

## اصل تضاد و فلسفه اسلامی

تضاد و تضادم و تنازع یکی از اصول و قوانین قطعی این جهان است. مشاهدات سطحی به وضوح آنرا نشان می‌دهد و مطالعات علمی و فلسفی شدیدتر و عمیقتر آنرا درک می‌کند.

جهان ما جهان برخوردار و تراحم است، جهان وصل و قطع، دوختن و پاره کردن، ساختن و خراب کردن، زایاندن و میراندن است. خیر و شر، وجود و عدم، خوب و بد در آغوش یکدیگر جا گرفته‌اند و به قول سعدی:

«گنج و مار و گل و خار و غم و شادی بهم اند»

از اینرو همواره دو جریان متخالف و متضاد در کنار یکدیگر دیده می‌شوند.

افرادی بهمین دلیل، این جهانرا بهترین جهان ممکن، و به اصطلاح، جهان ابدی نمی‌دانند، آرزو می‌کنند اوضاع جهان طور دیگری بود، یعنی هرچه بود خیر و روشنائی و حیات و سلامت و شادی و آرامش بود، شر و تاریکی و مرگ و بیماری و فلق و اضطراب و اندوه هرگز وجود نمی‌داشت. اینها در حیرتند که چرا آفریدگار، جهانرا آنچنان که نقشش در خیال اینها رسم شده و بر لوح ضمیر ساده‌شان نقش بسته است نیافرید!

تحول یابد که شایسته سابقه درخشان ایران در فرهنگ و معارف اسلامی است. اگر این دانشکده برای انجام چنین وظیفه‌ای بدانسان که در خور پیشرفت‌های علمی عصر حاضر است آماده و مجهز گردد و این کار را به سامان رساند می‌توان گفت که رسالت ملی و اسلامی خویش را ادا نموده است.



تهران، فروردین ۱۳۴۹

گاهی با چشم بدبینی بآنها نگریسته شده است و گاهی با چشم خوشبینی ، گاهی سبب الحاد و انکار ذات یگانه و کامل علی الاطلاق شده است و گاهی به نوبت خود دلیل بر عموم و نفوذ کامل مشیت بالغه الهیه قرار گرفته است ، گاهی منشأ دوگانه بینی شده و گاهی از کمال وحدانیت و جامعیت صفات حکایت کرده است .

قرآن کریم که بزرگترین منبع الهام است و در تکوین عقاید دانشمندان و فلاسفه اسلامی سهم بسزائی دارد ، همواره از اختلاف ها و تضادها به عنوان «آیات» الهی یاد کرده است : *مالکم لاترجون لله وقاراً وقد خلقکم اطواراً*<sup>(۱)</sup> و من آیاته اختلاف الوانکم والستکم<sup>(۲)</sup> و مخصوصاً از وجود آمدن ضدّی از ضدّ خودش فراوان یاد کرده است و آنها را «آیات» الهی و نشانه ای از تدبیر و تسخیر خداوندی معرفی می کند : *یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل و یشخرج الحی من المیت و یشخرج المیت من الحی*<sup>(۳)</sup> .

در نهج البلاغه با مسئله جمع میان اضداد به عنوان یکی از مسائل توحید زیاد برمی خوریم از آنجمله در خطبه ۱۸۴ : *بتشعیره المشاعر عرف ان لامشعر له و بمضادته بین الاشیاء عرف ان لاضد له ، بمقارنته بین الاشیاء عرف ان لاقرین*

۱- چرا عظمت الهی را در نظر نمی گیرید و حال آنکه شما را در هر طوره های مختلف آفرید . کلمه طور در اینجا به دو نحو تفسیر شده است : یکی به معنی مراحل ، یعنی شما را مرحله بمرحله آفرید . دیگر به معنی متفاوت ، مختلف ، یعنی شما را گونه گون و نه بر یک منوال آفرید .

۲- از جمله نشانه های الهی گونه گون بودن رنگها و زبانهای شما است .

۳- شب را در روز فرو سپرد و روز را در شب ، زنده را از سرده بیرون

می آورد و مرده را از زنده .

فکر ثنویت از همین جا سرچشمه گرفت، چنین پنداشته شد که اگر تنها یک اصل و یک مبدأ حاکم بر جهان بود دو جریان متضاد وجود نمی یافت. نقطه مقابل این طرز تفکر اینست که شرّ و عدم، امور نسبی و اضافی و پلّه های خیر و تکامل می باشند؛ شرّ بودن شرّ، سطحی و ظاهری است. تضاد و تصادم اساس و لافل شرط هر پیشروی و تکامل و تعالی است، زیبایی، رقاء، علو، کمال و بالاخره تکاپو و جنبش و جهش همه مولود مخالفها و ناهماهنگیها و عدم توافقا است. هماهنگی و توافق، سکون و آرامش می زاید، و سکون و آرامش مرگ و نابودی کامل را بدنبال خود می کشاند.

تفکیک و جدا کردن اشیاء در دو صف جداگانه و منقسم نمودن آنها به دو دسته متمایز و یکی را خیر و کمال نامیدن و دسته دیگر را شرّ و نقص خواندن و آنگاه هر دسته ای را بیک کانون و یک مبدأ منتسب دانستن نهایت ظاهری است. آنچه نام شرّ و بدی یافته است، در نظری بالاتر و با چشمی بازتر عین خیر و روشنائی می باشد. همه اشیاء خواه با عنوان خیر خوانده شوند و یا با عنوان شرّ بیک نسبت در «نظام احسن» مؤثرند و در زیبایی نظام جمعی عالم سهم دارند و همه از یک کانون و یک مبدأ سرچشمه می گیرند و مظاهر و تجلیات یک شاهد غیبی می باشند.

خنده از لطفش حکایت می کند      ناله از قهرش شکایت می کند

این دو بیغام مخالف در جهان      از یکی دلبر حکایت می کند

مسائل مربوط به تضاد، از قبیل خنثی کردن اضداد اثر یکدیگر را، یا جمع و توفیق میان اضداد و ترکیب آنها با یکدیگر، و یا تولید هر ضدّ، ضدّ خود را. از مسائلی است که همواره اندیشه ها را به خود جلب می کرده است، گویانکه عکس العمل اندیشه ها در مقابل این نمود جهان یکسان نبوده است،

ضد موضوع و ترکیب را اختراع نکرده است، معاصرین وی فیخته و شلینگ هم نظریات ماوراء الطبیعی خود را بر آن اساس می‌نهادند، ولی هگل از اصل فوق به‌حد اکثر استفاده نموده و تنها وسیله توجیه واقعیت دانسته است و سپس آنرا دیالکتیک نام نهاده و همین باعث شده است که این کلمه در نظر معاصرین دور از ذهن جلوه نماید، زیرا تا کنون دیالکتیک عبارت بود از فن اثبات و فن انکار که هر دو مبتنی بر اصل عدم اجتماع ضدین می‌باشد ولی هگل دیالکتیک را به صورت « ائتلاف ضدین » درمی‌آورد.

و هم او می‌گوید: « فرق دیالکتیک قدیم<sup>(۱)</sup> و دیالکتیک جدید طرز برخورد آنها با اصل « اجتماع ضدین » است. بنا بر دیالکتیک قدیم، اصل عدم اجتماع ضدین قانون مطلق اشیاء و ذهن است، یک شیء واحد نمی‌تواند در عین حال هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد و اگر فکر انسان مجبور شود متوالیاً دو عبارت متناقض را تصدیق کند یقیناً یکی از آنها اشتباه است. برعکس، دیالکتیک جدید ضدیت را در اشیاء می‌داند و می‌گوید که اشیاء در عین حال هم هستند و هم نیستند و این ضدیت را پایه و اساس فعالیت موجودات می‌داند و می‌گوید که بدون وجود این ضدیت، این اشیاء ساکن و بی حرکت می‌ماندند. به همین دلیل وقتی انسان مجبور می‌شود دو عبارت متناقض را تصدیق کند نباید تصور کرد دچار اشتباه شده است، البته باید این ضدیت را حل نمود ولی هیچیک از ضدین را نباید منکر شد. »

و نیز او می‌گوید: « سازش تناقضات در وجود اشیاء و همچنین در

۱- دیالکتیک سراط و افلاطون که بر روش اثباتی آنها در سلوک عقلی اطلاق می‌شد، و دیالکتیک ارسطو که در مورد جدل بکار می‌رود و جنبه انکار و ابطال دلیل خصم دارد.

له . ضادّ النور بالظلمة ، والوضوح بالبهمة ، والجمود بالبلبل ، والحرور بالصرّد . مؤلّف بین متعاداتها ، مقارن بین مبتایناتها ، مقربّ بین متباعداتها مفرّق بین متدانیاتها . (۱)

فیلسوفان جدید بیش از پیش برای تضاد اهمیت قائل شدند تا آنجا که تضاد را عامل اصلی و اساسی حرکت و تکامل دانستند و تکامل را جز سازش تضادها و بلکه تناقضها و نتیجه عبور از ضدّی به ضدّ دیگر ندانستند ، بعضی از این فیلسوفان اصل امتناع اجتماع نقیضین را که از نظر قدما اساسی ترین اصول فکر است و « امّ القضا یا » خوانده می شد منکر شدند و فاصله میان هستی و نیستی ، وجود و عدم را که دورترین فاصله ها یعنی فاصله بی نهایت بود از میان برداشتند . چنانکه می دانیم هگل فیلسوف بزرگ آلمانی قهرمان فلسفه تضاد به شمار می رود ، و هم او بود که مثلث معروف « تز ، آنتی تز ، سنتز » و یا موضوع ، ضد موضوع ، ترکیب را که قبل از او دیگران بیان کرده بودند به صورت پیدایش و سازش تناقضها توضیح و تفسیر کرد و هم او بود که تناقض را وارد مفهوم « دیالکتیک » کرد و دیالکتیک جدید را پایه گذاری نمود .

پل فولکیه در رساله « دیالکتیک »<sup>(۲)</sup> می گوید : « هگل ، مثلث موضوع ،

۱- اینکه برای شعور دیگران محل و جا قرار داده دلیل است که شعور او محل و جا ندارد ، اینکه میان اشیاء تضاد برقرار کرده دلیل است که او خود ضد ندارد ، اینکه میان اشیاء تقارن برقرار کرده است دلیل است که خود مثل و قرین ندارد . نور را ضد ظلمت ، روشنی را ضد ابهام ، خشکی را ضد تری ، گرمی را ضد سردی قرار داده است . طبایع ضد و دشمن را با یکدیگر آشتی داده و بیگانه ها را بیکدیگر پیوند کرده است ، دورها را بیکدیگر نزدیک و نزدیکها را از یکدیگر دور ساخته است .

۲- ترجمه خطی ، هنوز چاپ نشده است .

فیض از ناحیه ذات باری دانسته‌اند و گفته‌اند: لولا التضاد ما صح حدوث الحوادث<sup>(۱)</sup>، اگر تضاد نبود هیچ پدیده‌ای پدید نمی‌آمد و یا گفته‌اند: لولا التضاد ما صح القیض عن المبدأ الجواد<sup>(۲)</sup>، اگر تضاد و تضاد نبود فیض وجود جاری نمی‌شد، موجود نوی قدم به عرصه ظهور نمی‌گذاشت. اکنون باید ببینیم نقشی که آنان برای اصل تضاد در جریان تکاپوی طبیعت قائلند عین همان نقشی است که فلاسفه غرب قائلند یا نقش دیگری است؟

ما این بحث را در دو قسمت ادامه می‌دهیم:

۱- وحدت هستی و نیستی در «شدن» و صبرورت.

۲- نقش تضاد در تغییر و حرکت و تکامل.

وحدت هستی و نیستی در «شدن» و صبرورت.

بیان هگل را در سازش تناقض هستی و نیستی در «شدن» نقل کردیم، اکنون بیان فلاسفه اسلامی را در این زمینه نقل می‌کنیم: حکماء اسلامی مکرر در بیانات خود به این مطلب تصریح کرده‌اند: از آنجمله:

۱- فخرالدین رازی شبهه معروفی در مورد «شدن» و حصول تدریجی

دارد و مدعی است حصول تدریجی معنی ندارد، هرچه را فرض می‌کنیم تدریجاً به وجود می‌آید در واقع دفعةً به وجود می‌آید، و ما از باب اینکه آن شیء اجزائی دارد و آن اجزاء یکی بعد از دیگری دفعةً به وجود می‌آیند خیال می‌کنیم واقعاً یک چیز است که متدرجاً و در طول زمان تکوّن می‌یابد، و حال آنکه یک چیز نیست و چند چیز است و هر یک از آن چند چیز دفعةً و جدا و منفصل

۱- اسفار، جلد سوم، چاپ قدیم صفحه ۱۱۵

۲- اسفار، جلد سوم، چاپ قدیم صفحه ۱۱۷

ذهن را هگل دیالکتیک می‌نامد، روش دیالکتیکی شامل سه مرحله می‌باشد که معمولاً موضوع، ضد موضوع، ترکیب می‌نامند (تز، آنتی تز، سنتز) ولی هگل این سه مرحله را: تصدیق، نفی، نفی در نفی می‌نامد.

از نظر هگل «شدن» یا صیوریت نه وجود است و نه عدم، ترکیبی از این دو می‌باشد پل فولکیه در رساله «دیالکتیک» می‌گوید: «اولین مثلث سیستم فلسفی هگل که از همه مشهورتر است اینست که: هستی هست، این مرحله تصدیق یا موضوع می‌باشد، ولی وجودی که کاملاً غیر مشخص باشد و نتوانیم بگوئیم اینست یا آن با عدم برابر است، بطوری که بدنبال این تصدیق نفی آن لازم می‌آید پس می‌گوئیم هستی نیست، این نفی هم نفی می‌شود و مرحله ترکیب فرا می‌رسد، پس می‌گوئیم: هستی صورت پذیرفتن است:»

در بیانات فلاسفه اسلامی نیز مطلبی شبیه آنچه هگل در مورد «شدن» گفته است، یعنی اینکه در «شدن» ها و «صیوریت» ها وجود و عدم در آغوش یکدیگر قرار می‌گیرند و با هم متحد می‌شوند و یک شیء که در حال شدن است هم هست و هم نیست، زیاد دیده می‌شود؛ ولی این فیلسوفان هرگز این مطلب را نقطه مقابل اصل امتناع اجتماع نقیضین فرض نکرده و مستلزم رفع ید از آن اصل ندانسته‌اند. اکنون باید ببینیم آنچه این فیلسوفان در مورد آمیختگی وجود و عدم در صیوریتها و شدنها می‌گویند با آنچه فیلسوفان غرب می‌گویند یک مطلب است یا خیر بلکه در عین اینکه وجه مشترک روشنی در میان است از نظر اصول و مبانی و نتایج کاملاً مخالف یکدیگرند، و بفرض دوم وجوه اختلاف چیست؟ و چگونه می‌توان در این بین داوری کرد؟.

و همچنین فیلسوفان اسلامی نیز به نقش تضاد در حرکت و تکامل واقف بوده و به آن اشاره کرده‌اند تا آنجا که تضاد موجودات طبیعت را شرط دوام



و حصول تدریجی معنی ندارد. » (۱)

این اشکال و تشکیک فخر رازی حکما را به تلاش سختی و ادا کرده است و به دنبال این تلاشها درهای تازه‌ای در باب حقیقت حرکت و زمان بروی حکمای اسلامی باز شده است، پیدایش نظریه بُعد چهارم بودن زمان که در دنیای اسلام به وسیله صدر المتألهین ابراز شد در دنبال همین تلاشها پیدا شد.

میرداماد اولین کسی است که این تشکیک را به صورت صحیحی حل کرده است، میرداماد اولاً معمای «ابتدا» را حل می‌کند و می‌گوید شیء تدریجی الوجود که ابتدا دارد به این معنی نیست که در یک «آن» وجود پیدا می‌کند و سپس استمرار می‌یابد و آن «آن» ابتدای وجود او است. اینگونه ابتدا داشتن شأن امور دفعی الوجود است نه امور تدریجی الوجود. ابتدا در امور تدریجی الوجود به این معنی است که چون وجود آن شیء یک وجود ممتد و کشش دار و دارای بُعد است، و این بُعد منطبق است با بُعد زمانی، و از طرف دیگر محدود است و نامحدود نیست، پس ناچار دو طرف دارد و هر طرفی بر نقطه‌ای فرضی از زمان منطبق است. این دو طرف یکی ابتدا است و دیگری انتها. پس ابتدا و انتهای شیء متدرج الوجود در «آن» واقع است نه در زمان، طرف و نهایت هیچ امر ممتدی خواه مکانی و خواه زمانی جزئی و قسمتی از وجود او به شمار نمی‌رود تا این مسئله پیش آید که آیا بسیط است یا غیر بسیط، همچنانکه نقطه انتهای خط جزئی و قسمتی از خط نیست، اساساً طرف هرامر ممتد از خود وجودی ندارد، مفهومی است که از محدودیت وجود انتزاع می‌گردد،

۱- اسفار سباحث قوه و فعل، فصل ۱۰، نقل از مباحث المشرقیة و شرح

از اجزاء قبلی و بعدی موجود می گردند، علیهذا هر حرکتی در واقع و نفس الامر مجموعه ای است از اجزاء که هیچکدام حرکت و خروج تدریجی از قوه بفعل نمی باشد .

بیانی که فخر رازی برای این مدعا می کند اینست که هر چیزی که نیست و بعد موجود می شود، وجودش ابتدائی دارد، ابتدا بسیط و غیر منقسم است و ابتدا و وسط و انتها ندارد، زیرا اگر ابتدا و وسط و انتها داشته باشد پس ابتدای واقعی ابتدای آن ابتدا است و وسط و انتهایش از ابتدا بودن خارج می باشند، نقل کلام به آن ابتدا می کنیم آن نیز اگر بسیط نباشد دچار همان اشکال خواهد بود پس خود ابتدا بسیط است . آنگاه می گوئیم هر چیزی که حادث می شود یا در ابتدای وجود خودش موجود است یا معدوم است . اگر معدوم باشد پس در ابتدای وجود نیست بلکه در حال عدم است ، چنین شیء را نمی توان گفت در ابتدای وجود است ، پس قطعاً شیء در ابتدای وجود خود موجود است . اکنون یا اینست که چیزی از وجود آن شیء باقی هست یا باقی نیست، اگر باقی نیست پس قبول کرده ایم که شیء مفروض در ابتدای وجود خود کاملاً و تماماً موجود است و چون ابتدا بسیط است پس شیء مفروض دفعهً موجود شده است نه تدریجاً ، و اگر باقی است یا اینست که آن باقی که در ابتدا معدوم است با خود ابتدا که موجود است یکی است یا دوتا است ؟ محال است که یکی باشد زیرا لازم می آید شیء واحد در آن واحد هم موجود باشد و هم معدوم ؛ و اگر آنچه باقی مانده غیر آن چیزی است که به وجود آمده است ، پس آنچه در ابتدا موجود شده کاملاً و تماماً و دفعهً موجود شده است و چیزی از آن باقی نمانده است و آنچه هنوز موجود نشده است یک شیء دیگر است جدا و منفصل از آنچه به وجود آمده است . پس بهر حال «شدن»

و هرگاه ثبات یک چیز، ثبات تجدد و تغییر باشد و فعلیت یک شیء، فعلیت قوه و استعداد باشد لامحاله همان نحو از ثبات و فعلیت با و فائض می گردد. «آنگاه به سخن خود چنین ادامه می دهد: «والذی من الموجودات ثباته عین التجدد هی الطبیعة، والذی فعلیته عین القوه هی الهیولی، والذی وحدته عین الکثرة بالفعل هو العدد، والذی وحدته عین قوه الکثرة هو الجسم و ما فیہ» یعنی آن چیزی که بقاء و دوامش عین نوبت شدن است طبیعت است، و آن چیزی که فعلیتش عین استعداد محض و فقدان فعلیت است ماده اولی جهان است، و آن چیزی که واحد بودن او عین کثیر بودن بالفعل است عدد است، و آن چیزی که وحدت بالفعلش عین کثرت بالقوه است جسم و هر حالت جسمانی است.

صدرالمتألهین در فصل ۲۸ از مباحث قوه و فعل اسفار استنباط لطینی از یکی از آیات کریمه قرآن در همین زمینه دارد و آن آیه ۱۶ از سوره انعام است، در آن آیه چنین آمده است: و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظة حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا وهم لایفرطون. یعنی او است که بر بندگان خویش قاهر و مسلط و حاکم است و بر شما نگهبانانی می فرستد، تا آن زمان که مرگ یکی از شما فرا می رسد فرستادگان ما شمارا قبض و دریافت می کنند و آنها در کار خویش سهل انگاری روا نمی دارند.

✓ صدرالمتألهین می گوید: «چیزی که وجودش با عدمش در آمیخته است و بقائش فنایش را در بردارد، لاجرم اسباب و موجبات حفظ و بقایش عین اسباب و موجبات هلاک و فناى او است، لهذا در آیه کریمه همان نگهبانانی را که وظیفه نگهبانی دارند مأمورین قبض و دریافت و فنا معرفی می کند و می گوید هنگام مرگ که می رسد همان فرستادگان ما که مأمور نگهبانی و ابقاء و حفظ حیات او بودند تبدیل می شوند به مأموران قبض و دریافت و میراندن

خود «آن» نیز نقطه‌ای فرضی و اعتباری در زمان بیش نیست .

میرداماد آنگاه به نحوه وجود امور متدرج الوجود و زمانی و نحوه وجود خود زمان می‌پردازد ، و مدعی می‌شود که اینها چون ضعیف الوجود می‌باشند وجود و عدم مراتب آنها با یکدیگر توأم است ، هر مرتبه وجود آنها عدم مرتبه دیگر را همراه دارد . پس اینکه فخر رازی می‌گوید : اگر جزئی از شیء متدرج الوجود موجود شد و جزء دیگر معدوم بود آیا این شیء موجود است یا معدوم ؟ باید گفت هر جزء از آن شیء در جزئی از زمان موجود است و در جزئی دیگر از زمان که جزئی دیگر از آن شیء موجود است آن جزء معدوم است ، و کل که یک واحد متصل است در کل زمان موجود است نه در جزء از زمان و نه در «آن» (۱) .

صدرالمتألهین با صراحت بیشتری این مطلب را بیان می‌کند . وی در

فصل یازدهم قوه و فعل اسفاری گوید : «الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها ، وفعاليتها تقارن قوتها ، وحدوثها عين زوالها ؛ فكل جزء منها يستدعي عدم جزؤ آخر بل هو عدمه بعينه» یعنی حرکت و زمان از امور ضعیف الوجود می‌باشند که وجودات آنها با اعدامشان هم‌دوش و هماغوشند ، و فعلیت آنها با قوه و استعدادشان مقرون است ، و پدید آمدنشان عین نابود شدنشان است و وجود هر جزئی مستلزم عدم جزء دیگر است بلکه عین عدم آن است .

در فصل بیست و یکم از مباحث قوه و فعل در بحث از ربط متغیر

بثابت ، اول می‌گوید : «نوع ثبات و فعلیت اشیاء متفاوت است و از ناحیه مبدأ کل بر هر چیزی همان نوع خاص از ثبات که خاص خود او است فیضان می‌یابد ،

کرد. تفکیک نکردن این دو، سبب اشتباهات و مغالطات فراوانی در استدلالها و قیاسها می‌گردد. البته منطقیین یعنی کسانی که کم و بیش در منطق واردند میان این دو نوع قضیه اشتباه نمی‌کنند و از این جهت با هم اختلافی ندارند.

کسانی که ماهیت ایجابی و سلبی قضایا را در ماوراء موضوع و محمول تشخیص می‌دهند دودسته‌اند: یک دسته چنین می‌اندیشند که تفاوت قضیه موجب و سالبه در «نسبت» است، یعنی دونوع «رابطه» و دونوع «پیوند» وجود دارد: رابطه و پیوند ایجابی و رابطه و پیوند سلبی. آنجا که می‌گوئیم زیداستاده است، پیوند میان «زید» و «ایستاده» از نوع «هستی» است و آنجا که می‌گوئیم: زید ایستاده نیست پیوند میان آن دو از نوع «نیستی» است. هم کلمه «است» و هم کلمه «نیست» در فارسی از نظر این دسته نماینده رابطه موضوع و محمول است.

ولی دسته دیگر که بوعلی و صدرالمتألهین از آنها هستند این عقیده را سخت خطایی دانند، معتقدند که نوع رابطه و پیوند در موجب و سالبه یکی است، و در هر دو ایجابی است ولی ایجابی تصویری نه تصدیقی. تفاوت موجب و سالبه در اینست که در موجب ذهن حکم و تصدیق می‌کند به وجود آن رابطه و نسبت، و در قضیه سالبه حکم می‌کند به رفع آن رابطه و نسبت از ظرف خارج.

علیهذا مفاد قضیه سالبه این نیست که در ظرف خارج چیزی هست و آن چیز رابطه نیستی میان موضوع و محمول است، بلکه مفاد قضیه سالبه اینست که آن رابطه ایجابی تصور شده، از ظرف خارج منتفی است. به عبارت دیگر در قضیه موجب حکم می‌شود به وقوع نسبت ایجابی، و در قضیه سالبه حکم می‌شود بارتفاع نسبت ایجابی، قضیه موجب حکایت می‌کند از مطابق داشتن نسبت در خارج و قضیه سالبه حکایت می‌کند از مطابق نداشتن آن در خارج.

و انتقال دادن .

اکنون باید به بینیم چگونه است که این فیلسوفان در عین اینکه با این صراحت طرفدار هماغوشی و آمیختگی و اتحاد وجود و عدم در طبیعت هستند از اصل امتناع جمع نقیضین دفاع می کنند و آنرا اصل الاصول و «ام القضايا» می خوانند؟ .

حقیقت اینست که از نظر این فیلسوفان هماغوشی و آمیختگی هستی و نیستی در طبیعت که لازمه هر وجود سیال و لغزان و متدرجی است با اصل امتناع جمع نقیضین فرسنگها فاصله دارد و نباید آن دورا بایکدیگر اشتباه کرد. اشتباهی که در این زمینه شده است از تفکیک نکردن اعتبارات مختلف عدم و به عبارت دیگر از نشناختن فعالیتها و تصرفات ذهن در مورد مفهوم عدم ناشی می شود . برای توضیح مطلب ذکر دو مقدمه لازم است :

الف - چنانکه می دانیم منطقیین بطور کلی « قضايا » را دونوع می دانند: موجه و سالبه . حکم ذهن در مورد قضیه موجه واضح است ، در اینگونه قضايا ذهن حکم می کند به وجود موضوع مانند: « زید هست » و یا : وجود شیء برای موضوع ، مانند : « زید ایستاده است » .

در قضیه سالبه چطور؟ مثلاً اگر بگوئیم : « زید ایستاده نیست » مفاد قضیه چیست و ذهن عمل خود را به چه شکلی انجام داده است؟ ممکن است ابتداء چنین بنظر برسد که مفاد قضیه « زید ایستاده نیست » اینست که « زید نایستاده است » . قطعاً چنین تصویری غلط است ، « زید نایستاده است » یک قضیه موجه است و ماهیت این چنین قضیه ماهیت ایجابی است ، سلب و عدم در ناحیه محمول و جزء محمول قرار گرفته است و باصطلاح موجه معدوله المحمول است . ماهیت ایجابی یا سلبی قضیه را در ماوراء موضوع و محمول باید جستجو

این «عدم» نیست، ظرف متعلق آن است یعنی ظرف آن چیزی است که عدم و سلب و نقی بر آن وارد شده است، عدم به این اعتبار فقط سلب و نقی است و بس، ذهن در این مرحله خود را بر بام هستی ناظر می‌بیند و یک معنی تصویری را از هستی خارج می‌بیند یعنی برای او مصداقی نمی‌بیند.

«عدم» اعتبار دیگری هم دارد که البته نوعی مجاز است، در این اعتبار، عدم، هم مصداق دارد و هم زمان و هم مکان، هم موضوع واقع می‌شود و هم محمول. ذهن پس از آنکه چیزی را از خارج نقی و سلب کرد و برای آن چیز مصداق و نفس الامریتی ندید چنین فرض و اعتبار می‌کند که نقی و سلب بجای اثبات نشسته و عدم جای وجود را گرفته است، یعنی پس از آنکه وجود یک شیء خاص را در یک ظرف معین نمی‌بیند، چنین فرض می‌کند که جای او خالی است و عدم او جایش را اشغال کرده است. پس از این اعتبار، نیستی نیز مانند هستی برای خود جا پیدا می‌کند و نفس الامریت می‌یابد و موضوع و محمول واقع می‌شود. لذا فرق است میان «زید نیست در خارج» و میان «زید معدوم است در خارج» در قضیه دوم برای عدم زید بجائی در خارج اعتبار شده است. ولی البته می‌دانیم که عدم مصداق واقعی ندارد، ناچار وجودات سایر اشیاء مجازاً مصداق عدم شیء مفروض اعتبار می‌شود. اینست که می‌گویند هر مرتبه‌ای از وجود «رسم عدم» مرتبه دیگر است.

اکنون که این دو اعتبار دانسته شد پس روشن گشت که عدم به اعتبار اصلی هیچگونه نفس الامریتی ندارد و به آن اعتبار نقیض وجود است، و به اعتبار دیگر مجازاً نفس الامریت دارد ولی به این اعتبار نقیض وجود نیست.

ب- «شدن» عبارت است از تدرج و سیلان وجود، وجود سیال و متدرج دارای نوعی امتداد و کشش است با امتداد زمان، در حقیقت امتداد

اینکه در تعریف « اخبار » در مقابل « انشاء » گفته شده است : ان کان نسبتبه خارج تطابقه او لا تطابقه فخبروا لافانشاء . و این جمله را شامل قضیه سالبه نیز دانسته اند غلط است . به عقیده این محققان ، مفاد قضیه سالبه « سلب الربط » است نه « ربط السلب » که مفاد موجبه معدوله المحمول است و نه « السلب الربط » که متأخران منطقیین اسلامی پنداشته اند .

سالبه واقعی به نحوی که گفته شد همین است و بس ، و تنها همین است که نقیض وجود است . مفاد سالبه جز رفع مفاد موجبه نیست ، سالبه هیچ قیدی را برای خود سلب نمی پذیرد نه قید زمانی و نه قید مکانی ، هر قیدی که در قضیه سالبه دیده می شود تحت سلب است یعنی جزء مساوب است و سلب بر او وارد می شود .

« عدم » تنها باین اعتبار است که نقیض وجود است و عدم « بدیل » نامیده می شود ، یعنی هرگاه دو قضیه داشته باشیم که یکی تمام مفاد دیگری را نفی کند و خود کاری جز نفی مفاد آن دیگری نداشته باشد این دو قضیه نقیض یکدیگرند . مثلاً اگر بگوئیم زید ایستاده است در فلان نقطه در فلان لحظه ، نقیض آن اینست که نه چنان است که زید ایستاده است در آن نقطه در آن لحظه ، و اگر هزار قید به قضیه اولی اضافه شود قضیه دومی آنرا با مجموع قیدهایش بر میدارد . اینست معنی : نقیض کل شیء رفعه . چنین دو قضیه ای نقیض واقعی و منطقی یکدیگرند و امتناع اجتماع دارند ، و اصل امتناع اجتماع نقیضین ناظر باین چنین دو قضیه است .

« عدم » به این اعتبار که اعتبار اصلی آن است هیچگونه خارجیت و نفس الامریتی ندارد ، مصداق برایش اعتبار نمی شود ، نه موضوع واقع می شود و نه محمول . زمان و یا مکان برایش اعتبار نمی شود ، یعنی زمان و یا مکان ظرف



هر مرتبه و هر قطعه از شیء متدرج الوجود منقسم می‌گردد به گذشته و آینده و جزء متقدم و جزء متأخر، و هر یک از آن گذشته و آینده منقسم می‌گردد به دو گذشته و آینده و متقدم و متأخر دیگری، و همینطور الی غیر النهایه، چیزی که نمی‌توان یافت «حال» است یعنی قطعه زمانی که میان گذشته و آینده باشد، هر چه هست گذشته و آینده است و هر گذشته‌ای مجموعی از گذشته و آینده است و هر آینده‌ای نیز مجموعی از گذشته و آینده است. هر چه هست متقدم و متأخر است و هر متقدمی مجموعی از متقدم و متأخر است و هر متأخری مجموعی دیگر از متقدم و متأخر. هر چه هست هستی و نیستی است و هر هستی به نوبه خود مجموعی از هستی و نیستی است و هر نیستی مجموعی دیگر از هستی و نیستی است. بدیهی است که آمیختگی هستی و نیستی بنابراین تقریر از نوع آمیختگی دو عنصر واقعی نیست بلکه از نوع آمیختگی یک عنصر واقعی (وجود) با یک عنصر مجازی (عدم) است و قهر اطرف این آمیختگی ذهن و اعتبار است نه خارج و واقع. از نظر خارج و واقع قطع نظر از اعتبارات ذهن آنچه هست وجود است ولی وجودی سیال و لغزان، و جز وجود چیزی نیست.

از مجموع آنچه گفتیم دانسته شد که عدم، به اعتباری که نقیض وجود است خارجیت ندارد که فرض آمیختگی و اتحاد با وجود در آن بشود، و به اعتباری که در خارج است و نفس الامریت برایش اعتبار می‌شود و با وجود متحد می‌گردد نقیض وجود نیست. پس ادعای اینکه اتحاد وجود و عدم در «صیوروت»، و «شدن» جمع نقیضین و سازش متناقضین است و ناقض اصل امتناع اجتماع نقیضین می‌باشد و دیالکتیک هگل توانسته است اصل امتناع اجتماع نقیضین را رد کند ناشی از عدم توجه به مفهوم واقعی مسئله و اعتبارات مختلف عدم است.

زمان جز امتداد وجودات تدریجی که رابطه مراتب آنها رابطه قوه و فعلیت است نمی باشد. خاصیت امر متداینست که در عین اینکه دارای وحدت اتصالی و واقعی است ذهن می تواند از جنبه ریاضی آنرا به اجزاء و مراتب منقسم نماید، و چون امتداد مورد نظر امتداد زمانی است و ریشه اش در قوه و فعل نهفته است خواه ناخواه مراتب و اجزاء مفروضه نسبت بیکدیگر تقدم و تأخر دارند و هیچگونه معیتهی ندارند. این اجزاء و مراتب چون معیتهی ندارند فاقد بیکدیگرند، یعنی هیچ جزئی در مرتبه جزء دیگر نیست و در مورد هر جزئی عدم جزء دیگر (عدم باعتبار دوم) صدق می کند، به عبارت دیگر در مرتبه جزء قبلی عدم جزء بعدی صادق است و در مرتبه جزء بعدی عدم جزء قبلی صادق است. از طرف دیگر می دانیم که این اجزاء اجزاء ذهنی و فرضی هستند نه اجزاء واقعی و منفصل، و هر شیء ممتد از نظر ذهن بی نهایت قابل تجزیه است و قابلیت تجزیه به حد معین واقف نمی شود، یعنی هر جزئی به نوبه خود تجزیه می شود به دو جزء دیگر که هر جزء عدم دیگری است، و هر یک از آن اجزاء کوچکتر نیز به نوبه خود با اجزاء کوچکتر تجزیه می شوند که هر یک از آن کوچکترها نیز عدم بیکدیگر هستند، آن کوچکتر از کوچکترها نیز به اجزائی از این کوچکتر تقسیم می شوند و الی غیر النهایه این تقسیم امکان دارد، و قهراً الی غیر النهایه مراتب و اجزاء اعتباری می شود و بهر اندازه که اجزاء و مراتب فرض می شود، عدم اعتبار می شود؛ یعنی هر جزئی عدم جزء دیگر می گردد. و چون اعتبار تجزیه در جائی متوقف نمی شود وجود و عدم آن چنان آمیختگی با یکدیگر پیدا می کنند که مرزی میان آنها متصور نیست، در وجودات تدریجی مرتبه ای از وجود نتوان یافت که در یک قطعه بزرگ یا کوچک از زمان باقی بماند، هر اندازه زمان را کوچک فرض کنیم باز نمی توانیم مرتبه ای بیابیم که در آن لحظه باقی بوده است.

و در ذهن صورت واقعیت می پذیرد بر اساس تناقض مبتنی است ، ولی باید متوجه بود که دیالکتیک هگل اصل عدم اجتماع ضدین را بکلی طرد نمی نماید و از این لحاظ با دیالکتیک قدیم که اصل عدم اجتماع ضدین را اساس اصلی خود می دانست فرقی ندارد . ، هگل اگرچه ظاهراً خلاف آنرا اظهار می دارد ولی در باطن مانند همه افراد بشر اصل عدم اجتماع ضدین را قبول دارد .

ایضاً پل فولکیه در رساله مابعدالطبیعه<sup>(۱)</sup> صفحه ۳۶۹ می گوید : « هگل ، خود نیز ، برخلاف آنچه به او گاهی نسبت داده شده ، قائل به اصل امتناع اجتماع متناقضان بوده است و گفته او در باب اجتماع و ارتفاع نقیضین مربوط به تناقضهای ظاهری است نه واقعی . هگل قائل بوده است به اینکه آنچه در فکر انسانی واقعاً حقیقی است همیشه حقیقی می ماند و تماماً در ضمن تألیفهای بعدی قرار می گیرد و پیشرفت فکر منحصرأ عبارت از طرد آن قسمت از علم است که غلط بودن آنها معلوم شده باشد . »

اختلاف نظر فلاسفه اسلامی با فلاسفه غربی مانند هگل و غیره در مسئله « شدن » تنها از لحاظ نتیجه ای که غربیان از نظر اجتماع نقیضین خواسته اند بگیرند نیست ، از نظر پایه و ریشه نیز این دو طرز تفکر با اینکه به ظاهر به یک جا منتهی شده است و هر دو دسته گفته اند در « صیورت » وجود و عدم در آغوش هم قرار دارند ، مختلف است و از دو مبدأ کاملاً مغایر سرچشمه می گیرد . از نظر دیالکتیک هگل « هر تصویری مجموعه ای از نسب و اضافات است ، ما فقط وقتی می توانیم چیزی را تصور کنیم که نسبت او را با شیء دیگر در نظر آوریم و مشابهات و اختلافات آنرا بدانیم ، هر تصور بدون نسبت بی معنی خواهد بود ، و اینست معنی اینکه « وجود محض عین عدم است » وجودی که مطلقاً عاری

حقیقت اینست که امکان ندارد کسی مفهوم صحیح «امتناع اجتماع نقیضین» را درک کند و مدعی امکان آن بشود. اینگونه ادعاها به شوخی شبیه تر است تا جدی، و از یک اشتباهی فوق العاده به نوگویی و نوپردازی ناشی می شود، اگر اینگونه اعتبارات مجازی را نقض قانون امتناع اجتماع نقیضین تلقی کنیم و آنرا طرز تفکر نوینی بنواهم قلمداد نمائیم، گذشته از فلاسفه اسلامی که عقائدشان نقل شد باید بگوئیم عرفا و شعرای خود ما قبل از هگل فکر دیالکتیکی داشته و به هسته تفکر دیالکتیکی که سازش هستی و نیستی است پی برده بودند. آنها بودند که می گفتند هستی اندر نیستی است. آنها بودند که می گفتند:

عاقل ز هست گوید و عارف ز نیستی

من در میان آب و گیل هست و نیستم

و هم آنها بودند که می گفتند:

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست	عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست
در آینه بیند همه صورت خود را	آن صورت آینه شما هست و شما نیست
هر جانگری جلوه گه شاهد غیبی است	اورا نتوان گفت بجا هست و بجا نیست
این نیستی هست نما را به حقیقت	در دیده ما و تو بقا هست و بقا نیست
در ویش که در کشور فقر است شه نشاه	پیش نظر خلق گدا هست و گدا نیست
بی مهری و لطف از قبل یار به «عبرت»	از چیست؟ ندانم که روا هست و روان نیست

خود هگل در عین حال متوجه این حقیقت شده است که آنچه او آنرا سازش نقیضانام می نهد غیر آن چیزی است که همه عقول آنرا محال می دانند. پُل فولکیه در رساله دیالکتیک تحت عنوان «هگل و تناقض» می گوید: «به عقیده هگل روش دیالکتیکی که بر طبق آن، اندیشه (مثال مطلق) در طبیعت