیه‌ی داروین مدد جسته است. در صورتی که این فرضیه، بفرض این که به عنوان يك قانون بیولوژیکی، ثابت شود نمی توان آن را به سایر زمینه های طبیعت توسعه داد - چه رسد به حیات اختیاری انسان و سیر تاریخی جامعه - و همان گونه که بار ها تأکید شده مسائل فلسفی را با متد تجربی نمی توان حل کرد، و حتی اگر فلسفه ی علمی به معنای جمع بندی و نتیجه گیری از دستاورد های علوم، مورد قبول باشد، هیچ گاه نمی توان از قانون يك علم، نتیجه ی کلی برای مسائل همه ی علوم استنباط نمود مثلاً از مسیر تکاملی موجودات زنده نتیجه گرفت که حرکت الکترون ها و ستارگان و منظومه ها و کهکشان ها هم صعودی و تکاملی است!

آیا راستی می توان تبدلات پی در پی مواد شیمیایی را يك حرکت تکاملی دانست؟ اگر ترکیب ها تکامل است تجزیه ها چیست؟ و اگر تجزیه ها تکامل است پس ترکیب ها چیست؟ آیا همه ی حرکات مکانیکی و فیزیکی را می توان صعودی و تکاملی دانست؟ پس حرکت های یک نواخت و کند شونده و حرکات نوسانی و دوری و تبدیل و تبدل پیوسته ی گاز و مایع و جامد به یک دیگر چیست؟ و بالاخره تغییرات نزولی گیاهان و جانوران و انسان ها و فرسودگی ها و پیری ها و سر انجام مرگ آن ها را چگونه باید توجیه کرد؟

پاسخ مارکسیست ها به این سؤالات این است که همه ی آن ها سکون های نسبی است که در حرکت تکاملی طبیعت، ضرورت دارد!

ولی روشن است که این پاسخ از سری همان سخنان بی مایه و تلاش های بی حاصل پیروان این مکتب است که هر جا در تنگنا واقع می شوند به دست و پا می افتند و گرافه ی دیگری بر ادعا های بی دلیل شان می افزایند.

آیا با وجود این همه حرکات یک نواخت و دوری و نزولی و نوسانی می توان گفت «هیچ چیز بجز گذار از مدارج پایین به بالا وجود ندارد؟!»

وان گهی در بحث پیشین روشن شد که حرکات گوناگون طبیعت را نمی توان در يك سیستم واحد، ادغام کرد تا ادعا شود که حرکت طبیعت به طور کلی و در جمع، تکاملی می باشد.

آری، تکامل جهان را به يك معنا می توان اثبات کرد که مخصوص مکتب به اصطلاح متافیزیک است، و از راه برهان عقلی ثابت می شود نه از راه دلایل تجربی و به اصطلاح علمی. و قوام این برهان به پذیرفتن جنبه ی تجرد و معنوی انسان است که مورد انکار شدید مارکسیسم می باشد.

5- حرکت آفریدنی نیست

«حرکت ماده مطلق و جاودانی است، آن را نه می توان آفرید و نه نابود کرد، همان طور که خود ماده آفریدنی و نابود شدنی نیست. بیان علمی این امر که حرکت آفریده نمی شود و نابود نمی شود همان قانون بقاء و تبدل انرژی است»⁽¹⁾

«حرکت از ماده انفکاک نا پذیر است و ماده جاودانی

ص: 190

است نه نابود می شود و نه خلق می گردد، پس حرکت هم جاودانی است نه نابود می شود و نه خلق می گردد» (1)

«سر چشمه ی حرکت و تبدل و انتقال از کمیت به کیفیت در خود ماده است . . . » انگلس می نویسد: «پیدایش و حل تناقض که هم زمان و مستمراً حاصل می شود دقیقاً همان حرکت است» (2)

«عمل و عکس العمل مکانیکی، مثبت و منفی در الکتریسیته و مغناطیس، و بهم پیوستن و از هم جدا شدن اتم ها در شیمی، همگی توضیحاتی است برای این قانون طبیعت که: محتوای داخلی حرکت عبارتست از جنگ اضداد» (3)

«... ماتریالیست مکانیکی سر انجام ناچار است برای پیدایش حرکت ماده به يك منشأ الهی اعتراف کند» (4)

از این سخنان به خوبی روشن می شود که مارکسیست ها می کوشند حرکت را بی نیاز از آفریننده معرفی کنند، و این را یکی از امتیازات ماتریالیسم دیالکتیک بر ماتریالیسم مکانیکی می دانند، و برای توجیه این مدعی به دو صورت استدلال می کنند:

یکی از راه قانون بقاء انرژی، به این بیان که مقدار انرژی در جهان، همواره ثابت است پس آفریننده ای نمی خواهد و چون انرژی چیزی جز اشکال مختلف حرکت نیست بنابراین، حرکت هم جاودانی و بی نیاز از آفریننده

ص: 191

1- ماتریالیسم دیالکتیک، ترجمه عربی، نوشته گروهی از دانش مندان شوروی، ص 99

2- تئوری ماتریالیستی شناخت، تألیف روزه گارودی، ص 93 - 94

3- تئوری ماتریالیستی شناخت، تألیف روزه گارودی، ص 93 - 94

4- تئوری ماتریالیستی شناخت، تألیف روزه گارودی، ص 70

است.

اما این دلیل به اصطلاح علمی برای اثبات مدعای ایشان از جهاتی نارساست درست مانند استدلالی که قانون لاوازیه، برای ازلی بودن و بی نیاز بودن ماده از آفریننده کرده اند، زیرا:

اولاً - قانونی که مستند به تجربه باشد نمی تواند درباره ی ازل و ابد که از قلمرو تجربه خارج است قضاوت کند.

ثانیاً - اگر فنا پذیری ماده و انرژی، ثابت شود نمی توان با متد تجربی و علمی، ازلی بودن آن ها را نیز اثبات کرد.

ثالثاً - ازلی بودن ماده و انرژی هیچ گاه به معنای بی نیاز بودن آن ها از آفریننده نیست، زیرا لازمه ی آفرینش و علیت فاعلی (چنان که در بحث علت و معلول توضیح داده شده) تقدم زمانی آفریننده نمی باشد و طول عمر معلول هم (چه از طرف آغاز پیدایش و چه از طرف نهایت آن) موجب بی نیازی آن، از علت نمی گردد.

رابعاً - قوانین تجربی، به هیچ وجه نمی تواند، وجود و تأثیر عوامل ماوراء طبیعی را نفی کند زیرا «نیافتن دلیل نبودن نیست».

علاوه بر این که ماهیت انرژی هنوز به طور کامل شناخته نشده و از این رو مساوی بودن آن را با حرکت از نظر فلسفی نمی توان امری مسلّم، تلقی کرد.

دلیل دیگری که مارکسیست ها برای بی نیازی حرکت از آفریننده آورده اند این است که چون حرکت از ماده، جدا شدنی نیست و ماده، امری جاودانی است پس حرکت

هم جاودانی است.

ولی با توجه به آن چه در جواب دلیل اول گفته شد بی مایگی این دلیل نیز روشن می شود.

افزون بر این؛ با ابطال وحدت حرکت و اثبات حرکت های متعدد و محدود و هم زمان، جایی برای این ادعا که گویا حرکت يك امر واحد جاودانی است باقی نمی ماند.

مطلب دیگری که مارکسیست ها در این زمینه بیان می کنند این است که همه ی حرکات ماده، دینامیکی و بر خاسته از جنگ تز و آنتی تز موجود در درون هر پدیده است، و از این رو نیازی به عامل خارجی ندارد.

و چون این مطلب، اساسی ترین اصل مارکسیسم به شمار می رود لازم است با تفصیل بیش تری به بررسی آن پردازیم. از این رو بحث آینده در پیرامون «دیالکتیک» خواهد بود.

ص: 193

- 1- وجود تغییرات گوناگون در جهان برای هیچ عاقلی قابل انکار نیست.
- 2- مهم ترین بحث های فلسفی پیرامون دگرگونی های جهان عبارت است از:
 - الف- آیا حرکت، يك جریان ممتد است یا مجموعه ای از سکون های متعاقب؟
 - ب- آیا حرکت، منحصر در نقل و انتقال های مکانی است یا انواع دیگری نیز از حرکت وجود دارد؟
 - ج- آیا حرکت، منحصر به دگرگونی های ظاهری است یا ذات اشیاء مادی هم دگرگون می شود؟
 - د- آیا حرکت همیشه تکاملی است یا حرکت غیر تکاملی هم وجود دارد؟
 - ه- آیا عامل حرکت درونی است یا بیرونی؟
- 3- حرکت عبارت است از دگرگونی پیوسته و تدریجی و تجزیه پذیر تا بی نهایت.
- 4- تفسیر حرکت به تناوب فعلیت ها یا اجتماع قوه و فعل یا اجتماع و مبارزه ی اضداد، تفسیر های دقیقی نیست.
- 5- تجزیه ی حرکت و پیدایش سکون در آن، موجب تعدد آنست.
- 6- یکی از مشخصات ذاتی حرکت، جهت است و از این رو تعدد جهات، دلیل تعدد حرکات است.
- 7- وحدت عمل و عکس العمل، حقیقی نیست.
- 8- استمرار حرکت ماده، دلیل وحدت همه ی حرکات و ادغام

آن ها در سیستم واحد نیست.

9- حرکت های هم زمان را نمی توان به یک دیگر تعلیل یا تبدیل کرد.

10- هر شیء متحرکی در ظرف ادراک، به صورت ثابت، منعکس می شود و این خاصیت ادراک به نوبه ی خود دلیل تجرد آنست.

11- طرف داران اصالت حس و تجربه نمی توانند وجود حرکت را به معنای فلسفی آن در خارج اثبات کنند.

12- از نظر فلسفه ی اسلامی، حرکت ابتدا در پدیده های روانی با علم حضوری خطا نا پذیر درک می شود، و سپس خواص آن با مفاهیم متافیزیکی مشخص می گردد، و به کمک چنین مفاهیمی برهان عقلی بر وجود حرکت در جهان خارج، اقامه می شود همان گونه که در مورد علیت دانستیم.

13- اثبات ماهیت واحدی برای شیء متحرك و تغییر پذیر به معنای شناخت قالب یا کانال حرکتی است که اجزاء مفروض آن با یک دیگر اختلاف نوعی ندارند.

14- حرکت از عوارض تحلیلی وجود و از معقولات ثانیه ی فلسفی است، و نمی توان آن را در شمار ماهیات و معقولات اولی به حساب آورد و از این رو بحث درباره ی آن، فلسفی و متافیزیکی است.

15- از نظر فلسفی، وجود به دو گونه ثابت و سیال تقسیم می شود و بنابراین، حرکت و شدن، خود نوعی هستی و بودن است.

16- حرکت، منحصر به مکانی و سایر اقسام عَرَضی نیست بلکه جوهر مادی نیز مشمول آن می باشد.

17- حرکت جوهری به معنای سیلان وجود جوهری در امتداد زمان است و از این رو محتاج به موضوع نیست، و به دیگر سخن: در حرکت جوهری، حرکت و متحرك یکی است.

18- باز گرداندن ماده به انرژی، و تفسیر انرژی به حرکت و موج غیر از حرکت جوهری است.

19- بحث درباره ی عامل حرکت در دو سطح علمی و فلسفی انجام می گیرد: در سطح علمی از روابط حرکات و چگونگی پیدایش آن ها گفت گو می شود ولی در سطح فلسفی از علت پدید آورنده ی حرکت

20- از ارسطو برهانی برای وجود خدای متعال از راه نیاز حرکت به پدید آورنده نقل شده است. ولی با توجه به اثبات حرکت جوهریه می توان برهان حرکت را به صورت روشن تر و غنی تری بیان کرد.

21- در فلسفه ی مارکسیسم، حرکت با هر نوع دگرگونی، مساوی شمرده شده و لازمه ی آن پذیرفتن نظر الیائیان است.

22- مارکسیست ها ماده و حرکت را (که به نظر ایشان منحصر به حرکات عَرَضی است) هم بسته می دانند.

23- دلیل ایشان تئوری رابطه بین جرم و انرژی است. ولی این دلیل از جهاتی نارساست:

الف- مسأله ی فلسفی را با دلیل تجربی نمی توان اثبات کرد. بویژه دلیلی که اختصاص به پدیده های فیزیک و شیمیائی دارد و در زمینه های علمی دیگر، جاری نیست.

ب- این تئوری، نظری به نفی انرژی آزاد از ماده ندارد.

24- مارکسیسم، حرکات را متنوع و قابل تبدیل به یک دیگر و در عین حال، تشکیل دهنده ی يك سیستم حرکتی می داند و دلیل آن را تئوری بقاء انرژی و تبدیل پذیری آشکال آن می شمارد.

25- وجود حرکات هم زمان و دارای بستر های گوناگون دلیل آن است که همه ی حرکات را نمی توان در سیستم واحدی ادغام کرد.

26- تبدیل حرکت ها به یک دیگر در حرکات هم زمان به هیچ وجه، قابل پذیرش نیست.

27- مارکسیست ها وحدت حرکات را دلیل وحدت واقعی ماده می دانند.

28- وحدت ماده به معنای اتصال اجزای گوناگون آن و نبودن خلاء مکانی بین آن ها نیازی به اثبات وحدت حرکات ندارد، و پیوستگی حرکت ها را در طول زمان نمی توان دلیل بر نفی خلاء مکانی دانست.

29- وحدت ماده به معنای اتصال اجزاء طولی (پدیده های گذشته و حال و آینده) با پیوستگی حرکاتی که يك سیستم را تشکیل می دهند ارتباط دارد، ولی دلیلی بر وحدت این سیستم و بر نبودن حرکاتی که روی اجزاء آن تحقق یابد نداریم، بلکه وجود مدارات و بستر های

گوناگون حرکتی و وجود حرکات هم عرض و پایان یافتن بعضی از آن ها بدون این که خللی در سیستم حرکتی و خلاء ی در رشته زمان به وجود آورد دلیل آن است که همگی حرکات جهان قابل ادغام در يك سیستم نیست.

30- مارکسیست ها هر حرکتی را گذار از مدارج پایین به بالا و به عبارت دیگر صعودی و تکاملی می دانند، ولی وجود حرکت های نزولی و دوری و نوسانی در پدیده های گوناگون طبیعت بهترین دلیل بر بطلان این ادعاست.

31- مارکسیسم حرکت را جاودانی و بی نیاز از آفریننده می داند و برای آن به دو صورت استدلال می کند: یکی از راه بقاء انرژی، و دیگری از راه ملازمت حرکت با ماده ی جاودانی.

32- با وجود حرکت های متعدد محدود و هم زمان نمی توان حرکت را يك امر واحد جاودانی شمرد.

33- دلیل اول به خاطر تجربی بودنش نمی تواند درباره ی ازل و ابد و درباره ی انکار علت ماوراء طبیعی که خارج از قلمرو تجربه است داوری نماید. نیز فنا نا پذیری ماده و انرژی را نمی توان دلیل علمی بر ازلی بودن آن ها قلمداد کرد. علاوه بر این که ازلی بودن دلیل بی نیازی از آفریننده نیست.

34- دلیل دوم نیز از این جهت که مبتنی بر ازلیت ماده و بی نیازی آن از آفریننده است نا تمام می باشد. علاوه بر این که ازلیت حرکت دلیل بی نیازی آن از علت نمی شود.

35- مارکسیسم محتوای حرکت را تناقض تز و آنتی تز و حل آن می داند. و نقد آن نیازمند به توضیح دیالکتیک و اصول آن می باشد.

نوشتہ ی استاد محمد تقی مصباح یزدی

ص: 199

واژه «دیالکتیک» مانند بسیاری از اصطلاحات فلسفی و علمی دیگر، دارای معانی مختلفی است و عدم دقت کافی در تشخیص معنای آن در هر مورد، موجب مغالطه یا سوء تفاهم می‌شود. آندره لالاند در فرهنگ فلسفی خود می‌نویسد: «این اصطلاح، معانی گوناگونی دارد و تنها در صورتی قابل استفاده است که صریحاً معلوم باشد در چه معنایی به کار رفته است» و پوپر در پایان مقاله‌ای تحت عنوان «دیالکتیک چیست؟» می‌نویسد: «باید در کاربرد کلمه‌ی «دیالکتیک» خیلی دقت کنیم و شاید بهتر این باشد که اصلاً آن را به کار نبریم».

این کلمه از اصل یونانی «دیا + لگین Dia Legein (= از میان + بحث و انتخاب) مشتق شده و معنای لغوی آن، مباحثه و مجادله است، ولی در طول تاریخ فلسفه، معانی اصطلاحی مختلفی یافته که بعضی از آن‌ها نهایت مبایت را با یک دیگر دارند. ما در این جا به سیر تحولی این اصطلاح از آغاز تولدش در جهان فلسفه تا به امروز اشاره‌ای می‌کنیم، سپس مشخصات اصطلاح مارکسی آن را بیان می‌کنیم، و آن‌گاه به بحث و بررسی اصول آن می‌پردازیم.

1- نخستین بحث‌های دیالکتیکی که تاریخ فلسفه به آن اشاره می‌کند، استدلال‌هایی است که زنون الیایی برای نظریات خود، مخصوصاً در زمینه‌ی نفی حرکت و اثبات ثبات و سکون در هستی می‌کرده و در تاریخ فلسفه بنام [پارادوکس‌های زنون] معروف شده است. و از این رو ارسطو آغاز دیالکتیک را به وی نسبت داده است.

ویژگی استدلال‌ات وی این بود که نخست ادعای طرف مقابل را به صورت قضیه‌ای فرض می‌نمود، و سپس ثابت می‌کرد که چنین فرضی مستلزم تناقض است، و سرانجام نتیجه می‌گرفت که نظریه‌ی خودش (نقیض قضیه‌ی مفروض) صحیح است. این روش که به روشی مبتنی بر محال بودن تناقض است، همان روشی است که در منطق کلاسیک به نام «قیاس خلف» نامیده می‌شود.

دیالکتیک به این معنی، نوعی استدلال و روش ویژه‌ای برای تفکر و بحث است و لازمه‌ی آن نه امکان تناقض است، و نه اثبات حرکت؛ بلکه درست برعکس، پایه‌ی آن بطلان تناقض است و زنون با این روش، در صدد ابطال حرکت بوده است. گو این که استدلال وی برای نفی حرکت (و نه روش استدلالی وی) بعداً رد شد.

2- دومین کاربرد واژه ی دیالکتیک در مورد روشی است که سوفیست ها برای مغالطه و مغلوب کردن طرف مقابل تعلیم می دادند و آن را «دیالکتیک» می نامیدند. این روش بعداً به وسیله ی افلاطون و ارسطو «اریستیک» (1) نام گرفت.

3- سومین کاربرد اصطلاحی، یا سومین مرحله ی سیر مفهوم دیالکتیک را نزد سقراط می یابیم، که سر سخنان بر ضد سوفیست ها قیام کرد. روش وی این بود که نخست از طرف بحث در جزئیات یا کلیات موضوع بحث سؤال می کرد، و از سؤالی به سؤال دیگر ادامه می داد و دریافت پاسخ های وی می کوشید نقطه ضعف و تناقض آن را کشف کند، و سر انجام طرف مباحثه را معترف به نادانی و تناقض گویی گرداند، و بدین وسیله او را وادار به تصحیح یا پس گرفتن سخن خودش نماید.

این بحث ها که به قول بعضی از مورخین فلسفه، شکل تصفیه شده ی پارادوکس های زنون بود، نیز «دیالکتیک» نامیده می شد که در فلسفه به «دیالکتیک سقراطی» معروف می باشد.

باید یاد آور شویم که ارسطو، دیالکتیک سقراط را علاوه بر کشف تناقض در مدعای خصم، مشتمل بر دو عنصر یا دو روش دیگر: سیر از کلی به جزئی و از جزئی به کلی (قیاس و استقراء) می داند.

4- [افلاطون]، دیالکتیک را به صورت های مختلفی تعریف کرده و یا به معانی گوناگونی به کار برده است: وی در «کراتیلوس» دیالکتیسین را چنین تعریف می کند: «کسی که می داند چگونه بپرسد و چگونه به پرسش ها

ص: 204

پاسخ دهد و نتیجه گیری کند.» و در این تعریف، عنصر سقراطی به چشم می خورد. وی هم چنین در دیالوگ های میانگین، دیالکتیک را به عنوان «پژوهش درباره ی فرضیه ها» به کار می گیرد ولی در دیالوگ های اخیر، آن را بر «متد تقسیم و تحلیل مفاهیم کلی به جزیی تر» اطلاق می کند، و سرانجام آن را وسیله ی رهایی از شکوک و رسیدن به یقین و بی نیاز شدن از فرض ها، معرفی می کند. و در «جمهوریت» دیالکتیک را عالی ترین هنر انسانی و سنگ بنای همه ی علوم می شمارد.

از مجموع تعبیرات افلاطون می توان استنباط کرد که منظور وی از دیالکتیک، روش صحیح بحث و استدلال است که قواعد آن بعد از وی به وسیله ی شاگردش ارسطو تدوین شد، و به صورت علم مستقلی به نام «منطق» در آمد. نخستین سخنان افلاطون ناظر به روش صحیح بحث است که در منطق ارسطو به نام جدل یا دیالکتیک (به اصطلاح خاص ارسطویی) نامیده شد، و واپسین سخنانش ناظر به روش برهان یا اثبات مسائل به وسیله مقدمات بدیهی و ضروری است که در منطق ارسطو از تحت عنوان دیالکتیک خارج و به نام «برهان» نامیده شد.

5- [ارسطو] چنان که اشاره شد قواعد منطق صوری را تدوین کرد، و انواع مختلف قیاس (برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر) و خواص و شرایط هر يك را تبیین نمود، و بین برهان که از مقدمات بدیهی و ضروری تشکیل می شود و بین جدل که از مسلمات و مشهورات تشکیل می یابد فرق نهاد، و اصطلاح دیالکتیک را به نوع دوم اختصاص داد، و نخستین شرح سیستماتیک آن

را به صورت کتاب «طوبیقا» (1) نگاشت، و بدین ترتیب دیالکتیک را در مقابل برهان قرار داد و در عین حال، حساب آن را از اریستیک جدا کرد و برای دیالکتیک فواید معقولی از قبیل تمرین عقلانی و ورزش ذهنی و ابطال آراء باطل دیگران به وسیله ی مقدماتی که مورد قبول خود ایشان است قائل شد.

6- در کنار مکتب ارسطو، مکتب فلسفی دیگری در یونان بنام مکتب رواقیان وجود داشت که منطق ایشان مأخوذ از [اقلیدس مگاریی] معاصر افلاطون بود، و به نام دیالکتیک نامیده می شد. نماینده ی این مکتب در اواخر قرن سوم قبل از میلاد کریسپوس (2) بود که دیالکتیک او در میان پیروان این مکتب مشهور بود، تا آن جا که از ایشان نقل شده «اگر خدایان هم دیالکتیک می داشتند دیالکتیک شان همان دیالکتیک کریسپوس می بود»!

منطق رواقیان شامل بحث الفاظ نیز بود، و این توسعه بعداً به وسیله ی [سیسرو] و [سینکا] نیز پذیرفته شد، و سنکا حکیم رومی نوشت: «دیالکتیک به دو بخش الفاظ و معانی تقسیم می شود».

7- در قرون وسطی نیز دیالکتیک بر منطق، اطلاق می شد و تنها فرقی که با منطق قدماء داشت این بود که قضایایی که با مضامین وحی سازگار نبود مردود شناخته می شد. ولی این اصطلاح تدریجاً متروک شد تا آن جا که [سن تو ما] آن را «هنر مباحثه ی نازا» و [دانس اسکوت] آن را «هنر گفت گواز همه و از هیچ» معرفی کرد، و در این مرحله، دیالکتیک در واقع به همان معنای «فن زبان بازی»

ص: 206

که نزد سوفیست ها داشت بازگشت نمود.

این تفسیر کما بیش تا قرن های اخیر، دوام یافت و حتی برخی از دانش مندان فرانسوی جدید مانند دورکیم و موس و رویه ظاهراً بر اساس همین تفسیر، از دیالکتیک بی زاری جسته اند.

8- [کانت] فیلسوف معروف آلمانی در کتاب «نقد عقل محض» مسائل متافیزیکی از قبیل اثبات وجود خدا، و بقاء نفس پس از مرگ، و جبر و اختیار، و حدوث و قدم عالم را از قلمرو عقل نظری، خارج می داند و آن ها را از «قضایای جدلی الطرفین» می شمارد، و کوشش برای حل آن ها را به وسیله ی عقل نظری، «دیالکتیک» می نامد و راه حل های متناقض آن ها را به نام «تز» و «آنتی تز» نام گذاری می کند، ولی برای آن ها «سنتز»ی قائل نمی شود.

شاگرد وی [فیخته] که اختلاف نظر اساسی با استادش داشت «سنتز» را بر دو پایه ی دیگر افزود و بدین ترتیب، مثلث تز و آنتی تز و سنتز برای نخستین بار به وسیله ی وی وارد فلسفه ی آلمانی گردید. ولی باید توجه داشت که به نظر وی آنتی تز از تز به دست نمی آید و در سنتز هم عنصر جدیدی بیش از تز و آنتی تز، وجود ندارد.

فیخته را می توان نخستین فیلسوفی شمرد که سه پایه ی تز و آنتی تز و سنتز را در مورد تحقق اشیاء عینی به کار برده و قائل به دیالکتیک عینی شده است، زیرا وی جهان و پدیده های عینی آن را «تعینات ذات مطلق» و نخستین پدیده راه منهاد (سنتز) «من» و «جز من» می داند.

9- اکنون دیگر نوبت [هگل] بود که افسانه ی تز

و آنتی تز و سنتز را مطرح کند، و برای اثبات رابطه بین مقولات عقل و استخراج آن ها از یک دیگر، از این مثلث استفاده کند. هگل معتقد بود که بین ایده ها يك نظام ضروری وجود دارد که بر طبق آن هر ایده ای از راه عبور از ضد خود به سوی يك وحدت عالی تر سیر می کند، و به عبارت دیگر: تناقض دو ایده ی محدود، موجب پیدایش ایده ی کامل تری می شود و کار برد علمی این نظام فکری همان «دیالکتیک» است.

چنان که می دانم هگل بین ایده و ماده مرز عبور نا پذیری قائل نبود، و ماده را مرحله ی از خود بیگانگی (1) روح مطلق می پنداشت که برای بازگشت به خویشتن خویش تلاش می کند و سر انجام به آن می رسد، و بدین ترتیب سیر دیالکتیکی در فرجام به عالم عینی راه می یابد.

همان گونه که سیر دیالکتیکی فکر، سوابقی در آراء پیشینیان داشته هم چنین تحولات دیالکتیکی جهان و تاریخ نیز مایه هایی در نظریات فلسفی بعضی از حکماء پیشین مانند [هراکلیتوس] و [پروکلس] نو افلاطونی داشته است، ولی شاید کسی قبل از هگل، امکان تناقض را نپذیرفته باشد.

در همین مقاله پیرامون نظر هگل درباره تناقض گفت گو خواهیم کرد.

10- مارکس متد دیالکتیک را از [هگل] برداشت و اصالت ماده را از [فویرباخ] گرفت، و تحت تأثیر اصالت جامعه ی [اوگوست کنت] و گرایش های سوسیالیستی معاصر و با کمک گرفتن از تئوری داروین نظریه ای را درباره ی جامعه و تاریخ عرضه کرد، و زیر بنای آن را

ص: 208

اقتصاد و روابط تولید و روابطی آن را روابط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی قلمداد نمود.

مارکس با ایدآلیسم هگل، مخالف بود و دستگاه دیالکتیکی او را به انسانی تشبیه می کرد که روی سر ایستاده و می بایست آن را وارونه کرد تا روی پاهایش بایستد، (1) یعنی باید آن را به جای ایده ها بر روی پدیده های مادی پیاده کرد.

وی هم چنین با فویرباخ درباره ی عامل «از خود بیگانگی انسان» اختلاف نظر داشت و در کنار دین، به نقش سرمایه و دولت نیز اهمیت می داد، و از این رو مبارزه با مثلث «سرمایه، دولت، دین» (زر و زور و تزویر، البته به اعتقاد خودش) را توصیه می کرد.

مارکس هم چنین با نظریه ی سوسیالیستی معاصرش موافق نبود، و آن را «سوسیالیسم تخیلی» می نامید، و بر عکس سوسیالیسم خود را که مبتنی بر تئوری تکامل تاریخی جامعه بود «سوسیالیسم علمی» معرفی می نمود.

وی سیر تحولی جامعه را فقط از راه تضاد و کشمکش و جنگ، ممکن می دانست و این میراثی بود که از هگل دریافت داشته بود.

فرمول دیالکتیک مارکس مانند هگل سه طرفه بود که از تز و آنتی تز و سنتز تشکیل می یافت، و در این جهت مارکس مخالفت می کرد با پرودون که فرمول دیالکتیک را دو طرفه می شمرد و تضاد تز و آنتی تز را موجب پیدایش وضع تعادل نا پایدار، و نه پیدایش حد سوم

ص: 209

1- رجوع کنید به مقدمه ی چاپ دوم از جلد اول کتاب «سرمایه» ص 29، و لودویگ فویرباخ: ص 57

(سنتز) می دانست. (1) ولی در تطبیق این فرمول بر آراء خود چندان موفقیتی نداشت، و از جمله پیروزی طبقه ی کارگر بر سرمایه دار را باید پیروزی آنتی تر بر تر دانست نه اجتماع یا نفی آن ها به وسیله ی پدیده ی سوم. (2)

به طور کلی مارکس، دیالکتیک را عبارت از حرکت واقعی جامعه ی انسانی، به سوی جامعه ی بی طبقه می دانست که این حرکت عینی به صورت سیر جدالی در روش های علوم انسانی منعکس می شود و بر روش های علوم طبیعی نیز اثر می گذارد «زیرا هر علمی يك فعالیت اجتماعی پراتیک و حاوی ضریب انسانی است» (3)

مارکس با این که بر هگل خرده می گرفت که سیر تاریخ را متوقف ساخته است، خودش نهایت سیر تاریخ را جامعه ی بی طبقه و پیدایش بهشت زمینی و برقراری صلح و امنیت و آسایش همگانی می دانست، و بعد از آن مرحله ای برای تاریخ قائل نبود. (4)

مارکس درباره ی دیالکتیک در هستی و طبیعت چندان سخنی ندارد، و به عنوان نمونه می توان از اشاره ای که در جلد اول سرمایه به قانون هگلی «تبدیل حرکت کمی به کیفی» می کند و پاره ای از تغییرات شیمیایی را مصداق

ص: 210

1- ر.ک.: پرودون جلد اول عدالت (ص 28-29) و نظریه مالکیت (ص 52).

2- ژرژ گوروچ می نویسد: در این جا کم ترین مطلبی که می توان گفت اینست که دیالکتیک طبقات مارکس ربطی با سنتز نمی یابد و به راستی پیروزی آنتی تر است (دیالکتیک یا سیر جدالی و جامعه شناسی، ص 178).

3- ر.ک.: به تزهایی درباره ی فویر باخ

4- ژرژ گوروچ می نویسد: «نقطه ختام دیالکتیک واقع گرای مارکس يك سرانجام شناسی جهان است. در این علم العواقب، اخبار و انباء پیغمبرانه سلم و سلام و ختم تاریخ به هم ملحق می شوند». (دیالکتیک یا سیر جدالی و جامعه شناسی، ص 205).

آن می‌شمارد، نام برد. و از این رو می‌توان او را فقط پایه‌گذار ماتریالیسم تاریخی دانست، و بخش فلسفی مکتب مارکسیسم (ماتریالیسم دیالکتیک) را به دوست و همکارش انگلس نسبت داد که سخنان وی به ویژه در کتاب «آنتی دورینگ» و کتاب «لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان» در مسائل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مورد استناد مارکسیست‌ها می‌باشد، و حتی لنین و مائوتسه تونگ به جمله‌های آن‌ها هم چون وحی آسمانی، استدلال و تمسک می‌کنند.

در پایان این بررسی کوتاه یاد آور می‌شویم که بعد از هگل و به خصوص در نیم قرن اخیر، گونه‌های مختلفی از دیالکتیک مورد بحث و پذیرش بعضی از اندیش‌مندان غربی مخصوصاً نئو مارکسیست‌ها و پیروان مکتب فرانکفورت واقع شده که برای رعایت اختصار و هم از آن نظر که چندان اهمیتی ندارند به بررسی آن‌ها نمی‌پردازیم. و از میان ایشان می‌توان مارکوزه و لوکاچ و گورویچ را که دارای اهمیت نسبی می‌باشند نام برد.

خلاصه

واژه‌ی دیالکتیک در طول تاریخ فلسفه برای معانی مختلفی به کار رفته است. قدمای فلاسفه یونان دیالکتیک را به معنی بحث و جدل استدلالی می‌شناختند، مثل دیالکتیک سقراطی که شامل مباحثات استدلالی او در کشف تناقض در گفتار شخص طرف بحث بود، و ارسطو دیالکتیک را در مقابل جدل از صناعات خمس منطق پرداخته‌ی خود می‌شمرد، و این تحول معنای دیالکتیک هم چنان ادامه یافت تا بعد و بعد‌ها، ولی تا زمان هگل

هم‌واره به عنوان روشی در بحث و استدلال شناخته می‌شده است. نهایت این است که گاهی به معنای روش صحیح و مطلوب و زمانی به معنای مجادله‌ی بی‌حاصل و یا مغالطه‌آمیز به کار می‌رفته است. هگل و پرودون و مارکس هر کدام به شیوه‌ای دیالکتیک را در مورد پدیده‌های عینی هم به کار بردند. با این تفاوت که هگل بر اساس وحدت ذهن و عین، دیالکتیک را در امور عینی هم جاری می‌دانست، ولی دیگران مستقیماً تحولات جهان خارج را دیالکتیکی می‌دانستند، بلکه دیالکتیک ذهن را انعکاسی از جدال عینی می‌شمردند.

نیز معلوم شد که اصطلاح «تز» و «آنتی تز» نخست به وسیله‌ی کانت در مورد دو راه حل متناقض برای مسائل متافیزیکی (که به نظر وی خارج از قلمرو عقل نظری است) به کار رفت، و بعد به وسیله‌ی فیخته با ضمیمه کردن پایه‌ی سوم (سنتز) به صورت مثلی برای توجیه پیدایش پدیده‌های عینی از ذات مطلق پیشنهاد شد، و بعد این مثلث، اساس دیالکتیک ایدئالیستی هگل را تشکیل داد با این تفاوت که سنتز فیخته چیزی بیش از مجموع تز و آنتی تز نبود (سنتز = تز + آنتی تز) ولی سنتز هگل دارای عنصر جدید و در نتیجه کامل‌تر از مجموع تز و آنتی تز بود (سنتز = تز + آنتی تز + x) و همین تفسیر مورد پذیرش مارکس و پیروانش قرار گرفت و آن را قانون تحولات عینی موجودات مادی قلمداد کردند.

با توجه به این نکات می‌توان دیالکتیک را به طور کلی به دو قسم ذهنی و عینی تقسیم کرد که دیالکتیک ذهنی شامل دیالکتیک روشی و مفهومی می‌شود.

دیالکتیک به عنوان روش دارای اصطلاحات گوناگونی

است که از جمله آن‌ها: جدل، برهان، مغالطه و به طور کلی علم منطق می باشد.

دیالکتیک مفهومی مخصوص هگل و پیروان او است که هر مفهوم ذهنی را بر اساس سه پایه ی (نهاد، بر نهاد، هم نهاد) از مفاهیم دیگر استخراج می کنند.

و بالا-خره، دیالکتیک عینی عبارتست از قانون سیر تحولات عینی که به نظر هگل تابع و متحد، با سیر ذهنی بوده از ضرورت منطقی برخوردار است، ولی به نظر مارکس و پیروانش مستقل از ذهن می باشد و میان سه پایه ی تز و آنتی تز و سنتز، نوعی رابطه ی علیت وجود دارد.

مفهوم دیالکتیک در مکتب مارکسیسم

چنان که قبلاً اشاره کردیم عمده ی بخش فلسفی تعالیم این مکتب به وسیله ی انگلس پی ریزی شد، و بعداً به وسیله ی لنین و سایر نظریه پردازان این مکتب، تبلور یافت. اینک توضیح مفهوم دیالکتیک را از دیدگاه مارکسیسم از زبان پیروان آن نقل می کنیم، و سپس به نقادی آن ها می پردازیم:

«فلسفه ی علمی با تعمیم نتایج پیشرفت های علوم و فعالیت عملی انسان ها، اسلوب معرفت مخصوص خود را تنظیم نموده است که همان دیالکتیک ماتریالیستی است. وجه تمایز این اسلوب، با اسلوب علوم مشخص، در این است که دیالکتیک ماتریالیستی کلید درک این یا آن بخش معین واقعیت نیست بلکه کلید درک تمام بخش های طبیعت، جامعه و تفکر؛ کلید درک جهان در مجموع خود

است... دیالکتیک بر آن است که جهان بلا-انقطاع در حرکت و تکامل است. در حقیقت دیالکتیک، جهان را همان طور که هست می بیند. و از این رو یگانه اسلوب علمی است.»

انگلس می نویسد: «در فلسفه ی دیالکتیک هیچ چیزی برای همیشه برقرار نیست، هیچ چیزی بدون قید و شرط نیست ... فلسفه ی دیالکتیک در هر چیز مهر زوال و اضمحلال ناگزیر آن را مشاهده می کند. هیچ چیز در برابر آن به جز جریان انقطاع نا پذیر پدید آمدن و نابود شدن، به جز گذار بی انتها از مدارج پایین به بالا وجود ندارد» (1)

«دیالکتیک، علمی است که عمومی ترین قوانین حرکت را در طبیعت و در فکر و در تاریخ مورد بررسی می دهد» (2).

با دقت در این سخنان که نظایر آن ها در کتاب های مارکسیستی فراوان است، معلوم می شود که این آقایان حتی در تعریف هسته ی مرکزی جهان بینی خود شان نیز از همان شیوه ی معهود «سر هم بندی» استفاده کرده اند: گاهی دیالکتیک را «اسلوبی برای شناخت فلسفه ی علمی» و گاهی آن را «فلسفه» و زمانی «علم» دانسته اند.

اساساً این سؤال قابل طرح است که آیا دیالکتیک از جمله ی علوم است یا نوعی فلسفی است و یا روش و اسلوبی برای اثبات مسائل علمی یا فلسفی و

ص: 214

1- اصول فلسفه ی مارکسیسم، تألیف آفانا سیف، ص 10 - 9

2- تئوری ماتریالیستی شناخت، تألیف روژه گارودی، ص 456 (ترجمه عربی). انگلس در مدخل کتاب آنتی دورینگ (ص 23) مفهوم دیالکتیک را چنان وسیع می گیرد که بر اساس آن ارسطو و دکارت و اسپینوزا بلکه همگی فلاسفه قدیم یونان را دیالکتیسین می شمارد!

یا هر دو است و یا يك شیوه ی توصیف واقعیات جزئی است و یا همه ی این ها؟

بررسی سخنان مارکسیست ها و پایه گذاران این مکتب نشان می دهد که این اصطلاح را در همه ی موارد نام برده به کار برده اند، و گویا پاسخ آنان همان پاسخ آخری است، یعنی همه ی آن چه گفته شد دیالکتیک است. در این صورت جای این سؤال هست که آیا يك چیز به يك اصطلاح می تواند هم علم باشد، و هم فلسفه، و هم اسلوب فکر، و هم گزارش و توصیف واقعیات خاص؟

ظاهراً از نظر مارکسیست ها این کار شدنی است ولی حقیقت خلاف آن است. زیرا ماقبلاً روشن کرده ایم که معلومات انسان یا از قبیل مدرکات جزئی است که به وسیله ی حس شناخته می شود و در این صورت نه علم اصطلاحی است و نه فلسفه و نه منطق؛ یا از قبیل قوانین کلی است که از راه تجربه ی حسی و تعمیم نتایج آن به كمك اصول متافیزیکی به دست می آید و در این صورت «علم» (به معنای اصطلاحی خاص) می باشد، و یا قوانین کلی عقلی درباره ی هستی و روابط پدیده های آن است که به وسیله ی معقولات ثانیه ی فلسفی و مفاهیم متافیزیکی بیان می شود و در این صورت «فلسفه» است، و یا قوانین کلی عقلی درباره ی روابط مفاهیم و قضایای ذهنی است که به وسیله ی معقولات ثانیه ی منطقی بیان می شود و راه تفکر صحیح را بیان می کند و در این صورت «منطق» است. بنابر این قضیه ای که بتواند همه ی این خواص و ویژگی ها را داشته باشد همان قضیه ای است که مشتمل بر اضداد و متناقضات است و باید سراغ آن را از فرهنگ

راستی اگر دیالکتیک یک اسلوب علمی برای تفکر است، و حتی به قول آقای انگلس «بهترین روش برای علوم طبیعی» (1) نیز هست چگونه می توان آن را محصول نتایج علوم دانست که از دستاورد های آن ها تغذیه می کند؟!

و اگر یک روش علمی است چگونه می توان با آن، هم مسائل تجربی را ثابت کرد و هم مسائل متافیزیکی و تجربه نا پذیر را؟! مگر نه اینست که روش علمی (= تجربی) فقط در مسائل تجربی قابل استفاده است؟

و باز اگر دیالکتیک روش شناخت علمی یا فلسفی است چگونه خود شناخت های فلسفی و علمی در آن گنجانیده می شود؟ آیا حرکت تکاملی و بی انقطاع جهان یک بینش فلسفی است که با متد دیالکتیک به دست آمده است، و یا جهان را در حرکت دیدن یک قانون دیالکتیکی است که باید بوسیله ی آن جهان را شناخت؟ آیا قانون تضاد و تناقض در طبیعت و تاریخ و روش های علمی، حقیقتی است که به وسیله ی اصول دیالکتیکی کشف شده است یا خود یکی از اصولی است که باید به کمک آن طبیعت و تاریخ و سیر روش های علمی را شناخت؟

حقیقت اینست که این سخنان نا هماهنگ، کاشف از بی مایگی یا فریب کاری گویندگان آن ها است، و این تنها فایده ای است که از تأمل و دقت در آن ها به دست می آید و پاسخ واقعی این سؤال که «دیالکتیک مارکسیستی چیست؟» اینست که دیالکتیک در بهترین وجه و صحیح ترین

ص: 216

تفسیر و صرف نظر از ابهام ها و اشکال های آن يك تئوری توصیفی (1) برای پدیده های خاصی است که مارکسیست ها به دل خواه خود شان آن را قانون کلی و جهان شمول معرفی می کنند تا برای اغراض حزبی و سیاسی از آن سوء استفاده کنند، و نوید تحقق جامعه ی کمونیستی را یک پیش گویی علمی حتمی قلمداد نمایند، و در عین حال آن را هم علم می دانند و هم فلسفه و هم منطق!

دیالکتیک ذهنی

از بررسی اصطلاحات گوناگون دیالکتیک به این نتیجه رسیدیم که آن ها را می توان به دو دسته ی کلی ذهنی و عینی تقسیم نمود. دیالکتیک ذهنی نیز به نوبه ی خود قابل تقسیم به دیالکتیک روشی و مفهومی می باشد.

در این جا یاد آور می شویم که دسته بندی اصطلاحات دیالکتیک به این معنی نیست که دیالکتیک با يك مفهوم هم در مورد روش تفکر و هم در مورد پیدایش مفاهیم ذهنی و هم در مورد تحقق پدیده های عینی به کار می رود تا چنین توهمی پیش آید که ما مانند مارکسیست ها برای دیالکتیک معنای واحدی در نظر گرفته ایم که دارای مصادیق و موارد گوناگون می باشد و به اصطلاح آن را «مشتراك معنوی» دانسته ایم؛ بلکه درست برعکس، این دسته بندی بر اساس اختلاف اصطلاحات و اعتراف به اشتراك لفظی واژه ی دیالکتیک است.

ص: 217

روشن است که اصطلاح دیالکتیک به معنای علم منطق یا به معنای برهان یا جدل یا مغالطه، فعلاً متروک است و امروز در اصطلاح مارکسیست ها و بعضی دیگر از دیالکتیسین ها به عنوان رقیب منطق صوری شناخته می شود، و تفاوت اساسی آن ها را پویا بودن منطق دیالکتیک و ایستا بودن منطق صوری، و نمود می کنند. بنابراین، لازم است نخست جوهر منطق صوری را با اختصار کامل بیان کنیم و آن گاه به بررسی منطق دیالکتیک پردازیم. در این جا یاد آور می شویم که دیالکتیک روشی را گاهی به معنای تکامل فکر بشر در اثر برخورد افکار با یک دیگر گرفته نتیجه می گیرند که هیچ فکری صحیح مطلق نیست. این مسئله را ما در مقاله ی شناخت تحت عنوان حقیقت مطلق و نسبی، بررسی کرده ایم.

منطق صوری

قبلاً گفته شد که قوانین و ضوابط تفکر پیش از ارسطو به عنوان علم مستقلی تدوین نشده بود و این کار به دست وی انجام گرفت، و از این رو گاهی به نام «منطق ارسطویی» نامیده می شود. بدیهی است این قوانین قبلاً به صورت ارتکازی در اذهان همه ی اندیش مندان بشر موجود بوده گو این که اصطلاحات کاملاً دقیق و مضبوطی نداشته است. و مدون نبودن آن ها به معنای وجود نداشتن آن ها نیست، چنان که تدوین کردن ارسطو به معنای وضع کردن این قوانین نمی باشد تا گفته شود «چه لزومی دارد که همه ی انسان ها در فکر کردن تابع

قوانینی باشند که يك فرد انسان آن ها را وضع کرده است؟!».

البته همه مطالبی که در کتب منطقی ارسطو بیان شده مطالب بدیهی و یقینی نیست بلکه پاره ای از مطالب نظری آن قابل مناقشه می باشد چنان که اشاره ای به آن خواهد آمد. ولی باید توجه داشت که این قوانین اصولاً ناظر بر قالب های فکر است نه محتوای آن. و به همین جهت آن را «منطق صوری» می نامند، و نباید انتظار داشت که با آموختن منطق ارسطو بتوانیم همه ی حقایق جهان را کشف کنیم، و اگر چنین هنری از منطق ساخته نبود آن را دلیل ناقص بودن یا غلط بودن اساس آن به حساب آوریم، و متأسفانه چنین اشتباهی برای برخی از اندیش مندان رخ داده است. (1) هم چنین باید توجه داشت که مثال هایی که در کتب منطق برای حد تام یا برهان آورده شده صرفاً جنبه مثال دارد، چنان که «حیوان ناطق» به عنوان مثال برای حد تام انسان آورده شده و گر نه کار منطق شناسانیدن حقیقت انسان نیست و مناقشه در مثال هم، شأن محققان نمی باشد.

جوهر منطق

اندیشیدن تلاشی است ذهنی برای کشف مجهولاتی به کمک معلومات قبلی. و چون هر مجهولی را از هر معلومی نمی توان به دست آورد ناچار باید بین مقدمات و نتیجه، ارتباط خاصی وجود داشته باشد و آن ها به

ص: 219

1- عجیب اینست که بعضی از نا آگاهان فرضیه ی بطلمیوس (افلاک نه گانه) را به حساب منطق ارسطو گذاشته اند که انسان را به یاد داستان «حسن و حسین دختران معاویه» می اندازد!

شکل ویژه ای تنظیم شوند تا بتوان نتیجه ی صحیحی از آن ها گرفت. خود مقدمات نیز از مفاهیم ساده ای ساخته می شوند که با یک دیگر روابط خاصی خواهند داشت. بنابراین شناختن مفاهیم ساده و روابط آن ها و کیفیت ترکیب آن ها به صورت «قضیه» و کیفیت ترکیب قضایا به صورتی که به نتیجه ی صحیح برسد يك سلسله مباحثی را ایجاب می کند که مجموع آن ها علم منطق را تشکیل می دهد. و در حقیقت همه ی آن مباحث، مقدمه ی مبحث برهان است که از مقدمات یقینی تشکیل می شود و نتیجه ی یقینی به دست می دهد.

مبحث مغالطه از آن جهت مطرح می شود که اندیشنده لغزش گاه های فکر را بشناسد و خود دچار آن ها نشود و لغزش دیگران را بتواند رفع کند. مبحث جدل نیز برای ورزش ذهنی و تمرین استدلال از مقدمات ساده تر (مشهورات) و نیز برای ابطال نظریات غلط دیگران از روی مقدماتی که مورد پذیرش خود ایشان است؛ مفید می باشد. و اما مبحث خطابه و شعر صرفاً به عنوان «استطراد» و بیان سایر اقسام «قیاس» آورده می شود. و اینست فهرست فشرده ای از مباحث منطق و راز نیاز به آن ها. و اصول این مباحث چنان که اشاره شد بدیهی و مرتکز در اذهان همه ی عقلاء است، و فایده ی تدوین آن ها تنبیه و توضیح و بیان اصطلاحات دقیق و مضبوط برای سهولت تفاهم و توجه دادن به لغزش گاه های فکر می باشد.

دقت و کنجکاوی در پاره ای از موارد، منجر به مسائلی می شود که از حوزه ی بدیهیات خارج می گردد، و

به صورت مسائل نظری در می آید، چنان که بحث درباره ی تعداد بدیهیات که مقدمات برهان را تشکیل می دهد و ارزیابی آن ها چنین است. مثلاً تجربیات و حسیات معمولاً جزء مقدمات بدیهی ثانوی و دارای ارزشی در حد فطریات و وجدانیات شناخته می شود در صورتی که این مسئله، قابل مناقشه است و در حقیقت، مربوط به معرفت شناسی (اپیستمولوژی) است نه منطق.

به هر حال، اصول منطق صوری در واقع، پایه های اساسی تفکر بشری است و هیچ اندیشنده ای از آن ها بی نیاز نیست و اگر در هر نوع استدلالی دقت شود نیاز به این اصول آشکار می گردد.

تضاد و تناقض منطقی

از جمله بحث هایی که در منطق صوری درباره ی قضایا واقع می شود اینست که هر گاه دو قضیه ی کلی را در نظر بگیریم که یکی موجب و دیگری سالبه باشد و هر دو را نتوان صادق فرض کرد، ولی امکان کاذب بودن هر دو وجود داشته باشد آن دو قضیه را «متضادین» و رابطه ی آن ها را «تضاد» (1) می نامند، مانند این دو قضیه: «هر انسانی نویسنده است» و «هیچ انسانی نویسنده نیست». بدیهی است این دو قضیه را نمی توان صادق دانست ولی کاذب بودن هر دوی آن ها ممکن است به این صورت که بعضی از انسان ها نویسنده باشند و بعضی نباشند.

و هر گاه دو قضیه را در نظر بگیریم که صادق بودن یکی ذاتاً مقتضی کاذب بودن دیگری باشد آن دو را

ص: 221

1- تضاد در فلسفه، معنای دیگری دارد که بعداً خواهد آمد.

«متناقضین» و رابطه ی آن ها را «تناقض» می خوانند مانند این دو قضیه: «هر انسانی جسم است» و «بعضی از انسان ها جسم نیستند» و مانند این دو قضیه: «بعضی از انسان ها سنگ هستند» و «هیچ انسانی سنگ نیست» که در مثال اول، قضیه ی موجب، صادق است و در مثال دوم، قضیه ی سالبه.

تضاد و تناقض منطقی، شرایط و ویژگی هایی دارند که در کتب منطق، مذکور است و شرط مشترك آن ها وحدت موضوع و محمول و خاصیت مشترك آن ها محال بودن صدق هر دو قضیه است. در این جا لازم است یاد آور شویم که تضاد و تناقض منطقی، هر دو مربوط به قضایا است نه مفاهیم مفردی ذهنی مانند کلی و جزئی و نه صفات خارجی مانند سیاهی و سفیدی اجسام.

ولی از اشتباهات یا مغالطات مارکسیست ها اینست که تضاد اشیاء خارجی را که به فرض صحت، ربطی به تضاد منطقی ندارد به حساب تضاد و تناقض منطقی گذاشته اند، و به همین جهت منطق کلاسیک را که منکر صحت دو قضیه ی متضاد یا متناقض است مطرود دانسته آن را منطق جامد و ایستا نامیده اند، و منطق دیالکتیک را به عنوان منطقی پویا که تضاد و تناقض را نه تنها جایز بلکه لازم می داند؛ جایگزین آن ساخته اند. در صورتی که محال بودن صدق دو قضیه متضاد یا متناقض (به اصطلاح منطق صوری) چیزی نیست که برای هیچ انسان عاقلی که مفهوم آن را درست درک کند قابل تردید باشد.

آیا هیچ مارکسیستی می تواند بپذیرد که این دو قضیه با هم صادق باشند: «همه ی اصول مارکسیسم صحیح

است» و «هیچ اصلی از اصول مارکسیسم صحیح نیست»؟ و یا این دو قضیه: «بعضی از اصول دیالکتیک صحیح است» و «هیچ اصلی از اصول دیالکتیک صحیح نیست»؟ اگر مارکسیست ها توانستند صدق این قضایا را با هم بپذیرند آن وقت می توانند ادعا کنند که منطق ارسطویی دیگر ارزش خود را از دست داده است!

مارکسیست ها چون منطق پویای خود را مأخوذ از هگل می دانند لازم است در این جا نگاهی به منطق وی بیفکنیم.

منطق هگل یا منطق دیالکتیک

منطق هگل نخستین بخش از فلسفه ی او است که به دنبال آن فلسفه ی طبیعت و فلسفه ی روح قرار دارد، و بخش منطق نیز به نوبه ی خود به سه بخش فرعی، تقسیم می شود. هگل به این تقسیم های سه گانه سخت علاقمند است و می کوشد سه پایه (تز و آنتی تز و سنتز) را بر آن ها تطبیق کند هر چند در این راه چندان موفقیتی ندارد و از جمله، انتقال از منطق به فلسفه ی طبیعت و برقرار کردن رابطه ی منطقی میان آن ها به تصدیق شارحین فلسفه ی وی بسیار دشوار است. گو این که سراسر فلسفه ی هگل پر از دشواری ها و نا هماهنگی ها و گزافه گویی ها و سوء استفاده از تشبیهات و استعارات شاعرانه و اشتراکات لفظی است و بررسی آن ها از حوصله ی این نوشتار کوتاه، خارج است. (1) عجیب اینست که بعضی از نو

ص: 223

1- برای نمونه به کتاب فلسفه ی هگل، تألیف و. ت. ستیس، ترجمه ی دکتر حمید عنایت، صفحات زیر مراجعه کنید: جلد اول: ص 96، 131، 146، 187 - 188، 237، 284، 295 - 297، 333، 395، 397. جلد دوم: ص 421، 423، 424، 451، 456، 458، 459، 465، 494، 546 - 547، 569، 589، 590، 591، 603، 605، 674 و 676.

اندیشان شرقی با حسن ظن بی جایی درصدد تأویل سخنان وی برآمده و آن‌ها را قابل مقایسه با سخنان فلاسفه و عرفای بزرگ شرق دانسته‌اند.

باری، نخستین بخش منطق هگل به طور کلی درباره‌ی مقولات هستی است، که به عقیده‌ی وی شعور ساده و وجدان خام آدمی آن‌ها را برای شناخت جهان به کار می‌برد، و دومین بخش درباره‌ی مقولات ذات (ماهیت) است که موضوعات علوم را تشکیل می‌دهند، و سومین بخش درباره‌ی صورت معقول است که موضوع فلسفه می‌باشد. و در هر سه بخش می‌کوشد هر مقوله‌ای را از مقوله‌ی پیشین طبق سه پایه‌ی نام‌برده استخراج کند. وی تصریح می‌کند به این که تز و آنتی تز به طور صریح و آشکار، در سنتز موجودند ولی آنتی تز و سنتز به طور مضمّر و نهفته در تز موجودند. (1)

در جای دیگر آشکارا ادعا می‌کند که «همه چیزها نوعی حکم‌اند» و «هر چیز نوعی قیاس است» و «مطلق یا خدا نیز نوعی قیاس است!» (2)

بعضی از مفسرین هگل بخش اول منطق وی را بر مبحث الفاظ و مفاهیم ساده و بخش دوم آن را بر مبحث قضایا و بخش سوم آن را بر مبحث قیاس در منطق کلاسیک تطبیق کرده‌اند. ولی صرف نظر از این که این تطبیق چندان موفقیت‌آمیز نیست و اساساً منطق هگل

ص: 224

1- فلسفه هگل، ج 1، ص 147

2- همان کتاب، ج 1، ص 323، ص 343

را نمی توان به معنای واقعی کلمه «منطق» دانست باید پذیرفت - چنان که شارحین و مفسرین وی اعتراف کرده اند - که استخراج مقولات از یک دیگر و استخراج هر بخش منطق از بخش دیگر همانند استخراج فلسفه ی طبیعت از منطق، و فلسفه ی روح از آن ها سخت تکلف آمیز و غیر قابل قبول است، و نا پذیرفتنی تر از آن این ادعاست همین نظام سه پایه ها عیناً در جهان خارج نیز موجود و حکم فرما است!

یکی از اساسی ترین مطالب در منطق هگل اینست که بین فهم و عقل، فرق می گذارد و جمع بین ضدین و نقیضین را بر حسب «فهم» غیر ممکن، و بر حسب «عقل» ممکن بلکه ضروری قلمداد می کند!⁽¹⁾

حقیقت اینست که هر کس بخواهد همه ی مسائل منطقی و فلسفی و اخلاقی و سیاسی و تاریخی را با يك فرمول (تز و آنتی تز و سنتز) حل کند، و در عین حال بخواهد بین آراء و نظریات متناقض، جمع کند باید عقل دیگری جز عقل عاقلان داشته باشد، و ناچار باید عقل آنان را به نام دیگری مانند «فهم» بنامد. و سر انجام کار چنین عقلی این می شود که روح مطلق که در اثر از خود بیگانگی به صورت طبیعت در آمده بود با ترکیب آنتی تز خود به صورت انسان نمودار می شود، و سیر تکاملی انسان البته در سایه ی جنگ که منطق همین عقل است به پیدایش «دولت» می انجامد، و کامل ترین مرحله ی آن همان سلطنت ویلهلم فردريك سوم پادشاه پروس می باشد، و دیگر هیچ! و این است معنای بازگشت طبیعت

ص: 225

مارکسیست ها نیز برای رسیدن به هدف های سیاسی، و منطقی جلوه دادن جهان بینی مادی، و توجیه روش های جنگ جویانه ی خود می بایست به منطق و فلسفه ای چنگ بزنند که تضاد را طبیعی و منطقی و جنگ بین ضدین را چه در ذهن و چه در خارج، لازم و ضروری بشمارد، به ویژه آن که چنین تضادی خود به خود عامل پیدایش پدیده ی کامل تر می گردد و می توان آن را دستاویزی برای انکار علت فاعلی برای پدیده های جهان قرار داد.

عجیب اینست که این فیلسوفان رآلیست هر فلسفه ای را که بویی از ایدآلیسم بدهد هر چند به این اندازه که به وجود خدا قائل باشد (1) به شدت محکوم می کنند و آن را در خدمت بورژوازی و دولت های حمایت کننده ی از آن می دانند، ولی فلسفه ی ایدآلیسم هگل را با این که به این نتیجه منتهی می شود که عالی ترین پدیده ی هستی، حکومت شهریار کل ممالک محروسه ی آلمان است - البته با کندن پوسته ی ایدآلیستی (2) آن - به عنوان بهترین فرآورده ی فکری بشر قلمداد می کنند، و منطق آن را که در خدمت چنین نتایجی به کار گرفته شده تنها منطق علمی پویا معرفی می نمایند، یعنی تنها منطقی که برای حرکت تکاملی طبقه ی پرولتاریا به سوی جامعه ی طراز نوین بی طبقه مفید است! (3)

ص: 226

1- مارکسیست ها اعتقاد به وجود خدا را گرایشی ایدآلیستی می دانند

2- لودویک فویر باخ، فصل چهارم

3- البته فراموش نکرده ایم که نه خود مارکس و نه پیروانش فلسفه هگل را به طور کامل نمی پذیرند و این عدم پذیرش بیش تر معلول ایدآلیستی بودن آن است و تصریح می کنند که پوسته ایدآلیستی آن را باید کند و دیالکتیک آن را که روی سر ایستاده است باید برگرداند و روی پا و داشت یعنی روی ماده پیاده کرد

و این است معنای لزوم جهت داشتن فکر و طرد اندیشه‌ی علم برای علم و فلسفه برای فلسفه، و این است معنای سخن مارکس که فیلسوفان کاری جز تفسیر جهان نکرده اند ولی مهم، ایجاد دگرگونی در آن است!

دیالکتیک مفهومی

منظور از دیالکتیک در مفاهیم، همان استنتاج مفاهیم و تصورات ساده از یک دیگر بر اساس سه پایه (تزوآنتی تز و سنتز) است!

توضیح آن که: گاهی دیالکتیک را به عنوان روشی برای اندیشیدن و کسب تصدیقات جدید یا بحث و مجادله با دیگران در نظر می‌گیریم و می‌خواهیم به وسیله‌ی آن حقایق خارجی و نفس‌الامری را بشناسیم یا دیگران را بپذیرفتن آن‌ها وادار سازیم در این صورت می‌توان آن را «دیالکتیک روشی» نامید. ولی گاهی آن را فقط در مورد تصورات و ایده‌های ساده به کار می‌بریم، و می‌خواهیم کیفیت پیدایش تصورات گوناگون را در ذهن انسان توجیه کنیم، در این صورت آن را «دیالکتیک مفاهیم» می‌نامیم.

دانستیم که اساس منطق هگل بر استنتاج مفاهیم از یک دیگر است بنابراین، سزاوار است دیالکتیک وی را دیالکتیک مفهومی بنامیم گوا این که او خودش معتقد است که با این کار می‌توان نظام هستی را شناخت و توضیح داد!

ص: 227

هگل پس از تخطئه‌ی روش فلاسفه در پی جویی علل پیدایش موجودات، پیشنهاد می‌کند که به جای کاوش برای یافتن علل پدیده‌ها باید به دنبال دلیل‌های منطقی آن‌ها رفت و به جای کوشش برای اثبات ضرورت وجودی آن‌ها باید برای اثبات ضرورت منطقی آن‌ها تلاش کرد. و چون مقولات، به سامان آورنده و نظم دهنده‌ی دلیل‌اند دارای نظامی منطقی می‌باشد بنابراین باید نظام مقولات را کشف کنیم. و بالأخره به این نتیجه می‌رسد که باید از کلی‌ترین مقولات که همان مقوله‌ی هستی است، آغاز کنیم و مقولات دیگر را به ترتیب از آن استخراج نماییم.

بدیهی است است بررسی کامل همه‌ی سخنان پدر دیالکتیک جدید، نیاز به مجال وسیع‌تر دارد و ما در این جا می‌توانیم برای نمونه به نخستین و مشهورترین و استوارترین استنتاج دیالکتیکی وی اشاره کنیم:

«هستی مفهومی است کلی که هیچ‌گونه تعینی ندارد، از این رو مطلقاً نا معین و تهی است، پس هستی همان نیستی است. هستی و نیستی يك چیزند که به درون یک دیگر گذر می‌کنند و از ترکیب آن‌ها مفهوم «گردیدن» به دست می‌آید. مقوله‌ی گردیدن که دومین مقوله‌ی ایجادبی است جامع هستی و نیستی می‌باشد، یعنی هنگامی که چیزی تغییر می‌پذیرد و متصف به گردیدن می‌شود هم هست و هم نیست، پس تناقض هست و نیست به وسیله‌ی آن رفع می‌شود. و به همین ترتیب، تناقض هرگز و آنتی‌تز با آمیزش آن‌ها در يك وحدت هماهنگ، حل می‌شود».

اگر بخواهیم این سخنان را که طلیعه‌ی پر میمنت منطق و فلسفه‌ی نابغه‌ی قرون اخیر (به گمان طرف دارانش)

می باشد مورد نقادی همه جانبه قرار دهیم باید از روش فشرده نویسی خود در این نوشتار دست برداریم. از این رو به نقد کوتاهی از آن بسنده می کنیم:

قبلاً باید توجه داشت که منظور هگل از تقدم مقوله ی «هستی» (1) بر مقولات دیگر، تقدم زمانی نیست یعنی منظور وی این نیست که مفهوم هستی در ذهن انسان پیش از هر مفهوم دیگری پدید می آید، و یا این که هستی در متن واقعیت پیش از هر گونه تعینی تحقق دارد، زیرا ادعای نخست گزافه ای بیش نیست، و ادعای دوم مخالف با نظریه ی خود هگل است که تحقق خارجی را مساوق با «وجود» (2) می داند که از مقولات ذات و به مراتب متأخر تر از مقوله ی هستی است. علاوه بر این که تحقق خارجی بدون تعین، امکان پذیر نیست و به اصطلاح، وجود مساوق با تشخیص است.

بنابراین، باید مفهوم هستی و نیستی را تنها به عنوان دو مفهوم و صرف نظر از انطباق آن ها بر مصادیق خارجی در نظر گرفت، و تقدم آن ها را نوعی تقدم رتبی حساب کرد. اکنون می گوئیم: با توجه به این نکته چگونه می توان گفت که چون هستی هیچ گونه تعینی ندارد پس نیستی است؟ زیرا اگر منظور، تعین مفهومی است که هر مفهومی نوعی تعین مخصوص به خود دارد، و به همین جهت با مفهوم های دیگر مغایرت و مباینت دارد چنان که مفهوم هستی با مفهوم نیستی متباین است و نمی شود آن ها را به جای یک دیگر بکار برد؛ و اگر منظور، تعین خارجی است که هنوز نوبت به ملاحظه تحقق خارجی

ص: 229

1-Being.

2-Existance.

نرسیده و چنان که در بالا توضیح دادیم، در این بررسی ابدأ پای خارج و مصادیق نباید به میان بیاید. نتیجه آن که: مفهوم هستی، مفهوم بسیط متعینی است که مفهوم دیگری مخصوصاً نقیض آن را نمی پذیرد، و هیچ مفهوم دیگری در آن یافت نمی شود، و هیچ مفهومی را نمی توان از آن استخراج کرد. و تعبیراتی نظیر آن چه در کلام هگل واقع شده مانند «هستی همان نیستی است» و «هستی و نیستی در درون یک دیگر گذر می کنند» با شعر تناسب دارد نه با منطق و فلسفه.

نکته ی دیگر آن که: در مقام بررسی مفهوم هستی و نیستی، سخن گفتن از چیزی که تغییر می کند و متصف به گردیدن می شود و هست و نیست را در خود جمع کرده، تناقض آن ها را حل می نماید، کاملاً بی جا است. زیرا چنان که توضیح دادیم در چنین مقامی نباید پای مصادیق خارجی را به میان کشید چه رسد به این که در اثناء جنگ و جدال، نرخ هم تعیین گردد، و امکان تناقض هم مسلّم گرفته شود! علاوه بر آن که «هست» و «نیست» از قبیل وجود محمولی و سلب آنست که تنها در قضیه، معنی پیدا می کند و لازمه ی آن برقرار شدن رابطه ی تناقض منطقی بین دو قضیه ای است که اختلافی در موضوع و محمول و قیود آن ها ندارند، و چنین تناقضی به حکم صریح عقل، محال است مگر آن که بین دو قضیه، اختلافی مانند اختلاف در قوه و فعل لحاظ شود که در این صورت خود به خود تناقض رفع می شود و به عبارت صحیح تر، تناقضی به وجود نمی آید تا نیازی به رفع آن به وسیله ی جمع آن ها و آشتی دادن شان در ضمن يك وحدت هماهنگ

(گردیدن) باشد. با این که جمع و ترکیب دو قضیه ی متناقض به هیچ وجه نمی تواند رفع کننده ی تناقض آن ها باشد و آقای هگل هر چند خود را دارای عقلی می داند که تناقض را نه تنها ممکن بلکه ضروری می شمارد، ولی اولاً گمان نمی رود که تناقض منطقی را جایز بداند، و ثانیاً اگر بخواهد مطلبی را برای دیگران اثبات کند باید با ایشان با زبانی سخن بگوید که بتوانند بفهمند و بپذیرند. و بالأخره حقیقت امر اینست که این ذهن است که هر دو مفهوم هستی و نیستی را می سازد نه این که مفهوم هستی، مفهوم نیستی را در بطن خود داشته باشد و آن را بزاید، و بعد با آن ترکیب شود و مفهومی کامل تر از هر دو به وجود آید.

مارکسیسم و منطق صوری

انگلس در کتاب «آنتی دورینگ» می نویسد:

«آن چه از همه ی فلسفه ی موجود، مستقلاً به جای می ماند دانش تفکر و قوانین آن است. یعنی منطق صوری و دیالکتیک» . (1)

و در جای دیگر می نویسد:

«حتی منطق «فرمال» (صوری) هم بیش از هر چیز، متدی است برای کشف نتایج بدیع، برای گذشتن از مجهول به معلوم. دیالکتیک هم به مفهوم وسیع تری همان است که مضافاً چون از افق محدود منطق فرمال فراتر می رود، نطفه ی جهان بینی جامع تری را نیز در بر دارد» .

(2)

ص: 231

1- آنتی دورینگ، ص 27

2- همان کتاب، ص 133

در این دو عبارت، اعتبار منطق صوری تلویحاً تصدیق شده و از منطق دیالکتیک به عنوان کامل کننده ی آن یاد شده است.

ولی انگلس در جواب «دورینگ» که نفی تضاد را از خصوصیات اساسی منطق دانسته می نویسد:

«ذهنی که به طریقه ی متافیزیکی فکر می کند نمی تواند در تفکر از سکون به حرکت برسد».⁽¹⁾

و در این عبارت، منطق صوری را با تعبیر «متافیزیکی» بودن به اصطلاح، تحقیر می نماید. بعد از وی سایر سران مارکسیسم نیز نسبت به آن کما بیش اظهار بی مهری می کردند، تا این که بعد از جنگ جهانی دوم و بعد از توضیحاتی که منطق دان معروف لهستانی «کازیمیر آژدو کیویچ»⁽²⁾ طی مقاله ای درباره ی پارادوکس های زنون داد دریافتند که تضاد در طبیعت ربطی به تضاد و تناقض منطقی ندارد،⁽³⁾ و از آن پس فیلسوفان مارکسیست در شوروی به حمایت از منطق صوری برخاستند و آن را جزء برنامه ی مدارس شوروی قرار دادند.⁽⁴⁾

با این وصف، هنوز هم بسیاری از مارکسیست ها نسبت به منطق صوری ارسطویی، دهن کجی می کنند و هر جا در برابر برهان دندان شکنی قرار بگیرند، می گویند

ص: 232

1- همان کتاب، ص 119

2- Kasimir Ajdukiewicz.

3- ر.ک. به مبانی مارکسیسم - لنینیسم، ترجمه انگلیسی، چاپ مسکو، ص 99-100 به نقل از دایرة المعارف فلسفه ، ویراسته Paul Edward ، مقاله H. B. Acton ج 2، ص 392.

4- H. B. Acton, The illusion of the epoch, P. 103

این استدلال‌ها بر اساس منطق کهنه و جامد است و منطق دیالکتیک آن را نسخ کرده و به زیاده دانی تاریخ انداخته است! ولی این سخنان جز بهانه ای برای تسلیم نشدن در برابر مکتب الهی و سرکشی در برابر حق و حقیقت چیزی نیست، و انگیزه ای جز لجاجت و اصرار و تعصب کور نسبت به جهان بینی مادی و مقاصد حزبی ندارد، و اگر خیلی به ایشان خوش بین باشیم باید این سخنان را حمل بر جهل و نا آگاهی کنیم.

دیالکتیک عینی

دیالکتیک عینی نظریه ی فلسفی خاصی است که مشهورترین تفسیرهای آن اینست:

جهان دائماً در حرکت تکاملی برخاسته از تضاد و تناقض است، به این صورت که از درون هر موجودی (تز) ضد و نقیض آن (آنتی تز) پدید می آید، و این دو ضد با یک دیگر می جنگند و جنگ و جدال آن ها منتهی به پدید آمدن پدیده ی دیگری می شود که جامع هر دو آن ها و کامل تر از مجموع آن ها است.

این نظریه، هر چند مایه هایی در افکار پیشینیان مخصوصاً هر اقلیتوس یونانی دارد ولی نخستین کسی که آن را به صورت یک نظریه ی کامل سیستماتیک در آورد هگل بود، و مارکسیست ها اصل آن را از وی گرفته بر جهان طبیعت تطبیق کردند.

ارکان این نظریه عبارتست از:

1- حرکت همگانی.

2- تکاملی بودن حرکت.

ص: 233

ورکن اساسی آن را باید تضاد و تناقض دانست زیرا فرق بنیادی بین این تفسیر با تفسیر های به اصطلاح متافیزیکی در این است که بر حسب این تفسیر، تغییرات و پدید آمدن پدیده های جدید، معلول تضاد و تناقض پدیده های قبلی است و از این رو نیازی به آفریننده ندارد، ولی بر حسب تفسیر های متافیزیکی نیاز به آفریننده دارد. و شاید به همین دلیل باشد که «لنین» تناقض را «جوهر دیالکتیک» نامیده است. و نظر به این که مبتکر این نظریه، هگل است، در این جا نخست نظری به فلسفه ی وی می افکنیم و به بررسی رابطه ی حرکت و تناقض می پردازیم (چون دیگر مسائل حرکت را در مقاله ی پیشین بررسی کرده ایم) آن گاه اصول ماتریالیسم دیالکتیک را مورد بررسی قرار می دهیم.

فلسفه ی هگل

هگل که يك فیلسوف ایدئالیست تمام عیار است جهان را تجسم ایده ی (1) مطلق و حرکت آن را تجسم يك سیر فکری برای بازگشت به سوی آن می داند، و بدین ترتیب قائل به وحدت ذهن و عین می شود. وی برای تبیین نظریه ی خود آراء و نظریات فلاسفه ی پیشین را دست چین کرده و کوشیده است که آن ها را در يك سیستم فلسفی بگنجانند، و در این راه دچار اشتباهات و بد فهمی هایی شده که بررسی آن ها از حوصله ی این نوشتار، خارج است.

ص: 234

1- هگل روح و ایده را تقریباً مرادف هم به کار می برد و این یکی از اساسی ترین اشتباهات او است

به نظر هگل، حرکت عینی جهان که در عین حال سیر فکری و ذهنی روح مطلق نیز هست، بدین ترتیب صورت می گیرد که از درون پدیده ای ضد و نقیض آن آشکار می شود که با آن می ستیزد، و بالا-خره با آن ترکیب می شود و پدیده ی نوینی که از هر دوی آن ها کامل تر است، تحقق می یابد. رابطه ی این پدیده های عینی که در واقع پدیده های ذهنی روح مطلق هستند، رابطه ی منطقی است نه رابطه ی علّیت و تأثیر و تأثر وجودی. از این رو کشف روابط منطقی را جایگزین کشف روابط علّی و معلولی در فلسفه و علوم می کند و توضیح کیفیت استنتاج مقولات را از یک دیگر برای توضیح جهان و شناخت پدیده های گوناگون آن کافی می داند، و به همین جهت این اسلوب را هم در فلسفه و هم در طبیعت و هم در جامعه و هم در تاریخ و هم در اخلاق و هم در اقتصاد و هم در سیاست و به طور کلی در کل جهان هستی، جاری می داند؛ بلکه اساساً همه و همه را جلوه های گوناگون ایده ی مطلق می داند که در يك سیر و حرکت کلی به سوی اصل خویش روانند، و همه ی آن ها جز سیر فکری همان ایده ی مطلق چیزی نیست پس با شناخت کیفیت این جریان فکری، همه ی آن ها شناخته می شوند.

هگل و تناقض

چنان که ملاحظه شد اساسی ترین اصل در دیالکتیک هگل، اصل تضاد و تناقض (بر حسب اختلافی که در تعبیرات وی و پیروانش وجود دارد) می باشد، و اگر این اصل را از فلسفه ی هگل حذف کنیم کاخ پوشالی آن فرو

او هر چند این اصل را مستقیماً در مورد مقولات و مفاهیم ذهنی به کار می برد، ولی نظر به این که به عقیده ی وی نظام سه پایه ای ذهن همان نظام حاکم بر همه ی پدیده های هستی است؛ در مورد پدیده های عینی نیز صادق است. و به عبارت دیگر: چون هگل قائل به وحدت ذهن و عین می باشد نمی تواند فرقی بین قوانین ذهن و قوانین عین قائل شود، و از این رو برای فرق نهادن بین تضاد منطقی و تضاد در طبیعت، در بن بستی قرار می گیرد، که راه خروج از آن را ندارد.

وی در کتاب «علم منطق» (کتاب دوم، بخش اول، فصل دوم . c) می نویسد: «برای این که چیزی حرکت کند کافی نیست که یک لحظه در مکانی باشد و لحظه ی دیگر در مکانی دیگر، بلکه باید در يك لحظه هم در يك مکان باشد و هم در آن مکان نباشد» و می افزاید: «همه ی اشیاء در ذات خود متناقض اند» و «حرکت خودش يك تناقض تحقق یافته است» و «تا آن جا که چیزی در ذات خود متناقض باشد، حرکت، حیات و فعالیت خواهد داشت».

باید یاد آور شد که زنون الیایی برای انکار حرکت، در پارادوکس معروف خود به این نحو استدلال کرده بود: «اگر حرکت وجود داشته باشد باید یک شیء در يك لحظه در يك مکان باشد و هم در آن مکان نباشد، و لازمه ی آن تناقض است» و می بینیم که هگل در عبارت فوق، عین همان استدلال را تکرار کرده و نتیجه گرفته است که «حرکت، تناقض موجود است»، یعنی ملازمه

بین حرکت و تناقض را پذیرفته و به جای ابطال حرکت (مانند زنون) محال بودن تناقض را انکار کرده است. (1)

مک تاگارت در تفسیر منطق هگل از این بخش خیلی اظهار ناخرسندی کرده می گوید «هگل در این جا سخت تحت تأثیر کلام شلینگ درباره قطبیت و تضاد، واقع شده است» و پیشنهاد می کند این بخش از کتاب وی حذف شود.

ولی مور در کتاب «تحقیقی درباره ی منطق هگل می گوید: «منظور هگل این نیست که عقربه ی ساعت هنگامی که ساعت 9 را نشان می دهد آن را نشان نمی دهد، در حالی که خود او بر اساس محال بودن تناقض، نظریه ی متداولی را که می گوید «تناقض در اشیاء ممکن، و در افکار نا ممکن است» رد می کند. و نیز می گوید «تناقض تنها به معنای يك انحراف و غلط فکری نیست بلکه چیزی است که باید راه خود را به سوی حقیقت بیماید» و نیز هگل می گوید: «تنها اشیاء متناهی هستند که متناقض می باشند آن هم نه با یک دیگر بلکه در رابطه ای که با نا متناهی دارند».

ولی چنان که ملاحظه می شود این توجیه آقای مور برای توضیح و تصحیح سخن یاد شده ی هگل درباره ی حرکت، کافی نیست و سر انجام نتیجه ای که به دست می آید وجود «تناقض» در سخنان او است.

ص: 237

1- هگل در کتاب «کنفرانس هایی پیرامون تاریخ فلسفه» می گوید: نباید زنون را منکر وجود حرکت دانست. حرکت به همان اندازه واقعیت دارد که فیل ها واقعیت دارند. بحث بیش تر، درباره ی حقیقت حرکت است. حرکت امری است غیر حقیقی زیرا مفهوم آن متناقض است. بنابراین او می خواست بگوید که حرکت «حقیقی» ندارد.

هگل در جای دیگر می گوید: «طبیعت يك تناقض حل نا شده است».

بعضی از شارحین، احتمال داده اند که وی در آغاز قائل به تناقض در طبیعت بوده ولی در اواخر، دست از این اعتقاد برداشته و به همین دلیل در «دائرة المعارف علوم فلسفی» مستقلاً درباره ی آن بحث نکرده است.

ولی مطالب وی در همین کتاب، حاکی از این است که تناقض در ذات اشیاء را قبول دارد و در همین کتاب، قطبیت در فیزیک را يك «تضاد» واقعی شمرده و تصریح کرده است که پذیرفتن آن مخالف منطق متعارف است و نیز می نویسد: «دایره ی مربع یا چند ضلعی و هم چنین خط منحنی مستقیم، متناقض هستند. ولی هندسه دانان دایره را به عنوان سطحی که از اضلاع بسیار ریزی تشکیل یافته در نظر می گیرند و نیز مرکز و محیط دایره را متضاد و متناقض به حساب می آورند» و بدین صورت شواهدی از فیزیک و هندسه برای اثبات تناقض، ارائه می دهد».⁽¹⁾

این ها نمونه هایی از سخنان هگل پیرامون تناقض بود. و گمان نمی رود کسی که بی طرفانه در آن ها دقت کند درباره ی مجموع آن ها جز این قضاوتی داشته باشد که این ها سخنانی نا هماهنگ و غیر قابل جمع است (صرف نظر از این که کدام یک از آن ها صحیح و کدام يك باطل است). چنان که تفصیل هایی که در تناقض از او نقل شده که گاهی آن را مخصوص اشیاء غیر حقیقی یا

ص: 238

1- نمونه دیگری از شاه کار های هگل را که مربوط به پذیرفتن تناقضی است که در یکی دیگر از پارادوکس های زنون ذکر شده است در مورد کمیت ملاحظه می کنید «فلسفه هگل، ج 1، ص 217»

متناهی دانسته و ایده‌ی مطلق را به واسطه‌ی نا متناهی بودن از تناقض مبرا شمرده؛ و گاهی اشیاء متناهی را در رابطه با نا متناهی، تناقض آمیز توصیف کرده؛ و انکار تناقض را به فهم متعارف نسبت داده و تصدیق آن را به خرد دیالکتیکی حواله داده است، همه‌ی این‌ها دست و پا زدن‌های بی حاصل و تلاش‌های مذبوحانه‌ای است که دردی را دوا نمی‌کند و او را از بن بستی که به آن مبتلی شده رها نمی‌سازد.

و شاید نظر بعضی از مورخین فلسفه دور از حقیقت نباشد که می‌گویند: هگل تحت تأثیر جوّ سیاسی و اقتصادی موجود در زمان خودش، می‌خواسته است جنگ را در اجتماع و رقابت را در میدان اقتصاد، تصحیح کند و برای آن ریشه‌ی فلسفی بسازد، و از این رو خود را ناچار دیده است که حتی در مورد مقولات هم قائل به تضاد و تناقض شود. و سخن او را در رساله‌ای که درباره‌ی سیاست و فلسفه‌ی حقوق نوشته است شاهد این مدعی می‌دانند.

تضاد و تناقض فلسفی

قبلاً تضاد و تناقض را به اصطلاح منطقی بیان کردیم و توضیح دادیم که آن‌ها دو نوع رابطه بین قضایا هستند، و همان گونه که در همه‌ی مباحث منطقی، سر و کار ما مستقیماً با مفاهیم ذهنی (معقولات ثانیه‌ی منطقی) و روابط صوری آن‌ها است در این مبحث هم توجه به شکل قضایا و روابط صوری آن‌ها است، و اصالتاً نظری به محتوای آن‌ها نیست. ولی در فلسفه،

بحث درباره‌ی عوارض وجود و روابط کلی موجودات عینی است، و از این رو سر و کار ما با مفاهیمی است که هر چند عقلی هستند ولی ناظر به خارج می‌باشند (معقولات ثانیه‌ی فلسفی که به اصطلاح عروض‌شان در ذهن است و اتصاف‌شان در خارج) مانند واجب و ممکن، علت و معلول، ثابت و سیال ...

بنابراین، در فلسفه (بر خلاف منطق) مفاهیم و قضایا، نقش ابزار و وسیله را ایفا می‌کنند و نظر استقلالی به خود آن‌ها نیست. پس اگر در فلسفه، دو قضیه را متناقض بنامیم به لحاظ محتوای آن‌ها است نه به لحاظ جنبه‌ی صوری آن‌ها.

از جمله مباحثی که در فلسفه، مطرح می‌شود اینست: صفاتی که به اشیاء خارجی نسبت می‌دهیم گاهی قابل اجتماع هستند مانند سفیدی و شیرینی که به شکر نسبت می‌دهیم، و گاهی قابل اجتماع نیستند مانند سفیدی و سیاهی، یا سفیدی و ناسفیدی. این گونه صفات را «متقابل» و رابطه‌ی آن‌ها را «تقابل» می‌نامند. تقابل دارای انواعی است که از جمله‌ی آن‌ها «تقابل تضاد» و «تقابل تناقض» یا تقابل سلب و ایجاب است.

تضاد رابطه‌ای است که بین دو صفت وجودی غیر قابل اجتماع، لحاظ می‌شود. یعنی هر دو دارای معنای اثباتی می‌باشند ولی در يك زمان در يك شيء خاص جمع نمی‌شوند، مانند سفیدی و سیاهی. و از این رو می‌گویند «اجتماع ضدین محال است». البته باید توجه داشت که منظور از اجتماع ضدین، اجتماع آن‌ها در محل واحد حقیقی است، و مثلاً گاوی را که يك موی آن سفید و

موی دیگر آن سیاه است نمی توان يك واحد حقیقی و مجمع ضدین دانست، زیرا سفیدی، صفت يك موی و سیاهی، صفت موی دیگر است، و يك موی خاص در زمان معین نمی تواند هم سیاه و هم سفید باشد و اگر فرض کنیم که بخشی از يك موی، سفید و بخش دیگر آن سیاه باشد باز ضدین نخواهد بود، زیرا سفیدی و سیاهی را باید دقیقاً به همان محل و نقطه ی خاص خود شان نسبت داد، و در این صورت ضدین در يك محل و يك موصوف حقیقی جمع نشده اند.

تناقض رابطه ای است که بین دو صفت مثبت و منفی، لحاظ می شود، مانند: سفیدی و ناسفیدی، هستی و نیستی.

تضاد و تناقض با هم فرق هایی دارند که از جمله ی آن ها اینست که تضاد همیشه بین دو صفت اثباتی، لحاظ می شود ولی تناقض، بین يك صفت اثباتی و يك صفت سلبی، تفاوت دیگر آن ها اینست که ارتفاع ضدین یعنی خالی بودن موصوف از دو صفت ضد، عقلاً محال نیست ولی ارتفاع نقیضین یعنی خالی بودن موصوف از صفت مثبت و نفی آن، عقلاً محال است و از این رو می گویند: اجتماع و ارتفاع نقیضین، هر دو محال است.

تضاد و تناقض در این خصیصه، اشتراك دارند که هر دو به عنوان دو رابطه بین صفات متقابل «يك موضوع» لحاظ می شوند، یعنی باید حتماً آن ها را به موضوع معین نسبت بدهیم. بنابراین سفیدی شکر و سیاهی خرما با متضاد نیستند و هم چنین هستی يك شخص با نیستی شخص دیگر تناقض ندارد و مرگ يك سلول مقارن با

پدید آمدن سلول دیگر را نمی توان از مصادیق تناقض شمرد.

تضاد در فلسفه، اصطلاح دیگری نیز دارد و آن عبارتست از رابطه بین دو چیزی که اثر یک دیگر را خنثی می کنند، و در نتیجه موجب تغییر صورت یا صفات یک دیگر می شوند، و در صورتی که یکی از آن ها غالب باشد دیگری را از صحنه ی فعل و انفعال خارج و یا به طور کلی آن را نابود می سازد، یعنی موجب تبدیل آن به شیء دیگری می شود. مانند تضاد آب و آتش.

روشن است که تضاد بر حسب این اصطلاح بین دو شیء است نه بین دو صفت يك شيء، و چنین تضادی از مصادیق «اجتماع ضدین در موضوع واحد» نیست، و هیچ کس قائل به محال بودن آن نشده و سراسر کتب فلسفی به وقوع آن شهادت می دهد، تا آن جا که گفته اند (لَوْلَا التَّضَادُّ مَا صَحَّ الْكَوْنُ وَالْفَسَادُ) اگر تضاد نبود تغییرات بنیادی در جهان ماده واقع نمی شد. و (لَوْلَا التَّضَادُّ مَا صَحَّ دَوَامُ - الْفَيْضِ عَنِ الْمُبْدَءِ الْجَوَادِ) و اگر تضاد نبود فیض های نو به نو از آفریدگار بخشنده به جهان ماده نمی رسید.

برای این که بین دو اصطلاح تضاد، خلط نشود بهتر اینست که برای معنای اخیر، واژه «تزامم» را به کار ببریم.

با توجه به آن چه گفته شد خلط ها و مغالطات هگل و سایر دیالکتیسین ها و از جمله مارکسیست ها روشن می شود، و ما به خواست خدا تفصیلاً آن ها را بررسی خواهیم کرد.

حرکت و تناقض

دانستیم که هگل حرکت و تناقض را متلازم با

ص: 242

یک دیگر می داند، و چون وجود حرکت را بدیهی می شمرد به وقوع تناقض ملتزم می شود. انگلس نیز به پیروی از او می نویسد: «در حرکت نوعی تضاد است، حتی تغییر مکان کاملاً ساده‌ی مکانیکی فقط بدین ترتیب صورت پذیر است که يك جسم در آن واحد در يك مکان و در عین حال در مکان دیگری است، در یک جا هست و نیست. موجد این تضاد و در عین حال، حلال این تضاد، حرکت است».

(1)

انگلس در این عبارت، همان سخن هگل را که مأخوذ از پارادوکس زنون است تکرار می کند، و می افزاید که حرکت نه تنها خودش تضاد است بلکه ایجاد کننده و نیز رفع کننده ی تضاد نیز می باشد.

اکنون باید ببینیم که آیا حرکت و تناقض با یک دیگر متلازمند، و یا عین یک دیگرند، به طوری که اگر حرکت را پذیرفتیم ناچار باید مانند هگل و انگلس تناقض یا تضاد را هم بپذیریم؛ و اگر تناقض را نپذیرفتیم باید مانند زنون حرکت را هم انکار کنیم؟ یا حقیقت امر جز این است؟

حقیقت اینست که وجود حرکت در جهان ماده، قطعی است، و محال بودن تناقض هم بدیهی است، و محتوای حرکت نه تضاد است و نه تناقض، و اشکال زنون را با ابطال ملازمه بین آن دو می توان حل کرد.

توضیح آن که: زنون تصور کرده است که اگر معنای حرکت جسم از يك نقطه به نقطه ی دیگر این باشد که جسم مزبور در هر لحظه در جزیی از آن مسافت قرار بگیرد لازمه اش قرار گرفتن ها یعنی سکون های پی در پی

ص: 243

است، و اگر معنایش جز این باشد لازمه اش اینست که جسم متحرك در هر لحظه در عین حال که ناچار باید در جزیی از مکان باشد، در آن نباشد و این هم تناقض است.

اشتباه زنون در این است که «در مکان بودن» را مساوی با «سکون» گرفته است در صورتی که «بودن» چنان که در مقاله ی پیشین اشاره کردیم دو نوع است: بودن ثابت و بودن تدریجی. و بودن تدریجی مجموعه ای از بودن های ثابت نیست، بلکه يك بودن بیش نیست که در امتداد زمان تحقق پیدا می کند.

اشتباه دیگر وی این است که تصور کرده است «لحظه و آن» به معنای کوچک ترین جزء تجزیه نا پذیر زمان، وجود واقعی دارد و هر جسمی باید ناچار در هر لحظه ای در جایی قرار بگیرد، در صورتی که لحظه و آن در زمان مانند نقطه در مکان، وجود خارجی ندارد و این و هم ما است که امتداد مکانی را مرکب از نقطه ها، و امتداد زمانی را مرکب از لحظات و آنات می پندارد، و حرکت واحد نیز چنان که در مقاله ی سابق دانستیم نه اجزاء بالفعل دارد و نه مشتمل بر سکون ها است.

بنابراین، معنای صحیح این جمله «جسم متحرك در هر لحظه ای در نقطه ی خاصی از مکان است» به نظر دقیق فلسفی یکی از این دو امر است:

الف- هر گاه زمان حرکت را در ذهن خود به اجزاء کوچکی تقسیم کنیم و هر کدام را به نام لحظه یا «آن» بنامیم، و برای خود حرکت و مسافت آن نیز اجزایی متناسب با اجزاء مفروضه ی زمان در نظر بگیریم، هر

جزء مفروضی از حرکت در هر يك از لحظات مفروضه، در جزء مفروضی از مكان، واقع می شود. و معنای این سخن، تقطیع حرکت و زمان و مكان به حرکت ها و زمان ها و مكان های كوچكى است كه هر کدام به نوبه ی خود دارای امتداد و قابل تجزیه تا بی نهایت هستند.

ب- هر گاه در امتداد های حرکت و زمان و مكان، نقطه هایی فرض كنیم (به طوری كه اگر آن امتداد، قطع شود آن نقطه، منتهای آن امتداد باشد) نقطه های مزبور بر يك دیگر منطبق خواهند بود. و فرق آن با معنای اول این است كه در معنای اول، لحظه به معنای قطعه ای از زمان در نظر گرفته شده و در این معنی نظیر نقطه، امری بسیط و غیر قابل تجزیه و در حقیقت، امری عدمی تصور شده است. و روشن است كه جمله ی مزبور به هیچ يك از این دو معنی نه متضمن تناقض است و نه مستلزم تركيب حرکت از سكون ها. بنابراین، استدلال زنون مغالطه ای بیش نیست و با كشف اشتباه آن روشن می شود كه بین حرکت و تناقض ملازمه ای وجود ندارد چه رسد به این كه محتوای حرکت، تضاد و تناقض باشد. و بدین ترتیب تفسیر دیالكتیكى حرکت، باطل می گردد.

اصول ماتریالیسم دیالكتيك

ماتریالیسم دیالكتيك یا بخش فلسفی ماركسیسم همان دیالكتيك عینی هگل است (1) كه بر طبیعت تطبیق شده و

ص: 245

1- لنین كه از تطبیق نظریه ی سه پایه ای هگل (تریاد) در پاره ای از موارد عاجز مانده با عصبانیت می نویسد «اصرار بر انتخاب نمونه هایی كه صحت تریاد را نشان دهد چیزی جز باقی مانده هگلی نیست» (رجوع كنید به جلد اول منتخبات لنین).

طبعاً دارای همان ارکان سه گانه ای می باشد که تحت عنوان «دیالکتیک عینی» یاد شد. با این تفاوت که در دیالکتیک هگل به حکم خصیصه ی ایدآلیستی آن، روابط پدیده ها به صورت روابط ذهنی و منطقی تصور می شد ولی در دیالکتیک مارکسیستی به حکم ماتریالیستی بودنش باید آن ها به صورت عینی منظور شده و مجدداً قوانین علّیت به کار گرفته شود.

مارکسیست ها معمولاً به اصول و قوانینی برای دیالکتیک مارکسیستی اشاره می کنند ولی در تعداد و تعریف آن ها اختلاف دارند. انگلس در آنتی دورینگ که نخستین و اصیل ترین متن فلسفی این مکتب می باشد اصول دیالکتیک را در دو بخش به عنوان های «دیالکتیک کمیت و کیفیت» و «دیالکتیک - نفی نفی» ذکر کرده، و بحث تضاد و تناقض را در بخش اول گنجانیده است، و در کتاب «دیالکتیک طبیعت» از «اصل تأثیر متقابل اضداد» نام برده ولی درباره ی آن بحثی نکرده است. این اصل بعداً به نام «اصل وحدت و کشمکش اضداد» نامیده شد.

دکتر ارانی در جزوه ای به نام «ماتریالیسم دیالکتیک» مهم ترین اصول دیالکتیک را «اصل نفوذ ضدین» و «اصل تکامل در ضدین یا قانون تکاپوی طبیعت» دانسته است، و در اصل اول از وحدت اضداد سخن گفته و «تبدیل کمیت به کیفیت و بالعکس» را حالت خاصی از اصل اول شمرده و «قانون نفی در نفی» را بر اصل دوم تطبیق کرده است. استالین در جزوه ای بنام «ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی» خصایص اساسی

دیالکتیک مارکسیستی را چهار چیز دانسته است:

1- هم بستگی پدیده های طبیعت

2- حرکت تکاملی آن ها

3- جهش های تکاملی

4- تضاد

و در دوران اختناق استالینی که همه چیز حتی مسائل فلسفی و علمی نیز باید از زیر شمشیر سانسور او گذر کند این خصایص به صورت اصول چهار گانه ی دیالکتیک شناخته می شد، و نویسندگان مارکسیست بر سخنان وی تکیه می کردند چنان که ژرژ پولیتسر در کتاب «اصول فلسفه ی مارکسیسم» همین روش را انتخاب کرده است. ولی بعد از مرگ او که کار های گذشته اش مورد انتقاد قرار گرفت؛ رساله ی مذکور نوشته ی او نیز از چشم نقادان دور نماند و فیلسوفان مارکسیست بر او خرده گرفتند که در این رساله از قانون مهم «نفی در نفی» سخنی به میان نیاورده و قانون «وحدت و کشمکش ضدین» را به عنوان هسته ی مرکزی دیالکتیک معرفی نکرده است. (1)

ما در این جا طبق آخرین نظریه ی فلاسفه ی مارکسیست (تا این زمان و تا آن جا که ما اطلاع داریم) قوانین دیالکتیک را به این ترتیب مورد بررسی قرار می دهیم:

1- قانون انتقال از کمیت به کیفیت

2- قانون وحدت و کشمکش متناقضات (اضداد)

3- قانون نفی در نفی

ص: 247

1- ر. ک. به: ماتریالیسم دیالکتیک، اثر جمعی از دانش مندان شوروی، ترجمه ی عربی، ص 185

مارکسیسم به عنوان يك ایدئولوژی انقلابی، طرف دار دگرگونی سریع در جامعه به وسیله ی جنگ و انقلاب است، و برای منطقی جلوه دادن این نظریه می بایست برای آن، پایه ی فلسفی و علمی بتراشد، و چون فلسفه و منطق هگل را بهترین فلسفه و منطقی شناخته که با تغییراتی در آن می تواند آن را اساس جهان بینی خودش قرار دهد، در آن کند و کاو کرده تا دست اویزی بجوید و بهترین دست اویز خود را در یکی از مقولات منطق هگل جسته است. و آن عبارتست از مقوله ی «اندازه یا مقیاس» که جامع کمیت و کیفیت می باشد «دیالکتیک به ما نشان می دهد که چونی و چندی هم چون هستی و نیستی، به راستی از یک دیگر مستقل و اثر نا پذیر نیستند بلکه هر يك متضمن دیگری است». (1)

هگل در بیان این مقوله، تصریح کرده است که هنگامی که کمیت به درجه ی خاصی رسید (گره گاه) ناگهان تبدیل به کیفیت می شود. بنابراین، می توان تبدیل ناگهانی (جهش) را یکی از اصول جهان بینی مارکسیستی قرار داد و از آن برای علمی جلوه دادن انقلاب و نیز برای توجیه انتقال از يك دوره ی تاریخی به دوره ی دیگر استفاده کرد. چنان که این قانون می تواند پیدایش بسیاری از پدیده های طبیعی را که فقط با پذیرفتن حرکت همگانی، قابل توجیه نیست و متافیزیسین ها معمولاً آن ها را به عامل متافیزیکی نسبت می دهند، توجیه کند و آن ها

ص: 248

را نتیجه‌ی طبیعی تغییرات کمی، معرفی نماید. بنابر این، قانون مزبور هم برای ماتریالیسم تاریخی و هم برای ماتریالیسم دیالکتیک، حائز کمال اهمیت است.

جالب اینست که مارکس در اقتصاد نیز از این قانون استفاده می‌کند و در مورد تبدیل شدن وجه نقد (هنگامی که به اندازه‌ی معینی می‌رسد) به سرمایه می‌نویسد: «در این مورد، مانند علوم طبیعی، تأییدی برای سخن هگل می‌یابیم که تغییرات کمی تبدیل به تغییر کیفی می‌شود».⁽¹⁾

هر چند هگل برای اثبات سخنانش نیازی به استدلال‌های علمی و فلسفی نمی‌بیند و همان سیر مفاهیم و ترکیب آن‌ها را برای شناخت هستی کافی می‌داند؛ ولی در این جا برای تأیید مدعایش نمونه‌هایی ذکر می‌کند که با توجه به آن‌ها (لابد به نظر خودش) دیگر شکی در مطلب، باقی نمی‌ماند:

1- در سلسله اعداد طبیعی واحد که بر هر عدد، یک واحد افزوده می‌شود به نقطه‌هایی می‌رسیم که یکی «مجدور» و دیگری «ریشه» واقع می‌شود (مانند 2 و 4)

2- «نت» های موسیقی به تدریج بالا می‌رود و در عین حال که فاصله‌ی هر دو «نت» مساوی است، در يك نقطه‌ی خاص، این صعود منظم دگرگون می‌شود (از «سی» پایین تا «سی» بالا).

3- در ترکیبات شیمیایی، عناصر ترکیب کننده باید به نسبت خاصی برسند تا قابل ترکیب باشند.

4- درجه‌ی حرارت آب وقتی به نقطه‌ی انجماد

ص: 249

برسد ناگهان تبدیل به یخ می شود، و هم چنین در درجه ی خاصی تبدیل به بخار می گردد.

5- زاییدن و مردن هر کدام تغییر ناگهانی هستند که بعد از تغییرات تدریجی بالش و کاهش، حاصل می شود.

6- غفلت که به يك درجه خاصی رسید، تبدیل به جُرم، و عدالت تبدیل به ظلم، و فضیلت تبدیل به رذیلت می شود.

7- آمار يك کشور تدریجاً افزایش می یابد، بدون این که تغییر بنیادی در وضع اجتماعی حاصل شود، ولی وقتی به يك اندازه ی معینی رسید، موجب تغییر بنیادی می شود و رژیم تغییر می کند. مثلاً کانتون های سویس، متناسب با کشور های بزرگ نیستند.

8- دانه های حبوبات زیاد می شود، تا به حدی که يك خرمن به وجود می آید. و موهای دم اسب دانه دانه کنده می شود تا به حدی که دم آن بی مو می شود.

مارکسیست ها که دستگاه ایدئالستی هگل را قبول ندارند، باید برای این قانون، دلیلی بیاورند و دلیل مبنای خود شان باید تجربی باشد، از این رو به نمونه هایی از این قانون در طبیعت تمسک می جویند. مثلاً انگلس در «آنتی دورینگ» پس از اشاره به مثال آب و یخ و بخار به ذکر نمونه هایی از ترکیبات شیمیایی می پردازد. (1) و در کتاب «دیالکتیک طبیعت» می نویسد: «می توان علم شیمی را علم تبدلات نوعی نامید؛ تبدلاتی که در اثر تبدلات کمی حاصل می شوند.» (2)

ص: 250

1- آنتی دورینگ، ص 124 - 126

2- دیالکتیک طبیعت، ص 41

نظریه پردازان مارکسیسم پس از ذکر این گونه مثال ها نتیجه می گیرند که قانون مزبور يك قانون جهان شمول است که طبعاً شامل جامعه هم می شود، پس جامعه هم در شرایط خاصی با يك جهش انقلابی، تبدیل به جامعه ی کمونیستی که کامل ترین شکل جامعه است؛ خواهد شد.

نخست درباره ی سخنان آقای هگل می گوئیم: ای کاش به همان بیان به اصطلاح دیالکتیکی مقولات اکتفاء کرده و از ذکر این مثال ها که حیثیت فلسفه را لکه دار می سازد، خود داری نموده بود.

راستی آیا خواص اعداد و روابطی که بین آن ها موجود است در اثر افزودن واحد ها بر یک دیگر و انباشته شدن تغییرات کمی آن ها به وجود می آید و باید یکی یکی بر عدد ها افزود تا این کیفیت ها پدید بیایند؟

و آیا رابطه ی قرار دادی نت های موسیقی را می توان يك پدیده ی حقیقی دانست که در اثر افزایش کمی حاصل می شود؟

و آیا نسبت هایی که در تغییرات شیمیایی معتبر است باید تدریجاً حاصل شود؟ مثلاً اول باید يك اتم از عنصری را به دست آورد و بعد اتم های دیگر را یکی یکی بر آن افزود تا قابل ترکیب با عنصر دیگری شود؟ و آیا همین افزایش کمی است که مرکب جدید را به وجود می آورد؟

و آیا رسیدن اجسام به نقطه ی ذوب یا انجماد همیشه تدریجی و از پایین به بالا است؟ و آیا رسیدن به آن بیش از شرطی از شروط تحقق این پدیده ها است؟

و راستی آیا زایمان و مرگ را باید به کیفیت حاصله از تغییرات کمی تفسیر کرد؟

و آیا جرم کیفیتی است برای غفلت که از تبدیل کمیت آن حاصل می شود و در نتیجه، عدل و فضیلت به ظلم و رذیلت تبدیل می شود یا حداکثر، غفلت زمینه ی ارتکاب جرم را فراهم می کند؟ و آیا کاهش غفلت در تبدیل آن به جرم مؤثر است یا افزایش آن؟

و راستی آیا افزایش آمار کشور ها است که تبدیل به رژیم جدید می شود؟ و آیا برای آن می توان کمیت معینی را در نظر گرفت؟

و از همه بالا- تر، آیا بی موبودن دم اسب کیفیتی است که به طور ناگهانی در اثر «تراکم» کمیت ها بوجود می آید؟ و یا نام خرمن کیفیتی است که بطور ناگهانی پدید می آید و کمیت دانه ها است که تبدیل به آن می شود؟ [\(1\)](#)

راستی که باید به ابتکار این فیلسوف نابغه، آفرین گفت!

و اما سخن ما با مارکسیست ها که طرف اصلی ما در این بحث هستند اینست:

اولاً در این مثال ها هیچ گاه کمیت تبدیل به کیفیت نشده است و حداکثر چیزی که از این مثال ها می توان به دست آورد (به استثنای آن چه جنبه ی قرار دادی و نام گذاری دارد) اینست که وجود کمیت معینی شرط تحقق کیفیت خاصی است.

ثانیاً این تغییرات همیشه صعودی و تکاملی نیست.

ص: 252

1- تبدیل شدن وجه نقد به سرمایه هم که در کلام مارکس آمده است از همین قبیل است یعنی اعتباری و قرار دادی است و ربطی به مسائل فلسفی ندارد.

مثلاً خواه تبدیل شدن آب را به بخار، صعودی فرض کنیم و خواه تبدیل شدن آن را به یخ می بینیم که آب گاهی به این و گاهی به آن تبدیل می شود، و هیچ کدام را نمی توان استثنائی دانست. و به هر حال یکی از آن ها صعودی و تکاملی نخواهد بود. پس نمی توان گفت که گذار از تغییرات کمی به کیفی همیشه گذار از پایین به بالا است.

ثالثاً حصول بسیاری از کیفیت ها، دفعی و ناگهانی نیست چنان که ذوب شدن شیشه یا موم، تدریجی است و تبدیل شدن هسته به درخت و تخم مرغ به جوجه و جوجه به مرغ که از مثال های معروف خود مارکسیست ها است نیز تدریجی است.

بنابراین، نمی توان این قانون را يك قانون کلی دانست.

رابعاً به فرض این که قانون مزبور در طبیعت بی شعور و بی اختیار، کلیت داشته باشد؛ نمی توان آن را به موجود مختار (انسان) و آن هم پدیده های اجتماعی او که فرمول هایی بس پیچیده دارد و عوامل بسیار مختلفی در آن ها مؤثر است؛ تعمیم داد و بر اساس این تعمیم، پیش بینی قطعی کرد که انقلاب کمونیستی در کل جهان، تحقق خواهد یافت.

بر این اشکال ها باید چند اشکال اساسی دیگر را افزود: یکی آن که تجربه ی حسی، آن هم در دایره ی محدود هیچ گاه دلیل يك مسئله ی فلسفی نمی شود. دیگر آن که تجربه هیچ گاه نمی تواند علّیت ضروری را اثبات کند، و مارکسیست ها به خاطر موضع ضد ایدئالیستی شان نمی توانند مانند هگل به ضرورت منطقی تشبث نمایند، گو

این که ضرورت منطقی هم وجود ندارد. و سوم آن که علت باید واجد کمال معلول باشد و کمیت، خودش در ذات خود واجد کیفیت نیست تا آن را ایجاد نماید.

چهارم آن که به فرض این که تجربه بتواند علت ضروری را اثبات کند باید بارها تکرار شود و دوران های تاریخی به نظر مارکسیست ها قابل تکرار نیست تا بتوان علت قطعی انتقال از دوره ای به دوره ی دیگر را از راه تجربه شناخت. و بالأخره با صرف نظر از همه ی این اشکالات از کجا معلوم که شکل تکامل یافته ی جامعه ی آینده، کمونیستی باشد و مثلاً اسلامی نباشد؟ و اگر بگویند اسلام در شرایط تاریخی خاصی تحقق یافته و دیگر دوران آن گذشته است، گوییم شکل کمون هم به اعتقاد مارکسیست ها در آغاز پیدایش جامعه ی بشری، تحقق یافته است و دیگر دوران آن گذشته است. و اگر بگویند کمون آینده کامل تر خواهد بود ما هم می گوییم جامعه ی اسلامی آینده، جهانی خواهد بود و از این رو از جامعه اسلامی گذشته کامل تر است، علاوه بر این که در جامعه ی اسلامی گذشته همه ی احکام و قوانین اسلام به طور کامل (جز در مدت بسیار کوتاهی) اجراء نشد و نتایج مطلوب به طور کامل، حاصل نگردید ولی در جامعه ی اسلامی آینده همگی به طور کامل، اجراء می شود، و از این رو نتایج درخشان تری به بار خواهد آورد.

قانون وحدت و نبرد اضداد

قانون گذشتن از تبدلات کمی به کیفی، به اعتراف خود مارکسیست ها، مکانیسم تحولات نوعی را بیان می کند

ص: 254

ولی علت اساسی و سرچشمه ی آن ها را نشان نمی دهد، اما به ادعای ایشان قانون وحدت و نبرد تضداد، متکفل بیان این مطلب است. [\(1\)](#)

از سوی دیگر کمیت و کیفیت به نظر مارکسیست ها (به پیروی از هگل) دو ضد یا دو تقیضی هستند که از درون یک دیگر گذر می کنند و تناقض آن ها به وسیله ی جهش، حل می شود و از این رویکی از مصادیق «وحدت تضداد» می باشند و به همین جهت، دکتر ارانی آن را حالت خاصی از قانون «نفوذ ضدین» شمرده است. [\(2\)](#)

و بالأخره قانون نفی در نفی (که بعداً خواهد آمد) متفرع از این قانون می باشد.

این ملاحظات، اهمیت خاصی به قانون مزبور بخشیده تا آن جا که لنین آن را جوهر و هسته ی مرکزی دیالکتیک و کلید فهم همه جانبه ی تحول و تکامل دانسته است.

مارکسیست ها می گویند:

همه ی اشیاء دارای تناقضات «داخلی» هستند و هر پدیده ای در واقع، نمودار وحدت تضداد و متناقضاتی است. تضداد موجود در درون هر پدیده به کشمکش و نبرد می پردازند، و این نبرد داخلی منشأ حرکت می شود، و پیدایش پدیده ی جدید به نبرد آن ها خاتمه می دهد و تناقض آن ها را حل می کند. پس تضاد داخلی هر پدیده ی قبلی علت پیدایش پدیده ی بعدی است.

روشن است که این قانون مارکسیستی عیناً از هگل اخذ شده و به عنوان يك قانون جهان شمول برای تفسیر

ص: 255

1- ر. ک به: ماتریالیسم دیالکتیکی، اثر جمعی از دانش مندان شوروی، ترجمه ی عربی، ص 257

2- ر. ک به: ماتریالیسم دیالکتیک، اثر دکتر ارانی، ص 66

همه ی پدیده های طبیعت و فکر و تاریخ و جامعه، به کار گرفته شده است.

بعضی از مارکسیست ها بین تناقض هگلی و تناقض مارکسی این فرق را قائل شده اند که تناقض هگلی میل به سازش ضدین و نقیضین دارد ولی تناقض مارکسی به پیش می راند. (1) ولی حقیقت اینست که چنین فرقی را باید بین دیالکتیک پرودون و دیالکتیک مارکس قائل شد، نه بین دیالکتیک هگل و مارکس. و فرق اساسی بین دیالکتیک هگل و مارکس اینست که هگل تناقض را «دلیل منطقی» برای پیدایش «سنتز» می داند ولی مارکسیست ها آن را «علت» پیدایش آن می شمارند. و این فرقی است که از تفاوت بینش ایدآلیستی و رآلیستی آنان ناشی می شود، و براساس این فرق، مارکسیست ها ناچارند برای اثبات این قانون به مقتضای مبانی فکری خود شان متوسل به دلایل تجربی از علوم شوند نه این که به ادعای ضرورت منطقی آن اکتفاء نمایند.

و چون اصیل ترین و جامع ترین بیان در این زمینه، بیان انگلس در «آنتی دورینگ» می باشد و متضمن دلایل «علمی» بر این قانون است، به نقل آن مبادرت می نمایم:

«علی رغم اعتراضات عقل سالم، محاسبات مشتق، کج و راست را تحت شرایطی مساوی می داند و از این طریق به موفقیت هایی هم نائل می شود موفقیت هایی که عقل سالم که بر تناقض گوهر کج و راست پافشاری می کند، هرگز بدان نخواهد رسید».

سپس اضافه می کند: «تا زمانی که ما اشیاء را به

ص: 256

مثابه‌ی اشیایی بی‌جان، ساکن، منفرد، در کنار یک دیگر و یکی بعد از دیگری ملاحظه می‌کنیم؛ به هیچ‌گونه تضادی بر نمی‌خوریم... جایی که چنین شیوه‌ی بررسی کافی باشد طرز تفکر عادی و متافیزیکی هم‌وافی است. برعکس، همین که ما اشیاء را در حرکت‌شان، در تغییر‌شان، در زندگی‌شان و در تأثیر متقابل‌شان بر یک دیگر بررسی کنیم؛ قضیه کاملاً به نحو دیگری خواهد بود. در این جا بلافاصله به تضادها بر می‌خوریم.

سپس چنین ادامه می‌دهد: «خود حرکت هم نوعی تضاد است، حتی حرکت تغییر مکان کاملاً ساده‌ی مکانیکی فقط بدین ترتیب صورت پذیر است که یک جسم در آن واحد در یک مکان و در عین حال در مکان دیگری است، در یک جا هست و نیست. موجد دائمی و در عین حال، حلال این تضاد، حرکت است».

آن‌گاه چنین نتیجه می‌گیرد: «بنابراین، ما در این جا با تضادی روبه‌رو هستیم که در خود اشیاء و جریانات به طور عینی، موجود و به اصطلاح به صورت متجسّد، مشاهده می‌شود».

انگلس پس از چند سطر می‌نویسد:

«اگر حتی حرکت مکانیکی ساده‌ی تغییر مکان هم تضادی در خود دارد، بنابراین، امر در مورد اشکال عالی حرکت ماده و به خصوص زندگی آلی و تکاملی‌اش به طریق اولی، صادق است. ما در بالا دیدیم که زندگی در اینست که هر موجودی در هر لحظه همان موجود و در عین حال، چیز دیگری است... و همین که تضاد به پایان رسد زندگی به پایان آمده و مرگ فرا می‌رسد، هم چنین

مشاهده کردیم که در زمینه ی تفکر هم از چنگ تضاد ها خلاصی نمی یابیم، مثلاً برای ما در عمل، تضاد میان قدرت شناخت درونی و نا محدود انسان ها و هستی واقعی شان، که انسان هایی هستند که از خارج محدود شده و محدود فکر می کنند؛ در نسل های متوالی و نا محدود و پیشرفت های پایان نا پذیر انسان ها حل می شود. ما هم چنین یاد آور شدیم که یکی از پایه های اساسی ریاضیات عالی، این تضاد است که خط راست و خط منحنی در تحت شرایطی چیزی واحد باشند... خطوطی که در برابر چشمان ما یک دیگر را قطع می کنند باید در عین حال پنج تا شش سانتی متر قبل از نقطه ی تقاطع، به عنوان خطوط موازی در نظر گرفته شوند، یعنی به عنوان خطوطی که در اثر امتداد بی نهایت نمی توانند یک دیگر را قطع کنند...

حتی در ریاضیات ابتدایی هم تضاد های فراوانی به چشم می خورد مثلاً این خود تضادی است که ریشه ای از A باید در عین حال توانی از A باشد چه $A^{1/2} = A$ (A بتوان 1/2 مساوی است با رادیکال A) و این هم تضاد است که يك كميت منفي بايد مربعی از مقداری باشد چه هر كميت منفي که در خودش ضرب شود حاصلش مربعی مثبت است. به همین علت، جذر منهای يك نه تنها تضاد است بلکه تضادی بی معنی یعنی تناقض واقعی است، و در عین حال، 1- در بسیاری از موارد نتیجه ی ضروری برای عملیات صحیح ریاضی است»
(1)

سایر نظریه پردازان مارکسیست بعد از انگلس، از سخنان وی استفاده کرده و احیاناً مثال های دیگری بر

ص: 258

آن‌ها افزوده‌اند، چنان‌که لنین و سپس مائوتسه تونگ تضاد مشتق و انتگرال، تضاد تجزیه و ترکیب در شیمی، تضاد جمع و تفریق در ریاضیات ابتدایی و تضاد مثبت و منفی در الکتریسیته را یاد آور شده‌اند، و آقای مائو تضاد حمله و دفاع، تضاد پیشرفت و عقب‌نشینی، و تضاد پیروزی و شکست در جنگ را نیز افزوده‌است.

ما نخست نگاهی به محتوای قانون می‌افکنیم و آن‌گاه به بررسی دلایل آن می‌پردازیم:

با توجه به این‌که مارکسیست‌ها این قانون را مبین علت پیدایش پدیده‌های جدید و به‌ویژه تبدلات نوعی (کیفی) می‌دانند خوبست در متن این قانون دقت کنیم تا این راز بزرگ را کشف نماییم. ولی متأسفانه هر چه بیش‌تر تأمل می‌کنیم کم‌تر نتیجه می‌گیریم زیرا به روشنی پیدا است که این قانون نیز مانند قانون گذشته بیش از بیان يك مکانیسم، چیزی در بر ندارد و به هیچ وجه روشن نمی‌کند که چرا در درون يك پدیده، ضد آن (آنتی‌تر) به وجود می‌آید؟ و چرا نباید از درون آن، دوست مهربانی به وجود بیاید؟ و چرا این دو ضد با مسالمت در کنار یک‌دیگر زندگی نمی‌کنند؟ و چرا نبرد آن‌ها موجب حرکت می‌شود؟ و چرا حرکت به پیدایش پدیده‌ی دیگر (سنتز) می‌انجامد؟

ممکن است مارکسیست‌ها دست به دامان مثال‌های مبتذلی مانند جنگ دو دشمن که موجب حرکت آن‌ها می‌شود بزنند. ولی صرف نظر از این‌که این نوعی نسبت دادن بی‌دلیل صفت‌های انسانی به طبیعت (آنتروپومورفیزم) است اصولاً پیدایش يك دشمن را در شکم دشمن

دیگر توجیه نمی‌کند. و حداکثر می‌گوید در طبیعت چنین است و این چیزی جز بیان مکانیسم تضداد نیست و به هیچ وجه مسأله‌ی فلسفی را حل نمی‌کند.

نکته‌ی دیگری را که باید پیش از بررسی دلیل‌های این قانون یادآوری کنیم اینست که مارکسیست‌ها تأکید می‌کنند که در این قانون، تکیه روی تضاد «داخلی» پدیده‌ها است و هر چند تضاد‌های خارجی هم داریم ولی این قانون، متعرض آن‌ها نیست و به همین جهت پیدایش پدیده‌های نو را بی‌نیاز از علت خارجی می‌پندارند. و هم چنین تأکید می‌کنند که نبرد تضداد در هر پدیده «ضروری» و برخاسته از ماهیت خود پدیده به عنوان يك كل است نه يك نبرد تصادفی و عَرَضی. (1)

اینك به بررسی دلیل‌هایی که برای اثبات این قانون آورده‌اند می‌پردازیم: حقیقت اینست که با توجه به مطالبی که تحت عنوان «تضاد و تناقض فلسفی» بیان کردیم پاسخ این دلیل‌ها به دست می‌آید ولی برای توضیح بیش‌تر به طور فشرده به پاسخ‌های آن‌ها اشاره می‌کنیم:

1- آقای انگلس در آغاز سخن، اشاره به مثالی می‌کند که هگل برای تناقض از هندسه آورده بود و آن وحدت خط مستقیم و منحنی است. و منظور وی اینست که هر گاه محیط دایره‌ای را بسیار بزرگ فرض کنیم و آن را به قوس‌های بسیار ریز تقسیم کنیم به صورت خط مستقیم در می‌آید، و دلیل آن را محاسبات مشتق قرار داده است، محاسباتی که مربوط به رابطه‌ی قوس و وتر

ص: 260

1- ر. ک. به: ماتریالیسم دیالکتیک، نوشته‌ی موريس کنفورت، ص 132 - 133 و 135

است هنگامی که میل به صفر می کند.

ولی کسانی که آشنا به ریاضیات هستند می دانند که در این محاسبات «میل به صفر» فرض شده نه رسیدن به صفر حقیقی. و بنابراین، با نظر دقیق و خالی از مسامحه، نمی توان کوچک ترین قوس و وتر مفروض را یکی دانست.

2- در قسمت بعد، آقای انگلس به مسئله ی تناقض در حرکت اشاره می کند که پاسخ تفصیلی آن گذشت.

3- در قسمت سوم به تناقض مرگ و حیات اشاره می کند که در چند فصل قبل از آن، به تفصیل از آن سخن گفته است «به طور کلی زندگی یعنی چگونگی هستی يك ماده پروتئینی در آنست که در آن واحد هم خودش و هم در عین حال، غیر است و این هم نه در اثر روندی که از خارج به این جسم، تحمیل می شود، آن طور که در مورد جسم مرده صادق است. بر عکس، زندگی یعنی تبادل مواد از طریق تغذیه و دفع، روندی متکی به خود است.» (1)

چنان که ملاحظه می فرمایید آقای انگلس معضله ی حیات را به این صورت حل کرده که «زندگی یعنی تبادل مواد از طریق تغذیه و دفع»، و نتیجه اش هم اینست که «يك چیز هم خودش هست و هم غیر خودش»، و وارد شدن مواد غذایی به درون يك جسم و خارج شدن مواد دفع شدنی از آن را «تناقض» نامیده است. البته هر کسی در نام گذاری آزاد است ولی آیا لازمه ی نام گذاری، انکار حکم عقل سلیم (به تعبیر آقای انگلس) یعنی «محال بودن اجتماع ضدین و نقیضین در شیء واحد» است؟

ص: 261

آیا این سخن دلیل آن نیست که فیلسوف بنیان گذار فلسفه ی ماتریالیسم دیالکتیک از ساده ترین مسائل منطق، بی اطلاع بوده است؟!

4- سپس فیلسوف ما اشاره به تضاد در فکر می کند: «تضاد بین قدرت محدود هر فرد بر شناخت و قدرت نامحدود انسانی بر آن» یعنی اگر هر فرد انسانی را به تنهایی در نظر بگیریم، از نظر قدرت بر شناخت محدود است ولی اگر انسان را به طور کلی در نظر بگیریم دارای قدرت نامحدود است، و این تضاد به وسیله ی نسل های متوالی و نامحدود انسان حل خواهد شد!

در این جا باز فیلسوف گران قدر مارکسیست مسئله ی لزوم وحدت موضوع را در دو قضیه ی متناقض فراموش کرده است! اجازه می خواهیم از ایشان سؤال کنیم که این دو ضد چگونه با هم می جنگند؟ و سنتزی که کامل تر از قدرت نامحدود بر شناخت است، چیست و چگونه به وجود می آید؟!

5- آقای انگلس که احاطه ی عجیبی بر مسائل ریاضی داشته و اصلاً ذوق خاصی هم برای درک این مسائل داشته مجدداً از اشاره به مسئله ی خط راست و کج، به يك معمای هندسی دیگری اشاره کرده که دلالت بر نبوغ فوق العاده ی وی دارد! و آن اینست که دو خط متقاطع که جلو چشم ما یک دیگر را قطع می کنند (مبادا خیال کنید سحر و جادو است!) پنج تا شش سانتی متر قبل از نقطه ی تقاطع، خاصیت دو خط موازی را دارند! آخر مگر نه اینست که خاصیت دو خط موازی این است که اگر تا بی نهایت ادامه یابند یک دیگر را قطع نخواهند

ص: 262

کرد؟ دنباله های این دو خط متقاطع هم اگر تا بی نهایت ادامه یابند هرگز یک دیگر را قطع نخواهند کرد!

ما نمی دانیم که از هوش سرشار و ذهن جَوّال و قریحه ی وقّاد آقای انگلس، انگشت حیرت به دندان بگیریم که چنین معمای لاینحلی را طرح کرده است، یا از کسانی که قدر چنین فیلسوفان و نظریه پردازان را نمی دانند؟!

کاش يك كودك دبستانی به آقای انگلس می گفت که دو خط متوازی، خط هایی هستند که اگر از هر طرف ادامه یابند یک دیگر را قطع نخواهند کرد نه تنها از يك طرف، و دو خطی که علی الفرض یک دیگر را قطع کرده اند چگونه مشمول چنین تعریفی می باشند؟!

آری، ماتریالیسم دیالکتیک اصولی را لازم دارد که با چنین استدلال هایی ثابت شود!

بار دیگر اجازه می خواهیم که از این فیلسوف و ریاضی دان عالی قدر سؤال کنیم که آیا این تضاد هم منشأ نبرد و پیدایش سنتز عالی تر می شود؟!

6- این بار ریاضی دان ما از ریاضیات ابتدایی مثال هایی می زند تا اطفال دبستانی هم بفهمند که منطق صوری باطل است؛ یکی مساوی بودن مجذور با جذر عددی که با توان $1/2$ در نظر گرفته شود. و دیگری جذر منهای يك (-1) .

راستی جای شگفتی است کسی که دم از فلسفه می زند چگونه به خود اجازه می دهد که روابط بین اعداد را (خواه قابل انطباق بر خارج باشند یا نباشند) به حساب تناقض و تضاد بگذارد؟ مگر کدام شرط از شروط

تضاد و تناقض در آن ها وجود دارد؟ آری! مکتبی چون مارکسیسم چنین فیلسوفانی را لازم دارد!

7- دلیل هایی که آقای لنین از ریاضیات آورده مانند تضاد مشتق و انتگرال و تضاد جمع و تفریق، نظیر دلیل های پیش کسوتش آقای انگلس است. و با این سیر تکاملی که در افکار سران مارکسیسم پیدا شده پیش بینی می شود که نظریه پردازان آینده ی مارکسیسم بین يك و دو هم تضاد بینند و آن را دلیل بطلان منطق صوری و فلسفه ی متافیزيك قرار دهند!

8- دلیل دیگر آقای لنین، تضاد تجزیه و ترکیب در شیمی است، و همه می دانند که هر کدام صفت فعل و انفعال خاصی است نه این که هر دو صفت موضوع واحدی باشند یا این که یکی در درون دیگری نفوذ کند و بین آن ها جنگ در گیرد و به پیدایش ستتر، منتهی شود.

9- تضاد الکتریسیته ی مثبت و منفی هم از همین قماش است. یعنی مثبت و منفی دو نوع الکتریسیته هستند نه دو صفت برای يك موضوع، و این مثال هیچ ربطی به تضاد و تناقض محال ندارد. علاوه بر این که مثبت و منفی تنها دو اصطلاح فیزیکی است و در حقیقت هیچ کدام جنبه ی نفی ندارند.

10- و بالاخره از همه رسوا تر تضاد هایی است که جناب صدر مائو در جنگ یافته اند: تضاد حمله و دفاع، تضاد پیشرفت و عقب نشینی، و تضاد پیروزی و شکست. زیرا اولاً هر کدام از آن ها صفت موضوع خاصی است نه این که ضدین، صفت يك موضوع باشند. و ثانیاً این ها يك سلسله مفاهیم اعتباری هستند و هیچ کدام وجود

و وحدت حقیقی ندارند، و آن چه وجود حقیقی دارد صد ها و هزار ها حادثه ی خاص است که هر کدام صفتی مخصوص به خود دارند.

قانون نفی در نفی

پدید آمدن آنتی تز در درون تز در نخستین سه پایه ی هگل به صورت نفی است (هستی + نیستی = گردیدن) ولی هگل مفهوم نفی را به مطلق ضد (به اصطلاح خودش) توسعه می دهد، و مثلاً کار را از آن جهت که مستلزم تصرف در طبیعت و تغییر وضع آنست «نفی» می شمارد و در مقدمه ی فنو منولوژی می نویسد «خدا تنها مصرف کننده ی بدون کار نیست!» و مصرف کردن را «اثبات» و کار کردن را «نفی» به حساب می آورد.

از اجتماع تز و آنتی تز، سنتز به وجود می آید که از نظری نفی آن ها است و از طرفی هر دوی آن ها را به طور صریح و آشکار در خود دارد، و در این جا تعبیر *Aufheben* را به کار می برد که هم به معنای حذف و نسخ و کنار گذاشتن و هم به معنای نگه داشتن و بالا بردن است، و هر دو معنای آن را اراده می کند.

مثلاً هنگامی که دانش مندی نظریه ی خود را اظهار می کند (تز) و دانش مند دیگری نظریه ی مخالف آن را عرضه می نماید (آنتی تز)، جدال بین آن ها در می گیرد تا این که نقاط ضعف هر کدام روشن می شود، و نظریه ی سومی به دست می آید که جامع نقاط مثبت هر دو نظریه و نافی نقاط ضعف هر دو است. پس سنتز را می توان نفی تز و آنتی تز نامید ولی باید توجه داشت که منظور

از آن، نفی مطلق نیست بلکه منظور، نفی نقاط ضعف پدیده ی کهنه است.

پدیده ی نوبه نوبه ی خود به صورت تزد می آید و سیر دیالکتیکی در آن ادامه می یابد تا به پیدایش پدیده ی نوتری بی انجامد، و هم چنان که نواز کهنه کامل تر بود، نوتر هم از نو کامل تر می باشد. بنابراین سیر دیالکتیکی پدیده ها، صعودی و روبه کمال است.

قانون نفی در نفی که دکتر ارانی آن را «قانون تکامل در ضدین یا تکاپوی طبیعت» نامیده است مبین همین معنی است، و اهمیتش بیش تر از آن جهت است که جهت سیر حرکت دیالکتیکی را نشان می دهد.

چنان که بار ها گفته شده سیر دیالکتیکی از نظر هگل يك سیر عقلی و دارای ضرورت منطقی است، ولی مارکسیست ها که مخالف ایدآلیسم وی هستند و پوسته ی ایدآلیستی را از فلسفه ی وی کنده اند؛ باید کلیت و ضرورت واقعی این قانون را با ادله ی تجربی، اثبات نمایند، و چنان که بار ها گفته شده چنین هنری از تجربه ساخته نیست.

در پیرامون این قانون نیز اصیل ترین و جامع ترین بیان از آن انگلس است، و به همین جهت به نقل آن مبادرت می ورزیم:

«نفی نفی پروسه ایست کاملاً ساده که روزانه در همه جا صورت می پذیرد... دانه ی جوی را در نظر می گیریم. بلیون ها دانه ی جو، آرد، تخمیر، پخته و سپس صرف می شوند. ولی اگر این دانه ی جو با شرایط معمولی مواجه شود در زمین مناسبی بیفتد، در این صورت

تحت تأثیر گرما و رطوبت تغییراتی چند در آن رخ می دهد: جوانه می زند، دانه ی جو به مثابه ی جواز بین می رود، یعنی نفی می شود و به جای آن، نفی این دانه یعنی گیاهی که از دانه نشأت گرفته ظاهر می شود.

... این گیاه رشد می کند، گل می دهد، با آن عمل لقاح صورت می گیرد، و خلاصه باز هم دانه های دیگری به وجود می آورد، و همین که این دانه ها رسید ساقه می میرد و گیاه هم به نوبه ی خود نفی می شود، ما به عنوان نتیجه ی نفی نفی، دوباره دانه ی جو داریم نه يك برابر بلکه ده، بیست، سی برابر».

سپس اضافه می کند: «تقریباً همان پروسه ای که در مورد دانه ی جو صورت گرفت در مورد اغلب حشرات هم مثلاً در مورد پروانه ها نیز رخ می دهد... علاوه بر این، سراسر زمین شناسی سلسله ای از نفی نفی است سلسله ای متوالی از انهدام سنگ های قدیم و رسوب سنگ های جدید است... مرتباً بخش زیادی منهدم و به صورت ماده ی تشکیل دهنده ی اقشار جدید در می آید ولی نتیجه ی آن مثبت است: ایجاد زمینی مرکب از عناصر مختلف شیمیائی، در وضعیت تجزیه ی مکانیکی، وضعیتی که وسیع ترین و متنوع ترین رشد گیاهان را میسر می سازد.

در ریاضیات هم وضع به همین ترتیب است. مقدار معین جبری را، مثلاً، در نظر می گیریم. آن را نفی می کنیم خواهیم داشت - (منهای a) این نفی را نفی می کنیم یعنی (-a) را در (-a) ضرب می کنیم خواهیم داشت a² یعنی مقدار مثبت اولیه ولی در مرتبه ی

آن گاه پس از اشاره به محاسبات مشتق و انتگرال، انگلس چنین ادامه می دهد:

«و در تاریخ هم جز این نیست، تمام اقوام کشاورز با مالکیت جمعی بر زمین، آغاز به فعالیت می کنند.... در طی تکامل کشاورزی، این مالکیت جمعی به قید و بند های تولید، مبدل می شود. مالکیت عمومی، رفع و نفی می شود و طی مراحل گذار کوتاه یا طویل المدتى به مالکیت خصوصی مبدل می شود، اما در مرحله ی تکاملی عالی تر کشاورزی که مالکیت خصوصی زمین به وجود آورده این بار بر عکس، مالکیت خصوصی خود قید و بند تولید می شود... خواست نفی مالکیت خصوصی و تبدیل آن به مالکیت عمومی ضرورتاً بروز می کند ولی این خواست به معنای ایجاد مجدد مالکیت جمعی اولیه ی قدیمی نبوده بلکه به معنای ایجاد شکل کامل تر، عالی تر و پیشرفته تری از مالکیت جمعی است... و با این که فلسفه ی باستان در ابتدا ماتریالیسم ابتدایی و خودرو بود و به مثابه ی ماتریالیسم ابتدایی قادر به توضیح رابطه ی فکر با ماده نبود. ولی ضرورت آشنایی به این مسئله به دکتترین روح جدا از بدن و سپس به ادعای وجود روح جاودانه و بالاخره به پذیرش خدای واحد انجامید. بنابراین، ماتریالیسم سابق به وسیله ی ایدآلیسم، نفی شد ولی در جریان تکامل بعدی، فلسفه ی ایدآلیسم هم بی اعتبار و به ماتریالیسم مدرن نفی شد. این نفی

نفی دیگر ایجاد مجدد ماتریالیسم کهن نیست، بلکه به مبادی باقی مانده از آن، تمامی محتوای فکری

تکامل دو هزار ساله ی فلسفه و علوم و هم چنین خود این تاریخ دو هزار ساله را نیز می افزاید». (1)

مارکس نیز در کتاب سرمایه به این قانون اشاره می کند: «در اثر رقابت، از همه ی سرمایه داران، فقط چند سرمایه دار بزرگ باقی می ماند و اینان با طبقه ی کارگران رنجبر و فقیر، مواجه می شوند که اموال شان را مصادره خواهند کرد و بدین ترتیب به وسیله ی آن ها نفی می شوند، و این همان قانون طبیعت است».

پیش از بررسی دلائل این قانون، یاد آوری دو نکته را لازم می دانیم:

الف- وجود تغییر خواه به صورت پیوسته و تدریجی (حرکت) و خواه به صورت گسسته و دفعی (کون و فساد) باشد معنایی جز این ندارد که وضع قبلی از بین برود و وضع دیگری جایگزین آن گردد، و تکرار آن را می توان به صورت «نفی نفی» بیان کرد که در واقع چیزی بیش از مفهوم «تغییر مکرر و مستمر» در بر ندارد. ولی این تمام مقصود از قانون مورد بحث نیست، و عنصر اساسی آن اینست که وضع جدید کامل تر، عالی تر و پیشرفته تر از وضع کهنه خواهد بود.

ب- این قانون به عنوان يك قانون برای طبیعت و تفکر و جامعه و تاریخ (به فرض این که وجود چنین قانونی امکان داشته باشد) هنگامی ارزش خواهد داشت که کلی و ضروری باشد و وجود مواردی که مشمول این قانون نباشد برای ابطال آن، کافی است، به ویژه

ص: 269

اگر این گونه موارد بیش از موارد مشمول آن باشد.

اینک به بررسی دلایل مذکور که مجموعه مثال هایی است که برخی از آن ها عیناً از هگل گرفته شده پردازیم:

1- مثال دانه ی جو و نفی شدن آن به وسیله ی گیاه و نفی شدن آن به وسیله ی دانه های خوشه، از مثال هایی است که عیناً از هگل گرفته شده و بر سر آن گفت گو هایی درباره ی این که در این پروسه، چند نفی وجود دارد واقع شده است.

میخائیلوفسکی پس از طعنه به اندیشه ی هگل با جمله ی معروفش (بلوط ها هم به حکم آقای هگل می رویند) ساقه را نفی بذر به حساب آورده و شماره ی نفی ها را در جریان رشد جو به چهار نفی رسانده و بدین وسیله به دستگاه سه پایه ای هگل اشکال کرده است، و پلخانوف در کتاب خود «ظهور نگرش تک بُعدی به تاریخ» جواب داده است که همه ی گیاه، نفی بذر است نه خصوص ساقه.

ولی حقیقت اینست که به فرض این که سخن آقای پلخانوف هم در مورد جو صحیح باشد اصرار ورزیدن بر لزوم سه طرفه بودن همه ی پروسه های طبیعت کاملاً بی جا است. و صرف نظر از این بحث بی حاصل باید به یه این نکته توجه کرد که طبق این قانون باید در جریان تکامل پدیده ها، پدیده ی قبلی در پدیده ی بعدی هضم و به يك معنی نفی شود، و التزام به آن در همه جا مشکل است. مثلاً هسته ی يك درخت میوه دار سبز می شود و از آن تنه و شاخ و برگ می روید، و در فصل مناسبی

ص: 270

شکوفه می کند و گل می دهد و سرانجام میوه ی خود را به بار می آورد، و بدیهی است که تنه و شاخ و برگ درخت در شکوفه و گل و میوه هضم نمی شود، بلکه حتی پس از رسیدن و خشکیدن میوه نیز هم چنان باقی می ماند. در این مثال علاوه بر این که نمی توان پروسه ی تکامل را سه طرفه دانست؛ نفی هر پدیده را هم به وسیله ی پدیده ی دیگر نمی توان اثبات کرد. بنابراین، تعبیر «نفی» در قانون مزبور تعبیر گم راه کننده ای است که مارکسیست ها برای تأکید بر لزوم نابودی هر چیز قدیمی و کهنه، از آن سوء استفاده می کنند.

اشکال دیگری که بر این استدلال وارد است اینست که دانه های جو یا گندم یا گندم یا سایر دانه های خوراکی که قبل از سبز شدن به مصرف خوراک و پوشاک و دیگر مصارف می رسند و یا می پوسند و از بین می روند نسبت به دانه هایی که سبز می شوند و چندین برابر خود را تولید می کنند، خیلی بیش تر است و اگر بنا بود که همه ی تکاملی خود را بپیمایند دیری نمی پایید که زمین را پر می کردند. بنابراین، قانون نفی نفی را نمی توان يك قانون کلی و ضروری برای همه ی پدیده های آلی به حساب آورد چه رسد به این که نسبت به کل جهان هستی، تعمیم داده شود.

هم چنین چه بسیارند جانورانی که طعمه ی حیوانات دیگر قرار می گیرند، و یا اکثر تخم ها که از بین می روند یا به مصرف می رسند و به شکل های مختلف از پروسه ی تکامل خارج می شوند. آیا با این وصف می توان قانون نفی نفی را با محتوای تکاملی اش کلی و ضروری دانست؟

یا باید گفت: در صورتی که شرایط رشد و تکامل پدیده های رشد یا بنده و تکامل پذیر حاصل شود، آن ها رشد و تکامل خواهند کرد و مراحل آن را یکی پس از دیگری پشت سر خواهند گذاشت؟ و بدیهی است چنین قانونی (اگر نام قانون برای آن صحیح باشد) به هیچ وجه نمی تواند موجودات تکامل پذیر و شرایط تکامل آن ها را تعیین نماید.

و آیا این مطلبی است که نیاز به قانون نفی نفی داشته باشد تا مارکسیست ها به کشف آن بر خود ببالند و بر دیگران فخر بفروشند، و حتی دیگران را به انکار آن متهم نمایند؟!

روشن است که مثال تغییرات زمین و انهدام سنگ های کهن و رسوب سنگ های جدید هم چیزی جز تکلف بیش تر در بر ندارد.

2- در دلیل دوم باز پای ریاضیات به میان آمده ولی این بار از جبر استفاده شده است، به این ترتیب که يك عدد جبری مثبت با تغییر علامت به عدد منفی تبدیل می شود و با ضرب آن ها در یک دیگر همان عدد مثبت با توان 2 به دست می آید.

در این جا علاوه بر اشکال کلی که بر همه ی استدلال های ریاضی دیالکتیسین ها وارد است باید گفت: چه کسی از شما خواهش کرده که عدد منفی را در عدد مثبت ضرب نمایید؟ چرا آن ها را با هم جمع یا بر هم تقسیم نمی کنید در صورتی که جمع کردن با ترکیب تر و آنتی تر مناسب تر و تقسیم با تعبیر «نفی» سازگار تر است؟ و چه کسی به شما اجازه داده که ضرب کردن را «نفی» بنامید؟

ص: 272

و بالاخره چه دلیلی دارد که این پروسه ی دیالکتیکی را به سایر مسائل جبری و حساب و هندسه تعمیم دهید و همه را مشمول قانون «نفی در نفی» بشمارید؟

اکنون از این ریاضی دان نابغه سؤال می کنیم که اگر در همین مثال، مقدار a را کسری مانند $1/2$ فرض کنیم آیا باز هم سیر دیالکتیکی آن صعودی و تکاملی خواهد بود؟ روشن است که بر حسب این فرض، مقدار a^2 می شود $1/4$ که از $1/2$ کم تر است و در نتیجه، سیر نزولی خواهد بود!

3- در دلیل سوم T آقای انگلس می گوید «در تاریخ هم جز این نیست» آن گاه از همه ی پدیده های تاریخی تنها به پدیده ی مالکیت عمومی کشاورزان در نخستین دوران تاریخ و تبدیل شدن آن به مالکیت خصوصی در دوره ی دوم اشاره می کند و با احتیاط به جای تبدیل شدن مالکیت خصوصی به عمومی، «خواست مالکیت عمومی» را می گذارد.

در این خصوص باید گفت:

اولاً تاریخ (بر خلاف ادعای هگل و مارکسیست ها) يك واقعیت عینی نیست که بتوان آن را در کنار پدیده های حقیقی مورد بحث علمی و فلسفی قرار داد، آن چه حقیقت دارد میلیارد ها میلیارد حوادث عینی است که با نظر اعتباری به مجموعه ی آن ها «جامعه» و به استمرار آن ها «تاریخ» می گوییم.

ثانیاً تقدم مالکیت عمومی زمین بر مالکیت خصوصی آن، ثابت نیست بلکه می توان گفت از زمانی که تاریخ، مالکیت زمین را نشان می دهد به صورت مالکیت خصوصی

ص: 273

بوده است و قبل از آن مالکیت زمین، مطرح نبوده است تا آن را خصوصی یا عمومی بدانیم چنان که امروز مالکیت هوا مطرح نیست.

ثالثاً ضرورت تحقق مالکیت عمومی زمین، يك پيش گویی بی دلیل است و تحقق آن در برخی از کشور ها به هیچ وجه دلیل ضرورت آن در تمام جوامع نیست.

و رابعاً به فرض تحقق، نمی توان از يك پدیده ی تاریخی، قانون کلی برای همه ی پدیده های تاریخ، کشف کرد.

4- دلیل چهارم آقای انگلس از سیر تاریخی فلسفه است که فلاسفه ی باستان، ماده گرا بوده اند و بعد ایدآلیست شده اند و سر انجام ماتریالیسم مدرن را پذیرفته اند.

در این باره نیز باید گفت: جریان فکری بشر در خط واحد نبوده و نه مادی بودن فلاسفه ی پیشین ثابت است و نه ایدآلیست بودن همه ی فلاسفه ی میانگین و نه ماتریالیست شدن همه ی فلاسفه ی اخیر. و نیز خلاصه کردن همه ی فلسفه در يك مسئله، صحیح نیست. البته در مسائل مختلف فلسفه، نوساناتی در طول تاریخ وجود داشته و بر خورد افکار و آراء کمک هایی به پیشرفت آن کرده است، ولی هیچ گاه نمی توان قانون نفی نفی را يك قانون ضروری برای تفکر فلسفی، قلمداد کرد چه رسد به این که بخواهیم آن را نسبت به سایر زمینه های فکری دیگر توسعه دهیم. و بهترین دلیل برای این که سیر فکری بشر همیشه صعودی نبوده پیدایش فلسفه ی بی مایه ای چون ماتریالیسم دیالکتیک در عصر اخیر است. وانگهی

اگر این سیر تکاملی فکر، صحیح باشد نوید سقوط این فلسفه را در بر دارد!

و اما درباره ی مثال آقای مارکس (اگر آن را دلیلی بر این قانون، تلقی کنیم) باید بگوییم:

اولاً دلیلی بر تحقق این پیش گویی وجود ندارد که کارگران همه ی جهان، سر انجام اموال همه ی سرمایه داران را مصادره خواهند کرد.

و ثانیاً به فرض تحقق، نمی توان آن را دلیل يك قانون کلی و ضروری برای کل جهان دانست.

نکته ای را که در این جا باید بیفزاییم اینست که هیچ کدام از این دلیل ها متعرض علت کامل تر بودن «نو» نشده اند و اگر این دلیل ها تمام می بود تازه می توانست مکانیسم تکامل را توضیح دهد ولی با توضیح آن، مسأله ی فلسفی اصلی، حل نمی شد. و سر انجام، این راز سر به مهر ماند که در فرمول (سنتز = ترز + آنتی ترز + x) کمال اضافی (x) از کجا پدید می آید؟ و کدام علتی آن را به وجود می آورد؟

آیا جز این راهی وجود دارد که پیدایش کمالات و فعلیت های جدید را به آفریننده ی جهان نسبت بدهیم و همه ی فعل و انفعالات و حرکات مادی را فراهم کننده زمینه ی پیدایش آن ها بشماریم؟

نتیجه

نتیجه ای که از بررسی اصول ماتریالیسم دیالکتیک و دلایل آن ها به دست می آید اینست که نمی توان آن ها را قوانین کلی و ضروری دانست و بنابراین، دیالکتیک

نه علم است و نه فلسفه و نه منطق.

تنها چیزی که درباره ی اصول آن می توان گفت اینست که جهان ماده، دارای حرکت است (بلکه با توجه به حرکت جوهری، عین حرکت است) و در میان بسیاری از پدیده های آن، تضادی از نوع تراحم وجود دارد و سیر بسیاری از پدیده های آن، صعودی و تکاملی است.

و اگر مجموع این معنی را «دیالکتیک» بنامیم نتیجه این می شود که دیالکتیک يك نظریه ی توصیفی برای بخشی از پدیده های طبیعت است. ولی در موردی که ندانیم آیا تضاد یا تکاملی وجود دارد یا نه، نمی توانیم به اتکای دیالکتیک آن ها را اثبات کنیم.

و این همان چیزی است که در آغاز سخن، به آن اشاره کردیم.

ص: 276

- 1- معنای لغوی دیالکتیک، مباحثه و مجادله است ولی در طول تاریخ فلسفه، معانی اصطلاحی گوناگونی یافته است.
- 2- نخستین اصطلاح آن نوعی متد استدلال است که در منطق کلاسیک «قیاس خلف» نامیده می شود.
- 3- دومین اصطلاح آن، زبان بازی و مغالطه است.
- 4- سومین اصطلاح، آن روش سقراطی است.
- 5- چهارمین معنای اصطلاحی آن، استدلال و بحث صحیح یعنی برهان و جدل است.
- 6- پنجمین معنای آن، خصوص جدل است.
- 7- ششمین معنای آن، علم منطق است.
- 8- هفتمین معنای آن تلاش بی حاصل عقل نظری برای حل مسائل جدلی الطرفین است.
- 9- هشتمین معنای آن، استنتاج مفاهیم ذهنی بر اساس سه پایه ی هگلی است.
- 10- نهمین معنای آن، روش شناخت بر اساس پذیرفتن تضاد و تناقض است.
- 11- دهمین معنای آن، سیر تحولی پدیده های عینی در کادر اصول خاصی است.
- 12- در عصر کنونی، دیالکتیک به سه معنای اخیر به کار می رود.
- 13- منطق صوری عبارتست از ضوابط تفکر صحیح که شامل بحث مفاهیم ساده و قضایا و ترکیبات آن ها در شکل قیاسی می باشد، و همه ی این مباحث، مقدمه ی مبحث برهان است، یعنی قیاسی که از مقدمات

یقینی برای کسب نتیجه ی یقینی تشکیل می شود.

14- اصول منطق صوری، پایه های اساسی تفکر بشری است که هیچ اندیشنده ای از آن ها بی نیاز نیست.

15- تضاد منطقی، رابطه ای است بین دو قضیه ی کلی که یکی از آن ها موجب و دیگری سالبه باشد و هر دو را نتوان صادق، فرض کرد ولی امکان کاذب بودن هر دو وجود داشته باشد، مانند این دو قضیه: هر انسانی نویسنده است و هیچ انسانی نویسنده نیست.

16- تناقض منطقی، رابطه ای است بین دو قضیه ای که نه امکان صدق هر دو و نه امکان کذب هر دو وجود داشته باشد و تنها یکی از آن ها باید صدق داشته باشد، مانند این دو قضیه: هر انسانی جسم بعضی از انسان ها جسم نیستند.

17- منطق هگل که در واقع بخشی از فلسفه ی وی می باشد و نمی توان آن را به معنای واقعی کلمه «منطق» دانست، عبارتست از تبیین استنتاج مفاهیم از یک دیگر بر اساس سه پایه ی تر و آنتی تر و سنتز.

18- هگل نخستین مقوله را هستی می داند که نیستی از آن پدید می آید، و با ترکیب آن ها مفهوم «گردیدن» به دست می آید، و در این مقوله ی اثباتی جدید، تناقض هستی و نیستی حل می شود.

19- ولی مفهوم هستی و نیستی دو مفهوم متعین و مستقل هستند که ذهن آن ها را می سازد، و تعبیراتی مانند وحدت آن ها و گذار هر يك از درون دیگر، بیش از تعبیر شاعرانه ای نیست.

20- موضع مارکسیسم در برابر منطق صوری، نوسان آمیز است ولی اخیراً فیلسوفان شوروی، اعتبار آن را تصدیق کرده، و آن را در برنامه های مدارس گنجانیده اند.

21- مشهور ترین تفسیر دیالکتیک عینی عبارتست از: حرکت عمومی و تکاملی جهان در اثر تضاد درونی پدیده ها.

22- به نظر هگل حرکت عینی جهان، همان حرکت فکری روح مطلق است و از این رو قائل به وحدت ذهن و عین شده و به جای جست جو از روابط عینی پدیده ها و ضرورت وجودی آن ها؛ کاوش برای کشف روابط منطقی پدیده ها را پیشنهاد می کند، و کشف آن ها را به عنوان دلیل تحقق پدیده ها (نه علت آن ها) برای شناخت جهان کافی می داند.

23- سخنان هگل درباره ی تناقض و تضاد، نا هماهنگ است و در مواردی به امکان تناقض و تضاد قائل شده و تصریح کرده است که پذیرفتن آن ها مخالف منطق متعارف است.

24- تناقض فلسفی که تقابل سلب و ایجاب نیز نامیده می شود، رابطه ایست بین يك صفت مثبت و نفی همان صفت از شیء واحد در زمان و مکان و شرایط واحد.

25- تضاد فلسفی دو اصطلاح دارد: یکی رابطه ای است بین دو صفت وجودی يك شیء که امکان اجتماع ندارند، مانند سفیدی و سیاهی يك موضوع کاملاً مشخص. اصطلاح دیگرش عبارتست از رابطه بین دو شیء که با فعل و انفعال خود شان اثر یک دیگر را خنثی می کنند، مانند آب و آتش. اجتماع ضدین به معنای اول، محال و به معنای دوم، ممکن است.

26- زنون الیایی حرکت را مستلزم تناقض دانسته و از این جهت آن را انکار نموده است، ولی هگل و انگلس حرکت را موجود و محال بودن تناقض را منکر شده اند.

27- حقیقت اینست که بین وجود حرکت و تناقض ملازمه ای نیست، و حرکت نه عین تناقض و تضاد است، و نه ایجاد کننده و نه رفع کننده ی آن ها، و نه بر خاسته از آن ها.

28- اصول ماتریالیسم دیالکتیک، طبق آخرین نظریه ی دانش مندان مارکسیست سه اصل است: گذار از تغییرات کمی به کیفی، وحدت و نبرد اضداد، و نفی نفی، و همگی آن ها از سخنان هگل، اخذ شده است.

29- مارکسیست ها طبق شیوه ی دیرینه ی خود خواسته اند این اصول را با ذکر مثال هایی اثبات کنند، ولی استدلال های ایشان علاوه بر این که این نقص کلی را دارد که با چند مثال نمی توان قانون کلی و ضروری را اثبات کرد؛ دارای نقطه ضعف های دیگری نیز می باشد.

30- بعضی از این مثال ها مانند روابط انت های موسیقی یا صدق نام طاس (بی مو) و خرمن و سرمایه، جنبه ی قرار دادی و عرفی دارد.

31- بعضی دیگر مانند کمیت هایی که در ترکیبات شیمیایی لازم است؛ تنها شرطی از شروط تحقق پدیده های شیمیایی را نشان می دهد.

32- به علاوه، بعضی از این تبدلات مانند تبدیل شدن آب به یخ و

بخار، صعودی و تکاملی نیست.

33- و بالاخره موارد نقضی برای قانون جهش (گذار از کمیت به کیفیت) وجود دارد مانند تدریجی بودن ذوب شیشه و موم و تدریجی بودن پیدایش جوجه و مرغ.

34- قانون مزبور به فرض کلیت داشتن در پدیده های بی شعور، قابل تعمیم به پدیده های اختیاری انسان و جامعه نیست.

35- مارکسیست ها معتقدند که هر چیزی دارای تناقض داخلی است که موجب کشمکش بین طرفین تناقض می گردد و سرانجام موجب پیدایش پدیده ی جدید می شود.

36- این قانون بفرض صحت، بیش از بیان مکانیسم اضداد، چیزی را در بر ندارد و بر خلاف ادعای مارکسیست ها نمی تواند علت پیدایش پدیده ی جدید را بیان کند.

37- وحدت خط مستقیم و منحنی، تعبیر مسامحه آمیزی است و دلیل وقوع تناقض نیست.

38- جذب و دفع مواد در بدن موجود زنده هم ربطی به اجتماع ضدین و نقیضین ندارد، زیرا موضوع آن ها متفاوت است.

39- محدودیت قدرت فرد بر شناخت، تضادی با نا محدود بودن قدرت انسان به طور کلی ندارد، زیرا در این جا نیز وحدت موضوع، محفوظ نیست.

40- موازی دانستن دنباله های دو خط متقاطع، نشانه ی جهل است.

41- روابط عددی به هیچ وجه ربطی به تضاد و تناقض ندارد.

42- تجزیه و ترکیب در شیمی هم صفت های يك موضوع نیستند.

43- مثبت و منفی در الکتریسیته هم صفت دو نوع الکتریسیته هستند، و بنابراین از قبیل متناقضین نیستند. علاوه بر این که اطلاق منفی بر یکی از آن ها صرفاً يك اصطلاح است.

44- در تضاد های جنگ هم وحدت موضوع رعایت نشده است علاوه بر این که موضوعات آن ها اموری اعتباری می باشند.

45- به گمان مارکسیست ها اهمیت قانون نفی نفی در تعیین جهت سیر دیالکتیکی است.

46- در گیاهان و جانوران پدیده های دوم به وسیله پدیده های سوم «نفی» نمی شوند. علاوه بر آن که اکثر آن ها عملاً به تکامل نمی رسند.

47- ضرب عدد جبری منفی در مثبت را نمی توان نفی آن شمرد، و با در نظر گرفتن مقدار های کسری نمی توان برای آن ها سیر صعودی اثبات کرد.

48- تبدیل شدن مالکیت فردی به مالکیت عمومی، و مصادره شدن اموال به وسیله ی کارگران (به فرض تحقق در همه جا) نمی تواند دلیل يك قانون کلی و ضروری باشد.

49- سیر فلسفه از ماتریالیسم ابتدائی به ایدآلیسم و از آن به ماتریالیسم مدرن، ثابت نیست و به فرض ثبوت، دلیل يك قانون كلي نخواهد بود.

50- هیچ کدام از دلیل هایی که برای اثبات اصول ماتریالیسم دیالکتیک آورده شده نمی توانند علت کامل تر بودن پدیده های نور را اثبات کنند و توضیح دهند که کمال اضافی سنتز از کجا به وجود آمده است. و راهی جز این وجود ندارد که پیدایش کمالات و فعلیت های جدید به آفریننده ی جهان نسبت داده شود.

نوشته ی استاد محمد تقی مصباح یزدی

ص: 283

دانستیم که انسانی بودن زندگی، در گرو جهان بینی صحیح و منطقی است، و نخستین پایه‌ی جهان بینی «هستی‌شناسی» است، و شناخت هستی به دو صورت، امکان پذیر است: شناخت مستقیم و بی‌واسطه (علم حضوری) و شناخت غیر مستقیم و با واسطه (علم حصولی). و شناخت حضوری آگاهانه برای عموم مردم، تنها نسبت به نفس (من) و قوا و افعال و انفعالات آن میسر است، و سایر چیزها را باید به طور غیر مستقیم و با وساطت صورت‌ها و مفاهیم ذهنی شناخت. و معیار باز شناسی حقایق از خطاها و ضامن صحت ادراکات مختلف، اصول کلی بدیهی و متافیزیکی است که ذهن از تحلیل یافته‌های حضوری به دست می‌آورد، مانند اصل محال بودن تناقض، و اصل علیت، و مانند آن‌ها. و هیچ نوع شناخت حصولی، حتی ساده‌ترین شناختی که به وسیله‌ی حواس، حاصل می‌شود از آن‌ها بی‌نیاز نیست، و علم یقینی به وجود اشیاء محسوس و رفع شبهات ایدآلیستی، نیازمند به قوانین علیت است، و هم چنین تمام علوم تجربی هنگامی واقعاً «علم» خواهد بود که دارای قوانین کلی و ضروری باشد، و اثبات کلیت و ضرورت هر قانونی نیازمند به اصول متافیزیکی است. و اگر کسی بخواهد از این اصول عقلی و از این گونه تحلیلات ذهنی، صرف نظر کند و تنها به

داده‌های حواس، اکتفاء نماید - آن چنان که پوزیتیویست‌ها ادعاء می‌کنند - باید نه تنها همه‌ی قوانین علمی را زیر پا بگذارد، بلکه به رسوا ترین شکل ایدآلیسم تن در دهد. (1)

ص: 285

نیز دانستیم که رابطه ی علّیت يك رابطه ی عینی و خارجی است که نمونه ی آن را با علم حضوری در خودمان می یابیم، و سپس آن را در قالب مفاهیم ذهنی، منعکس می سازیم و با بداهت و وضوح تمام، حکم می کنیم که هر موجود وابسته ای نیازمند به موجود دیگری است که طرف وابستگی آن باشد و بدون آن، امکان تحقق نخواهد داشت. و در صورتی که وابستگی در اصل هستی و وجود باشد، موجود وابسته نسبت به علت خود در حکم صفر است، و اگر علت نیز به نوبه ی خود وابسته باشد نسبت به علت دوم همین حال را خواهد داشت. و بنابراین باید سلسله ی علل، منتهی به علتی شود که کاملاً مستقل و بی نیاز باشد، و گر نه هیچ يك از موجودات وابسته و نیازمند، تحقق نخواهند یافت، آن چنان که از ضمیمه کردن صفر ها به یک دیگر (هر چند نا متناهی فرض شوند) عددی به دست نخواهد آمد.

در پایان مقاله ی علت و معلول، اشاره کردیم که مارکسیست ها نیز اصل علّیت را به عنوان يك قانون اساسی برای جهان، معتبر می دانند و تصادف و هم ذهنی بودن رابطه ی علّیت را به شدت محکوم می کنند ولی علت پیدایش هر پدیده را تضاد درونی پدیده ی قبلی می پندارند که به وسیله ی حرکت، حل می شود و در نتیجه، پدیده ی نوین و کامل تری به وجود می آید.

به همین جهت، ما مسأله ی حرکت و مسأله ی دیالکتیک را مستقلاً مورد گفت گو قرار دادیم، و روشن کردیم که ادعای مارکسیست ها مبنی بر این که هر حرکتی از تبدیل حرکت دیگر به وجود می آید و هر حرکتی تکاملی و روبه بالا- است و همه ی حرکات جهان، يك سیستم حرکت جاودانی و نا آفرینی را تشکیل می دهند. بی اساس است و دستاویز هایی که از علوم تجربی برای خود فراهم کرده اند و آن ها را دژ مستحکمی برای نگهبانی از اوهام خودشان قرار داده اند، تار های عنکبوتی بیش نیست (وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ).

در مقاله ی دیالکتیک، پس از توضیح مفاهیم مختلف آن به بررسی اصول دیالکتیک مارکسیستی پرداختیم، و تار و پود آن را بر باد دادیم و برای هر اندیشنده ی آزادی روشن ساختیم که آن ها از سست ترین و بی مایه ترین بافته های فکری بشر است.

و حاصل آن که: ماتریالیسم دیالکتیک نه می تواند پیدایش آنتی تر را از تر، توجیه کند، و نه می تواند برای پیدایش حرکت از تضاد آن ها توضیح معقولی بدهد، و نه برای کامل تر بودن سن تر، دلیلی ارائه می دهد. چنان که از تطبیق همین دستگاه نا معقول بر همه ی پدیده های جهان، عاجز است. و به فرض این که چنین دستگاهی قابل انطباق بر کل جهان بود به هیچ وجه، دلیل نفی ماوراء طبیعت و نفی وابستگی جهان ماده با همه ی توابع و لواحقش به يك موجود غیر مادی قائم به ذات نمی شد و نمی شود.

ص: 287

دانستیم که مکتب های فلسفی را از نظر پاسخ گوئی به مسائل هستی شناسی می توان به دو دسته ی کلی تقسیم کرد: مکتب های مادی، و مکتب های الهی.

جهان بینی مادی بر سه پایه استوار است:

1- ماده حقیقتی است عینی که صرف نظر از ادراک انسان، به خودی خود مستقلاً وجود خارجی دارد.

2- وجود مساوی است با ماده. و هیچ گاه چیزی جز ماده و خواص آن، وجود نداشته و نخواهد داشت. بنابراین، شعور، آگاهی، و انواع ادراکات (حسی، خیالی و عقلی) و هم چنین حیات و روح، همگی مادی است.

3- ماده از نظر کمیت، ثابت و از نظر زمان، ازلی و ابدی (بی آغاز و بی انجام) است، و از این رو نیازی به آفریننده ندارد.

مادیین بر اساس این اصول، خود را نیازمند به بیان چگونگی پیدایش ماده نمی بینند و تنها مشکل خود را توجیه پیدایش حرکات و دگرگونی های ماده می دانند.

تا قرن نوزدهم میلادی، مادیین دگرگونی های جهان را بر اساس قوانین مکانیک و فیزیک نیوتنی توجیه می کردند، و پدیده های گوناگون و بی شمار جهان را نشان

دهنده ی نقل و انتقالات مکانی و حرکات وضعی اجزاء ماده می پنداشتند.

پاره ای از اکتشافات نسبتاً جدید فیزیک و شیمی مانند کشف عناصر شیمیایی و مرکب بودن آن ها از اتم ها، و کشف ساختمان ملکولی اجسام نیز مورد بهره برداری ماتریالیست ها برای تأیید نظریه ی فلسفی شان قرار گرفت.

مادیین، موجودات جان دار را نیز بر موجودات بی جان، قیاس می کنند و مدعی هستند که همان گونه که آب چیزی بیش از ترکیب اکسیژن و نیدروژن نیست؛ موجودات زنده هم چیزی جز ترکیبات پیچیده ای از عناصر اولیه و ترکیبات ساده ای آن ها نیستند، و همان گونه که ترکیبات شیمیایی ساده، موجب بروز خواص و آثاری می شود، این ترکیبات پیچیده هم موجب بروز حیات و شعور و اراده می شود.

پیشرفت های شگرفی که در قرن اخیر نصیب فیزیک شد و نظریه های جدیدی که از طرف فیزیکدان های برجسته، ابراز گردید مانند نظریه ی نسبیت و انرژی تبدیل و تبدیل ماده و انرژی به یک دیگر، چنان تحول عظیمی در فیزیک به وجود آورد که بسیاری از فیزیک دان ها را به سوی ایدآلیسم سوق داد و تفصیل آن در خور این نوشته نیست. [\(1\)](#)

از دیگر سوی، حقایقی که در بیولوژی و فیزیولوژی و پسیکولوژی کشف شد عجز ماتریالیسم مکانیکی را از

ص: 290

1- آفانا سیف می نویسد: «شاید تصور رود که حرکت بدون حامل مادی وجود دارد. این نظری است که نمایندگان مکتب انرژیسم (مانند استوالد) برآیند... آن ها از قبول ماده، سر باز می زنند فقط حرکت و انرژی را می پذیرند و این خود ایدآلیسم ناب است (اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 42)

مارکس و انگلس با استفاده از دیالکتیک هگل و تئوری داروین، مکتب ماتریالیستی جدیدی را پی ریزی کردند که حرکات و دگرگونی های جهان را معلول تضاد درونی خود پدیده ها معرفی می کند، و از این رو به گمان خود شان دو امتیاز بزرگ بر ماتریالیسم مکانیکی دارد: نخست آن که تفسیر مکانیکی جهان، سر انجام محتاج به اثبات نیروی محرکی خارج از ماده است که نخستین حرکت را در آن پدید آورد، ولی تفسیر دیالکتیکی چون عامل حرکت را تضاد درونی خود ماده می داند دیگر نیازی به اثبات عامل بیرونی ندارد. دیگر آن که: ماتریالیسم مکانیکی نمی تواند تکامل جهان ماده را اثبات کند، زیرا بر اساس آن هیچ گاه چیز نوی در جهان پدید نمی آید، ولی ماتریالیسم دیالکتیک می تواند حرکت تکاملی جهان را اثبات کند، و پیدایش پدیده های نو و کامل تر را توجیه نماید.

ما در این جا نخست اصول مشترك بين دو مکتب مادی را مورد بررسی قرار می دهیم، آن گاه به ویژگی های ماتریالیسم دیالکتیک می پردازیم:

پیش از هر چیز این نکته را یاد آور می شویم که هر دو گروه این مطلب را پذیرفته اند که همه ی پدیده های بی شمار جهان دارای بنیاد ثابت و زوال نا پذیری است، و آن ماده ی جهان است که به گمان ایشان نیازی به آفریننده ندارد. بنابراین، حق ندارند به الهیین اشکال کنند که «آفریننده ی خدا کیست؟» زیرا خود ایشان به وجود يك موجود بی نیاز از آفریننده، معتقد هستند و در حقیقت،

اختلاف ایشان با الهیین در این است که مادیین می گویند آن موجود بی نیاز همان ماده است، و الهیین معتقدند که ماده هم ذاتاً نیازمند است و آن موجود بی نیاز، از سنخ ماده و مادیات نیست، بلکه موجودی است مجرد و منزّه از هر گونه نیازی حتی نیاز به زمان و مکان و اجزاء سازنده.

دانستیم که نخستین پایه ی جهان بینی مادی، اعتقاد به وجود عینی و خارجی ماده است. مخالف ماتریالیست ها در این مسأله، ایدآلیست ها هستند. اما الهیین رألیست مانند فلاسفه ی اسلامی در اصل مسأله، با ایشان مخالفتی ندارند هر چند ایشان ماده را جوهری می دانند که موضوع اعراض گوناگون است، ولی بسیاری از ماتریالیست ها تصریح می کنند که ماده ی خارجی جز مجموعه ای از اعراض قابل احساس، چیزی نیست. ولی باید ببینیم که آیا مادیین بر مبنای حس گرایی که لازمه ی انفکاک نا پذیر ماده گرایی است می توانند وجود ماده را به طور جزمی، اثبات کنند یا الزاماً در همان چاه شکاکیتی که از آن می گریزند سر نگویند می شوند؟

در مقالات سابق به این نکته اشاره ای کرده ایم که هر مکتبی که مبتنی بر حس گرایی باشد، نمی تواند وجود ماده را اثبات کند، ولی برای توضیح بیش تر باید دقت بیش تری در مفهوم ماده به عمل آوریم.

مفهوم ماده

واژه ی «ماده» در منطق و فلسفه و علوم طبیعی، اصطلاحات مختلفی دارد که بررسی همه ی آن ها و

معادل هایش در زبان های اروپایی و مناسبت این اصطلاحات با ریشه های لغوی آن ها به درازا می کشد، و ما تنها به توضیح دو اصطلاحی که با بحث کنونی ارتباط دارد بسنده می کنیم:

1- فلاسفه با توجه به تبدیل و تبدلاتی که در پدیده های محسوس روی می دهد و همواره موجود نوی جانشین موجود کهنه می شود، بدون این که موجود قبلی به کلی از میان برود؛ معتقدند که میان همه ی موجودات قابل تبدیل و تبدل به یک دیگر، موجود مشترکی وجود دارد که با پیدایش صورت های مختلف، به شکل های گوناگون ظاهر می شود، و آن را «ماده ی نخستین» یا «هیولای اولی» می نامند. ولی در این که آیا این موجود مشترک، خودش دارای فعلیت و تحصیلی هست یا این که خودش ذاتاً فاقد هر گونه فعلیتی است و تحصیل آن تابع تحصیل صورت ها است اختلاف نظر دارند، و در حقیقت کسانی (ارسطوییان) که معتقدند ماده ی نخستین هیچ گونه فعلیتی ندارد، جوهری را که دیگران ماده ی اولیه و بسیط می دانند، مرکب از دو جوهر می شمارند که یکی فاقد فعلیت و دیگری صورت تحصیل بخش آن است.

هم چنین فلاسفه، هر موجودی را که قابل تحول و تبدل به موجود دیگری باشد، ماده ی موجود بعدی می نامند هر چند خودش مرکب از ماده و صورت باشد، و برای این که با ماده ی نخستین اشتباه نشود، آن را «ماده ی ثانیه» می خوانند.

پس ماده در اصطلاح فلسفی عبارت است از جوهری که محل صورت های جوهری و موضوع پدیده های

عَرَضی گوناگون، واقع می شود.

2- فیزیک و شیمی به عنوان دو علمی که از پدیده های ظاهری و خواص و آثار و فعل و انفعالات «ماده» بحث می کنند، وجود آن را به عنوان «اصل موضوع» می پذیرند، ولی با متد های تجربی خود نمی توانند آن را اثبات کنند یا شناختی را که انسان می تواند درباره ی آن به دست بیاورد، ارزیابی نمایند، و تنها به عنوان واقعیت مفروضی می شناسند که انسان بوسیله ی خواص ظاهری و به کمک ابزار های علمی و فنی با آن مواجه می شود، و آن را مورد آزمایش های حسی قرار می دهد.

فیزیک دان ها برای ماده، خواص و آثاری ذکر کنند مانند: جرم، وزن، حرکت پذیری، اینرسی، مقاومت، جذب و دفع و...

نیوتن در مقابل ماده، واقعیت دیگری را به نام «نیرو» فرض می کرد که در همه ی اجسام وجود دارد و قابل انتقال بوده موجب حرکت آن ها می گردد.

تئوری های جدید فیزیکی، مبتنی بر فرض واقعیت دیگری به نام «انرژی» است که در عین حالی که واجد صفات ماده نیست، با آن تباین کلی ندارد و قابل تبدیل به آن می باشد، چنان که ماده به نوبه ی خود قابل تبدیل به انرژی است بر حسب این تئوری، ماده عبارت است از شکل تراکم یافته ی انرژی.

هم چنین مفاهیم دیگری در فیزیک جدید وارد شده که سمبول واقعیت های مفروض دیگری است که نه تعریف ماده ی فیزیکی بر آن ها صدق می کند، و نه تعریف انرژی، مانند مفهوم «میدان».

حاصل آن که: ماده در اصطلاح علمی عبارت است از موجود مفروضی که با صفاتی از قبیل جرم داشتن، جذب و دفع پذیری و مانند آن ها مشخص می شود.

بنابراین، اصطلاح فلسفی ماده با اصطلاح علمی آن دو فرق اساسی دارد: نخست آن که مفهوم فلسفی ماده يك مفهوم «قیاسی و اضافی» است، یعنی موجودی از آن جهت که بنیاد موجود دیگری است یا صورتی در آن حلول می کند «ماده ی آن» نامیده می شود، در صورتی مفهوم علمی آن يك مفهوم «نفسی» است؛ یعنی موجودی که دارای صفات نام برده باشد بدون لحاظ این که منشأ پیدایش یا محل موجود دیگری است «ماده» نامیده می شود، و تقریباً مرادف با مفهوم فلسفی «جسم» (جوهر دارای ابعاد سه گانه) می باشد.

دیگر آن که مفهوم علمی ماده در برابر نیرو و انرژی و مانند آن ها قرار می گیرد، و بنابراین قابل انطباق بر آن ها نیست در صورتی که اگر مثلاً تبدیل شدن انرژی به ماده ی فیزیکی ثابت باشد، انرژی نسبت به ماده ی فیزیکی، ماده ی فلسفی خواهد بود.

اکنون ببینیم مارکسیسم ماده را چگونه تفسیر می کند:

مارکسیست ها قبل از کشفیات اخیر فیزیک، ماده را همان معنای مقابل نیرو می گرفتند و آن را مساوی با اتم ها می دانستند، و وجود اتم ها را نا آفریدنی و زوال نا پذیر می پنداشتند. لنین نوشت: «فساد نا پذیری و زوال نا پذیری اتم و تحول پذیری همه ی اشکال و حرکات ماده هم واره سنگر محکمی برای ماتریالیسم دیالکتیک بوده

ولی بعد از اطلاع از شکست پذیری و زوال پذیری اتم، تعریف دیگری را انتخاب کرده چنین نوشت: «ماده مقوله ای است فلسفی و واقعیته عینی که بشر از راه حواس خود به آن نائل می شود» (1) و سرانجام چنین می نویسد: «تغییراتی که در مفهوم علمی ماده رخ می دهد نمی تواند پایه های جهان بینی مادی را متزلزل سازد، نه از آن جهت که آن ها ارتباطی با مفاهیم علمی ندارند، بلکه از آن جهت که ماده هیچ گاه این خاصیت اساسی یعنی «واقعیت عینی بودن» را از دست نخواهد داد» (2) و بدین ترتیب، تعریف جدیدی برای ماده به دست می آید و آن عبارت است از «واقعیت عینی».

بدیهی است که این مفهوم نه تنها وسیع تر از مفهوم فیزیکی آن است و شامل نیرو و انرژی و میدان هم می شود، بلکه شامل واقعیت های ماورای طبیعی نیز می شود گو این که خود لنین به آن ها معتقد نبوده است، ولی محدود بودن مصداق واقعیت در نظر وی موجب تخصیص مفهوم نمی شود و تعریف او را تصحیح نمی کند.

در عین حال، نویسندگان مارکسیست این تعریف را با خرسندی کامل به عنوان يك تعریف واقعاً «علمی» برای این مقوله ی «فلسفی» پذیرفته اند!

آفانا سیف می نویسد: «مفهوم فلسفی ماده این خاصیت عمومی اجسام و پدیده ها است که همه «واقعیت

ص: 296

1- مبانی فلسفه ی مارکسیست - لنینیست، ص 25 (ترجمه ی انگلیسی - چاپ مسکو).

2- ماتریالیسم و آمپریو کریته سیسم (ترجمه ی عربی)، ص 260، مؤلفات ج 41، ص 247.

عینی» هستند و در خارج از شعور ما وجود دارند و در ذهن ما انعکاس می یابند. اعتقاد به وجود جهان عینی، جهانی که انسان را در بر گرفته و هم چنین اعتقاد به توانایی خود انسان در شناخت این جهان، اصول اساسی جهان بینی ماتریالیستی دیالکتیکی را تشکیل می دهد، و این به آن معنی است که مفهوم ماده که انعکاس دهنده ی این اصول اساسی است خود، مهم ترین و مرکزی ترین مقوله ی ماتریالیسم دیالکتیک است... لنین در کتاب «ماتریالیسم و آمپریو کربیتی سیسم» تعریف واقعاً علمی و همه جانبه ی ماده را به دست داده است: «ماده مقوله ای فلسفی است برای تبیین واقعیت عینی که انسان از راه حواس بر آن آگاهی می یابد، واقعیتی که به وسیله ی حواس ما عکس برداری می شود، انعکاس پیدا می کند در عین این که مستقل از حواس ما وجود دارد». (1)

جالب توجه این است که آقای آفانا سیف در عین حال که از این تعریف به عنوان «یک تعریف واقعاً علمی و همه جانبه» برای این «مقوله ی فلسفی» (!) یاد می کند «میدان فیزیکی» را یکی از انواع آن می شمارد، (2) در صورتی که «میدان» نه تنها با حس برهنه، بلکه با چشم مسلح هم قابل درک نیست و فقط جنبه ی سمبولیک دارد. و خوب بود توضیح می داد که میدان فیزیکی چه «انعکاسی» در حس دارد و حواس ما چگونه از آن «عکس برداری» می کند.

ص: 297

1- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 32.

2- همان مدرک، ص 35

دانستیم که فلاسفه، ماده را جوهری می دانند که صورت های جوهری مانند صورت نباتی و حیوانی و اعراض آن ها مانند کمیت و کیفیت در آن به وجود می آیند، و این گونه صورت ها و اعراض را «مادی» (و نه ماده) می نامند. از سوی دیگر می دانیم که حواس ظاهری ما تنها اعراض و صفات اشیاء را درک می کنند؛ چنان که چشم رنگ ها را می بیند، و گوش صدا ها را می شنود، و هم چنین سایر حواس ما گرمی و سردی و نرمی و زبری و مزه ها و سایر اعراض را احساس می کنند و بنابراین، همه ی حواس ما «عرض شناس» هستند و ما حس «جوهر شناس» نداریم. پس وجود جواهر (و از جمله ماده) را تنها به وسیله ی برهان عقلی می توان اثبات کرد. و از این رو کسانی که می خواهند حقایق را فقط به وسیله ی تجربه حسی بشناسند، نمی توانند وجود ماده را اثبات کنند، و تنها کسانی که برای ادراکات عقلی ارزش اصیل و استقلالی قائل هستند، می توانند وجود آن را اثبات نمایند.

باید یاد آور شویم که در میان فلاسفه، کما بیش اختلافاتی در این باره وجود داشته است که آیا همه ی اعراضی که ما احساس می کنیم عیناً در خارج وجود دارد یا بعضی از آن ها بستگی به ساختمان دستگاه های ادراکی ما دارد، مثلاً بعضی از فلاسفه ی باستان ادراک صوت را تابع دستگاه شنوایی می دانسته اند و بعضی دیگر مزه و رنگ را نیز تابع دستگاه چشایی و بینایی می شمرده اند و به اصطلاح، این گونه اعراض را «کیفیات ثانویه» به

حساب می آورده اند، ولی به هر حال خود ماده را امری عینی و غیر قابل احساس می دانسته اند.

از دوران باستان، گرایش های سوفیستی و ایدئالیستی مختلفی وجود داشت که بر طبق آن ها گاهی موجودات نا محسوس و زمانی موجودات خارجی محسوس نیز مورد شک یا انکار قرار می گرفت. بعد از عهد رنسانس، موج شک گرایی در اروپا اوج گرفت تا این که دکارت برای تجدید حیات فلسفه و مبارزه با شکاکیت به تلاش برخاست، و مفاهیم فطری را غیر قابل تشکیك دانست که از جمله ی آن ها مفهوم «امتداد» یعنی اصیل ترین خاصیت جسم و لازم ترین عوارض ماده می باشد.

فلسفه ی دکارت دارای نقطه ضعف هایی بود که نقادی آن ها به رواج مکتب «آمپرسیسم» کمک کرد، و سیر تحولی آن به «ایدئالیسم بارکلی» منتهی شد. بارکلی می گفت: همان گونه که کیفیت های ثانوی تابع دستگاه های ادراکی ما است و جنبه ی ذهنی دارد کیفیات اولیه و از جمله امتداد جسمانی هم همین حکم را دارد و بنابراین، ما نمی توانیم وجود جوهر مادی را در خارج از ذهن، اثبات کنیم و فقط می توانیم بگوییم خدا این ادراکات را در ذهن ما به وجود می آورد. (1) هیوم، تجربه گرایی را به سرانجام طبیعی خود رسانید و ثابت کرد که بر اساس حس و تجربه نمی توان علّیت عینی را پذیرفت، و بنابر این نمی توان وجود خدا را هم اثبات کرد و بدین ترتیب شکاکیت جدیدی پی ریزی گردید.

ص: 299

1- ر. ک: پیرامون ایدئالیسم و رئالیسم (مقاله ی سوم از همین سلسله مقالات)، ص 105 - 106.

و اما وجود ماده به مفهوم علمی کلمه، به عنوان «اصل موضوعی» در علوم پذیرفته می شود، و پژوهش های علمی درباره ی خواص و آثار آن انجام می گیرد، و هیچ علمی با متد تجربی نمی تواند وجود خارجی ماده و حتی وجود خارجی عوارض آن را اثبات کند، و از این رو بعد از تحقیقات علمی، نوبت به بحث فلسفی می رسد که آیا این خواص و آثاری که در فیزیک و شیمی ثابت شده تابع دستگاه ادراکی ما است و یا مستقلاً در خارج از ذهن، وجود دارد، و به فرض این که این صفات و خواص عیناً در خارج وجود داشته باشد، آیا موضوع و موصوف عینی و خارجی هم دارد یا اشیاء خارجی مجموعه ای از همین صفات و آثارند و «ماده» و «انرژی» و مانند آن ها تنها سمبول هایی برای این صفات و آثارند و دیگر جوهری که حامل و موضوع و محل آن ها باشد وجود ندارد؟

ژرژ پولیتسر می نویسد: «دیالکتیک (حتی دیالکتیک ایدئالیستی هگل) فرقی بین صفات شیء و خود شیء، قائل نیست، و هنگامی که ما صفات چیزی را شناختیم خود آن را شناخته ایم، فقط باید این موضوع را اثبات کرد که این صفات، وجود خارجی مستقل از ادراک ما دارند، و این همان معنای ماتریالیسم است...» و از این رو است که لنین می گوید: «ممکن نیست که فرق اساسی بین پدیدار و شیء فی ذاته وجود داشته باشد، و هیچ فرقی بین آن چه ما می شناسیم و شیء مورد شناخت وجود ندارد» (1)

ص: 300

بنابراین، ماده به نظر مارکسیست ها مجموعه ی صفات و عوارضی است که وجود خارجی دارد و دیگر ورای آن ها جوهری که موضوع و موصوف آن ها باشد وجود ندارد. اینک باید ببینیم ماده را به همین معنی از چه راهی اثبات می کنند.

استالین می نویسد:

«بر خلاف اصول ایدآلیسم که امکان معرفت به اصول و قوانین دنیا را انکار می کند و به دانش، ارزش و واقعی نمی نهد و اعتقادی به حقیقت عینی (ابژکتیف) ندارد و تصور می کند که دنیا پر از «ذوات مستقلی» است که نمی توان به وسیله ی علم آن ها را شناخت، ماتریالیسم فلسفی مارکس، دنیا و قوانین آن را کاملاً قابل شناسایی دانسته و می گوید که معرفت ما به قوانین طبیعت که بر اثر تجربه به عمل آمده معتبر است و حقیقتی است عینی و واقعی، در دنیا چیز غیر قابل اختی وجود ندارد و اگر مسائلی هستند که تا امروز مجهول مانده اند روزی کشف شده و به وسایل علمی و عملی شناخته خواهند شد.» (1)

انگلس می نویسد:

«یک سلسله فلاسفه ی دیگری وجود دارند که امکان معرفت جهان یا لااقل معرفت جامع آن را منکرند. از میان فلاسفه ی معاصر، هیوم و کانت به این عده متعلق اند و نقش بس مهمی در تکامل فلسفه بازی کرده اند. هگل برای رد این نظر تا آن جا که از لحاظ ایدآلیستی ممکن بوده سخن قاطع را گفته است.

ص: 301

اعتراضاتی که فویر باخ از لحاظ ماتریالیستی افزوده است بیش تر ظریفانه است تا عمیق. و اما قاطع ترین رد این نیرنگ ها و هر نوع نیرنگ های فلسفی دیگر عبارت است از پراتیک و به ویژه تجربه و صنعت. وقتی ما می توانیم صحت استنباط خود را از يك پدیده ی طبیعت از این راه مبرهن داریم که خود آن را تولید کنیم و آن را از درون شرایط خودش پدید آوریم و ضمناً خدمت گزار مقاصد خویش تنش سازیم در آن صورت داستان «شیء فی نفسه» درك نا پذیر «كانت» دیگر به پایان می رسد. ⁽¹⁾

مارکس می نویسد:

«مسأله ی این که آیا تفکر انسانی دارای حقیقت ابژکتیف هست یا نه، به هیچ وجه مسأله ی تئوری نیست بلکه مسأله ی پراتیک است. انسان باید در پراتیک، حقیقی بودن، یعنی واقعیت و توانایی و ناسوتی بودن تفکر خود را اثبات کند. بحث درباره ی واقعیت تفکر، مجری از پراتیک، مسأله ای است صرفاً اسکولاستیک. ⁽²⁾

لنین می نویسد:

«نگلس می گفت: «دلیل بر وجود پودینگ [خوراکی است که از آرد و گوشت و میوه درست می کنند] این است که ما آن را می خوریم.» ⁽³⁾ هنگامی که اشیاء را آن چنان که درک می کنیم به کار می گیریم، در واقع ادراکات خود را به آزمایش گذارده ایم و در صورتی که ادراک ما خطا باشد با شکست مواجه می شویم، ولی اگر به منظور خود نائل شدیم و دریافتیم که شیء، مطابق با فکری است

ص: 302

1- لودویگ فویر باخ، ص 26 - 27

2- تزیه های درباره ی فویر باخ (ضمیمه لودویگ فویر باخ)، ص 88

3- The proof of the pudding is in the eating

که از آن به دست آورده ایم، این دلیلی است که مطابقت ادراکات ما را با حقیقت خارجی، ثابت می کند.» (1)

چنان که ملاحظه می شود سران مارکسیسم قاطع ترین راه دفع شبهات اید آلیستی، و به قول آقای انگلس قاطع ترین رد نیرنگ ها یا بوالهوسی های فیلسوفانه را عمل و تجربه و صنعت می دانند. گویا تصور کرده اند که بارکلی و هیوم هرگز «پودینگ» نخورده بودند یا در زندگی خود هیچ گونه تجربه ی عملی نداشته بودند که قائل به اید آلیسم و سپتی سیسم شده بودند!

باید به این فیلسوفان ژرف اندیش گفت: اگر ایشان پودینگ نخورده بودند، مسلماً غذا های دیگری خورده بودند و تجربه های عملی هم انجام داده بودند، ولی خوردن غذا و پراتیک های فردی و اجتماعی، مشکل فلسفی ایشان را حل نکرده بود، بلکه اساساً گره کوری که در اندیشه ی آنان به وجود آمده بود، بر اثر تجربه گرایی بود البته نه تجربه گرایی سطحی نگرانه یا عوام فریبانه ی بنیان گذاران ماتریالیسم دیالکتیک، بلکه تجربه گرایی عمیق و خالص، ایشان را به چنین بن بست خطرناکی مبتلی کرده بود. یعنی چون مبنای فلسفی خود شان را بر این قرار داده بودند که تنها ادراکات حسی و تجربی را معتبر بدانند، به این نتیجه رسیده بودند که این ادراکات چون در قوای مدرکه ی انسان موجود است، نمی تواند وجود خارجی را اثبات کند و به فرض اثبات وجود خارجی، مطابقت این ادراکات را با خارج نمی توان به طور جزم، ثابت کرد. زیرا نه تنها پودینگ را باید

ص: 303

در حس یافت، بلکه کل جهان را با همه ی پدیده های بی شمارش، و جامعه و تاریخ را با همه ی تحولات و برخوردها و کشمکش هایش تنها در ظرف ادراک می توان یافت، و از این رو راهی برای اثبات حقایق عینی آن ها پیدا نمی کردند، و چنان که دیدیم هیوم بر همین اساس، علیت خارجی را نیز انکار کرد. و این سرنوشت حتمی تجربه گرایی است و این فیلسوفان به اصطلاح رالیست و مخالف آمپریسم و ایدالیسم و سیتی سیسم هم اگر اندکی دقت کنند خود را در قعر همین چاه ها خواهند یافت.

راستی مگر نه این است که اثر تجربه ی عملی و صنایع و پراتیک های اجتماعی را باید با حس درک کرد؟ و مگر مشکل ایدالیست ها و شکاکان این نیست که از چه راهی می توان به ماورای ادراک حسی، راه یافت؟ پس چگونه ایشان را به حس دیگری حواله می دهند و چشیدن مزه ی غذا یا سایر ادراکات حسی و تجربی را مشکل گشای آنان می شمارند؟!

نتیجه آن که نخستین اصلی که تکیه گاه همه ی مکتب های مادی و از جمله مارکسیسم می باشد، با شناخت مادی که خواه نا خواه مبتنی بر اصالت حس است قابل اثبات نیست و تلاش هایی که سران مارکسیسم برای مبارزه با شک گرایی و ایدالیسم کرده اند، کم ترین فایده ای در بر نداشته است و خروج از این بن بست تنها با پذیرفتن اصالت عقل و ارزش ادراکات عقلی، میسر است - چنان که در بحث شناخت گذشت - و پذیرفتن آن، تیشه زدن به ریشه ی ماتریالیسم است.

دومین رکن جهان بینی مادی، مساوی بودن وجود با ماده و به دیگر سخن، نفی ماوراء طبیعت است. ولی مارکسیست ها این مسأله را به طور صریح و در شکل طبیعی خودش مطرح نمی کنند، بلکه معمولاً به این صورت بیان می کنند که آیا ماده و طبیعت تقدم دارد یا روح و شعور؟

انگلس می نویسد: «مسأله ی اساسی خطیر همه ی فلسفه ها و به ویژه فلسفه ی معاصر عبارت است از مسأله ی رابطه ی تفکر با وجود... فلاسفه بر حسب پاسخی که به این مسأله گفتند به دو اردوگاه بزرگ تقسیم شدند، آن هایی که مدعی بودند روح قبل از طبیعت، وجود داشته و بنابراین به نحوی از انحاء سر انجام، خلقت جهان را قبول داشتند (و باید گفت که در نزد فلاسفه مثلاً در نزد هگل غالباً خلقت جهان شکل در هم تر و مهمل تری از مسیحیت به خود می گیرد) اردوگاه ایدآلیستی را تشکیل دادند. آن هایی هم که طبیعت را مبدأ اساسی می شمردند، به مکاتب مختلف ماتریالیسم پیوستند.» ⁽¹⁾

لنین می نویسد:

«ممکن نیست چیزی بیرون از ماده، بیرون از این عالم خارجی طبیعی که همگان با آن آشنا هستند، موجود شود.» ⁽²⁾

استالین می نویسد:

ص: 305

1- لودویگ فویر باخ، ص 24 - 25

2- ماتریالیسم و آمپریو کریتیسیم (ترجمه ی عربی)، ص 344

«بر خلاف ایدآلیسم که دنیا را به منزله ی تجسم «ایده ی مطلق» و «روح کلی» و «شعور» می انگارد؛ فلسفه ی مارکس معتقد است که دنیا بالذات مادی است و پدیده های گوناگون جهان، صور مختلف ماده ی متحرک می باشند، و روابط و شرایط متقابله ی پدیده ها که بر اصول دیالکتیکی استوارند، قوانین لازمه ی تکامل ماده را که در حال حرکت است تشکیل می دهند، و دنیا بر طبق قوانین حرکت ماده در سیر نمو و تکامل بوده احتیاجی به «روح کلی» ندارد.»

سپس از لنین (در یاد داشت های فلسفی - ص. 318، چاپ روسی -) نقل می کند که وی پس از اشاره به گفته ی هراکلیتوس که معتقد بود که: «دنیا یکی است و به وسیله ی هیچ خدا یا انسانی آفریده نشده و شعله ی جاویدان و زنده ای بوده، هست و خواهد بود که درخشندگی آن به موجب قوانین معینی طبیعی، گاهی فروغ می گیرد و زمانی خاموش می شود.» می گوید: «این است تشریح عالی و صحیح از اصول ماتریالیسم دیالکتیک.» (1)

و موریس کنفورت می نویسد: «برای ایدآلیسم همیشه یک جهان بالا تر، واقعی تر و غیر مادی وجود دارد که مقدم بر جهان مادی است، علت و منبع ازلی است که جهان مادی تابع آن است. از سوی دیگر برای ماتریالیسم، یک جهان وجود دارد، جهان مادی.» (2)

و نیز می نویسد: «ماتریالیسم می آموزد که دنیا

ص: 306

1- ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، ص 19 - 18

2- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 31

بنا بر نفس ماهیتش مادی است و این که هر چیز که وجود دارد، به علت مادی به وجود می آید و بنابر قوانین حرکت ماده پیدا شده و تکامل می یابد.» (1)

آفانا سیف می نویسد: «فکر جسم نیست آن را نمی توان دید، یا از آن عکس گرفت. فکر صورت اشیاء و پدیده های جهان است ولی نه صورت مادی بلکه صورت معنوی» (!)

مارکس می گوید: «فکر یا هر چیز معنوی عبارت از چیز مادی است که در مغز انسان جای می گیرد و به صورت معنوی در می آید.» (2)

روژه گارودی تحت عنوان «ماده واقعیت نخستین است» می نویسد:

«قبل از هر چیز باید خاطر نشان کنیم که ماتریالیسم، وجود روح را ابدأ انکار نمی کند: فکر هست، ماده هست. و منظور باز گرداندن فکر به ماده نیست بلکه منظور اثبات این مطلب است که ماده، واقعیت نخستین، و روح واقعیت ثانوی است.» (3)

و در کتاب «ماتریالیسم دیالکتیکی» تألیف گروه یازده نفری از دانش مندان شوروی می خوانیم: «جهان مادی حقیقی، که جهان ما و جهان آگاهی و حواس و احساس ما است، تنها جهانی است که وجود واقعی دارد.» (4)

«آگاهی و اندیشه، خواص فیزیکی اجسام مادی را

ص: 307

1- همان مدرک، ص 35

2- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 49

3- تئوری ماتریالیستی شناخت، ص 30

4- المادیة الدیالکتیکیه، ص 120

ندارد، ولی نباید از این جا نتیجه گرفت که آگاهی، مربوط به عالمی از عوالم ماوراء طبیعت است که تمایز اساسی با عالم مادی دارند و مستقل از ماده هستند.» (1)

لنین می گوید: «آگاهی حالت درونی ماده است» و بنابراین نمی توان مطلقاً بین آگاهی و ماده ی اندیشنده، جدایی انداخت و در عین حال نباید به فکر و آگاهی به عنوان ماده یا شیء مادی نگریست.» (2)

«آگاهی چیزی بیگانه از طبیعت نیست، بلکه محصول طبیعی آن است و همان حکم اشیاء مادی واجد آن را دارد.» (3)

این بود نمونه هایی از سخنان بنیان گذاران و پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک در بیان دومین رکن جهان بینی مادی. و صرف نظر از نقطه ضعف هایی که در آن ها وجود دارد، مانند مقابل قرار دادن ماتریالیسم با اید آلیسم (که مغالطه اش در مقاله ی سوم توضیح داده شده) (4) و منحرف کردن بحث از مسیر اصلی خود به بحث درباره ی تقدم شعور یا ماده، و هم چنین تناقضاتی که در تعبیرات ایشان درباره ی شعور و آگاهی وجود دارد، که گاهی آن را «مادی» می خوانند و زمانی آن را «معنوی» می نامند و حتی تصریح می کنند به این که «نباید به فکر و آگاهی به عنوان ماده یا شیء مادی نگریست» صرف نظر از همه ی این ها می توان این سخنان را در دو مطلب خلاصه کرد:

ص: 308

1- همان مدرک، ص 132

2- همان مدرک، ص 136

3- همان مدرک، ص 137

4- ر. ک: پیرامون ایدئالیسم و رئالیسم، ص 127 - 120

1- موجودی که از سنخ ماده و مادیات نباشد و به کلی مستقل از ماده باشد امکان وجود ندارد، خواه وجود آن قبل یا بعد یا هم زمان با وجود ماده، فرض شود. مارکسیست ها از این مطلب به «وحدت جهان» تعبیر می کنند.

2- شعور و آگاهی و احساس و اندیشه و مانند آن ها هر چند دارای خواص ماده ی فیزیکی نیستند و جرم و وزن و قابلیت انعکاس در حواس را ندارند، ولی از خواص و حالات ماده به شمار می روند و محکوم قوانین حاکم بر طبیعت هستند.

اینک باید ببینیم برای این دو ادعا چه دلیلی می آورند.

مارکسیست ها چنین وانمود می کنند که اعتقاد به وجود خدا و ماوراء طبیعت بر اثر جهل به علل مادی پیدا شده و همین که علت های مادی شناخته شد، دیگر جایی برای چنان اعتقادی وجود ندارد. (1) اما به فرض این که اعتقاد بعضی از عوام به وجود خدا از چنین راهی پیدا شده باشد، اعتقاد فلاسفه و دانش مندان و نوابغ جهان که بُرد اندیشه ی ایشان قابل مقایسه با بنیان گذاران ماتریالیسم دیالکتیک نیست (چنان که در مقاله ی سابق با بُرد اندیشه سران مارکسیسم آشنا شدیم) بر اثر چنین جهل هایی نبوده بلکه از عمق وجدان و شهادت عقل تابناک شان سر چشمه گرفته است. و اساساً مسأله ی اصلی (چنان که در نخستین نوشته ی این سلسله بیان کردیم) این است که آیا جهان با همه ی روابط و پیوند هایش و

ص: 309

علل و معلولاتش (اعم از شناخته و ناشناخته) آفریننده ای دارد یا نه؟ پس شناختن یا نشناختن علت یا علل مادی پیدایش جهان و هستی کائنات یا پدیده هایی از آن که جزئی از این جهان بزرگ است تأثیری در این مسأله ندارد.

هم چنین مارکسیست ها چنان که گفته شد، چنین وانمود می کنند که مسأله ی اصلی، تقدم شعور بر ماده یا بر عکس است و در مقابل چنین سؤالی است که فلاسفه به دو اردوگاه ایدآلیسم و ماتریالیسم تقسیم می شوند. (1) و موقعی که ایدآلیسم رد شد، طبعاً حقانیت ماتریالیسم، ثابت می شود. ولی با توجه به مطالبی که تاکنون گفته ایم، سوء استفاده ای که در این مغالطه از اشتراك لفظی «ایدآلیسم» شده روشن می شود، زیرا ایدآلیسمی که مردود است اعتقاد به اصالت تصور و انکار واقعیت های عینی است (گو این که مارکسیسم توان رد این ایدآلیسم را هم ندارد) و رد چنین ایدآلیسمی به هیچ وجه مستلزم رد فلسفه ی رآلیسم نیست که هم وجود واقعیت های مادی و هم وجود واقعیت های مجرد از ماده را می پذیرد. و صرف این که مارکسیست ها چنین فلسفه ای را ایدآلیسم بنامند، موجب این نمی شود که بطلان ایدآلیسم واقعی به این ایدآلیسم اسمی هم سرایت کند.

و از این جا می توان حدس زد که چرا مارکسیست ها مسأله را از مسیر اصلی خود منحرف می کنند و به صورتی که اشاره شد طرح می نمایند و دو مطلب نام برده در بالا (انکار ماوراء طبیعت، ادعای مادی بودن شعور)

ص: 310

را با یک دیگر خلط می کنند، زیرا اگر به صورت اصلی، طرح شود باید دلیلی برای نفی ماوراء طبیعت بیاورند و بدیهی است که بر مبنای اصالت حس و تجربه، امکان اقامه ی دلیل بر چنین مدعایی وجود ندارد، زیرا حس و تجربه همان گونه که نمی تواند واقعیت غیر محسوس را اثبات کند نمی تواند آن را نیز نفی کند، چون چنین واقعیتی در قلمرو تجربه ی حسی قرار نمی گیرد تا بتواند آن را اثبات یا نفی کند (به فرض این که تجربه ی حسی اصلاً حق نفی را داشته باشد). پس به صرف این که خدا یا فرشتگان یا روح یا سایر موجودات غیرمادی را نمی توان به دام های آزمایشگاهی انداخت و تحت تجربه ی حسی درآورد نمی توان آن ها را انکار کرد.

از این رو است که مارکسیست ها خدا و روح و شعور را با هم ذکر می کنند و می کوشند که از راه اثبات این که شعور و احساس، مادی است نتیجه بگیرند که روح مستقل از ماده هم وجود ندارد، و اساساً وجود هیچ موجود مستقلی از ماده امکان ندارد و بنابراین، هستی یک پارچه مادی است یا به تعبیر دیگر وجود مساوی است با ماده، و یا به عبارت خود شان «جهان واحد است».

انگلس می نویسد: «وحدت واقعی جهان در مادیتش می باشد، و این نه از طریق اورد و عزائم (یا بازی های لفظی) بلکه به وسیله ی تکامل طولانی و مشقت بار فلسفه و علوم طبیعی به اثبات رسیده است.» (1)

وی در این جا ادعا می کند که تکامل فلسفه و علوم طبیعی، وحدت جهان و در نتیجه، نفی خدا را ثابت

ص: 311

می کند ولی هیچ اشاره ای هم نمی کند به این که چگونه تکامل آن ها چنین مطلبی را اثبات می نماید. اما تفسیر آن را می توانیم در نوشته ی گروه یازده نفری دانش مندان شوروی بیابیم:

ایشان بعد از نقل کلام مذکور در فوق به اکتشافات کپرنیک و گالیله درباره ی منظومه ی شمسی و کشف قوانین مکانیک و جاذبه ی عمومی به عنوان گام هایی در راه اثبات وحدت مادی جهان، اشاره کرده می نویسند:

«بدین ترتیب می بینیم که حرکت جاودانی و تغییر دائمی، لازمه ی هر موجودی است و هیچ جهان ویژه ای که تابع این قانون هستی نباشد وجود ندارد، و همین که بعضی از شکل های ماده از بین می رود شکل های دیگری پدید می آیند که تاریخ خاص خود را آغاز می کنند».

سپس می افزایند: «قانون بقاء و تبدل انرژی که می گوید حرکت ماده زایل شدنی و آفریدنی نیست، نقش مهمی در تحکیم اندیشه ی وحدت مادی جهان بازی می کند. انگلس می گوید: «با اکتشاف این قانون، آخرین خاطره ی نیروهای ماوراء طبیعی و آفریننده ی هستی، نابود می شود».⁽¹⁾ به برکت این قانون، همه ی عملیات، یک سلسله ی هم بسته ای را تشکیل می دهند که در آن چیز غیر مادی وجود ندارد و ممکن هم نیست که به وجود بیاید... هر چیزی اسباب طبیعی خاصی دارد که در این دسته یا آن دسته از اجسام مادی، در خواص و تأثیرات آن ها نهفته است. و در صورتی که فعلا علم نتواند به این سؤال یا آن سؤال، پاسخ تفصیلی بدهد دیر یا زود پاسخ آن را خواهد داد

ص: 312

بدون این که به موجودات پنهانی و خارق العاده ی جهان دیگری متوسل شود.» (1)

حاصل این تفسیر این است که پیشرفت علوم طبیعی، کمک هایی به کشف علت های مادی برای پدیده های این جهان کرده و خواهد کرد و با شناختن آن ها دیگر جایی برای نیروی ماوراء طبیعی باقی نمی ماند.

ما قبلاً توضیح داده ایم که مسأله ی آفریدگار، مسأله ی یافتن علتی برای کل جهان هستی با همه ی علت ها و معلول هایش و با همه ی حرکات و فعل و انفعالاتش می باشد. و به عبارت دیگر: مسأله ای است متافیزیکی که حل مسائل علمی تجربی هیچ گونه تأثیری در حل آن ندارد، و به هیچ وجه شناخت علت های مادی برای پدیده های گوناگون، دلیلی بر نفی آفریننده ی جهان نمی شود. (2)

اکنون به بررسی بخشی از این سخنان می پردازیم:

1- «حرکت جاودانی و تغییر دائمی، لازمه ی هر موجودی است.»

اولاً- این جمله، مشتمل بر تناقض آشکاری است زیرا چگونه می توان تصور کرد که هر موجود محدود و متناهی و موقتی دارای حرکت جاودانی و نا متناهی و دائمی باشد؟! ثانیاً این قانون هستی را به وسیله ی کدام دلیل تجربی و علمی می توان اثبات کرد؟ و کدام دلیل تجربی می تواند درباره ی ازل و ابد سخن بگوید؟ مگر نه این است که تجربه های انسان هر قدر هم وسیع باشد نسبت به تاریخ جهان و پدیده های بی شمار آن در حکم قطره ای

ص: 313

1- المادیة الدیالکتیکیة، ص 121 - 127

2- ر. ک: شماره ی اول از همین سلسله مقالات ص 17 - 18

است نسبت به اقیانوس بی کران؟ و چگونه می توان با تجربه ی قطره ای درباره ی کل اقیانوس به طور جزئی قضاوت کرد؟ آن هم به صورت نفی امکان (نه نفی وقوع) که مقوله ای است فلسفی و با دلیل علمی، قابل اثبات نیست. و ثالثاً به فرض ثبوت چنین قانونی، قلمرو آن موجودات طبیعی است نه هر موجودی».

2- «قانون بقاء و تبدل انرژی» علاوه بر این که با متد تجربی نمی توان آن را به عنوان يك قانون کلی و ازلی و ابدی، تلقی کرد، هیچ گونه دلالتی بر نفی آفریننده ندارد زیرا این قانون، حداکثر می تواند مکانیسم طبیعت را روشن کند، و علت های مادی و معدّات آن را بیان دارد، ولی اثبات علل و معدّات مادی به معنای نفی علت فاعلی نیست چنان که به عنوان يك تشبیه ناقص، تبیین مکانیسم اتوموبیل، مستلزم نفی راننده و سازنده ی آن نیست.

3- «به برکت این قانون همه ی عملیات، يك سلسله ی هم بسته ای را تشکیل می دهند...»

باید سؤال کنیم که منظور از «همه ی عملیات» چیست؟ اگر منظور از آن ها همه ی فعل و انفعالات فیزیکی و طبیعی است، باید گفت: ارتباط و هم بستگی آن ها به هیچ وجه دلیل بر نفی نوع دیگری از تأثیر و تأثر نیست، زیرا تأثیرات ماوراء طبیعی جزئی از سلسله ی فعل و انفعالات مادی نیست بلکه فوق آن ها است. و اگر منظور از آن ها مطلق تأثیر و تأثرات ممکن باشد باید بگوییم که قانون بقاء و تبدل انرژی به هیچ وجه نمی تواند چنین مطلبی را اثبات کند زیرا حداکثر، این قانون می تواند هم بستگی سلسله ی فعل و انفعالات مادی را

بیان کند و نسبت به ماورای آن ها ساکت است.

نتیجه آن که نه قانون بقاء و تبدل انرژی و نه هیچ قانون علمی دیگری نمی تواند مسأله ی فلسفی نیاز جهان به آفریننده را حل کند، و یا وجود هر موجود ماوراء طبیعی را نفی نماید (1) و سخنان مارکسیست ها در این زمینه از حد شعار های حزبی، تجاوز نمی کند (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (اگر راست می گوئید دلیل روشنی بیاورید).

و اما مسأله ی شعور و احساس و فکر که مارکسیست ها به مادی بودن آن ها اصرار دارند (در عین حال که گاه آن ها را معنوی و غیر مادی می نامند) ما قبلاً آن را در مقاله ی شناخت مورد بررسی قرار دادیم، و دلیل هایی که در خور این نوشته بود برای مادی نبودن آن ها آوردیم (2) اینک به بررسی دلیل مارکسیست ها برای مادی بودن آن ها می پردازیم:

دکتر ارانی می نویسد: «هیچ قضیه ی روحی بدون قضایای فیزیکی و شیمیایی صورت نمی گیرد و به تدریج علم نشان می دهد قضایای روحی نیز جز یک سلسله فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی نیست، و روح داشتن یعنی قدرت به انجام اعمال مخصوص تشکیلات، مخصوص ماده است.» (3)

و در کتاب «ماتریالیسم دیالکتیکی» نوشته ی گروهی از دانش مندان شوروی می خوانیم: «ماتریالیسم تدریجاً و گام به گام و با اتکا به دست آورد های علوم طبیعی، به

ص: 315

1- ر. ک: مقاله ی اوّل از همین سلسله مقالات ص 21

2- ر. ک: مقاله ی دوّم از همین سلسله مقالات، ص 79 - 82

3- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 51

فهم گوهر آگاهی رسید و آن را به عنوان خاصیتی از خواص ماده ای که به مرحله ی عالی تکامل رسیده است، و به عنوان نتیجه ی فعالیت مغز شناخت. دشواری بررسی کامل عملیات روانی و پدیدارهای آگاهی در این است که مستقیماً با هیچ اندام حسی، درك نمی شوند. احساس، ادراك، تصور و فكر اموری است که نمی توان آن ها را دید یا شنید یا بویید و یا لمس کرد. می توان اندام تفكر یعنی مغز را دید، می توان سلول های مغز را به وسیله ی میکروسكوپ تماشا کرد، هم چنین می توان دستگاه های مناسبی برای مطالعه ی امواج الكتریکی که در بافت های عصبی و در ماده ی مغز به وجود می آیند، فراهم کرد ولی نمی توان نه در زمان و نه در مكان و حتی از راه جدید ترین میکروسكوپ ها خود فكر را دید یا طول و وزن آن را سنجید. آگاهی و اندیشه، خصایص اجسام مادی را ندارد ولی نباید نتیجه گرفت که آگاهی مربوط به عالمی از عوالم ماوراء طبیعت است که کاملاً جدا و مستقل از ماده هستند. هم چنین نباید نتیجه گرفت که بررسی آگاهی با هیچ روش علمی دقیق و عینی امکان پذیر نیست... پیوند آگاهی را با ماده ای که تکامل خاصی یافته است هنگامی با سهولت می توان دریافت که اختلافی در فعالیت مغز به واسطه ی مرض یا

آسیب بیرونی حاصل شود. موقعی که نیم کره ی مغز، آسیبی ببیند، فعالیت روانی انسان، فعالیت ادراكیش به طور کلی یا جزئی، مختل می شود و هنگامی که بهبود یافت، فعالیت ادراكیش عود می کند».⁽¹⁾

ص: 316

این استدلال چنان که ملا-حظه می شود فقط رابطه ی ادراک و فکر را با سیستم عصبی و مغز، اثبات می کند و این مطلب، مورد انکار الهیین نیست و نیازی به پیشرفت و تکامل علوم طبیعی ندارد، و فلاسفه ی الهی قبل از پیشرفت های اخیر علوم طبیعی به آن تصریح کرده اند، و ما بار ها تأکید کرده ایم که مجرد ادراک به معنای عدم تأثیر اندام بدن در فراهم کردن زمینه ی آن نیست، بلکه به این معنی است که بعد از فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی و فعالیت های فیزیولوژیکی اندام های مربوط، حالت روانی خاصی برای انسان، حاصل می شود و یا استعداد خاصی برای یک فعالیت درونی و روحی پیدا می کند که آن حالت یا فعالیت، حقیقت ادراک و فکر است و آن امری است مجرد و فاقد خصایص ماده و مادیات. و برای روشن شدن بیش تر باید مختصری درباره ی «خاصیت مادی» گفت گو کنیم:

تردیدی نیست که ماده (= جسم فلسفی) را نمی توان بدون ابعاد سه گانه (طول، عرض، ضخامت) فرض کرد و «این قولی است که جملگی بر آنند» حتی کسانی که ماده را به عنوان مجموعه ای از اعراض می دانند، به این مطلب، اعتراف دارند. در کتاب ماتریالیسم دیالکتیکی نوشته ی جمعی از دانش مندان شوروی می خوانیم: «شیء مادی هر چه باشد دائماً دارای امتدادی است: دراز یا کوتاه، پهن یا کم پهن، بلند یا پست. و چیزی که بدون هر امتدادی به شکل طول یا عرض یا ارتفاع باشد و از هر حجمی خالی باشد وجود ندارد» (1) و در جای دیگر

ص: 317

می نویسند: «هر جسم مادی ناچار دارای ابعاد سه گانه است، دارای حجم کم یا زیادی است»،⁽¹⁾ و از این رو داشتن ابعاد سه گانه را می توان صفت ذاتی و انفکاک نا پذیر ماده و معرف آن به شمار آورد. و بُعد داشتن یا امتداد به معنای قابلیت اندازه گیری و تجزیه تا بی نهایت است که در لسان فلسفی به «کمیت متصل» تعبیر می شود، و هر صفتی که به عنوان يك خاصیت حقیقی به ماده نسبت داده شود، باید به تبع موصوفش قابلیت تجزیه را داشته باشد خواه آن صفت مستقیماً به وسیله ی یکی از حواس، درك شود یا امکان چنین ادراکی را نداشته باشد. و به دیگر سخن: خواه ما دارای حسی باشیم که بتوانیم آن خاصیت را مستقیماً بشناسیم و خواه فاقد چنین حسی باشیم. ولی اگر صفتی را به جسمی نسبت دادیم که به هیچ وجه امکان امتداد و تجزیه را ندارد در این صورت چنین صفتی «مادی» نخواهد بود، و به دیگر سخن صفت حقیقی خود ماده نیست هر چند نوعی ارتباط و وابستگی به آن داشته باشد. اکنون که معنای «خاصیت ماده» را دانستیم به آسانی می توانیم بفهمیم که چرا ادراك و شعور و اراده و محبت و نفرت و مانند آن ها را نمی توان «خواص ماده» به شمار آورد، و چرا دانش مندان مارکسیست در توضیح آن ها دچار تناقض گویی شده اند: از طرفی آن ها را «معنوی» و «غیر مادی» می نامند، و از سوی دیگر چون منکر واقعیت غیر مادی هستند آن ها را «مادی» می خوانند.

گویا مارکسیست ها چنین تصور کرده اند که یک

ص: 318

پدیده یا باید مادی باشد و یا مربوط به عالمی پشت عالم طبیعت و ورای آسمان ها و کهکشان ها و... و چون این امور را نمی توان به ماورای آسمان ها و کل طبیعت نسبت داد (چون ارتباط آن ها با اندام های بدنی ثابت شده است) پس ناچار باید آن ها را از «خواص ماده» دانست. غافل از آن که ارتباط داشتن غیر از خاصیت حقیقی بودن است، و اساساً تجرد روح یا ادراک و مانند آن ها به معنای خارج بودن از جهان طبیعت نیست، بلکه به این معنی است که سنخ وجود آن ها طوری است که خواص ذاتی ماده را نمی توان در آن ها یافت. و نه تنها قابل ادراک به وسیله ی اندام های حسی نیستند و وزن و جرم و سایر خواص ماده را ندارند، بلکه اصلی ترین خاصیت ماده یعنی امتداد و قابلیت تجزیه را نیز نمی توان به آن ها نسبت داد، و حتی به تبعیت از ماده نیز قابل تقسیم نیستند. پس تجرد روح و خواص آن، منافاتی با ارتباط آن ها با بدن بلکه اتحاد آن ها با بدن ندارد.

در این جا باید یاد آور شویم که به فرض این که مادی بودن شعور و ادراک، ثابت می شد لازمه ی آن مادی بودن روح نبود (1) چنان که اگر مادی بودن روح نیز ثابت می شد لازمه ی آن نفی هر موجود ماوراء طبیعی و غیر مادی نبود. و تلاش برای اثبات «وحدت جهان» به معنای نفی موجود غیر مادی از راه اثبات مادی بودن شعور و احساس و مانند آن ها از رسوا ترین نوع مغالطات یا فریب کاری های نا بخردانه و نشانه ی عجز کامل از اقامه ی دلیل و برهان

ص: 319

1- به خواست خدا در بخش «انسان شناسی» تفصیلاً درباره ی تجرد روح بحث خواهیم کرد.

اینک به نمونه ی دیگری از شعبده بازی های مارکسیست ها توجه فرمایید:

در کتاب ماتریالیسم دیالکتیکی نوشته ی گروه یازده نفری دانش مندان شوروی می خوانیم: «انسان و شعور وی در درجه ی معینی از تکامل طبیعت و به عنوان محصول عالی آن به وجود آمد در حالی که خود طبیعت به شکل جاودانی وجود داشت، و هیچ شعور فوق انسانی یعنی شعور مطلق و روح مطلق وجود ندارد و محال است وجود داشته باشد. و بر این اساس است که فلسفه ی ماتریالیسم می آموزد که طبیعت و ماده، مقدم و روح و آگاهی مؤخر است» (1) و نظیر آن را در نوشته ی آقای روژه گارودی (2) می بینیم.

در این بیان، نخست به مقدم بودن طبیعت بی جان و بی شعور بر وجود انسان و شعور وی اشاره شده، و بلافاصله اضافه شده است که محال است هیچ شعور مطلق و روح مطلق وجود داشته باشد. گویا محال بودن وجود مجرد و ماوراء طبیعی و به قول ایشان «روح مطلق» نتیجه ی منطقی مقدم بودن طبیعت بر شعور انسان است! در صورتی که مقدم بودن ماده بر شعور انسانی به هیچ وجه وجود خدا را قبل از جهان ماده، نفی نمی کند.

آیا ماده نا آفریدی است؟

سومین رکن جهان بینی مادی، نا آفریده بودن ماده است که به نظر مادیین، نتیجه ی منطقی ازلیت و ابدیت و

ص: 320

1- المادية الديالكتيكية، ص 75

2- النظرية المادية في المعرفة، ص 6

کاهش و افزایش نا پذیری آن است. ایشان چنین می پندارند که اگر بر مقدار ماده افزوده می شد، یعنی ماده ی جدیدی بر ماده ی موجود، اضافه می شد جای این داشت که از علت پیدایش آن جست جو کنیم و به اصطلاح «تئوری آفرینش» را مورد بررسی قرار دهیم، و هم چنین اگر ماده ی موجود، سابقه ی عدم داشت چنین فرضیه ای قابل مطالعه بود ولی وقتی ماده ی جدیدی به وجود نیاید و ماده ی موجود هم ازلی و جاودانی باشد، دیگر جایی برای «فرضیه ی خلق» وجود نخواهد داشت و بطلان آن ثابت خواهد بود!

ماتریالیست ها تا قبل از کشف تبدیل ماده به انرژی، به قانون معروف «لاوازیه» تمسک می کردند و آن را دلیل ازلیت و زوال نا پذیری ماده می شمردند. لنین نیز شکست نا پذیری و زوال نا پذیری اتم ها را پشتوانه ی معتبری برای ماتریالیسم دیالکتیک معرفی می کرد ولی بعد از کشف مزبور، دچار اضطراب شدند و از این رو گاهی به قانون بقاء و تبدیل انرژی و گاهی به تقدم ماده بر شعور، چنگ می زنند و همواره از طرح مسأله به صورت صریح و مستقیم، طفره می روند.

آفانا سیف می نویسد: «در حقیقت اگر ماده مقدم بر شعور و جاودانی است بنابراین نه آفریده شده است و نه نابود می شود. در جهانی که ماده اساس اولیه و علت اولیه ی همه چیز است، دیگر جایی برای پروردگار و نیروهای مافوق طبیعی باقی نمی ماند.» (1)

نخست باید دید که آیا جاودانی بودن ماده و افزایش

ص: 321

نا پذیری آن با متد تجربی و علمی، قابل اثبات است؟ و آن گاه باید دید که آیا جاودانی بودن ماده به معنای نا آفریده بودن آن است؟

درباره ی سؤال اول، بار ها گفته ایم که تجربه ی حسی، توان داوری در چنین مسائلی را ندارد، و آن چه در دسترس تجربه ی ماقرار دارد، نسبت به کل جهان از نسبت قطره ای به يك اقیانوس بزرگ کم تر است، و بدیهی است که هیچ گاه نم ی‌توان به صرف تجربه ی يك قطره درباره ی کل اقیانوس قضاوت کرد مگر آن که یکسانی همه ی قطرات آن قبلاً ثابت باشد، و چنین علمی نیز از راه تجربه حاصل نخواهد شد. هم چنین عمر همه ی انسان ها نسبت به عمر طبیعت قابل مقایسه نیست، چه رسد به عمر «لاوازیه» و سایر شیمیست ها، پس چگونه می توان با روش تجربی، جاودانی بودن و بی نهایت بودن ماده را اثبات کرد؟

و اما درباره ی سؤال دوم باید بگوییم که فرض جاودانی بودن و بی نهایت بودن ماده، به هیچ وجه دلیل بی نیاز بودن آن از آفریننده نیست زیرا چنان که در مقاله ی «علت و معلول» توضیح دادیم ملاك احتیاج معلول به علت، سابقه ی عدم زمانی نیست، بلکه ملاك آن، وابستگی و نیاز ذاتی شیء است، و اگر يك حرکت مکانیکی را که در اثر پیدایش نیروی خاصی به وجود می آید (1) و هم زمان با آن موجود است، بسیار طولانی و حتی جاودانی فرض کنیم، از نیاز حرکت مزبور به نیرو کاسته نمی شود و همراه آن باید يك نیروی جاودانی

ص: 322

1- توجه داشته باشید که این مثال برای تقریب به ذهن آورده شده است.

فرض کرد. بنابراین، اگر ماده ی حادث، نیاز به آفریننده داشته باشد ماده ی ازلی هم نیاز به آفریننده ی ازلی خواهد داشت.

قانون بقاء و تبدل انرژی هم بیش از قانون بقاء ماده برای این بحث فایده ندارد، و چنان که در مقاله ی حرکت گفته شد این قانون (به فرض این که قانون کلی و استثناء نا پذیری باشد) نمی تواند وجود يك موجود ماوراء طبیعی را که آفریننده ی جهان و همه ی حرکات و پدیده های آن است نفی کند، چنان که هیچ قانون تجربی نمی تواند نسبت به ماوراء طبیعت که خارج از قلمرو تجربه است، سخنی بگوید.

و اما مسأله ی تقدم ماده را بر شعور انسانی در همین مقاله، بررسی سی کرد کردیم و روشن شد که تقدم طبیعت بر شعور و روح انسانی به هیچ وجه دلیل نبودن موجود ماوراء طبیعی و مستقل از ماده و بی نیاز بودن جهان مادی از آفریننده ی غیر مادی نیست.

بنابراین، ارکان سه گانه ی جهان بینی مادی که مشترك بین همه ی ماتریالیست ها است، هیچ کدام با روش تجربی و علمی، قابل اثبات نیست و دورکنی که در واقع، مایه ی قوام اندیشه ی مادی گری است (نفی موجود غیر مادی نا آفریدنی بودن ماده) دو ادعای گزاف و بی دلیلی بیش نیست، و به اصطلاح دلیل هایی که آورده اند از قماش همان سر هم بندی هایی است که در همه ی مباحث از سران مارکسیسم سراغ داریم.

در این جا خوب است از بنیان گذاران ماتریالیسم دیالکتیک سؤال کنیم: شما که در بحث معرفت شناسی،

هر حقیقتی را نسبی و تغییر پذیر می دانید، چگونه سنگ بنای مکتب خود را با تئوری هایی اثبات می کنید که به اعتراف خود تان در معرض تغییر و تحول و محکوم قوانین دیالکتیکی مخصوصاً قانون نفی نفی است؟ مگر آن که قوانین دیالکتیک را تابع دل خواه خود تان بدانید! و یا داستان «يك بام و دو هوا» را تجدید کنید!

ماتریالیسم مکانیکی و دیالکتیکی

چنان که گفته شد، مادیین مکانیکی، دگرگونی های جهان را به صورت نقل و انتقالات اجزاء ریز و نشکن ماده (اتم ها) توجیه می کردند، و عامل آن را نیرویی می دانستند که وارد جسم می شود و آن را به حرکت در می آورد.

موريس كنفورت می نویسد: «ماتریالیست های مکانیکی فکر می کردند که جهان چیزی به جز ذرات ماده در حال فعل و انفعال نیست... و این فعل و این فعل و انفعالات به صورت مکانیکی هستند یعنی صرفاً شامل اثر خارجی یکی از این ذرات بر روی دیگری می شوند. چنین تئوری معادل این است که به کل جهان تنها به صورت يك ماشین پیچیده، يك مکانیسم نگاه کنیم.» (1)

پایه های این تفسیر (ذرات نشکن و زوال نا پذیر و نیروی مکانیکی به عنوان تنها عامل محرك ذرات) با شکسته شدن اتم و کشف انرژی و فرسایش نیروی نیوتنی، در هم شکسته شد. افزون بر این، چون این تفسیر، فاقد مفهوم دینامیکی بود، نمی توانست زیر بنای

ص: 324

يك ايدئولوژی انقلابی پويا، قرار گیرد. از این رو سران مارکسیسم کوشیدند ماتریالیسم جدیدی را پی ریزی کنند که به گمان خود شان چنین نارسایی هایی را نداشته باشد.

موريس کنفورت در مقام بیان نقطه ضعف های ماتریالیسم مکانیکی می نویسد:

1- نمی تواند نقطه نظر ماتریالیستی را به صورت پیوسته و منطقی در تمام موارد، حفظ کند زیرا اگر گفته شود که جهان مانند ماشین است پس باید پرسید: چه کسی آن را ساخته است؟ چه کسی حرکت آن را شروع کرده است؟ در هر سیستم ماتریالیسم مکانیکی، احتیاج به يك ذات متعالی خارج از جهان مادی بود.

2- ماتریالیسم مکانیکی، تغییر را در همه جا می بیند ولی همیشه می کوشد که تمام پدیده ها را به همان سیستم فعل و انفعالات مکانیکی، تنزل دهد. تغییر را چیزی جز تکرار ابدی يك نوع واحد پروسه های مکانیکی، يك دور ابدی همان تغییرات واحد نمی بیند... تغییرات را می بیند ولی چیز جدید، تکامل را نمی بیند. پروسه های مختلف طبیعت مانند پروسه های شیمیایی و پروسه های ماده ی زنده را نمی توان در حقیقت به حد فعل و انفعالات مکانیکی، تنزل داد...

3- ماتریالیسم مکانیکی، در تشریح تکامل اجتماعی از این هم نا توان تر است... در يك کلام، ماتریالیسم مکانیکی نمی تواند فعالیت اجتماعی انسان را تشریح کند.» (1)

ص: 325

و در مقام مقایسه ماتریالیسم مکانیکی با دیالکتیکی می نویسد:

«ماتریالیسم مکانیکی فرض های جزمی معینی دارد: (1) این که جهان شامل اشیاء یا ذرات دائمی و پایداری است که خصوصیات قطعی و ثابت دارند. (2) این که ذرات ماده ماهیه بی تحرک هستند و هیچ گاه تغییری واقع نمی شود مگر در اثر عملکرد يك علت خارجی. (3) این که تمام حرکات و تمام تغییرات را می توان به حد فعل و انفعالات مکانیکی ذرات مجزای ماده، تقلیل داد. (4) این که هر ذره، ماهیت ثابت خودش را مستقل از همه چیز دیگر دارد و این که مناسبات بین اشیاء مجزأ، صرفاً مناسبات خارجی است.

ماتریالیسم دیالکتیک با غلبه و پشت سر گذاشتن موضع جزمی مکانیکی، اعلام می دارد که جهان يك مجتمع از اشیاء نیست بلکه مجتمعی از پدیده هاست، و این که حرکت ماده شکل های بی نهایت متنوعی به خود می گیرد که یکی از دیگری نشأت می گیرد و تبدیل به دیگری می شود، و این که اشیاء نه به مثابه ی واحد های منفرد مجزأ، بلکه در مناسبت و ارتباط متقابل اساسی وجود دارند.» (1)

ما در این جا در صدد داوری بین دو مکتب ماتریالیسم و بررسی نسبت هایی که مارکسیست ها به مکانیکی ها داده اند نیستیم، فقط یاد آور می شویم که مسأله ی ثابت بودن یا زوال پذیری ذرات ماده مسأله ای است علمی که باید با متد تجربی مورد بررسی قرار گیرد، و هنگامی که زوال پذیری آن ها و تبدیل و تبدل ماده و انرژی به

ص: 326

یک دیگر ثابت شد، باید آن را مورد تفسیر فلسفی قرار داد و از علت تبدیل و تبدل و پیدایش فعلیت های جدید جست جو کرد. هم چنین باید دید که آیا همه ی حرکات، قابل تبدیل به یک دیگر هستند؟ و آیا تضاد را می توان به عنوان عامل اصلی حرکت پذیرفت؟ و آیا تفسیر مارکسیستی تکامل برای پیدایش پدیده های نو و کامل تر، از نظر فلسفی کافی است؟

در مقالات گذشته پاسخ این پرسش ها به طور فشرده داده شده است اکنون به جمع بندی و توضیح بیش تری درباره ی آن ها می پردازیم.

ماده و حرکت

انگلس می نویسد: «حرکت شکل هستی ماده است. حرکت در فضا، حرکت مکانیکی اجرام كوچك در هر يك از كرات، نوسانات ملكولی به عنوان حرارت و یا جریانات مغناطیسی و الکتریکی، تجزیه و ترکیب شیمیایی، زندگی آلی - هر اتم ماده در این جهان و در هر زمانی در یکی از این اشکال، و یا در آن واحد در چند شکل از این حرکات است. مثلاً يك جسم می تواند در روی زمین در تعادل مکانیکی، از نظر مکانیکی در حال سکون باشد ولی این امر به معنای آن نیست که این جسم در حرکت زمین و با کل منظومه ی شمسی، سهیم نباشد همان طوری که كوچك ترین ذره ی فیزیکی این جسم نمی تواند مانع شود که در آن نوسانات حرارتی صورت گیرد و یا این که اتم هایش پیشرفت يك پروسه ی شیمیایی را جلو گیر شوند. ماده بدون حرکت همان قدر غیر قابل

ص: 327

تصور است، که حرکت بدون ماده، و از این رو همان قدر حرکت، غیر قابل خلق کردن و فنا نا پذیر است که خود ماده. همان چیزی که فلسفه ی قدیم (دکارت) می گوید که کمیت حرکت موجود در جهان همواره یکسان است. بنابراین، حرکت را نمی توان تولید کرد بلکه می توان منتقل ساخت هر گاه حرکت از جسمی به جسم دیگر منتقل شود به اعتبار این که منتقل می شود، یعنی فعال است، می توان آن را علت حرکت دانست و همین که منتقل شد منفعل است. حرکت فعال را نیرو و حرکت منفعل را تظاهر نیرو می نامیم. بنابراین کاملاً روشن است که نیرو به همان اندازه است که تظاهر آن، چه در هر دو مورد، حرکت واحدی است.» (1)

آفانا سیف می نویسد: «ماده فقط در حال حرکت وجود دارد و از راه حرکت، خود را نشان می دهد و می نمایاند... اجسام مادی از راه حرکت، تجلی می کنند و در اعضا و حواس ما اثر می گذارند... هیچ جزئی از جهان مادی را نمی توان یافت که پیوسته در حال حرکت و تغییر نباشد. بدین ترتیب، حرکت شکل موجودیت ماده و خاصیت لاینفک آن است... حرکت ماده، مطلق و جاودانی است آن را نمی توان نه آفرید و نه نابود کرد همان طور که خود ماده آفریدنی و نابود شدنی نیست. بیان علمی این امر که حرکت آفریده نمی شود و نابود نمی شود همان قانون بقاء و تبدل انرژی است.» (2)

انگلس در جای دیگر می نویسد: «خود حرکت هم نوعی تضاد است، حتی حرکت تغییر مکان کاملاً ساده

ص: 328

1- آنتی دورینگ، ص 59

2- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 37 - 38

مکانیکی فقط بدین ترتیب صورت پذیر است که يك جسم در آن واحد در يك مكان و در عين حال در مكان ديگري است، در يك جا هست و نيست. موجد دائمی و در عين حال، حلال اين تضاد، حرکت است... اگر حتی حرکت مکانیکی ساده ی تغییر مکان هم تضادی در خود دارد بنابراین، اين امر در مورد اشكال عالی حرکت ماده و به خصوص زندگی آلی و تکاملی اش به طريق اولی صادق است.» (1)

موريس کنفورت می نویسد: «علوم انفکاک نا پذیری ماده و حرکت را به ما می آموزد. اشیاء هر قدر هم که ایستا به نظر رسند، در آن ها يك حرکت دائمی وجود دارد. مثلاً- اتم، توسط حرکت مداوم اجزایش است که خود را به همان صورتی که هست نگاه می دارد. بنابراین، در مطالعه ی عمل تغییر، ما نباید تنها دنبال علل خارجی تغییر بگردیم بلکه مهم تر از همه باید در جست جوی منبع تغییر در درون خود پروسه، در خود جنبی خودش، در محرک های درونی تکاملی که در خود اشیاء است باشیم.» (2)

آفانا سیف می نویسد: «دیالکتیک بر آن است که جهان بلا- انقطاع در حرکت و تکامل است...» انگلس می نویسد: «در فلسفه ی دیالکتیک هیچ چیز برای همیشه برقرار نیست... فلسفه ی دیالکتیک در هر چیز مُهر اضمحلال و زوال ناگزیر آن را مشاهده می کند، هیچ چیز در برابر آن به جز جریان انقطاع نا پذیر پدید آمدن و نابود شدن، به جز گذار بی انتها از مدارج پایین به بالا

ص: 329

1- آنتی دورینگ، ص 119

2- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 63

وجود ندارد... متافیزیک کنونی راه قلب ماهیت پدیده‌ی تکامل را در پیش گرفته و تکامل را فقط به مثابه‌ی افزایش و کاهش کَمّی، به مثابه‌ی تکرار آن چه که قبلاً وجود داشته، می‌نمایاند، بدون آن که در آن نوی پدید آمده باشد.» (1)

نیز می‌نویسد: «ماتریالیسم دیالکتیک تنوع اشکال حرکت را به شکل مکانیکی آن یا به شکل دیگری منحصر نمی‌سازد بلکه حرکت را با تغییر و تکامل اجسام، با پیدایش نو و زوال کهنه، ارتباط می‌دهد. حرکت در ماتریالیسم دیالکتیک دارای مفهوم وسیعی است. این حرکت بر هر گونه تغییری اطلاق می‌شود... از تغییر مکان ساده‌ی مکانیکی گرفته تا بغرنج‌ترین جریان که تفکر انسانی است.

نخستین گروه بندی علمی اشکال حرکت ماده توسط انگلس به عمل آمد، او اشکال مکانیکی، فیزیکی، بیولوژیکی، اجتماعی را در شمار اشکال اساسی حرکت ماده قرار می‌داد...

اشکال حرکت ماده با یک دیگر پیوستگی و ارتباط متقابل دارند... یک شکل حرکت در شرایط معینی می‌تواند به شکل دیگری تبدیل شود مثلاً حرکت مکانیکی، حرکت فیزیکی ایجاد می‌کند. تأثیرات متقابل جریانات فیزیکی به تغییرات شیمیایی می‌انجامد، و جریانات شیمیایی در شرایط معین، زندگی پدید می‌آورد. در شکل عالی حرکت، نمونه‌ی اشکال پست آن نیز دیده می‌شود... معذک نباید اشکال عالی حرکت را منحصر به جمع اشکال

ص: 330

پست دانست، شکل عالی حرکت دارای قوانین مخصوص به خود است که آن را از اشکال پست، متمایز می سازد و تعیین کیفی آن را نشان می دهد.» (1)

روژه گارودی می نویسد: «همه ی طبیعت، از ستارگان گرفته تا اتم ها، کل و مجموعه ای از پدیده های حرکت وابسته به یک دیگر را تشکیل می دهد، پس حرکت کوچک ترین جزء این سیستم، ضروراً متضمن حرکت کل است، و هم چنین از حرکت افتادن کوچک ترین جزء آن، کل را از حرکت می اندازد. این حقیقت که همه ی اجسام خود شان را در حال عمل متقابل می یابند، متضمن تأثیر آن ها در یک دیگر است و این عمل و تأثیر متقابل، دقیقاً همان حرکت است.» (2)

و در جای دیگر می نویسد: «عمل و عکس العمل مکانیکی، مثبت و منفی در الکتریسته و مغناطیس و به هم پیوستن و از هم جدا شدن اتم ها در شیمی، همگی توضیحاتی است برای این قانون طبیعت که محتوای داخلی حرکت، عبارت است از جنگ اضداد.» (3)

موريس كنفورت می نویسد: «ماتریالیسم دیالکتیکی، جهان را نه به صورت ساکن و نه بلا تغییر می انگارد، بلکه به صورت درگیر در یک پروسه ی تکاملی مداوم می بیند. تکامل یک پروسه را هموار و بلا انقطاع و بی وقفه ندانسته بلکه پروسه ای می بیند که در آن، مراحل تغییر تحولی، توسط انقطاع در تداوم، به وسیله ی جهش های ناگهانی از حالتی به حالت دیگر قطع می شوند. و نیروی

ص: 331

1- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 39 - 40

2- تئوری ماتریالیستی شناخت (ترجمه ی عربی)، ص 68

3- همان مدرک، ص 94

محرك اين حرکت جهان شمول را نه در اختراعات، توهّمات ايدآليستی، بلکه در خود پروسه های مادی جست جو می کند، در تضاد های درونی، در گرایش های مخالف متضادی که در هر پروسه ی طبیعت و جامعه، در عمل هستند.» (1)

و نیز می نویسد: «حرکت و تغییر از علل ذاتی در اشیاء و پروسه ها، از تضاد های درونی ناشی می شود.» (2)

مائوتسه تونگ می نویسد: «تضاد درونی شیء یا پدیده ها، علت اساسی تکامل آن است، حال آن که مناسبت يك چیز با چیزهای دیگر - ارتباط فعل و انفعال آن ها - يك علت ثانوی است... علل خارجی، شرط تغییر هستند و علل درونی، اساس تغییر علل خارجی از طریق علل درونی مؤثر واقع می شوند.» (3)

مجموع این سخنان را بدین ترتیب می توان خلاصه کرد:

1- حرکت، شکل هستی ماده است و ماده بدون حرکت و حرکت بدون ماده، قابل تصور نیست و سکون فقط به طور نسبی وجود دارد. (4)

2- حرکت بر هر گونه تغییری اطلاق می شود از حرکت ساده ی مکانیکی گرفته تا بغرنج ترین جریان که تفکر انسانی است. (5)

3- همه ی پدیده های طبیعت، سیستم واحدی را تشکیل می دهند و حرکت هر جزء، متضمن حرکت کل

ص: 332

1- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 77

2- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 133

3- همان مدرک، ص 147

4- آنتی دورینگ، ص 59

5- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 39

و توقف هر يك موجب توقف كل است. (1)

4- حرکت دارای شکل های گوناگون مکانیکی، فیزیکی، بیولوژیکی و اجتماعی است که با یک دیگر روابط متقابل دارند و قابل تبدیل به یک دیگرند و شکل عالی تر از شکل پست تر به وجود می آید و آشکال عالی حرکت، مجموع شکل های پست تر نیست. (2)

5- از نظر دیالکتیک، جهان بلا انقطاع در حرکت و تکامل است و چیزی جز جریان بلا انقطاع پدید آمدن و نابود شدن به جز گذار از مدارج پایین به بالا وجود ندارد و همواره پدیده های نو تر و کامل تری به وجود می آید. (3)

6- پروسه ی تکامل، هموار و بی وقفه نیست بلکه مراحل تغییر تحولی، به وسیله ی جهش های ناگهانی، قطع می شوند. (4)

7- حرکت عبارت است از تأثیر متقابل اجسام، و محتوای داخلی آن، جنگ اضداد است. (5) حرکت در عین حال که خود نوعی تضاد است، موجب دائمی تضاد و هم حلال آن می باشد. (6)

8- نیروی محرک در عموم حرکت ها، تضاد درونی است و مناسبات بیرونی تنها شرایط وجود حرکت های گوناگون به شمار می روند. (7)

ص: 333

1- تئوری ماتریالیستی شناخت، ص 68

2- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 40

3- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 9 - 10

4- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 77

5- تئوری ماتریالیستی شناخت، ص 94 - 68

6- آنتی دورینگ، ص 119

7- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 63 و 77 و 133 و 147

9- وجود حرکت در همه ی پدیده های مادی از اتم ها تا کهکشان ها و هم چنین در موجودات زنده، دلیل این است که حرکت خاصیت لا ینفک ماده است و از این رو آفریدنی و نابود شدنی نیست. (1)

10- قانون بقاء و تبدل انرژی، بیان علمی همین مطلب است. (2)

حرکت، شکل هستی ماده!

به نظر می رسد که تعبیر «شکل هستی ماده» از ابتکارات آقای انگلس باشد که هم در مورد حرکت و هم در مورد زمان و مکان به کار برده است. (3) و سایر نویسندگان مارکسیست هم این درس را از وی آموخته اند که در چنین مواردی از این تعبیر مبهم استفاده کنند. (4)

ظاهراً منظور از این تعبیر این است که حرکت، خاصیت لازم و انفکاک نا پذیر ماده است چنان که تعبیر «خاصیت ملازم ماده» را نیز به کار می برند. (5)

انگلس در آنتی دورینگ می افزاید: «ماده بدون حرکت و حرکت بدون ماده، قابل تصور نیست» و سپس نتیجه می گیرد که «حرکت مانند خود ماده، آفریدنی نیست» (6) و گاهی حرکت را «وسیله ی وجود ماده» (7)

ص: 334

1- آنتی دورینگ، ص 119؛ اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 37

2- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 38

3- دیالکتیک طبیعت، ص 187

4- المادیة الدیالکتیکیة، ص 105، 106، 107، 113 و 115؛ اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 37 و 43.

5- همان مدرک، ص 91

6- آنتی دورینگ، ص 59

7- المادیة الدیالکتیکیة، ص 91

معرفی می کنند، و از سوی دیگر آن را معلول تضاد درونی ماده می دانند.

البته ما از سران مارکسیسم انتظار تعبیرات دقیق منطقی و خالی از تناقض را نداریم، و اصل در گفته های آنان را «سر هم بندی» می دانیم، ولی به هر حال برای روشن شدن مطلب چاره ای جز این نداریم که تفسیر معقولی برای آن ها در نظر بگیریم.

قبل از هر چیز باید توجه داشته باشیم که «شکل هستی ماده» تعریف حرکت نیست زیرا چنان که اشاره کردیم عین این تعبیر را در مورد زمان و مکان هم به کار برده اند بنابراین، محتوای آن چیزی بیش از ملازمت ماده با حرکت نیست. و جمله ی «ماده بدون حرکت، قابل تصور نیست» را باید يك تعبیر مسامحه آمیز تلقی کنیم، و بر همین معنای تلازم ماده با حرکت در وجود خارجی، حمل نماییم، نه این که حرکت جزء مفهوم و ماهیت ماده باشد و حقیقهً ماده بدون حرکت قابل «تصور» نباشد زیرا اگر حرکت جزء ماهیت ماده بود هیچ کس نمی توانست ماده را بدون حرکت تصور کند، و آقایان مارکسیست ها هم نیازی به استدلال از راه دستاورد های علوم نمی دیدند.

اکنون باید ببینیم منظور ایشان از حرکتی که ملازم با ماده است چه حرکتی است و این ادعا را چگونه ثابت می کنند از مثال هایی که خود انگلس می زند و دیگران هم از وی تبعیت می کنند، و هم چنین از تقسیمی که برای حرکت کرده است (مکانیکی، فیزیکی، بیولوژیکی و اجتماعی)، کاملاً روشن است که منظور از این حرکت

که به اصطلاح «شکل هستی ماده» است همان حرکت های عَرَضی می باشد، و چنان که در مقاله ی حرکت اشاره کردیم اندیشه ی مارکسیسم توان درك حرکت جوهری را ندارد. و اما دلیلی که برای این مدعی می آورند به اصطلاح، دلیل استقرایی است یعنی بررسی علمی انواع موجودات مادی نشان می دهد که هیچ يك از آن ها بدون حرکت نیست.

در این جا یاد آوری چند نکته را لازم می دانیم:

1- چنان که در مقاله ی حرکت اثبات کردیم حرکت را به معنای دقیق فلسفی نمی توان تنها از راه تجربه ی حسی درك کرد، و اثبات وجود خارجی آن نیاز به اصول متافیزیکی دارد. (1)

2- حرکت، منحصر به حرکات عَرَضی نیست و چنان چه در فلسفه ی اسلامی اثبات شده جواهر مادی، خود عین حرکتند و از این رو قلمرو حرکت، وسیع تر از آن است که مارکسیست ها تصور کرده اند با این که طرف داران متافیزیک را متهم به انکار حرکت می کنند!

3- حرکت هایی که مربوط به موجودات زنده است حرکت های دائمی و جاودانی نیست، و نمی توان آن ها را به همه ی ماده و کل طبیعت، تعمیم داد. آن چه قابل تعمیم است حرکت الکترون و حرکت در فضا است، ولی دلیل استقرایی نمی تواند ابدی و ازلی بودن چنین حرکاتی را اثبات کند، و هم چنین نمی تواند وجود نوعی موجود مادی را که به هیچ وجه مشمول چنین حرکتی نباشد نفی نماید، خواه چنین موجودی در کنار همین موجودات فرض

ص: 336

شود که هنوز ابزار های علمی، موفق به کشف آن نشده اند (1) یا در نقطه ای از این فضای بی کران که بشر هنوز از آن اطلاعی پیدا نکرده است. بنابراین ملازم بودن ماده را با حرکت از راه دلیل استقرایی به طور جزم نمی توان اثبات کرد. ولی الهیین، عمومیت حرکت را نسبت به کل جهان طبیعت و متعلقاتش با برهان عقلی، اثبات می نمایند و هر آن چیزی را که دارای بُعد زمانی باشد و بتوان آن را با مقیاس های زمانی سنجید و امکان عدم آن را در يك زمانی فرض کرد، مشمول حرکت جوهری می دانند. بنابراین، ماتریالیسم دیالکتیک با این همه پر گویی درباره ی حرکت، از اثبات حرکت های عَرَضی هم در کل جهان طبیعت عاجز است ولی در جهان بینی الهی، عمیق ترین نوع حرکت برای کل جهان مادی، اثبات می شود. و اما مسأله ی نا آفریدنی بودن ماده و این که محتوای آن تضاد است و در عین حال، موجد و حلال و معلول تضاد است در بررسی سایر سخنان ایشان مورد گفت گو قرار خواهد گرفت.

حرکت و تغییر

ماتریالیسم دیالکتیک برای جبران نا رسایی هایی که در ماتریالیسم مکانیکی به خصوص در مورد باز گرداندن همه ی دگرگونی ها و پدیده های جهان به حرکات مکانیکی اتم ها وجود دارد در صدد توسعه ی مفهوم حرکت بر آمده و آن را به معنای مطلق تغییر (2) گرفته است تا شامل پروسه های شیمیایی و پروسه های ماده ی زنده و

ص: 337

1- مانند تئوری «ضد ماده» که اخیراً مطرح شده است.

2- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 39

هم چنین شامل حرکت های اجتماعی (1) نیز بشود. غافل از آن که وقوع تغییر در جهان، مورد انکار هیچ مکتبی حتی مکتب الیائیان باستان هم نیست، و چنان که در مقاله ی حرکت گفته شد پذیرفتن چنین تفسیری برای حرکت در حکم پذیرفتن تفسیر الیائی برای دگرگونی های جهان است که به شدت آن را محکوم می کنند.

توضیح آن که: در جهان طبیعت همواره دگرگونی هایی رخ می دهد که مشهود همگان است، و نه تنها برای دانش مندان و فیلسوفان که برای عوام و کودکان هم قابل انکار و تردید نیست، و پذیرفتن دگرگونی جهان، امتیاز و افتخاری برای هیچ مکتبی به شمار نمی رود. آن چه مورد بحث فیلسوفان واقع شده این است که آیا تغییرات متناوبی که در نسبت های مکانی و سایر مقولات مورد حرکت، روی می دهد، جریانات ممتدی در متن واقعیت عینی هستند به طوری که هر مجموعه ای (2) از تغییرات، دارای وجود واحد پیوسته ای است که تدریجاً تحقق می یابد، و به دیگر سخن هر مجموعه ای يك وجود سیال حقیقی دارد یا این که هر کدام از آن ها مرکب از واحد های ساکن بسیار کوچکی است که به دنبال هم تحقق می یابد، و ذهن ما از مجموع آن ها عنوان حرکت را انتزاع می کند و وحدت آن ها «اعتباری» است؟ در این جا است که الیائیان تفسیر دوم و دیگران تفسیر اول را می پذیرند.

بنابراین، مساوی گرفتن حرکت با تغییر، يك اشتباه بزرگ فلسفی است که بازگشت آن به انکار حرکت

ص: 338

1- ماتریالیسم دیالکتیک، نوشته ی موریس کنفورت، ص 55

2- توجه داشته باشید که تعبیر «مجموعه» يك تعبیر مسامحه آمیز است، و منظور از آن مجموع اجزاء مفروض و بالقوه است نه اجزاء حقیقی و بالفعل.

به معنای دقیق آن است، گو این که این نخستین اشتباه مارکسیست ها نیست و ما در همین سلسله مقالات با نمونه های فراوانی از بر خورد های عامیانه ی ایشان با مسائل دقیق و عمیق فلسفی، آشنا شده ایم.

در این جا مسأله ی دیگری درباره ی پیدایش پدیده های تکاملی، قابل طرح است که آن را به بررسی های آینده موکول می کنیم. (1)

سیستم واحد حرکت

یکی از سخنان مارکسیست ها این است که همه ی پدیده های طبیعت، سیستم و احدی را تشکیل می دهند که حرکت يك جزء آن مستلزم حرکت کل، و سکون يك جزء مستلزم سکون کل اجزاء آن سیستم است. (2)

ولی این سخن به ظاهر علمی، مغالطه ای بیش نیست، زیرا وحدت سیستم پدیده ها به دو صورت قابل تصور است: یکی وحدت طولی، و دیگری وحدت عرضی.

منظور از وحدت طولی این است که پدیده هایی که متعاقب و متصل به یک دیگر در طول زمان، تحقق می یابند به صورت سلسله ی واحدی تصور شوند و ادعا شود که سکون یکی از حلقه های این سلسله، مستلزم سکون همه ی آن ها است.

این ادعا در صورتی صحیح است که پدیده های متعاقب، وحدت حقیقی داشته باشند تا متصف به حرکت واحدی شوند که سکونی در آن نباشد، زیرا فرض سکون در میان حرکت با فرض وحدت آن سازگار نیست چنان که در

ص: 339

1- ر. ک: ص 353 از همین مقاله (جهش تکاملی).

2- تئوری ماتریالیستی شناخت، ص 68؛ اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 64

مقاله ی حرکت، توضیح داده شد. پس با فرض حرکت واحد نمی توان سکونی در آن تصور کرد و از این رو می توان نتیجه گرفت که تحقق يك جزء حرکت، مستلزم تحقق كل، و از حرکت افتادن يك جزء، مستلزم از حرکت افتادن كل سیستم است. ولی چنین وحدتی بین پدیده هایی که به اعتقاد ماتریالیست ها از ازل تا ابد ادامه دارد با متد تجربی و علمی، قابل اثبات نیست مخصوصاً با توجه به این که پروسه ی تکاملی جهان را دارای وقفه هایی می دانند که در اثر جهش ها حاصل می شوند. (1) بلی، فلاسفه ای که قائل به وجود ماده ی مشترکی بین همه ی پدیده ها هستند و آن را دارای حرکت جوهری می دانند، می توانند با متد عقلی، چنین وحدتی را که کننده ی زمان ناگسستگی است اثبات نمایند. ولی اولاً وجود ماده ی واحد به معنای وحدت پدیده ها نیست، و ثانیاً اثبات حرکت جوهری آن به معنای نفی دیگر حرکت های جوهری و عَرَضی موقت و محدود نیست، یعنی منافاتی ندارد که در عین حال که حرکت واحدی در بستر و جوهر ماده ی نخستین وجود دارد، حرکت های دیگری در بستر ها و مدار های دیگری تحقق یابند که جزء این سیستم حرکتی نباشند و توقف آن ها به هیچ وجه، ضرری به بقاء حرکت ماده ی مشترك

نزند، و این حرکت های محدود در صورتی که جوهری باشند، نشانه ی پدید آمدن صورت های جوهری جدیدی روی ماده ی مشترك است و در صورتی که عَرَضی باشند، مانند حرکت های کمی و کیفی نشانه ی پدید آمدن اعراض خاصی باشد.

ص: 340

چنان که حرکت جوهری نباتی و حیوانی و انسانی روی حرکت جوهری ماده در بستر و مدار دیگری پدید می آید و بعد از مدتی پایان می یابد. و پایان یافتن آن آسیبی به بقاء حرکت ماده ی اصلی و پیوستگی زمان نمی زند.

و منظور از وحدت عَرَضی پدیده ها این است که همه ی پدیده هایی که در يك زمان، تحقق می یابند، دارای وحدتی تصور شوند که حرکت جزئی از آن ها مستلزم حرکت کل باشد. ولی اثبات چنین وحدتی از وحدت طولی هم مشکل تر است، زیرا اختلاف حرکت های اجسام، قابل انکار نیست و دست کم بعضی از حرکت ها مانند حرکت بیولوژیکی و حرکت های انسانی در همه ی پدیده ها وجود ندارد، و همه ی حرکت های همگانی هم دارای بستر و جهت واحدی نیست و نمی توان آن ها را سیستم واحدی شمرد. از سوی دیگر، هیچ راه علمی برای اثبات وحدت عَرَضی حقیقی برای همه ی پدیده ها وجود ندارد جز وحدت اتصالی که آن هم از راه تجربه ی در کل طبیعت، قابل اثبات نیست. علاوه بر این که حرکت مکانیکی اجسام در صورتی شامل کل هر جسمی می شود که دارای ساختمان ملکولی خاصی باشد، وگرنه حرکت بخشی از يك لوله ی لاستیکی بلند، موجب حرکت کل آن نمی شود چه رسد به این که موجب حرکت کل جهان طبیعت گردد. بنابراین، وحدت عَرَضی پدیده ها و نتیجه گیری وحدت حرکت آن ها و ادغام همه ی حرکات در سیستم واحد هم ادعایی گزاف و واضح البطلان است.

اکنون ببینیم آقای انگلس با استفاده از دستاورد

های جدید علوم طبیعی، چگونه وحدت پدیده های جهان را اثبات می کند. وی بعد از اشاره به سه کشف بزرگ که معرفت به رابطه ی متقابل پروسه ها را با گام های فرسنگی به پیش برده اند (کشف سلول، کشف تبدیل انرژی و تئوری داروین) می نویسد:

«در پرتو این سه کشف بزرگ و دیگر کام یابی های عظیم طبیعت شناسی ما اکنون می توانیم نه تنها آن رابطه ای را که بین پروسه های طبیعت در رشته های گوناگونش وجود دارد، بلکه هم چنین روی هم رفته آن رابطه ای را نیز که این رشته های جداگانه را به هم می پیوندد، کشف کنیم. بدین ترتیب، با کمک معلوماتی که خود طبیعت شناسی تجربی به دست داده می توان به شکلی به حد کافی سیستماتیک، منظره ی عمومی طبیعت را به مثابه ی يك كل مرتبط تصویر نمود.» (1)

در این جا آقای انگلس با استناد به کشفیات سه گانه، اشاره می کند به رابطه ای که رشته های گوناگون را به هم می پیوندد و آن را برای تصویر جهان به مثابه ی يك كل مرتبط، کافی می داند، و دیگر نیازی برای تبیین چنین رابطه ای نمی بیند و گویا آن را به فهم خواننده، وا گذار می کند! ولی چنین فهمی ویژه ی دل باختگانی است که سخنان وی را هم چون وحی منزل می پذیرند، و ما باید صریحاً بگوییم که اولاً هیچ رابطه ای بین تبدیل انرژی و بین کیفیت تکثیر سلول به وسیله ی تقسیم آن و فرضیه ی داروین نمی بینیم. و ثانیاً به فرض وجود چنین رابطه ای تنها می توان وحدت طولی را بین پدیده هایی که در يك

ص: 342

پروسه ی تکامل قرار می گیرند اثبات کرد (مثلاً مواد خاصی که تبدیل به سلول زنده می شوند و آن گاه با تکثیر سلول، يك موجود ارگانيك عالی به وجود می آید و آن موجود طبق فرضیه ی داروین به پیدایش انسان، منتهی می شود.) ولی این پروسه یکی از پروسه های بی شماری است که هم زمان در طبیعت، تحقق می یابند و رابطه ی تبادلی بین پدیده های آن به هیچ وجه دلیل وجود چنین رابطه ای بین پروسه های هم زمان نیست. و به دیگر سخن: اثبات وحدت سیستماتيك بین پدیده هایی که تبدیل به یک دیگر می شوند به معنای نفی سیستم های متعدد هم زمان و ادغام همه ی آن ها در سیستم واحد نیست، و حتی وجود فعل و انفعال بین سیستم ها را نمی توان دلیل وحدت آن ها دانست، زیرا این فعل و انفعالات عَرَضِي از قبیل تبدیل و تبدل نیست. علاوه بر آن که نمی توان ابدی و ازلی بودن هر يك از سیستم های مفروض را نیز اثبات کرد، یعنی نه می توان اثبات کرد که مواد آلی، يك مسیر تکاملی بی آغاز را پیموده اند تا به این مرحله رسیده اند و نه می توان اثبات کرد که انسان تبدیل به انواع بی نهایت کامل تری خواهد شد.

تبدیل شدن حرکات به یک دیگر

ماتریالیسم دیالکتیک در برابر ماتریالیسم مکانیکی، حرکت را منحصر به نوع مکانیکی نمی داند و انواع دیگری از حرکت (مانند فیزیکی، بیولوژیکی و اجتماعی) را اثبات می کند، ولی همه ی آن ها را مربوط به هم و دارای تأثیر متقابل می داند. مثلاً حرکت مکانیکی را

قابل تبدیل به حرکت فیزیکی، و حرکت فیزیکی و شیمیایی را پدید آورنده ی حرکت بیولوژیکی می شمارد و در عین حال، اعتراف می کند که همراه اشکال عالی حرکت، شکل های پست تر نیز وجود دارد. (1)

این تلاش که از يك سو برای جبران نارسایی تئوری مکانیکی انجام گرفته از سوی دیگر در جهت بی نیاز جلوه دادن حرکات غیر مکانیکی از عامل بیرونی است یعنی تبادل و تأثیر متقابل حرکات را در یک دیگر توجیهی برای پیدایش انواع دیگر حرکت قرار داده است ولی این توجیه، اشکالاتی دارد که مهم ترین آن ها از این قرار است:

1- صرف نظر از این که با متد تجربی نمی توان هیچ گونه تأثیر خارجی و علّیت و وابستگی عینی را اثبات کرد و تنها می توان پی در پی آمدن یا هم زمانی دو حرکت را نشان داد، علاوه براین به فرض ثبوت هم بستگی دو حرکت، تنها می توان یکی را به عنوان شرط یا زمینه ی تحقق دیگری به حساب آورد، ولی هیچ گاه نمی توان مثلاً تغییرات شیمیایی را ایجاد کننده ی زندگی دانست طوری که بی نیاز بودن آن را از عامل دیگری اثبات نماید، مخصوصاً با توجه به این که عامل ایجاد کننده (علت فاعلی) باید کامل تر از معلول باشد و معلول، پرتوی از آن به شمار رود و از این رو حرکت پست تر را نمی توان ایجاد کننده ی حرکت عالی تر به حساب آورد.

2- حرکت خواه معلول عامل بیرونی فرض شود و خواه معلول عامل درونی (مانند تضاد داخلی خود پدیده)

ص: 344

به هر حال، نیازمند عاملی است که با وجود آن (در صورت تحقق شرایط لازم) به وجود می آید، و با عدم تحقق عامل یا یکی از شرایط لازم، به وجود نمی آید. بنابراین، تبدیل حرکتی به حرکت دیگر تنها می تواند به عنوان پایان یافتن حرکت اول (در اثر از بین رفتن نیروی محرک یا صفر شدن بر آیند نیروهای متضاد) و آغاز شدن حرکت دوم به وسیله ی عامل جدید، تلقی شود و چنین معنایی با وجود حرکت قبلی همراه با حرکت جدید، سازگار نیست. علاوه بر این که حرکت جدید، دیگر نمی تواند در حرکت گذشته و پایان یافته، تأثیری داشته باشد و بنابراین «تأثیر متقابل» مفهومی نخواهد داشت.

3- تبدیل حرکتی به حرکت دیگر از نظر فلسفه ی مارکسیسم باید در چار چوبه ی قوانین ماتریالیسم دیالکتیک صورت بگیرد و قانون نفی در نفی اجازه نمی دهد که پدیده ی کهنه عیناً در پدیده ی نو، محفوظ بماند، با این که خود مارکسیست ها اعتراف دارند که حرکات پست همراه با حرکات عالی تر باقی می ماند. مارکس می گوید: «در هیچ زمینه ای تکامل جریان نمی یابد، مگر آن که اشکال پیشین، موجودیت خود را نفی کند.» (1)

4- پیدایش حرکات جدید با فرض بقاء حرکات پیشین، بر کمیت حرکت در جمع می افزاید در صورتی که آقای انگلس بر محفوظ بودن کمیت حرکت تأکید می کند. (2) بنابراین وی ناچار است یکی از دو ادعای خود را پس بگیرد و پس گرفتن هر کدام ضربه ی مهلکی

ص: 345

1- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 91

2- آنتی دورینگ، ص 59

تکاملی بودن حرکت

یکی از بزرگ ترین امتیازاتی که ماتریالیست های دیالکتیک برای فلسفه ی خود قائل هستند این است که حرکت جهان را تنها يك حرکت دوری و تکراری نمی دانند، بلکه حرکتی تکاملی و صعودی می دانند انگلس می نویسد: «این فلسفه بر همه چیز و در همه چیز، مهر و نشان سقوط ناگزیر را مشاهده می کند و در مقابل آن، چیزی جز پروسه ی لا ینقطع ظهور و زوال و صعود بی انتها از سفلا به علیا، یارای ایستادگی ندارد.» (1) و استالین در مقام مقایسه بین دیالکتیک و متافیزیک می نویسد: «دیالکتیک بر خلاف متافیزیک که برای طبیعت، يك حالت آرامش و رکود و سکون تغییر نا پذیر، قائل است آن را متحرك و در حال تحولات پی در پی و تکامل و ترقی دائمی می داند که در هر لحظه و همیشه چیزی در آن به وجود آمده تکامل می یابد و چیزی متلاشی شده و از بین می رود... دیالکتیک بر خلاف متافیزیک، سیر تکامل را يك جریان ساده ی نشو و نما که در آن تغییرات کمی منتج به تحولات کیفی نشود، نمی داند (2) بلکه تکامل را از تغییرات کم اهمیت و پنهانی کمی می داند که به تغییرات کیفی آشکار و اساسی، منتهی می گردد.» (3)

ص: 346

1- لودویگ فویرباخ، ص 12

2- استالین از طرفی متافیزیک را قائل به رکود و سکون تغییر نا پذیر و منکر هر گونه حرکت و تحول می داند، و از طرفی بلا فاصله آن را قائل به تکامل و جریان نشو و نما و تغییرات کمی و تدریجی می شمارد. ما شنیده بودیم که دروغ گو حافظه ندارد، ولی باور نمی کردیم که کم حافظگی به این پایه هم برسد!

3- ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، ص 7 - 8

تکاملی بودن حرکت را به چند گونه می توان تصور کرد :

الف- آن که هر حرکتی که در جزئی از ماده، روی می دهد تکاملی باشد و طبعاً مجموع آن ها هم تکاملی خواهد بود.

ب- آن که مجموع حرکت هایی که در يك دوره ی زمانی، اتفاق می افتد تکاملی باشد گر چه بعضی از آن ها دوری و یا حتی نزولی باشد. و به عبارت دیگر: در هر مرحله ی تاریخی، حرکت های صعودی بیش از حرکت های نزولی باشد.

ج- آن که مجموع حرکت هایی که در طول زمان، تحقق می یابد تکاملی باشد هر چند در بعضی از زمان ها دوری و یا حتی نزولی باشد. و به دیگر سخن: مجموع حرکت های صعودی در طول تاریخ، بیش از حرکت های دوری و نزولی باشد.

د- آن که مجموع حرکت های جهان در طول زمان، حرکت واحدی فرض شود که همواره منحنی آن صعودی است و هیچ گاه در هیچ نقطه ای توقف نمی کند و در هیچ مرحله ای هم سیر نزولی ندارد.

فرض اول هر چند مقتضای کلیت قانون گذار از تغییرات کمی به کیفی است آن چنان که ادعا می کنند که «هر تغییر کمی در نقطه ی معینی همیشه منجر به تغییر کیفی می شود» (1) و نیز می گویند: «گذار از تغییرات کمی به تغییرات کیفی، قانون عمومی تکامل دنیای مادی است.» (2)

ص: 347

1- ماتریالیسم دیالکتیک، نوشته ی موريس کنفورت، ص 122

2- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 83

و هم چنین مقتضای کلیت قانون تکاپوی طبیعت یا قانون نفی نفی است چنان که می گویند: «در هر مرحله ای در پروسه ی تکامل، مبارزه بین نو و کهنه پیدا می شود. نو در درون شرایط کهنه پیدا شده و رشد می کند و هنگامی که به اندازه ی کافی قوی شد آن را سرنگون کرده و نابود می کند، این نفی مرحله ی تکامل گذشته، حالت کیفی کهنه است و این به معنای به وجود آمدن مرحله ی تکامل نو و عالی تر، حالت کیفی نو است.» (1) ولی با وجود حرکت های دوری و نوسانی انکارناپذیر، و وجود فرسودگی و پیری و مرگ و سایر جریانات نزولی، قابل قبول نیست.

و اما فرض دوم و سوم که مجموع حرکت های تکاملی در هر دوره ی تاریخی یا در کل تاریخ، بیش از حرکت های دوری و نزولی باشد ادعاهایی است که نمی توان آن ها را با متد تجربی، اثبات کرد و بدیهی است که انسان به هیچ وجه نمی تواند بر همه ی پدیده هایی که در یک دوره ی تاریخی، تحقق می یابد احاطه پیدا کند و با جمع جبری آن ها این نتیجه ی جزمی را بگیرد که منحنی حرکت در جمع، صعودی است چه رسد به این که بخواهد پدیده های بی انتهای تاریخ را از ازل تا ابد مورد تجربه قرار دهد.

خود انگلس می نویسد: «ما هرگز فراموش نمی کنیم که کلیه ی اطلاعات مکتسبه ی ما ضرورتاً محدود و مشروط بدان کیفیاتی است که ما ضمن آن، این اطلاعات

ص: 348

1- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 168. برای توضیح بیش تر درباره ی دو قانون نامبرده به مقاله ی دیالکتیک (شماره 6) از همین سلسله نوشته ها مراجعه کنید.

و اما فرض چهارم علاوه بر اشکال مزبور، اشکال دیگری دارد که در بحث سیستم واحد حرکت گذشت و آن این که ادغام همه ی حرکات در يك سیستم واحد، امر نا معقولی است.

مطلب دیگری که شایان توجه است این است که اساساً تکامل در فرهنگ مارکسیسم چه معنایی دارد؟ و با انکار غایت و هدف داری چگونه می توان برای حرکت طبیعت، جهت صعودی قائل شد؟ مارکسیست ها در تبلیغات حزبی و سیاسی خود همواره می کوشند که تکامل و ترقی را مساوی با نو آوری و نو ظهوری قلمداد نمایند، و بدین وسیله با هر گونه فکر و ارزش اصیلی مبارزه کنند، و این شیوه را عیناً در بحث های فلسفی نیز دنبال می کنند.

موريس كنفورت می نویسد: «پروسه ها همیشه يك دور واحد تغيير را تکرار نمی کنند بلکه چون به طور مداوم، چیزی نو ظاهر می شود از مرحله به مرحله حرکت می کنند. این معنای واقعی واژه ی «تکامل» است. ما از تکامل در جایی صحبت می کنیم که مرحله به مرحله، همواره چیزی نو ظاهر می شود.» (2)

و آفاناسیف می نویسد: «تکامل جهان مادی عبارت از جریان پایان نا پذیر زوال کهنه و پیدایش نو است... پدیده ی متری و نو پیوسته جای کهنه را می گیرد. نو و متری، غلبه نا پذیر است. غلبه نا پذیری نواز مهم ترین خصوصیات تکامل طبیعت، جامعه و تفکر است. اما

ص: 349

1- لودویگ فویرباخ، ص 58

2- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 120

ماتریالیسم دیالکتیک هر پدیده نو ظهور یا هر آن چه را می کوشد خود را به عنوان نو جا بزند پدیده ی واقعاً نو نمی داند... نو عبارت است از آن چه مترقی است، تکامل یافته تر است، قابلیت حیات بیش تری دارد، آن چه رشد می کند و تکامل می یابد.» (1)

گویا آقای آفاناسیف متوجه شده که ممکن است فلسفه یا تئوری اقتصادی یا اجتماعی جدیدی بخواهد از همین تبلیغاتی که به نفع پدیده های «نو» شده استفاده کند و آن را دلیل صحت خود قرار دهد، از این رو برای جلوگیری از چنین کاری کوشیده است که بعضی از پدیده های نو را از رده ی پدیده های تکاملی، خارج کند و در صدد بر آمده است که برای «نو» تفسیر جدیدی ارائه دهد. تفسیر جدید وی این است «نو عبارت است از آن چه مترقی است، تکامل یافته تر است...» و حاصل آن که تکامل و ترقی یعنی پیدایش نو، و پیدایش نو یعنی ترقی و تکامل !!.

موریس کنفورت می نویسد: «در بسیاری از پروسه ها، حل تضاد های آن ها منجر به يك حرکت جهت دار یا پیش رونده می شود... ولی پروسه های دیگر به وسیله ی يك چنین حرکت پیش رونده ای مشخص نمی شوند. برای مثال، وقتی آب، سرد یا گرم می شود دچار يك تغییر کیفی می شود و به يك حالت جدید (یخ یا بخار) می رسد ولی حرکت، بدون جهت است و نمی تواند پیش رونده یا عقب گرا خوانده شود. اگر فی المثل بخواهیم جای درست کنیم در آن حالت می توانیم تبدیل آب به بخار را يك

ص: 350

حرکت به پیش بنامیم، اگر مشروبات سرد درست می کنیم آن حال یخ، یک حرکت به پیش است. واقعیت این است که یخ می تواند تبدیل به آب شده و آب تبدیل به بخار شود و بر عکس. و این حرکت، هیچ جهتی برای خودش ندارد. ولی وقتی که حرکتی مانند حرکت جامعه را ملا-حظه می کنیم، می بینیم که آن حرکت، برای خود جهتی دارد: جامعه از کمونیسم اولیه به طرف برده داری، از برده داری به فئودالیسم، از فئودالیسم به سرمایه داری، از سرمایه داری به کمونیسم به پیش می رود. این حرکتی با جهت، حرکت به پیش است.» (1)

در این جا می بینیم که بعد از آن همه پرگویی درباره ی صعودی بودن حرکت جهان و طبیعت، جهت داشتن حرکات طبیعی (و دست کم بعضی از آن ها) نفی و وابسته به هدف انسان و تابع نظر او می شود، و حتی حر واحدی را می توان از یک نظر پیش رونده و از نظر دیگر عقب گرا خواند و عملاً کاربرد قانون تکامل، منحصر به قلمرو حرکت جامعه می گردد. و اما درباره ی جریان این قانون در جامعه و تاریخ و نقشی که در حل مسائل مربوط به آن ها دارد به این کلام انگلس توجه فرمایید: وی در مقام دفاع از مارکس در برابر اعتراضات دورینگ و تبرئه کردن مارکس از استناد به قانون نفی نفی (تکامل) برای اثبات تئوری خودش، نخست کلام او را نقل می کند که «اولین نفی مالکیت خصوصی، فردی و مبتنی به کار شخصی است. نفی تولید سرمایه داری، به وسیله ی خود این تولید، هم چون ضرورت یک روند

ص: 351

طبیعی، تولید می شود و این نفی نفی است» و آن گاه اضافه می کند که: «مارکس در نظر ندارد که چون این جریان را نفی می نامد، از این رو بخواهد آن را به عنوان ضرورت تاریخی به اثبات رساند. برعکس، پس از آن که او از نظر تاریخی، اثبات می کند که این جریان در عمل بعضاً واقع شده است و بعضاً باید واقع شود، آن گاه آن را در عین حال جریانی می نامد که مطابق قانون معین دیالکتیکی صورت می پذیرد. و این تمام مطلب است.» (1)

انگلس مدعی است که مارکس، طرح تاریخی خود را با برهان به اصطلاح تاریخی اقتصادی (!؟) ثابت کرده و نتیجه گرفته است که بخشی از این جریان واقع شده و بخش دیگر آن (کمونیسم) باید (!؟) واقع شود، و در عین حال آن را جریانی «نامیده» است که مطابق با قانون دیالکتیکی است. پس به نظر وی، قانون مزبور مورد استناد مارکس در اثبات تئوری ماتریالیسم تاریخی نیست و بدین ترتیب، این قانون، کار برد خود را به عنوان يك دليل قاطع در مسائل مربوط به جامعه و تاریخ نیز از دست می دهد!.

ما در این جا در صدد نقد سخنان مارکس در باره ی جامعه و تاریخ و مراحل ادعایی آن و بررسی تفسیر انگلس از سخنان وی و داوری درباره ی صحت یا عدم صحت آن نیستیم، و هم چنین در مقام این بحث ها نیستیم که آیا جامعه و تاریخ هم وجود حقیقی دارند یا نه؟ و آیا می توان برای آن ها قائل به حرکت واحد حقیقی شد یا

ص: 352

نه؟ و در صورت وجود چنین حرکتی آیا می توان به شیوه ی علمی، تکاملی بودن آن را اثبات کرد یا نه؟ و به فرض اثبات آیا می توان کمونیسیم را مرحله ی نهایی تکامل تاریخ دانست یا نه؟ و ملاک کامل تر دانستن آن از نقطه نظر ماتریالیستی چیست؟ فقط می خواهیم خاطر نشان کنیم که این قانون دیالکتیکی که به اصطلاح به کمک دست آورد های علوم طبیعی ثابت شده نه می توان آن را به عنوان يك قانون کلی در طبیعت، جاری دانست به طوری که مجهولی را معلوم و مشکلی را حل نماید، و نه می توان آن را قانون جامعه و تاریخ دانست به صورتی که آینده ی تاریخ را کشف کند و درباره ی آن پیش گویی قاطعی داشته باشد. و به دیگر سخن: به هیچ وجه ارزش قانونی و علمی ندارد!

و این است سر نوشت قانون پر طمطراقی که چنان مقام والایی را در فلسفه به اصطلاح علمی مارکسیسم به دست آورده و گفتار ها و نوشته های پیروان آن را با عبارات پر زرق و برق و رنگارنگ پر کرده است!!

جهش تکاملی

دانستیم که مارکسیست ها حرکت طبیعت را صعودی و تکاملی می دانند (گو این که از اثبات آن عاجزند)، و تکامل را به «ظهور پدیده های نو» تفسیر می کنند، و چون پیدایش پدیده های نو را نمی توان تنها ادامه ی پدیده های کهنه دانست، زیرا از نظر ماهوی با آن ها فرق دارند از این رو مسأله ی «جهش» را عنوان کرده آن

ص: 353

را با قانون «گذار از تغییرات کمی به تغییرات کیفی» (1) توجیه می کنند. ولی سخنان ایشان در تفسیر جهش، متفاوت بلکه متناقض است: استالین می نویسد: «متد دیالکتیک می گوید که در این جریان (تکامل) تغییرات کیفی، تدریجی نبوده بلکه سریع و ناگهانی می باشند و به شکل جهش از حالتی به حالت دیگر، تبدیل می شوند. حدوث این تغییرات، تصادفی نبوده بلکه قانونی است و در نتیجه ی تراکم تغییرات کمی نا محسوس و تدریجی، وقوع می یابد.» (2)

در این کلام، تصریح شده است به این که تغییرات کیفی، تدریجی نیست چنان که تعبیر «جهش» و «ناگهانی» نیز همین معنی را افاده می کند، ولی آفاناسیف جهش را به «سرعت تغییر» تفسیر می کند و تدریجی بودن آن را می پذیرد. وی می نویسد: «با وجود تدریجی بودن آن این جهش تغییری است به مراتب سریع تر و محسوس تر از شدید ترین تغییر کمیت. اضافه بر این که تغییرات کمی تدریجی، ماهیت و طبیعت جسم را عوض نمی کنند. (3) از سوی دیگر، پس از تصریح به این که «گذار به کمونیسم نه به صورت یک جهش ناگهانی، بلکه تدریجی و مداوم صورت می گیرد» (4) می افزاید: «تدریجی بودن به هیچ وجه به معنای بطؤ و کندی نیست، بلکه بر عکس گذار به کمونیسم، جریان بسیار سریع تکامل

ص: 354

1- این قانون در مقاله ی ششم (دیالکتیک) بررسی شده است.

2- ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، ص 9

3- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 87

4- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 90

موریس کنفورت می نویسد: «تغییر کمی، ازدیاد یا کاهش، نمی تواند بی نهایت ادامه یابد. در نقطه ی معینی همیشه منجر به يك تغییر کیفی می شود، و در آن نقطه ی بحرانی (یا به قول هگل «گره گاه») تغییر کیفی نسبتاً به طور ناگهانی، گویی با یک جهش، واقع می شود.»

(2)

اگر بخواهیم خوش بینانه بین این سخنان جمع کنیم باید این کلام موریس کنفورت را وجه جمعی بین آن ها دانسته «جهش ناگهانی» را حمل بر مسامحه کنیم و بگوییم: منظور استالین و دیگر کسانی که تعبیرات «جهش» و «ناگهانی» را به کار برده اند، این است که این گذار، به قدری سریع است که گویی جهشی است ناگهانی، هر چند در واقع، خالی از تدریج نیست. و به همین صورت، سخن دیگر خود او را توجیه کنیم که می گوید «ماتریالیسم دیالکتیکی ... تکامل يك پروسه را هموار و بلا انقطاع و بی وقفه ندانسته بلکه پروسه ای می بیند که در آن، مراحل تغییر تحولی توسط انقطاع در تداوم، به وسیله ی جهش های ناگهانی از حالتی به حالت دیگر، قطع می شوند.» (3) و گر نه جهش حقیقی یا پیدایش وقفه و انقطاع در حرکت واحد، قابل قبول نیست.

ص: 355

1- همان مدرک، ص 91

2- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 121

3- همان مدرک، ص 77

برای روشن شدن مطلب باید این نکات را مورد توجه قرار داد:

1- هر گاه حرکتی از آغاز تا پایان، دارای سرعت واحدی باشد، آن را حرکت یک نواخت می نامند. روشن است که چنین حرکتی از نقطه ی شروع تا نقطه ی پایان، هم چنان وحدت خود را حفظ می کند، بدون این که سکون و وقفه ای در آن روی دهد یا جهشی در آن به وجود بیاید.

2- هر گاه سرعت در مراحل مختلف حرکت، افزایش یابد آن را حرکت تند شونده و هر گاه کاهش یابد آن را کند شونده می خوانند، و افزایش و کاهش سرعت را شتاب مثبت و منفی، و به زبان فلسفی، تغییر کیفیت و شدت و ضعف یافتن سرعت می نامند، و می توان معادله ی آن را به صورت فرمول ریاضی، بیان کرد و یا منحنی آن را با استفاده از «محور مختصات» رسم نمود، ولی باید توجه داشت که رسم منحنی شتاب به معنای تغییر جهت حرکت نیست زیرا فراز و نشیب منحنی، سمبول شتاب مثبت و منفی است نه نشانه ی تغییر جهت حرکت. و از این رو حرکت مزبور، از حال وحدت، خارج نمی شود هر چند شتاب آن مکرراً کم و زیاد شود، چنان که تفاوت درجه ی رشد گیاه به معنای تعدد حرکت آن نیست و شدت و ضعف آن بستگی به وضع عامل و شرایط حرکت دارد. در این گونه حرکات نیز جهشی روی نمی دهد، چنان که سکون و وقفه ای هم حاصل نمی شود.

3- جهش حقیقی به معنای انتقال از یک مکان یا يك مدار و بستر به مکان و مدار و بستر دیگر نا پیوسته ی به آن ها بدون کم ترین فاصله ی زمانی است که به اصطلاح

فلسفی «طرفه» نامیده می شود، و چنین چیزی عقلاً محال است و شاید به همین لحاظ باشد که بعضی از مارکسیست ها جهش را به عنوان «حرکت سریع و تقریباً ناگهانی» تفسیر کرده اند. و اما به معنای مسامحی آن، عبارت است از تحقق حرکت عمودی سریع بین دو حرکت افقی و بالعکس. و نتیجه ی آن، پایان یافتن حرکت اول و تحقق دو حرکت دیگر است که یکی همان خود جهش باشد و دیگری حرکتی که به دنبال آن در مدار و بستر دیگری تحقق می یابد، و ناچار هر کدام از آن ها دارای علت و محرك ویژه ای خواهد بود. و به همین دلیل است که نمی توان حرکت سابق را علت جهش و یا آن را علت حرکت بعدی دانست. این حرکات سه گانه گر چه متصل به یک دیگرند و بین آن ها خلاء زمانی، وجود ندارد، ولی چون دارای جهت ها و بستر های متعددی می باشند، نمی توان آن ها را حرکت واحدی به شمار آورد، چنان که در مقاله ی حرکت توضیح داده شد. هم چنین با هر تغییر مسیری که در حرکت پدید آید، هر چند بدون وساطت حرکت جهشی باشد، حرکت اول پایان می پذیرد و از همان نقطه، حرکت دوم آغاز می شود که عامل دیگری جز عامل حرکت اول خواهد داشت.

4- تعدد حرکت همیشه به صورت توالی و پی در پی آمدن دو یا چند حرکت نیست، بلکه گاهی چند حرکت هم زمان در يك جسم، تحقق می یابد و نشانه ی آن، تعدد جهات و بستر های حرکت است، چنان که کره ی زمین دارای حرکت های وضعی و انتقالی و غیره است که همه ی آن ها با هم و در عرض هم بدون تراحم و تضاد، تحقق

می یابند و چنان که موجودات جان دار در زمان واحدی دارای حرکت های الکترونی و ملکولی و فیزیکی و بیولوژیکی و غیره می باشند. ولی ضرورتی ندارد که همه ی این حرکات با هم شروع شوند و با هم پایان یابند، چنان که ضرورتی ندارد که همه ی آن ها يك نواخت یا کند شوند یا تند شوند باشند، بلکه ممکن است یکی پس دیگری شروع شود و بعضی از آن ها یک نواخت و بعضی دیگر دارای شتاب مثبت یا منفی باشد، و همه ی این ها دلیل آن است که هر کدام تابع عامل و شرایط ویژه ای است. بنابراین پیدایش حرکت بیولوژیکی در جسم آلی را نمی توان به صورت تبدیل حرکات به یک دیگر یا جهش از یکی به دیگری تفسیر کرد، و به کار بردن این گونه تعبیرات در چنین مواردی دلیل ضعیف اندیشه یا فریب کاری است.

5- پذیرفتن حرکت جوهری در ماده ی مشترك جهان طبیعت به معنای ثبوت يك حرکت يك نواخت است که زمان عام را پدید می آورد، و پیدایش صورت های جوهری دیگر به معنای پدید آمدن حرکت های جوهری دیگری است که در بستر ها و مدار های دیگری روی ماده ی مشترك تحقق می یابند. این گونه حرکات که در لحظه ی زمانی خاصی شروع می شوند و در لحظه ی دیگری پایان می یابند، در بسیاری از موارد، مخصوصاً در گیاهان و موجودات جان دار، یک نواخت نیستند بلکه دارای شتاب های مثبت و منفی می باشند، و می توان آن ها را به صورت قوس هایی روی خط مستقیم، فرض کرد. این قوس ها فاصله ای از خط مستقیم حرکت ماده ندارند و از این رونمی توان

آن‌ها را «جهش» نامید، بلکه از نقطه‌ی خاصی آغاز شده در نقطه‌ی دیگری به آن می‌پیوندند و نقاطی که به وسیله‌ی آن‌ها رسم می‌شود، چون به وسیله‌ی عامل خارجی، تشخیص می‌یابد به هیچ وجه موجب گسستگی و انقطاع حرکت ماده و پیدایش سکون و وقفه در آن نمی‌شود.

و اما کسانی که قائل به حرکت جوهری نبوده‌اند، پیدایش صورت‌های جدید و زوال صورت‌های قبلی را به صورت «گون و فساد» تفسیر می‌کرده‌اند که هر دوی آن‌ها دفعی و غیر تدریجی است، ولی نظر به این که کون و فساد هم انتقال از مرحله‌ای به مرحله‌ی گسسته از آن نیست، باز هم نمی‌توان آن را «جهش» نامید بلکه معنای آن‌ها تحقق جوهر بی حرکتی ⁽¹⁾ بر روی ماده‌ی مشترک به دنبال نابودی جوهر بی حرکت دیگر و بدون فاصله از آن است.

نتیجه آن که جهش (به معنای مسامحی کلمه) تنها يك فرض معقول دارد و آن عبارت است از تحقق حرکت سریع عمودی بین دو حرکت افقی و بالعکس. بنابراین، خود جهش هم حرکتی است دارای جهت و بستر خاص و نیازمند به عامل و شرایط خاص، و نه می‌توان آن را بر خاسته از حرکت قبلی و معلول آن دانست، و نه می‌توان آن را عامل حرکت بعدی به حساب آورد به طوری که آن را بی نیاز از علت خاص خود کند، و از این رو نه می‌توان «جهش» را يك توضیح فلسفی برای پیدایش پدیده‌های نوبه شمار آورد و نه آن را قانونی برای حرکت طبیعت تلقی نمود، چه رسد به این که از طبیعت

ص: 359

1- منظور از بی حرکتی در این جا نداشتن حرکت جوهری است ولی ممکن است يك یا چند حرکت عرضی داشته باشد.

حرکت و تضاد

ماتریالیسم دیالکتیک بین حرکت و تضاد، رابطه ای ناگسستنی قائل است ولی سخنان بنیان گذاران و پیروان آن در تبیین این رابطه، متفاوت است به طوری که مفاد بعضی از آن ها عینیت و وحدت حرکت و تضاد است، و مفاد بعضی از آن ها علّیت تضاد برای حرکت، و مفاد برخی علّیت حرکت برای تضاد است، و بالأخره مضمون برخی دیگر این است که حرکت، تضاد را حل و رفع می کند.

انگلس چند نوع از روابط مذکور در فوق را با هم آورده است و صریحاً وجود همه ی آن ها را تصدیق می کند. وی می نویسد: «خود حرکت هم نوعی تضاد است. حتی حرکت تغییر مکان کاملاً ساده ی مکانیکی فقط بدین ترتیب صورت پذیر است که يك جسم در آن واحد در يك مکان و در عین حال در مکان دیگری است، در یک جا هست و نیست. موجد دائمی و در عین حال، حلال این تضاد، حرکت است.» (1)

در جمله ی اول، آشکارا خود حرکت یکی از انواع تضاد شناخته شده، و سپس حرکت مکانیکی ساده، به عنوان اجتماع هستی و نیستی در یک مکان در آن واحد، معرفی شده است، و این همان چیزی است که هگل آن را «تناقض عینی و محقق» نامیده بود و ما در بحث دیالکتیک آن را مورد بررسی دقیق قرار دادیم و روشن

ص: 360

کردیم که حقیقت حرکت ابداً ارتباطی با تضاد و تناقض ندارد و بازگشت آن به اجتماع هستی و نیستی نیست (1) بنابراین، رابطه‌ی عینیت و وحدت بین حرکت و تضاد به این معنی، مردود است.

انگلس در دنباله‌ی کلامش می‌افزاید: «موجد دائمی و در عین حال، حلال این تضاد، حرکت است» ولی توضیح نمی‌دهد که چگونه این تضاد به وسیله‌ی حرکتی که خودش تضاد عینی است، به وجود می‌آید و چگونه به وسیله‌ی حرکتی که آن نیز ناگزیر، عین تضاد است، حل می‌شود؟!

شاید منظور وی این باشد که هر حرکتی به وسیله‌ی حرکت دیگر به وجود می‌آید و خود آن نیز تبدیل به حرکت سوم می‌گردد، چنان که در بحث تبدیل حرکات به یک دیگر گذشت و نا درستی آن روشن گردید. در این جا می‌افزاییم: تبدیل شدن حرکتی به حرکت دیگر، به فرض صحت، به معنای حل شدن تضاد آن نیست زیرا اگر حرکت اول با پیدایش حرکت دوم از بین برود (چنان که معنای معقول تبدیل و تبدل حرکات همین است) در این صورت، موضوع تضاد به کلی از بین رفته است نه این که موضوع، باقی باشد و تضاد آن حل شود، و اگر حرکت اول، باقی باشد در این صورت تضاد آن هم باقی خواهد بود و به هیچ وجه حل و رفع نمی‌شود.

افزون بر این، هر حرکتی عامل ویژه‌ای دارد و نمی‌توان دومین حرکت یک جسم را معلول اولین حرکت آن دانست، مخصوصاً اگر حرکت دوم از نوعی دیگر و

ص: 361

کلام انگلس را به گونه ای دیگر نیز می توان تفسیر کرد و آن این است که چون هر پدیده ای سنتز پدیده های قبلی است، پس در واقع، حرکت آن ها موجب پیدایش آن شده است و چون این سنتز به نوبه ی خود تر می شود، و تضادی در درون آن پدید می آید، مجدداً حرکتی در آن به وجود می آید که خودش نوعی تضاد است، و این حرکت منجر به تحقق سنتز دیگری می شود که در آن، تضاد این پدیده حل می گردد. پس می توان گفت که تضاد تز و آنتی تز در این پدیده به وسیله ی حرکت، حل شده است. طبق این تفسیر، منظور از وجود رابطه علّیت بین حرکت و تضاد این است که حرکت، موجب پیدایش پدیده ای می گردد که در درون آن تضادی وجود دارد، و منظور از این که حرکت، حلاً ل تضاد است این است که وجود دو جهت متضاد در درون پدیده، موجب جنگ و ستیز آن ها می شود که آن همان حرکت است و همین جنگ و ستیز است که به پیدایش پدیده ی جدیدی می انجامد که در آن، تضاد قبلی حل می شود پس حرکت شیء را از آن جهت که به حل تضاد آن در سنتز جدیدی منتهی می شود، می توان حلاً ل تضاد به شمار آورد.

عبارت دیگری که وحدت حرکت و تضاد را به گونه ای دیگر بیان می کند، عبارت روزه گارودی است که می نویسد «عمل و عکس العمل مکانیکی، مثبت و منفی در الکتریسته و مغناطیس، و به هم پیوستن و از هم جدا شدن اتم ها در شیمی، همگی توضیحاتی است برای این قانون طبیعت که: محتوای داخلی حرکت عبارت است از

نکته ای که در این جا قابل توجه است این است که «اضداد» به طور مطلق ذکر شده که شامل اضداد خارجی هم می شود، و مقتضای آن این است که حرکت، اختصاصی به تضاد های درونی نداشته باشد، و نظیر آن سخن دیگری است از او که می گوید: «این حقیقت که همه ی اجسام خود شان را در حال عمل متقابل می یابند، متضمن تأثیر آن ها در یک دیگر است و این عمل و تأثیر متقابل، دقیقاً همان حرکت است» (2) ولی به رغم ظاهر بلکه صریح این کلام، سایر مارکسیست ها و حتی خود گارودی در جای دیگر، تصریح می کنند به این که حرکت در اثر تضاد درونی پدیده ها حاصل می شود. وی می نویسد: «هر جزئی از واقعیت، در اثر تناقض موجود در ذات خودش به حرکت در می آید» (3) و موريس کنفورت می نویسد: «حرکت و تغییر از علل ذاتی اشیاء و پروسه ها، از تضاد های درونی ناشی می شود» (4) و در جای دیگر می نویسد: «ماتریالیسم دیالکتیک ... نیروی تحرك این حرکت جهان شمول را نه در اختراعات توهمات ایدئالیستی، بلکه در خود پروسه های مادی جست جو می کند، در تضاد های درونی، در گرایش های مخالف متضادی که در هر پروسه ی طبیعت و جامعه در عمل

هستند.» (5)

و از مائوتسه تونگ نقل می کند «تضاد درونی شیء

ص: 363

1- تئوری ماتریالیستی شناخت، ص 94

2- تئوری ماتریالیستی شناخت، ص 68

3- همان مدرک، ص 92

4- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 133

5- همان مدرک، ص 77

یا پدیده، علت اساسی تکامل آن است... علت خارجی، شرط تغییر هستند و علت درونی، اساس تغییر. علت خارجی از طریق علت درونی، مؤثر واقع می شوند.» (1)

به هر حال، وحدت حرکت و تضاد در این جا غیر از معنایی است که انگلس ادعاء کرده بود زیرا تضادی که او به آن اشاره می کرد، تضاد یا تناقض بین بودن و نبودن بود ولی منظور از تضادی که در این جا گفته می شود، تأثیر متقابل ضدین و نبرد آن ها با یک دیگر است خواه تضاد در درون پدیده ی واحدی فرض شود، یا بین دو پدیده ی مختلف.

نکته ی دیگری که شایان توجه است این است که بین این سخنان، اختلافی به نظر می رسد از این جهت که عبارات اول، تضاد با حرکت یکی دانسته شده ولی در عبارات اخیر تضاد، علت حرکت نامیده شده است. این اختلاف را به این صورت می توان رفع کرد که منظور از تضادی که با حرکت یکی دانسته شده، اثری است که از ضدین، بروز می کند و به نام جنگ یا مبارزه ی ضدین نامیده می شود و منظور از تضادی که علت حرکت، معرفی شده، همان صفت ضدین و رابطه ی خود آن ها صرف نظر از بروز اثر و مبارزه ی آن ها است. و به دیگر سخن: بر حسب این تفسیر، ضد بودن دو چیز یا دو جهت يك پدیده، سبب جنگ و ستیز آن ها می شود که آن همان حرکت است.

اکنون که روابط حرکت و تضاد را به صورت های

ص: 364

گوناگون، تصور کردیم و برای سخنان نا هماهنگ مارکسیست ها تفسیر های مناسبی در نظر گرفتیم (هر چند شاید بعضی از این تفسیر ها هرگز به ذهن قهرمانان «سر هم بندی» خطور نکرده باشد) اینک به بررسی آن ها می پردازیم یعنی تفسیر های مناسب خود را از گفتار آن ها، که گفتیم شاید به ذهن خود آن ها خطور هم نکرده، بررسی می کنیم.

ما قبلاً در مقاله ی دیالکتیک، وحدت حرکت و تضاد به معنای اجتماع هستی و نیستی را مورد بررسی قرار دادیم (1) و بطلان آن را، بحمد الله، روشن ساختیم و برای احتراز از اطاله ی سخن، از تکرار آن خود داری می کنیم.

اما وحدت حرکت و تضاد به این معنی که حرکت همان ستیز ضدین باشد، نیز قابل قبول نیست زیرا حقیقت حرکت همان گونه که بار ها گفته ایم، و در مقاله ی حرکت هم توضیح داده ایم، یک جریان ممتد است، و اما جنگ و ستیز و تأثیر متقابل دو جسم یا دو پدیده یا دو جهت یک پدیده در یک دیگر، دست کم با دو «عمل» تحقق می یابد که نمی توان آن ها را «واحد حقیقی» شمرد و نمی توان حرکت را که دارای جهت و بستر مشخص و دارای وحدت حقیقی است، بر آن تطبیق کرد. و اطلاق یک نام مانند «جنگ» بر مجموع آن ها صرفاً جنبه ی اعتبار و نام گذاری دارد. نهایت این است که عمل هر کدام از ضدین را حرکتی بنامیم که از آن صادر می شود و اگر در مقام عمل، تضادی فرض شود، تضاد بین دو حرکت

ص: 365

خواهد بود و اگر در مورد عامل های حرکت ها تضادی فرض شود، تضاد علت ها خواهد بود، نه این که محتوای خود حرکت، تضاد و ستیز باشد (دقت شود). با این که در مورد هر حرکتی نه می توان تضاد دو حرکت را اثبات کرد و نه تضاد عامل ها را. و در پاره ای از موارد مانند میل ترکیبی مواد شیمیایی، یا جذب آهن به مغناطیس، اساساً تعبیر توافقی یا تمایل، مناسب تر از تعبیر تضاد است گو این که هر دوی آن ها نوعی «آنتروپومورفیزم» و نسبت دادن صفات انسانی به طبیعت است.

اما رابطه ی علیت بین حرکت و تضاد، اگر به معنای تأثیر حرکتی در پیدایش حرکت دیگر و به اصطلاح تبدیل شدن حرکتی به حرکت دیگر باشد، که بحث آن گذشت، و اگر به معنای تأثیر حرکت در پیدایش پدیده ای باشد که متضمن ضدین است، در این صورت باید گفت: اولاً حرکت، به فرض این که تأثیری در پیدایش سنتز داشته باشد، تأثیر آن در پیدایش خود سنتز خواهد بود، نه در پیدایش تضاد درونی آن. و چنین تضادی، فرع پیدایش آنتی تر جدید در درون سنتزی است که به نوبه ی خود، حکم تر را پیدا کرده است و مرتبه ی وجود آنتی تر، بعد از وجود تر است پس حرکت قبلی، یعنی جنگ تر و آنتی تر در پدیده ی قبلی را نمی توان علت جنگ تر و آنتی تر در پدیده ی بعدی به حساب آورد. و ثانیاً این گونه تأثیر ها حداکثر از قبیل تأثیرات «اعدادی» و فراهم کردن زمینه ی پیدایش پدیده ی بعدی است، نه از قبیل تأثیرات «ایجادی»، و به دیگر سخن: تنها ساز و کار و مکانیسم طبیعت و جریان فعل و انفعالات طبیعی را که

منجر به پیدایش پدیده های نوین می شود، بیان می کند و به هیچ وجه ما را از جست جوی علت ایجادى برای پدیده های جدید و شناخت راز فلسفی آن، بی نیاز نمی سازد. چنان که دانستن لزوم حرکت دست باغبان برای کاشتن درخت، ما را از شناخت علت رشد و میوه دادن آن بی نیاز نمی کند.

عین همین اشکالات در مورد حلال بودن حرکت برای تضاد درونی پدیده ها نیز وارد است، زیرا این سنتز است که به حسب فرض، تضاد تز و آنتی تز را حل می کند، نه حرکتی که محتوای آن تضاد تز و آنتی تز است. به علاوه، نقش حرکت در پیدایش سنتز، نقش اعدادی است نه ایجادى. و بنابراین، ما را از تلاش برای شناخت علت ایجادى، بی نیاز نمی کند.

و اما رابطه ی علیت بین تضاد و حرکت، فرضی است که ماتریالیسم دیالکتیک برای تعلیل حرکت ماده کرده است تا در برابر تئوری مکانیکی، حرکت را از نیروی محرک خارجی، بی نیاز سازد. و این مهم ترین موضع گیری ماتریالیسم دیالکتیک در برابر ماتریالیسم مکانیکی و برخی از فلسفه های طبیعی است.

قبلاً گفتیم که بر حسب تئوری مکانیکی، حرکات مکانی اجسام در اثر انتقال «نیرو» از جسمی به جسم دیگر صورت می گیرد، ولی ماتریالیست های دیالکتیک برای این که ملزم به پذیرفتن «محرک نخستین» نشوند اساساً نیروی محرک را انکار کردند. موريس کنفورت به پیروی از لنين می نویسد: «در هر سیستم ماتریالیسم مکانیکی، احتیاج به يك ذات متعالی خارج از جهان مادی

بود.» (1) و روزه گارودی می نویسد: «یکی از نتایج اساسی قوانین تحول این است که به ما اجازه می دهد مفهوم شریر «نیرو» را حذف کنیم» (2) و نیز می نویسد: «تعبیر «نیرو» حرکت را غیر قابل فهم می سازد زیرا این تعبیر دقیقاً حرکت را يك طرفه نشان می دهد در صورتی که روابط طبیعی، طرفینی است و همه ی آن ها مستند به عمل و عکس العمل است.» (3) انگلس حرکت را به دو قسم فعال و منفعل، تقسیم کرده اولی را «نیرو» و دومی را «تظاهر نیرو» می نامد. (4) و گویا این تقسیم را از فیزیک دان ها اقتباس کرده باشد که انرژی را به دو قسم (پتانسیل و سینتیک) تقسیم می کنند.

به هر حال، مارکسیست ها پس از کنار گذاشتن مفهوم نیرو، ابتداء، حرکت را خاصیت لازم ماده و به اصطلاح «شکل هستی ماده» معرفی کردند که بحث آن گذشت. ولی این ادعاء برای توجیه حرکت های گوناگون و نو ظهور، کافی نبود و از سوی دیگر باز گرداندن همه ی حرکات هم به حرکات مکانیکی، قابل قبول نبود. از این رو کوشیدند که همه ی حرکات مختلف را در عین اعتراف به اختلاف نوعی آن ها و وجود اشکال پست تر همراه اشکال عالی تر، در يك سیستم واحد ادغام نمایند، و پیدایش حرکات جدید را به صورت تبدیل و تبدل اشکال

ص: 368

-
- 1- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 53
 - 2- تئوری ماتریالیستی شناخت، ص 89
 - 3- همان مدرک، ص 91. یاد آوری می کنیم که وجود عمل و عکس العمل در روابط طبیعی به فرض این که کلیت داشته باشد، نشانه ی وجود دو حرکت است نه دو طرفه بودن يك حرکت (دقت شود).
 - 4- آنتی دورینگ، ص 59

گوناگون حرکت به یک دیگر تفسیر کنند، که بحث درباره ی آن ها نیز گذشت. ولی همه ی این تلاش های بی حاصل نمی توانست به عنوان تبیین فلسفی حرکت، عرضه شود از این رو در صدد بر آمدند که تضاد درونی پدیده ها را جانشین نیروی محرک ساخته، آن را به عنوان «عامل حرکت» معرفی نمایند. و چون نقش عوامل بیرونی در پیدایش حرکات، قابل انکار نبود سر انجام عوامل خارجی و به اصطلاح «تضاد های بیرونی» را به عنوان شرایط تأثیر عوامل درونی پذیرفتند. و بدین ترتیب برای تضاد درونی، نقش اول و اساسی، و برای تضاد بیرونی، نقش ثانوی و کمکی، قائل شدند.

برای بررسی تلاش نهایی ماتریالیسم دیالکتیک در جهت تبیین فلسفی حرکت و تعلیل آن به تضاد های درونی، باید نخست مفهوم تضادی را که به عنوان عامل حرکت، معرفی می شود توضیح دهیم، و هم چنین فرق بین تضاد درونی و بیرونی را روشن سازیم، آن گاه ببینیم که تضاد درونی چگونه می تواند عامل حرکت باشد؟ و چرا باید تضاد بیرونی را شرط (و نه عامل) حرکت، حساب کرد؟ و سر انجام ببینیم که آیا تضاد می تواند عامل تکامل هم باشد یا نه؟

بدیهی است منظور از تضادی که عامل حرکت شمرده می شود غیر از تضاد هستی و نیستی است که انگلس ادعاء کرده بود، و هم چنین غیر از نبرد و جنگ ضدین است که دیگر مارکسیست ها آن را محتوای حرکت دانسته اند، زیرا رابطه ی حرکت با تضاد به این دو معنی، رابطه ی وحدت و عینیت است نه رابطه ی علیت و

معلولیت. بنابراین، تضاد به عنوان عامل حرکت، عبارت است از ضدیت دوشیء یا دو پدیده یا دو جهت درونی يك پدیده. و در هر صورت ربطی به تضاد منطقی و تضاد فلسفی (یکی از اقسام تقابل) ندارد چنان که در مقاله ی ششم (دیالکتیک) توضیح داده شد. اما تضاد دوشیء یا دو پدیده همان تضاد بیرونی است که به نظر مارکسیست ها تنها نقش ثانوی و کمکی را در پیدایش حرکت، ایفاء می کند و در حقیقت، همان تضاد به معنای تراحم است. و اما تضاد درونی را تنها در موجود مرکبی می توان فرض کرد که اجزاء آن با فعلیت جدیدی به صورت موجود واحدی در آمده و در عین حال، اختلاف خود را در ضمن دو فعلیت مشخص، در مرتبه ی نازل تر حفظ کرده اند چنان که عناصر تشکیل دهنده ی گیاه، فعلیت خود را در زیر صورت و فعلیت گیاهی و در مرتبه ی نازل تر حفظ می کنند که بازگشت آن نیز به تراحم است.

ولی باید توجه داشت که اولاً هر پدیده ای را نمی توان مرکب و دارای اجزاء بالفعل دانست، زیرا در این صورت باید هر يك از اجزاء آن را نیز دارای اجزاء دیگری فرض کرد و باز هر يك از اجزاء اجزاء را دارای اجزایی و و بدین ترتیب هر پدیده ای را باید دارای بی نهایت اجزاء بالفعل و بی نهایت مراتب وجودی دانست، و این فرض علاوه بر این که بدیهی البطلان است، با قانون نفی نفی نیز سازگار نیست که مقتضای آن، نفی فعلیت های سابق است. و ناچار باید به اجزاء اولیه ی بسیطی قائل شد که دیگر در درون آن ها ترکیب و تضادی وجود ندارد و از این رو حرکات و دگرگونی های آن ها را

نمی توان معلول تضاد های درونی خود آن ها دانست. پس وجود تضاد درونی، کلیت ندارد و نمی توان آن را راز فلسفی پیدایش حرکت به حساب آورد.

ثانیاً تأثیر ضدین اگر دو طرفی باشد معنای آن تحقق دو تأثیر است که در هر يك از آن ها یکی فاعل و دیگری منفعل است، و در نتیجه، دو حرکت تحقق می یابد که هر کدام عامل واحد مستقلی خواهند داشت، و تقارن ضدین را تنها به عنوان «شرطی» برای تأثیر آن ها می توان پذیرفت، پس تضاد، عامل حرکت نخواهد بود، و حرکت جسم مرکب را به عنوان يك کل نمی توان معلول وجود ضدیت بین اجزاء آن دانست. و اگر تأثیر ضدین را يك طرفه بدانیم (علاوه بر آن که خلاف ادعای مارکسیست ها است) اشکالش روشن تر است زیرا در این صورت، عامل حرکت یکی از آن ها خواهد بود و وجود دیگری و مقارنت آن با عامل حرکت تنها به عنوان «شرط» قابل پذیرش است.

ثالثاً هر موجود مرکبی تنها دارای دو جزء نیست که یکی را تز و دیگری را آنتی تز بنامیم، بلکه موجوداتی هستند که دارای ترکیبات و فرمول های شیمیایی پیچیده ای هستند که با فعل و انفعالات خود، آمادگی پذیرش صورت و فعلیت جدیدی را پیدا می کنند، و به هیچ وجه نمی توان يك دسته از آن ها را تز و دسته ی دیگر را آنتی تز دانست.

رابعاً اجزاء تشکیل دهنده ی هر پدیده ای را نمی توان «متضاد» و رابطه ی آن ها را «تضاد» دانسته فعل و انفعالات آن ها را از قبیل جنگ و ستیز اضداد و دشمنان

به حساب آورد. و اثبات چنین رابطه ای همان قدر نا معقول است که اثبات رابطه ی تعاشق یا تعاون دوستانه بین آن ها. و شاید در بعضی از موارد چنین مفاهیمی، مناسب تر از مفهوم تضاد باشد چنان که قبلاً در مورد انجذاب آهن به وسیله مغناطیس یا میل ترکیبی مواد شیمیایی، اشاره شد.

و خامساً در ترکیبات شیمیایی و آلی هیچ گاه جزئی از درون جزء دیگر متولد نمی شود، بلکه عناصر تشکیل دهنده ی آن ها باید ضروراً در کنار هم موجود شوند تا با فعل و انفعالات ویژه ی خود شان به صورت مرکب جدیدی در آیند و تفسیر مارکسیستی تز و آنتی تز، قابل انطباق بر آن ها نیست.

و اما قائل شدن نقش ثانوی و دست دوم برای تضاد های بیرونی و قلمداد کردن آن ها به عنوان شرایط (و نه عوامل) حرکت، چیزی جز ادعای گزاف نیست (علاوه بر این که بعضی از اشکالات گذشته مانند چند طرفه بودن تضاد و عدم صدق این مفهوم در همه ی موارد، بر تضاد های خارجی نیز وارد است). راستی با چه معیاری تأثیر نیروی جاذبه یا دافعه یا گریز از مرکز و دیگر نیرو های فیزیکی و بیولوژیکی را می توان تنها به عنوان شرایط خارجی پذیرفت، و نقش اساسی را به تضاد های درونی ادعایی وا گذار کرد؟! و به چه دلیلی می توان عکس آن را مردود دانست؟! وان گهی، صیرف نام گذاری عامل خارجی به «شرط» چه مشکلی را می تواند حل کند که ماتریالیسم مکانیکی از حل آن عاجز بود؟ مگر این تلاش برای بی نیاز جلوه دادن حرکت از نیروی

خارجی و سر انجام، انکار موجود ماوراء طبیعی، انجام نگرفته است؟ پس با پذیرفتن ضرورت شرایط خارجی چه امتیازی برای ماتریالیسم دیالکتیک جز «تغییر نام» ثابت می شود؟.

و بالأخره جای این سؤال باقی می ماند که با توجه به این که قانون نبرد اضداد مربوط به تضاد های درونی است، تأثیر تضاد های خارجی طبق کدام يك از قوانین ماتریالیسم دیالکتیک انجام می گیرد؟

از همه گزاف تر این ادعاء است که «تضاد درونی شیء یا پدیده، علت اساسی تکامل آن است» (1) زیرا به فرض این که تضاد را بتوان عامل حرکت دانست، فقط اصل حرکت را که منجر به ترکیب و به اصطلاح، وحدت ضدین می شود، توجیه می کند و دیگر تکاملی بودن حرکت و مزیتی که سنتز بر مجموع تز و آنتی تز دارد بدون تعلیل باقی می ماند، و چنان که در مقاله ی دیالکتیک توضیح دادیم سایر اصول ماتریالیسم دیالکتیک نیز از اثبات آن عاجز است، زیرا قانون «گذار از تغییرات کمی به تغییرات کیفی» جز بیان يك مکانیسم، چیزی را در بر ندارد چنان که بعضی از مارکسیست ها نیز اعتراف کرده اند (2) و قانون نفی نفی هم علاوه بر این که با توجه به محتوای تکاملش کلیت ندارد، متضمن هیچ گونه تبیین فلسفی برای تکامل نیست.

آیا حرکت نا آفریدنی است؟

مکتب های مادی از آن که به گمان خود شان ماده را

ص: 373

1- ماتریالیسم دیالکتیک، ص 147

2- المادية الديالکتیکیه، ص 257

بی نیاز از آفریننده معرفی کردند، مشکل اصلی خود را تبیین دگرگونی ها و حرکات جهان ماده می دانند، و از این جاست که دو خط مختلف مکانیکی و دیالکتیکی پدید می آید. ماتریالیست های دیالکتیک، تفسیر مکانیکی حرکت را دارای نارسایی هایی می دانند که به آن ها اشاره شد (1) و از این رو در صدد بر آمده اند که تفسیر جدیدی ارائه دهند که حرکت ماده را به کلی از محرک خارجی، بی نیاز سازد، و تلاش های فلسفی ایشان برای اثبات تلازم بین ماده و حرکت، و تعمیم مفهوم حرکت نسبت به همه ی تغییرات، و ادغام همه ی حرکات در سیستم واحد، و تبدیل حرکات به یک دیگر، و صعودی بودن جهت حرکات طبیعت، و قانونی بودن جهش های تکاملی، و بالأخره تعلیل همه ی حرکات به تضاد های درونی، همه و همه بدین منظور انجام گرفته که حرکت ماده را بی نیاز از آفریننده معرفی کنند. ما هر چند در پایان مقاله ی حرکت، متعرض این بحث شده ایم ولی نظر به این که این بحث در واقع نتیجه ی همه ی بحث هایی است که در این مقاله پیرامون حرکت انجام گرفته است، ناچاریم برای متمیم بحث های گذشته و جمع بندی نتایج آن ها مجدداً به آن پردازیم:

انگلس می نویسد: «ماده بدون حرکت همان قدر غیر قابل تصور است که حرکت بدون ماده. و از این رو حرکت همان قدر غیر قابل خلق کردن و فنا ناپذیر است که خود ماده. همان چیزی که فلسفه ی قدیم (دکارت) می گوید که کمیت حرکت موجود در جهان همواره یکسان

ص: 374

است. بنابراین حرکت را نمی توان تولید کرد بلکه می توان منتقل ساخت.» (1)

روژه گارودی می نویسد: «قانون فیزیکی تلازم بین جرم و انرژی، برهان تجربی این مطلب است. انرژی بدون جرم و جرم بدون انرژی، وجود ندارد. چنان که انگلس آشکارا می گفت که ماده بدون حرکت همان قدر غیر قابل تصور است که حرکت بدون ماده.» (2)

و آفاناسیف می نویسد: «اما جرم، مقیاس ماده است و انرژی، مقیاس حرکت. بنابراین، قانون رابطه ی مستقیم، وحدت انرژی و ماده را نشان می دهد» (3)

و در جای دیگر می نویسد: «حرکت ماده، مطلق و جاودانی است. آن را نمی توان نه آفرید و نه نابود کرد همان طور که خود ماده، آفریدنی و نابود شدنی نیست. بیان علمی این امر که حرکت آفریده نمی شود و نابود نمی شود، همان قانون بقاء و تبدل انرژی است.» (4)

و انگلس با اشاره به تبدل انرژی می نویسد: «نیروی مکانیکی و مکمل آن یعنی به اصطلاح، انرژی پتانسیل، گرما، تشعشع (نور و حرارت متشعشع)، برق، مغناطیس، انرژی شیمیایی عبارت است از اشکال گوناگون بروز جنبش جهان شمول که با تناسب کمی معینی، یکی به دیگری مبدل می شود به نحوی که وقتی کمیتی از یکی

ص: 375

1- آنتی دورینگ، ص 59

2- تئوری ماتریالیستی شناخت، ص 66

3- اصول فلسفه ی مارکسیسم، ص 43. تعبیر «وحدت انرژی و ماده» را باید و به معنای تلازم آن ها دانست زیرا خود آفانا سیف در صفحه ی قبل، تئوری انرژیسم را مورد انتقاد شدید قرار داده و آن را ایدآلیسم ناب خوانده است

4- همان مدرک، ص 38

زائیل گردید کمیتی معینی از دیگری به جای آن پدید می آید، و تمامی جنبش طبیعت به پروسه ی لا ینقطع تبدیل از شکلی به شکل دیگر، تأویل می گردد.» (1)

حاصل این سخنان این است که برای نا آفریدنی بودن حرکت از دوره می توان استدلال کرد:

الف- چون حرکت به حکم قانون تلازم ماده و انرژی، ملازم با ماده و به اصطلاح، شکل هستی ماده است، پس همان گونه که خود ماده نا آفریدنی است حرکت هم نا آفریدنی خواهد بود.

ب- چون کمیت حرکت به حکم قانون بقاء و تبدیل همواره ثابت است، پس نیازی به آفریننده ندارد.

و درباره ی استدلال اول باید گفت:

1- نا آفریدنی بودن خود ماده چنان که گذشت قابل اثبات نیست (2) و ما به خواست خدا در مقاله ی آینده نیاز آن را به آفریننده، اثبات خواهیم کرد.

2- به فرض این که ماده نا آفریدنی باشد، در صورتی حرکت نیز بی نیاز از آفریننده می شود که به اصطلاح «ذاتی» آن باشد، ولی چگونه می توان حرکت را ذاتی اجسام دانست با این که هر نوع از آن، حقیقت خاصی است و هیچ نوعی از آن همیشه ملازم با ماده نیست، و با این که به گمان مارکسیست ها حرکت، قابل انتقال و تبدیل است (و ذاتی، آن است که اختلاف و تخلف نپذیرد) و حتی خود ایشان آن را معلول تضاد درونی ماده می دانند،

ص: 376

1- لودویگ فویرباخ، ص 61.

2- ر. ک.: همین مقاله، ص 320_324

و این نشانه‌ی آن است که خودشان هم آن را ذاتی اصطلاحی نمی‌دانند (زیرا ذاتی قابل تعلیل نیست) بنابراین، صرف ملازمت آن با ماده در وجود خارجی (به فرض این که چنین ملازمه‌ای ثابت باشد) دلیل بی‌نیازی آن از عامل ایجادکننده نمی‌شود.

3- قانون تلازم ماده و انرژی به عنوان یک دلیل علمی نمی‌تواند مسأله‌ی فلسفی را حل کند و بی‌نیازی حرکت را از آفریننده، اثبات نماید.

4- این قانون به هیچ وجه انرژی آزاد از ماده را نفی نمی‌کند، و تنها رابطه‌ی مستقیم جرم را با انرژی نشان می‌دهد. بنابراین نمی‌توان آن را دلیل تلازم و رابطه‌ی طرفینی بین ماده و انرژی قرار داد.

5- مرادف بودن جرم با ماده، و انرژی با حرکت، اثبات نشده است، مخصوصاً با توجه به این که ماده در اصطلاح مارکسیسم، اعم از ماده‌ی فیزیکی است و از سوی دیگر انرژی پتانسیل را نمی‌توان از قبیل حرکت دانست.

6- به فرض این که انرژی از سنخ حرکت باشد، تنها آن را بر حرکت‌های طبیعی می‌توان تطبیق کرد، و اما حرکت‌های بیولوژیکی و فکری و روانی را نمی‌توان به هیچ وجه از قبیل انرژی و شکل تبدیل یافته‌ی آن دانست. بنابراین، قانون مزبور، شامل این گونه حرکات نمی‌شود.

و درباره‌ی استدلال دوم باید گفت:

1- این قانون به عنوان یک قانون کلی، با متد تجربی قابل اثبات نیست.

2- محتوای این قانون، بقاء و فنا نا پذیری انرژی است و استفاده ازلی بودن انرژی از این قانون، با متد علمی، صحیح نیست.

3- به فرض این که این قانون به عنوان يك قانون کلی قطعی پذیرفته شود، و دامنه ی آن تا ازل و ابد گسترش یابد، تنها می تواند جاودانی بودن انرژی را اثبات کند و جاودانی بودن، مساوی با نا آفریدنی بودن نیست، زیرا چنان که در مقاله ی علت و معلول گفته شد ملاك نیاز معلول به علت، وابستگی ذاتی آن است نه عدم زمانی آن.

4- چنان که قبلاً گفته شد انرژی را نمی توان مساوی با حرکت دانست، زیرا انرژی پتانسیل از قبیل حرکت نیست و از این رو جاودانی بودن انرژی به معنای جاودانی بودن حرکت نیست.

5- بسیاری از حرکات مانند حرکت های بیولوژیکی و فکری را نمی توان از سنخ انرژی و شکل تبدل یافته ی آن دانست و به اصطلاح، نسبت بین موارد حرکت و انرژی «عموم و خصوص من وجه» است، و از این جهت نیز نمی توان از جاودانی بودن انرژی، جاودانی بودن حرکت را اثبات کرد.

6- این قانون، مانند هر قانون علمی دیگر نمی تواند مسأله ی فلسفی را حل کند و نیاز ماده و انرژی را به آفریننده، نفی نماید.

1- جهان بینی مادی بر سه پایه استوار است:

الف- ماده حقیقتی است عینی.

ب- وجود مساوی است با ماده.

ج- ماده نیاز به آفریننده ندارد.

2- مهم ترین مشکل ماتریالیسم بعد از اثبات این اصول، تبیین حرکات و دگرگونی های جهان است و در این جا است که دو خط مکانیکی و دیالکتیکی پدید می آید.

3- ماتریالیسم مکانیکی همه ی پدیده های جهان را ناشی از حرکات وضعی و انتقالی اتم ها می داند که در اثر انتقال نیرو های آن ها به یک دیگر حاصل می شوند.

4- ماتریالیسم دیالکتیک، حرکت را منحصر به مکانیکی نمی داند، و عامل آن را تضاد درونی پدیده ها می داند.

5- هر دو مکتب، ماده را به عنوان بنیاد ثابت و زوال نا پذیر پدیده ها می شناسند، و در اعتقاد به وجود يك موجود بی نیاز از آفریننده با الهین شریک هستند.

6- ماده به اصطلاح فلسفی عبارت است از جوهری که محل صورت های جوهری و موضوع پدیده های عَرَضی گوناگون، واقع می شود.

7- ماده به اصطلاح علمی عبارت است از موجودی که دارای ابعاد سه گانه باشد، و خواصی مانند جرم، وزن، مقاومت، اینرسی، جذب و دفع و مانند آن ها به آن نسبت داده می شود.

8- مفهوم فلسفی ماده با مفهوم علمی آن دو فرق دارد:

الف- مفهوم فلسفی آن يك مفهوم اضافی و قیاسی است که دلالت

بر نسبت جوهری به جوهر دیگر دارد از آن جهت که جوهر اولی، بنیاد دومی یا محل آن است، ولی مفهوم علمی آن يك مفهوم نفسی و تقریباً مرادف با مفهوم فلسفی «جسم» است.

ب- مفهوم علمی ماده در برابر انرژی و نیرو و مانند آن ها قرار دارد و شامل آن ها نمی شود. در صورتی که اگر مثلاً تبدیل انرژی به ماده ثابت شود، از نظر فلسفی، ماده ی آن خواهد بود.

9- مارکسیسم ماده را چنین تعریف می کند: واقعیت عینی که در حس و ذهن ما انعکاس می یابد.

10- از نظر فلاسفه ی الهی، جوهر های مادی، قابل شناخت حسی نیستند و تنها از راه عقل، شناخته می شوند.

11- مارکسیست ها ماده را مجموعه ای از صفات قابل شناخت می دانند.

12- مارکسیست ها بهترین راه رد شبهات ایدآلیستی را پراتیک و تجربه و صنعت می دانند.

13- این راه، بن بستی بیش نیست زیرا نتایج پراتیک و صنعت را باید با حس دریافت و از نو با شبهات ایدآلیستی مواجه می شوند، و بدین ترتیب راهی برای اثبات سنگ بنای مکتب شان ندارند.

14- مادیین، موجود غیر مادی و ماوراء طبیعی را نفی می کنند و منظور ایشان از «وحدت جهان» همین است.

15- دلیل ایشان این است که با کشف علل مادی پدیده ها، دیگر جایی برای اعتقاد به موجود ماوراء طبیعی، باقی نمی ماند.

16- پاسخ آن این است که اعتقاد به خدا برای توجیه پدیده های مجهول العله نیست، بلکه خدا آفریننده ی کل جهان با همه ی پیوند های آن است و این مسأله ای است متافیزیکی که باید با نیروی عقل، حل شود و مسائل تجربی علوم، ربطی به آن ندارد.

17- مادیین با اعتراف به این که آگاهی و حس و اندیشه، دارای خواص فیزیکی نیستند آن ها را از خواص و حالات ماده و محکوم قوانین آن می دانند.

18- دلیل ایشان رابطه ای است که این امور با سیستم عصبی و مغز دارند.

19- پاسخ آن این است که این رابطه مورد انکار الهیین نیست، و دلیل مادی نبودن آن ها این است که فاقد خواص مادی می باشند که مهم تر از همه ی آن ها قابلیت تجزیه و تقسیم است.

20- مارکسیست ها چنین وانمود می کنند که با اثبات تقدم ماده بر شعور انسانی، تقدم و اصالت هر موجود ذی شعوری (واز جمله خدا) نفی می شود. و این از رسوا ترین مغالطات ایشان است.

21- مادیین، ماده را جاودانی می دانند و آن را دلیل بی نیازی آن از آفریننده می شمارند.

22- پاسخ آن این است که اولاً جاودانی بودن ماده با متد تجربی قابل اثبات نیست، و ثانیاً جاودانی بودن، دلیل نا آفریدنی بودن نیست زیرا ملاك احتیاج معلول به علت، حدوث زمانی نیست چنان که در مقاله ی علت و معلول، توضیح داده شد.

23- مارکسیست ها ماتریالیسم مکانیکی را دارای این نارسایی ها می دانند:

الف- باید يك نیروی ماوراء طبیعی را به عنوان محرك نخستین بپذیرد.

ب- نمی تواند تکامل و پیدایش پدیده های نو را اثبات کند.

ج- نمی تواند فعالیت اجتماعی انسان را تشریح کند.

24- مارکسیست ها می گویند: حرکت، شکل هستی ماده و خاصیت لاینفك آن است، و دلیل آن وجود حرکت های گوناگون در پدیده های جهان است.

25- ما در عین حال که بنیادی ترین نوع حرکت (حرکت جوهری) را برای کل جهان مادی با برهان عقلی اثبات می کنیم، این اشکالات را برای شان وارد می دانیم:

الف- اثبات حرکت در متن واقعیت خارجی، نیاز به اصول متافیزیکی دارد چنان که در مقاله ی حرکت تحت عنوان «ادراك حرکت» توضیح داده شد.

ب- با وجود اختلاف نوعی بین حرکات، نمی توان حرکت را به عنوان حقیقت واحدی از خواص لاینفك ماده شمرد.

ج- دلیل استقرایی برای اثبات حرکت در کل طبیعت و از ازل

تا ابد، کافی نیست.

26- مادیین حرکت را با تغییر، مساوی می دانند و این يك اشتباه بزرگ فلسفی است.

27- مارکسیست ها همه ی پدیده های طبیعت را سیستم واحدی می دانند که سکون هر جزئی از آن، مستلزم سکون کل است.

28- وحدت طولی پدیده ها و نبودن خلأ زمانی بین آن ها، علاوه بر این که با متد تجربی قابل اثبات نیست، سیستم های هم زمان را نفی نمی کند.

29- وحدت عرضی پدیده ها و نبودن خلأ مکانی بین آن ها علاوه بر آن که از دسترس تجربه خارج است، نمی تواند وحدت حرکت آن ها را اثبات نماید.

30- ماتریالیسم دیالکتیک حرکت را منحصر به مکانیکی نمی داند، و انواع دیگری از حرکت (فیزیکی، بیولوژیکی اجتماعی) را اثبات می کند ولی همه را همبسته و قابل تبدیل به یک دیگر می داند.

31- هم بستگی دو حرکت، به معنای بی نیازی هر يك از عامل مخصوص خود نیست.

32- تبدیل حرکتی به حرکت دیگر تنها يك معنای صحیح دارد و آن پایان یافتن یکی و آغاز شدن دیگری است، و در این صورت حرکت دومی تأثیری در حرکت اولی حتی به عنوان شرط هم نخواهد داشت.

33- تبدیل شدن حرکتی به حرکت دیگر با فرض بقاء حرکت اول، با قانون نفی نفی، سازگار نیست.

34- هم چنین با محفوظ بودن کمیت حرکت نمی سازد.

35- ماتریالیسم دیالکتیک، طبیعت را در حال تحولات پی در پی و تکامل و ترقی می داند و به دیگر سخن، جهت حرکت آن را صعودی می داند.

36- صعودی بودن هر حرکتی، خلاف بداهت است و ادعای بیش تر بودن حرکت های صعودی در هر دوره ی تاریخی یا در کل تاریخ، قابل اثبات نیست و فرض وحدت همه ی حرکات و صعودی بودن دائمی منحنی علاوه بر این که قابل تجربه نیست، دارای اشکالاتی است که در شماره های (27-28) گذشت.

37- مارکسیست ها تکاملی بودن را به پدید آمدن پدیده های نو تفسیر می کنند، ولی برای خارج کردن «نو» هایی که نمی پسندند شرط

می کنند که پدیده های نو، تکاملی باشد!

38- هم چنین سرانجام اعتراف کرده اند که بسیاری از حرکت های طبیعت، جهت صعودی ندارد ولی حرکت جامعه را دارای جهت صعودی می دانند.

39- انگلس، مارکس را از استناد به این قانون برای اثبات طرح خود در جامعه و تاریخ نیز تبرئه می کند و بدین ترتیب قانون مزبور، کار برد خود را به کلی از دست می دهد!

40- ماتریالیسم دیالکتیک برای تفسیر پدیده هایی که اختلاف ماهوی با پدیده های قبلی دارند، به قانون جهش، تمسک می کند.

41- جهش به معنای حقیقی آن (انتقال از نقطه ای به نقطه ی دیگر بدون کم ترین فاصله ی زمانی و بدون گذار از نقطه های واسطه) محال است و شاید به همین جهت است که بعضی از مارکسیست ها جهش را به حرکت بسیار سریع و تقریباً ناگهانی، تفسیر کرده اند.

42- جهش به معنای مسامحی آن عبارت است از واسطه شدن يك حرکت سریع مختلف البجهت بین دو حرکت دیگر. و بدین ترتیب سه حرکت به وجود می آید که هر کدام دارای عامل و شرایط ویژه ای خواهد بود، و چنین چیزی علاوه بر این که کلیت ندارد (چنان که در مقاله ی دیالکتیک توضیح داده شد) هیچ کدام از حرکت ها را بی نیاز از عامل نمی سازد. بنابراین، جهش نه قانون کلی طبیعت است و نه توضیح فلسفی برای پدیده های نو و کامل تر.

43- وحدت حرکت و تضاد به معنای اجتماع هستی و نیستی، مغالطه ای است که در مقاله ی دیالکتیک بررسی شد.

44- جنگ اضداد را نیز نمی توان محتوای حرکت دانست، زیرا دست کم از دو حرکت ترکیب می شود و فرض ضدیت بین دو حرکت به معنای وجود تضاد در هر کدام از آن ها نیست. علاوه بر این که بعضی از حرکت ها با تجاذب و تمایل، مناسبت بیش تری دارند تا تضاد.

45- حرکت را نمی توان علت تضادی دانست که بعداً در سنتز به وجود می آید. هم چنین نمی توان آن را حلال تضاد قبلی دانست زیرا به حسب فرض، سنتز تضاد را حل می کند نه حرکت.

46- ماتریالیسم دیالکتیک، عامل حرکت را تضاد درونی خود

پدیده ها می داند و تضاد های بیرونی را شرط و کمک تأثیر عامل، معرفی می کند.

47- هر پدیده ای را نمی توان مرکب از اجزاء بالفعل دانست و از این رو فرض تضاد درونی در همه ی پدیده ها نا معقول است.

48- هر پدیده ی مرکبی فقط دارای دو جزء نیست تا یکی را تز و دیگری را آنتی تز بنامیم.

49- تأثیر ضدین در یک دیگر به معنای تحقق دو حرکت است که هر کدام عامل واحد مستقلى خواهد داشت، و مقارنت آن ها را تنها به عنوان «شرط» می توان پذیرفت.

50- رابطه ی بین اجزاء هر پدیده را نمی توان از قبیل تضاد دانست بلکه بعضی از آن ها به نام تعاون یا تمایل سزاوار ترند.

51- در ترکیبات شیمیایی هیچ گاه یکی از اجزاء از درون دیگری پدید نمی آید و بنابراین، مفهوم تز و آنتی تز مارکسیستی، قابل تطبیق بر آن ها نیست.

52- قائل شدن نقش ثانوی و کمکی برای عوامل خارجی چیزی جز گزافه گویی نیست.

53- از همه گزاف تر تأثیر تضاد در تکامل و تعلیل کامل تر بودن سنتز از مجموع تز و آنتی تز به وسیله ی تضاد است.

54- ماتریالیسم دیالکتیک، حرکت را نا آفریدنی می داند و برای آن از دوراه استدلال می کند:

اول: چون ماده نا آفریدنی است و حرکت هم به حکم قانون تلازم ماده و انرژی، ملازم آن است پس آن هم نا آفریدنی است.

دوم: چون کمیت حرکت به حکم قانون بقاء و تبدل انرژی ثابت است، پس نیاز به آفریننده ندارد.

55- استدلال اول شش اشکال دارد:

الف- خود ماده آفریدنی است.

ب- حرکت های عرضی، ذاتی ماده نیست زیرا هیچ نوعی از آن ها همواره ملازم با ماده نیست، به علاوه خود مارکسیست ها آن را قابل انتقال و تبدل می دانند و هم آن را معلول تضاد درونی می دانند، و این اوصاف با ذاتی بودن آن برای ماده نمی سازد.

ص: 384

ج- قانون علمی نمی تواند مسأله ی فلسفی را حل کند و نیاز به آفریننده ی ماوراء طبیعی را نفی نماید.

د- قانون تلازم ماده و انرژی، رابطه ی انرژی را با جرم بیان می کند و انرژی آزاد را نفی نمی کند.

ه-- جرم و انرژی را نمی توان مرادف با ماده و حرکت دانست.

و- صرف نظر از همه ی این اشکالات، این قانون ربطی به حرکات بیولوژیکی و فکری و اجتماعی ندارد.

56- استدلال دوم نیز شش اشکال دارد:

الف- کلیت این قانون با متد تجربی، قابل اثبات نیست.

ب- استفاده ی ازلی بودن انرژی از این قانون، با روش علمی میسر نیست.

ج- جاودانی بودن به معنای نا آفریدنی بودن نیست زیرا ملاک احتیاج معلول به علت، حدوث زمانی آن نیست.

د- انرژی را نمی توان مساوی با حرکت دانست.

ه-- حرکات بیولوژیکی و فکری و اجتماعی، مشمول این قانون نیست.

و- این قانون مانند هر قانون علمی دیگر نمی تواند وجود ماوراء طبیعی و نیاز پدیده های این جهان را به آن نفی کند.

ص: 385

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتال و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109

مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

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

