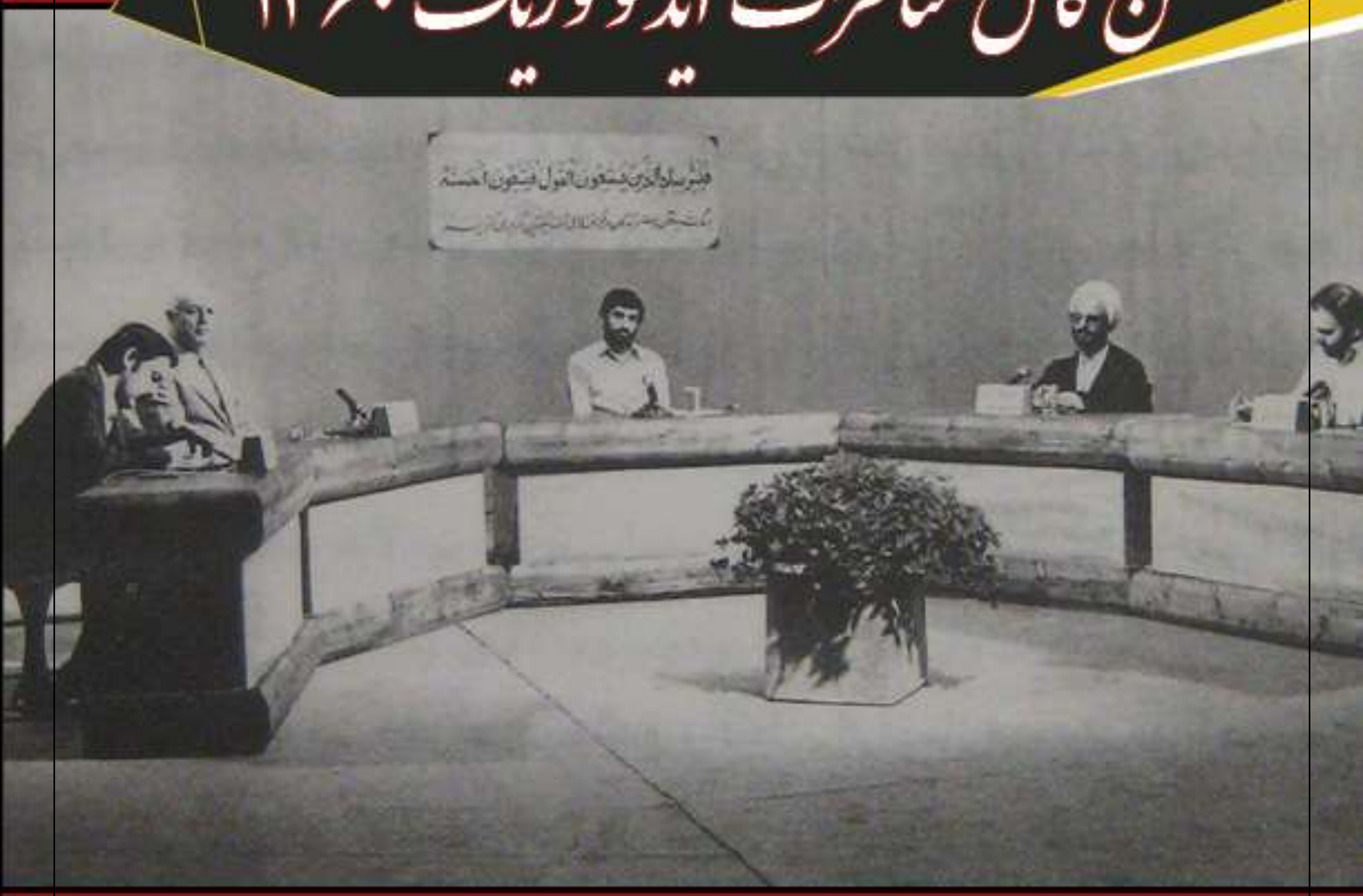
متن کامل مناظرات ایدئولوژیک ۱۳۶۰



حسینیه اسلام

مقدمه

در بهار ۱۳۶۰ صداوسیمای جمهوری اسلامی اقدام به برگزاری "مناظرات ایدئولوژیک" میان احزاب و گروههای سیاسی مطرح آن زمان کرد، احسان طبری از طرف حزب توده، فرخ نگهدار از طرف سازمان چریک های فدایی خلق-اکثریت و محمدتقی مصباح یزدی از سوی حوزه علمیه قم در این مناظره شرکت داشتند، مجاهدین خلق، نهضت آزادی، جبهه ملی، جاما و نماینده بنی صدر حاضر به شرکت در این مناظره نشدند.

بازنشر و پخش اینترنتی وبگاه

سایت عصر اسلام ۱۳۹۷

به گزارش عصراسلام، متن کامل این مناظره ها که در هفت جلسه برگزار شد را از نظر می گذرانید:

مجری :به نام خدا و با سلام به بینندگان عزیز سیمای جمهوری اسلامی ایران. پیرو اطلاعیه شورای سرپرستی صدا و سیمای جمهوری اسلامی مبنی بر دعوت از گروهها برای شرکت در یک سری مباحث اساسی، اینک پیرامون سه موضوع اصلی **ایدئولوژی و عقیده، مسایل سیاسی و مسائل اقتصادی** ابتدا بحث خواهد شد. در این جلسه اعضای گروههای مختلف شرکت کرده‌اند ولی نمایندگان نهضت آزادی، مجاهدین خلق، جاما، جبهه ملّی و نماینده آقای رئیس جمهور در جلسات شرکت نکردند و ما با حضور آقایان حاضر در استودیو برنامه را برگزار می کنیم. لازم به تذکّر است که آقای دکتر پیمان از جنبش مسلمانان مبارز، تا لحظه آخر به ما اطلاع نداده بودند که در جلسه شرکت نمی کنند امّا در لحظه آخر اعلام کردند که حضور نخواهند یافت و امیدواریم از جلسات دیگر ایشان نیز بتوانند در این مباحث شرکت کنند. موضوع بحث امروز ما مباحث ایدئولوژیک و پیرامون جهان بینی مادّی و جهان بینی الهی است. مسئله «مذهب و ماتریالیسم» شاید از کهن ترین و پرسابقه ترین موضوعات مورد بحث باشد. لذا آنچه که این جا مطرح می‌شود، جهان بینی از دیدگاه بینش مارکسیسم و جهان بینی الهی است. چون جهان بینی مارکسیست بر منطق دیالکتیک استوار است، از این روی گمان می‌رود که اگر از کانال مباحث دیالکتیک وارد بحث بشویم، نتیجه خوبی را به دست می آوریم و از طرفی این شکل ورود به بحث مبنا و زیرساخت بحث‌های بعدی را نیز فراهم می‌سازد.

از جمله افتخارات نظام اسلامی این است که به مکاتب دیگر وایدئولوژی‌های دیگر اجازه می‌دهد تا با ایدئولوژی اسلامی به مناظره و مبارزه برخیزند و محاجه نمایند تا پاسخ گوی تمام مسائلی که مطرح می‌شود باشند. فکر می کنیم برای این که بحث مفید و خوبی داشته باشیم، لازم است حضار محترم در جلسه صرفاً به آنچه که خودشان معتقد هستند بپردازند و از نقل قول اجتناب ورزند. چرا که در پای تفسیر این نقل قول‌ها اختلافات به میان می‌آید و مطمئناً ما را از بحث به بیراهه خواهد برد.

اما قانون و ضابطه تقسیم وقت به این ترتیب است که در ابتدا هر شرکت کننده پنج دقیقه وقت خواهد داشت تا پیرامون آنچه که خود می‌خواهد صحبت کند و مطالب خود را بگوید و به دنبال آن در دوره‌های بعد طی دو دوره ده دقیقه‌ای ـ برای هر شرکت کننده ـ به بیان اصل موضوع می‌پردازیم و امیدواریم بتوانیم در ۵ دقیقه نهایی، نتیجه صحبت را بیان نماییم. تا نقطه آغازی باشد برای ورود به بحث‌های دیگر. شرکت کنندگان در استودیو عبارتند از آقای فرخ نگهدار از سازمان فدائیان خلق ایران؛ اکثریت، آقای سیدعبدالکریم سروش؛ منفرد، آقای احسان طبری، از حزب توده ایران و آقای محمدتقی مصباح یزدی، از حوزه علمیه قم. دوره اوّل زمانی را آغاز می کنیم و هر شرکت کننده محترم ۵ دقیقه وقت در اختیار دارد تا مطلب خود را بیان کند. هدف این است که آقایان شرکت کننده نظم و ترتیب خاصی

که برای بحث در نظر دارند، ترسیم نمایند و مبحثی را که می‌خواهیم بیان کنیم مطرح کنند و دریچه ورود به بحث را ترسیم فرمایند. از آقای مصباح سخن را شروع می‌کنیم. بفرمایید:

آقای محمّدتقی مصباح یزدی» :بسم الله الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمّد و آله الطاهرین لاسیّما بقیهٔ الله فی الارضین عجّل اللّه تعالی فرجه واجعلنا من اعوانه و انصاره. رب اشرح لی صدری و یسّرلی امری واحلل عقدهٔ من لسانی یفقهوا قولی واجعل لی وزیراً من اهلی هارون اخی اُشدد به اَزری واشرکه فی امری کی نسبّحک کثیراً و نذکرک کثیراً انک کُنتَ بنا بصیراً.«

اکنون که به توفیق الهی و به برکت انقلاب اسلامی ایران موفق شدیم در یک محیط آزاد، مباحث و مسائل ایدلوژی را مطرح کنیم، شایسته است به پاس این نعمت عظیمی که خدا به ما مرحمت فرموده است، خود را از هر گونه تعصّب شخصی و گروهی دور نموده و سعی کنیم که همه همّ خود را مصروف روشن نمودن حق و حقیقت نمائیم تا بینندگان محترم و تمام ملّت ایران که بار این انقلاب را بدوش کشیده‌اند [و تمام حق جویان] حقیقت را بهتر درک کنند و اگر شبهه هایی در اذهان هست، بر طرف شود. شاید این گونه تصوّر شود که با توجه به موقعیت جنگی کشور، اکثر شنوندگان و بینندگان حوصله شنیدن و پرداختن به مباحث فلسفی را ندارند و بخاطر وضعیت خاصی که الآن در مرزهای کشور وجود دارد، افکار متوجّه مرزها می‌باشد و خاطر عموم مردم بواسطه مسائل جنگی آشفته به نظر می‌آید، پرداختن به این مباحث بی مورد است. ولی با الهام از کلام امیرالمؤمنین)علیه السلام (می‌توان ضرورت و اهمیت این نوع مباحث را حتّی در زمان جنگ نیز دریافت. در جنگ جمل و در گرماگرم پیکار با دشمن، آنگاه که شخصی در پی طرح مسأله‌ای درباره توحید برآمد، اصحاب آن حضرت به وی حمله کردند که مگر نمی‌بینی امیرالمؤمنین)علیه السلام (در چه موقعیتی قرار دارند! و چه آشفتگی خاطری وجود دارد! در چنین موقعیتی شما می‌خواهید درباره توحید سؤال کنید!؟ در حالی که اذهان متوجّه دشمن است، این گونه مسایل را مطرح می‌نمایید!؟ حضرت علی)علیه السلام(فرمود اجازه بدهید حرفش را بگوید. ما برای همین مسأله می‌جنگیم. جنگی که با دیگران داریم، جنگ ایدئولوژی است. جنگ مکتب هاست. ما می‌خواهیم بندگان خدا را با خدای خود آشنا کنیم. همه این جنگ‌ها و خونریزی‌ها و... به خاطر روشن شدن حق است. حضرت علی)علیه السلام (با کمال آرامش در میدان جنگ به بیان پاسخ آن سؤال پرداختند و اینک ما نیز از این عمل درس و پند می‌گیریم که به هنگام جنگ هم باید به مباحث ایدئولوژی پرداخت و از آنها صحبت و بحث نمود و دفاع کرد و باید افرادی سعی کنند که مسائل ایدئولوژی و سایر مسایل همانند اینها را برای عموم مردم روشن کنند.

مباحث ایدئولوژی

امّا آنچه که اینک در باب مسائل ایدئولوژی مطرح است، خود مسأله‌ای ریشه‌ای و بنیادی است و بنیان مسائلی می‌باشد که بین مکتب‌های مادّی و غیر مادّی وجود دارد. لذا خوب است به این مسأله بپردازیم. همان‌طور که فرمودند چون مبنای مکتب مادّی شایع ـ که امروز طرفدارانی نیز دارد ـ ماتریالیسم دیالکتیک است، یعنی اصول دیالکتیک مبنای تبیین ایدئولوژی و جهان بینی آنها است، لذا اوّلین مسأله قابل بحث همانا مسأله دیالکتیک می‌باشد تا آنگاه بعد از حلّ این مسأله به نتایجی که در جهان بینی و ایدئولوژی بر آن مترتب می‌شود، بپردازیم. البته دیالکتیک در طول تاریخ معانی گوناگونی داشته و تفسیرهای مختلفی از آن ارائه شده است و چون قانون و ضابطه بحث ـ آن گونه که مجری محترم ذکر کردند ـ این است که به گفته‌ها و کتاب‌های دیگران نپردازیم، لذا گمان می‌برم لازم است در ابتدا حضّار محترم مفهومی را که خودشان از دیالکتیک قبول دارند و می‌پسندند و از آن دفاع می‌کنند، توضیح بدهند. و اما از این که دیگران درباره آن چه گفتند و در طول تاریخ فلسفه چه گرایش هایی وجود داشته و چه تحوّلاتی پیدا کرده، بحث نداریم و وارد آن حوزه‌ها نخواهیم شد چون ما را از هدفی که داریم دور می‌سازند. البته این بحث‌ها بعنوان بحث تاریخ فلسفه، بحث خوبی است و یک بحث تحقیقی است. ولی آن هدفی که الآن در پی آن هستیم و آن را تعقیب می‌کنیم، مسأله جهان بینی مادّی و الهی است و این بحث به عنوان مقدّمه‌ای برای ورود به مسأله جهان بینی لازم است. لذا به نظر بنده خوب است ابتدا مفهوم دیالکتیک توضیح داده شود.

مجری :من متأسفم که صحبت شما را قطع می‌کنم. بخاطر دارید که قرار بود حدّاکثر پنج دقیقه صحبت شود و اگر کمتر از این مدّت صحبت شد، به وقت‌های دیگر شرکت کنندگان اضافه شود ولی شما از پنج دقیقه وقت اختصاصی خود در حدود یک دقیقه هم بیشتر استفاده کردید.

آقای مصباح :متأسّفانه چون در این جا ساعت نبود، من نتوانستم زمان را تشخیص بدهم. می‌بخشید.

مجری :آقای احسان طبری بفرمایید.

آقای احسان طبری :بنده در ابتدا خواستم از این ابتکار درست شورای سرپرستی سیمای جمهوری اسلامی ایران، تشکّر کنم، که چنین جلسه‌ای را ترتیب دادند. و همین طور اظهار تأسّف می‌کنم که برخی سازمان‌ها و گروهها حتّی برای اجرای رهنمود امام، بویژه در مورد حکومت قانون در سال کنونی و پیاده کردن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در این جلسه شرکت نکردند. این نوع بحث و مقابله‌ها با شرایط کاملا صحیح و درست و منطقی، کاری سودمند است و بهتر آن که همه سازمان‌ها به بسط و گسترش چنین فرهنگ درست و صحیح و فرهنگ انسانی و

آزادی خواهانه در داخل جامعه کمک کنند. نکته دیگری که می‌خواستم در این پنج دقیقه اوّل عرض کنم این است که، ما با بحث پیشنهادی از طرف سیمای جمهوری اسلامی درباره »دیالکتیک« مخالفتی نداریم. همچنان که مشاهده می‌کنید عملا هم در بحث شرکت کردیم و نقطه نظر خودمان را هم در این باره بیان خواهیم کرد. ولی بطور کلّی بحث‌های ایدئولوژیک، در شرایط کنونی خیلی ضروری نیست. به نظر ما مباحث دیگری همانند مباحث سیاسی و اقتصادی که در برنامه سیمای جمهوری اسلامی ایران مطرح هست، بیشتر به حلّ مسائل ضروری جامعه کمک می‌کند. البته همان‌طور که آقای مصباح اشاره فرمودند مباحث ایدئولوژیک بسیار لازم است .ولی تصوّر نمی‌کنم که جلسات خیلی کوتاه مدّت تلویزیونی، بتواند این گونه بحث‌های ایمانی، وجدانی، اقناعی و منطقی را، آن گونه که معمول هست حل بکند .مدّتها طول می‌کشد تا نقطه نظرها بیان شود. برای این کار از شکل کتبی و یا شفاهی و یا وسایل مختلف دیگر می‌توان استفاده نمود تا مردم ایران هم بتوانند درباره این مسائل قضاوت کنند. لذا ما ذکر این بحث را در شرایط کنونی عجولانه می‌دانیم اگر چه آن را غیر منطقی نمی‌شماریم. البته علی رغم این که طرح این مباحث را در شرایط کنونی عجولانه می‌دانیم شرکت خودمان را در آن اعلام می‌کنیم و برای بحث درباره مسأله دیالکتیک آماده هستیم تا به مصاحبه درباره یک جزئی از فلسفه مارکسیسم بپردازیم.

مجری :جناب آقای سروش بفرمائید.

آقای سیدعبدالکریم سروش :بسم اللّه الرّحمن الرّحیم. من می‌کوشم که به اختصار سخن بگویم تا فرصت برای ورود در اصل بحث بیشتر باشد و حداقل از وقت خودم در این امر بیشتر ذخیره کنم. موضوع مورد بحث، موضوعی است که جامعه و مردم ما با آن آشنایی بلند مدّتی دارند و اکنون هم فرصت میمون و مغتنمی است که درباره این مسأله که ستون فقرات و مبنای اساسی مکتب مادّی نوین است، بحث بکنیم. من امیدوارم که آنچه به منزله ارزش متعالی و والا در این بحث‌ها به او حرمت نهاده می‌شود، همانا حق و برهان باشد و داوری جز به انصاف صورت نگیرد. هم چنین پیشنهاد می‌کنم برای این که بحث از ابتدا از یک مدخل درستی آغاز شود، بجای این که به تمام مبانی و اصول و تعاریف مربوط به دیالکتیک بپردازیم، به گوهر و محور اندیشه دیالکتیک که عبارت است از مبحث «تضاد» و «جهان شمولی آن» بپردازیم و سخن را با یک بحث همه جانبه و فشرده و در عین حال عمیق و ناظر به حاقّ موضوع، دنبال کنیم. در هر حال امیدوارم که این رشته بحث‌های عقیدتی که به گمان ما از اهمّ مباحث و از ضروری ترین نیازهای جامعه ما است و برای روشن شدن آنها بی تابی می‌کند و حتّی گاهی بی تابی خود را به شکل‌های دیگری نشان می‌دهد ـ و چه بسا در تحلیل ظاهری انسان احساس نکند که ریشه‌های عمیق عقیدتی در آن پدیده‌ها وجود دارد ـ پاسخ بگوید و آن دشواری‌ها را حلّ کند و برای آن ابهام‌ها داروی مؤثّری باشد. بنابراین من فرصت را به دوستان

می‌سپارم و پیشنهاد شخص من این است که از مبحث تضاد که مدخل اساسی بحث دیالکتیک است، کلام را آغاز کنیم.

مجری :آقای نگهدار بفرمائید.

آقای فرّخ نگهدار :با درود به همه مردم زحمتکش میهنم و با سلام و امید پیروزی برای رزمندگان جبهه جنگ تحمیلی بر رژیم جنایتکار صدّام، صحبت خودم را شروع می‌کنم. اوّل می‌خواستم از غیبت تعدادی از سازمان هایی که به این مراسم دعوت شده بودند ولی به دلایل مختلف حضور نیافتند، انتقاد کنم و بگویم شرکت در این بحث‌ها روشی منطقی و اصولی و در راستای نزدیکی و تفاهم نیروهایی است که در داخل برای آزادی میهنشان تلاش می‌کنند. و اعلام می‌کنم که انتقاد بر اساس سانسور درست نیست و راه مبارزه با سانسور، خودسانسوری و حذف کردن خود نیست. در این راه باید مبارزه کرد تا بدست بیاید. همان‌گونه که مشاهده می‌کنید امکانات جدیدی برای طرح افکار و عقاید و تبادل نظر فراهم شده است، لذا باید بکوشیم که از این فرصت فراهم شده بیشتر استفاده شود.

در مورد موضوع بحث معتقدم که وسائل ارتباط جمعی، مثل تلویزیون که در هر خانه‌ای یک دستگاه از آن هست، وسیله‌ای است که باید لزوماً در خدمت مُبرم ترین مسائل مردم و عاجل ترین نیازها قرار بگیرد و این دسته از مباحث در آن مطرح شود. چون برای طرح مسائل تجربی و فلسفی امکانات دیگری هست که باید از آنها بهره گرفت و کسانی که علاقمند هستند و می‌خواهند به آن مسائل پی ببرند، باید از آن وسائل استفاده بکنند. همان‌طور که دیگر آقایان شرکت کننده در این جلسه تذکّر دادند این بحث‌ها ضروری است و قطعاً پایه‌ای و اساسی است، امّا وسایل دیگری هست که این مسائل را می‌شود از طریق آنها به بحث گذاشت. کتب بسیار و مقالات متعدّد در این زمینه نوشته شده و ما هم نظرات خودمان را در این زمینه انتشار دادیم. احزابِ معتقد به آزادی طبقه کارگر، این کار را بگونه‌ای وسیع انجام دادند و آثار وسیعی در این زمینه تألیف شده است.

آخرین نکته‌ای که می‌خواستم بگویم این است که آرزو داشتم در این جلسه، مسائلی مطرح شود که به وحدت صفوف مردم میهنمان در مبارزه علیه امپریالیسم و متّحدین امپریالیسم که دشمن خلق ما هستند، کمک مؤثّرتری می‌کند. با آرزوی وحدت هر چه گسترده تر برای خلق‌های مبارز میهنمان، سخن خودم را در این بخش پایان می‌دهم.

مجری :ابتدا لازم می‌بینم از فرصت اوّل ـ پنج دقیقه اوّل ـ که آقایان سخن گفتند جمع بندی مختصر ارائه شود. آقای طبری و آقای نگهدار فرمودند که مسائل ایدئولوژیک هر چند مباحثی منطقی هستند، امّا در شرایط حاضر لزومی ندارد .در این جا لازم است یادآوری کنیم که سازمان صدا و سیما مسائل مورد نظر حضّار را در سه بخش

تنظیم نموده و برای هر یک برنامه‌ای خاص پیش بینی کرده است. لذا بحث سیاسی و اقتصادی نیز خواهیم داشت. و از طرفی دیگر آن تحلیلی که قرار است توسّط آقایان از مسایل سیاسی و اقتصادی ارائه شود، مطمئناً بر ایدئولوژی متّکی است و بر نگرشی که نسبت به مسائل ایدئولوژی دارند، استوار می‌گردد. لذا بحث ایدئولوژیک به عنوان یک ضرورت همواره در جامعه وجود دارد و هر لحظه عقب افتادن آن لطمه‌ای جبران ناپذیر به جامعه وارد می‌سازد.

امّا خلاصه کلام آقای مصباح این بود که فرمودند مفهوم دیالکتیک را همان‌گونه که آقایان فهمیده‌اند بیان فرمایند. یعنی بدون این که از این فرد و یا آن فرد نقل قول کنند و یا این که بگویند در فلان کتاب چه نوشته شده و فلان مقاله چنان آمده است، آنچه را که خودشان از مفهوم دیالکتیک متوجّه می‌شوند بیان بفرمایند تا در آن مورد و در آن حدود صحبت بشود. همین طور آقای سروش فرمودند که گوهر اندیشه دیالکتیک، تضاد است و لازم است محور بحث را به تضاد منتقل کنیم و در اطراف آن صحبت نماییم تا بتوان مبنایی برای مطالب دیگر بنا نمود.

حال نوبت دوم سخن را که به مدت ده دقیقه برای هر شرکت کننده در نظر گرفته شده است، با سخنان آقای نگهدار آغاز می‌کنیم.

آقای نگهدار لطفاً با تعریفی از دیالکتیک و مسائل مربوط به تضاد، سخن خود را شروع بفرمائید.

آقای نگهدار :در پنج دقیقه اوّل می‌خواستم مطلبی را تذکّر بدهم که چون فرصت کم بود و شما هم به آقای مصباح تذکّر دادید، من وقت را رعایت کردم. [و اینک به آن نکته می‌پردازم]به هر حال حرف من این است که اگر بحث را از فلسفه و جهان بینی مارکسیسم و فلسفه علمی آغاز کنیم و مدخل را آن جا قرار دهیم، بهتر است .یعنی در جلسه اوّل راجع به کلّیّات جهان بینی خودمان صحبت بکنیم. این نظریه برای استفاده کنندگان عزیز و هم میهنانمان شایسته تر و مفیدتر خواهد بود .نمی‌دانم که آیا ممکن است بحث به این شکل ادامه پیدا کند یا نه؟

مجری :فکر می‌کنم چون جوهر این اندیشه و منطقِ برخورد با مسائل«دیالکتیک» و محور آن هم «تضاد» می‌باشد، اگر از این محور سخن را آغاز بکنیم، مفیدتر است. هر چند می‌توان مطلب مورد نظر شما را هم به عنوان موضوع درخور بحث به شورای سرپرستی صدا و سیما پیشنهاد و مطرح نمود تا آنها زمانی مناسب برای آن در نظر بگیرند. حال شما [آقای نگهدار]می توانید دنباله مطالبتان را بیان فرمایید.

آقای نگهدار :پس چون حوزه سخن همان مباحثی است که در شورای سرپرستی مطرح شده است لذا درباره کلی ترین مسائلی که در مورد فلسفه علمی مطرح هست، صحبت می‌کنم.

اساس اعتقادات ما بر نحوه نگرش ما به جهان و پیچیدگی‌ها و امور بُغرنج آن [استوار] است و روش بررسی پدیده‌های زندگی، طبیعت، تفکّر و جامعه روش علمی است و فلسفه ما فلسفه علمی و روش آن دیالکتیک است. فلسفه علمی، یعنی فلسفه‌ای که اساس نگرش خودش را نسبت هستی و جهان، بر پایه علم قرار می‌دهد و هر آنچه را که خارج از دایره علم قرار می‌گیرد، نمی‌پذیرد. این یکی از اساسی ترین ویژگی‌های فلسفه علمی و فلسفه مورد نظر و اعتقاد ماست. دوّمین ویژگی فلسفه ما یعنی اساسی ترین مبانی عقیدتی ما آن است که فلسفه را در خدمت تغییر جهان، تغییر زندگی، بهسازی و نوسازی زندگی قرار می‌دهیم.

مجری :عذر می‌خواهم که باید صحبت شما را قطع کنم. اگر بخواهیم وارد این وادی شویم، بی شک از اصل مطلب دور می‌افتیم. به این دلیل که ما باید در مفهوم فلسفه و مفهوم علم با هم به تفاهم برسیم و آنگاه در مفهوم فلسفه علمی به بحث بپردازیم. از این روی پیشنهاد شما را در مورد موضوع ارائه شده به شورای سرپرستی می‌رسانیم تا اگر امکان داشت، این موضوع را هم در لابلای مباحث بگنجانند و جایی برای آن باز کنند. چون بی شک در باب این مفاهیم هنوز به توافقی دست نیافته ایم تا در آغاز بحث مطرح شوند. از طرفی دیگر ما می‌خواهیم در پایان جلسه چکیده و خلاصه‌ای از مطالب مطروحه را بیان کنیم که مورد استفاده بینندگان قرار بگیرد، لذا اگر بدون توافق بر سر این واژه‌ها وارد بحث شویم، بی شک نتیجه پایانی نخواهیم داشت. چرا که هر یک از شرکت کنندگان به مطالبی پراکنده و جداگانه پرداخته اند. پس تقاضایی که آقای مصباح داشتند را بپذیریم و همان‌گونه که آقای سروش تضاد را گوهر بحث دیالکتیک معرّفی و مبنای شروع بحث قرار دادند، راجع به این موضوع بحث کنیم .پس اگر موافق هستید راجع به این موضوع مطالبی را بیان بفرمایید.

آقای نگهدار :پیشنهاد می‌کنم که اگر ممکن است یک بار دیگر مسأله مطرح شود، تا آقایان دیگر هم بطور روشن اظهار نظر کنند. چون گمان می‌کنم که آغاز نمودن سخن از [بحث] تضاد باعث ارتقای آگاهی هم میهنانمان شده و تأثیر مثبتی بر آموزش آنها داشته باشد. البته اگر همگی بر این مطلب توافق دارند که سخن را از مبحث تضاد شروع کنیم ما هم از همین نقطه بحث را شروع می‌کنیم.

مدخل اساسی ذکر کردم. البته ممکن است به شکل دیگر و از راه دیگری هم وارد این بحث بشویم. اگر شما نظر دیگری داشته باشید اشکالی ندارد. اگر توافق بر این است که در روش، بحث کنیم، این روش همان دیالکتیک است. اگر چه نظر من این است که از تضاد [بحث را] آغاز کنیم.

مجری :خیلی ممنون. فکر می‌کنم از نظر مطالب قابل طرح محدودیتی نداریم. ولی بهتر است که در یک مورد خاص صحبت شود تا بتوانیم به یک نتیجه نهائی بدون اختلاف دست یابیم. لذا تقاضا دارم در این فرصت باقی مانده در مورد دیالکتیک و مسائل آن، همانند تضاد ایراد سخن بفرمایید.

آقای طبری :اجازه می‌دهید که من از آقای نگهدار تقاضا کنم تا بحث را به من ارجاع دهند و مطلب را در موضوع اصلی شروع کنیم؟ البته آقای نگهدار هم در موقع پرسش ها، در اصل موضوع شرکت می‌کنند؟

مجری :آیا شما موافق هستید که از این نقطه یعنی از تضاد بحث را شروع کنیم؟

آقای طبری :این مختص به این است که ما ضرورت بحث ایدئولوژیک را بطور کلّی پذیرفته باشیم.

مجری :بله، پس با توجه به این که ما محدودیت زمانی داریم، اجازه بدهید بقیه وقت آقای نگهدار را به ده دقیقه دوم منتقل کنیم و اینک شما شروع بفرمائید.

آقای نگهدار :من هم همین طور. البته اگر فرصت هست که...

مجری :اشکالی ندارد می‌توانید بقیه وقت را صحبت کنید.

آقای طبری :ما بحث ایدئولوژیک را در این جا پذیرفتیم و حال آن که ضرورت و فوریت آن را و این که آن را در چارچوب تلویزیون حل و فصل کنیم امر مشکلی می‌دانیم. ولی با وجود این که این بحث را غیر مفید دانستیم، پذیرفتیم. حالا که پذیرفتیم این بی معنی است که می‌بایستی در اجزای این بحث هم وارد شویم. پیشنهاد مطرح شده یک پیشنهاد درستی است که مسأله دیالکتیک در آغاز بحث مطرح شود. آقای نگهدار گفتند که دیالکتیک روش فلسفه مارکسیست محسوب می‌شود. البته آقای سروش فرمودند که در دیالکتیک نیز خوب است بحث را به

آقای سروش :من مقداری توضیح می‌دهم. البته ببخشید. نمی‌دانم که چه مقدار از وقت را می‌توانم به منظور تعیین موضوع صرف کنم. ولی از طرف خودم می‌گویم که من برای بررسی موضوع دیالکتیک دعوت شده ام. لذا گمان می‌کنیم خیلی از راه دور نشده ایم. امّا آقای نگهدار، چون شما درخواست روشن شدن مطلب را داشتید می‌گویم، آن جهان بینیِ فلسفیِ علمی که شما نام بردید، همان روش دیالکتیک است. لذا چطور و چگونه سخن را از روش شروع کنیم؟ بعد در مورد همین روش، مطالب فراوانی می‌توان گفت و مقدّم و مؤخّر نمود تا به توافق برسیم که چه چیز را

باید مقدّم بداریم و چه چیز را مؤخّر. حرف من بر این مبنا بود که گمان کردم دعوت و موضوع یک موضوع اساسی است. به هر حال همان‌طور که در ابتدا گفتم در واقع دیالکتیک ستون فقرات مطلب را تشکیل می‌دهد. خود شما هم از آن به منزله روش نام بردید. [لذا]شایسته است اوّل این روش را مشخّص و تبیین کنیم و به اصطلاح درباره مقاطعی که مورد بحث است گفتگو کنیم، بعد چنانچه شما هم موافق باشید در دیالکتیک، بحث تضاد را محور قرار می‌دهیم . البته می‌توانیم این بحث را پیشنهاد نموده و به رأی بگذاریم و بیشتر همان نگرش تضادّی را ـ به اصطلاح ـ در جهان، طبیعت، جامعه و تاریخ بررسی کنیم و بطور کلی به قلمرو مسائلی که در معرفت به آنها نیازمندیم، رو می‌آوریم . پیشنهاد کردم از بحث تضاد وارد کلام و مناظره بشویم و این را یک مدخل اساسی ذکر کردم. البته ممکن است به شکل دیگر و از راه دیگری هم وارد این بحث بشویم. اگر شما نظر دیگری داشته باشید اشکالی ندارد. اگر توافق بر این است که در روش، بحث کنیم، این روش همان دیالکتیک است. اگر چه نظر من این است که از تضاد [بحث را] آغاز کنیم.

مجری :خیلی ممنون. فکر می‌کنم از نظر مطالب قابل طرح محدودیتی نداریم. ولی بهتر است که در یک مورد خاص صحبت شود تا بتوانیم به یک نتیجه نهائی بدون اختلاف دست یابیم. لذا تقاضا دارم در این فرصت باقی مانده در مورد دیالکتیک و مسائل آن، همانند تضاد ایراد سخن بفرمایید.

آقای طبری :اجازه می‌دهید که من از آقای نگهدار تقاضا کنم تا بحث را به من ارجاع دهند و مطلب را در موضوع اصلی شروع کنیم؟ البته آقای نگهدار هم در موقع پرسش ها، در اصل موضوع شرکت می‌کنند؟

مجری :آیا شما موافق هستید که از این نقطه یعنی از تضاد بحث را شروع کنیم؟

آقای طبری :این مختص به این است که ما ضرورت بحث ایدئولوژیک را بطور کلّی پذیرفته باشیم.

مجری :بله، پس با توجه به این که ما محدودیت زمانی داریم، اجازه بدهید بقیه وقت آقای نگهدار را به ده دقیقه دوم منتقل کنیم و اینک شما شروع بفرمائید.

آقای نگهدار :من هم همین طور. البته اگر فرصت هست که...

مجری :اشکالی ندارد می‌توانید بقیه وقت را صحبت کنید.

آقای طبری :ما بحث ایدئولوژیک را در این جا پذیرفتیم و حال آن که ضرورت و فوریت آن را و این که آن را در چارچوب تلویزیون حل و فصل کنیم امر مشکلی می‌دانیم. ولی با وجود این که این بحث را غیر مفید دانستیم، پذیرفتیم. حالا که پذیرفتیم این بی معنی است که می‌بایستی در اجزای این بحث هم وارد شویم. پیشنهاد مطرح شده یک پیشنهاد درستی است که مسأله دیالکتیک در آغاز بحث مطرح شود. آقای نگهدار گفتند که دیالکتیک روش فلسفه مارکسیست محسوب می‌شود. البته آقای سروش فرمودند که در دیالکتیک نیز خوب است بحث را به مسأله تضاد محدود سازیم. چون ایشان مسأله تضاد را گوهر اصلی دیالکتیک می‌دانند. لذا از این نقطه بحث را شروع می‌کنیم. درباره این که تضاد گوهر اصلی دیالکتیک است از طرف کلاسیکهای مارکسیستی یعنی لنین این چنین اظهار نظری شده است. او به این مسأله تصریح کرده است ولی کلاسیک‌ها همگی یکسان با قواعد و قوانین دیالکتیکی بر خورد نکردند حتّی برخی کلمه قانون دیالکتیک را بکار نبردند و مثلاً انگلس ارتباط کلّ جهان وجود را مسأله اصلی و مرکزی دیالکتیک دانسته است. لذا مسأله قابل بحث است. به هر حال من این جا می‌خواستم اعلام کنم که پی گیری مطالب را حفظ کنید و پیشنهاد می‌کنم که کل دیالکتیک را در مصاحبه مورد بحث قرار دهیم. البته وقتی به مسأله تضاد رسیدیم اگر لازم باشد مکث بیشتری می‌کنیم و حضّار محترم این جلسه، از جمله آقای سروش اگر مایل باشند که در این مسأله بیشتر بحث کنیم از نظر ما مانعی ندارد. ما هم اگر مطلبی به نظرمان رسید در این باره بیان خواهیم کرد. لذا اجازه بفرمائید بحث را از مسأله دیالکتیک شروع کنیم و به شکل آزادانه در این بحث وارد شویم. بدون این که از چارچوب دیالکتیک خارج شویم، در بیان قواعد و قوانین و روش دیالکتیکی به شکل آزادانه صحبت کنیم.

مجری :عذر می‌خواهم، فقط به یک نکته اشاره‌ای کرده و تقاضا دارم چون موضوعات دیگر همانند موضوعات سیاسی و اقتصادی مطمئناً جدای از مباحث ایدئولوژیک مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند، لذا الآن در این گونه مسائل وارد نشوید .همین طور مجدّداً یادآوری می‌کنم که به نقل قول از دیگران روی نیاوریم بلکه آنچه را که خود ما به آن دست یافته ایم بیان کنیم و آنچه را که خود به آن رسیده اید بیان بفرمایید.

آقای طبری :این محدودیتی که شما پیشنهاد می‌فرمایید منطقی نیست. چون ابداع کنندگان و آورندگان این اندیشه اشخاص معیّنی هستند و نمی‌شود بدون ذکر مأخذ در این مسائل صحبت کرد. و از طرفی خود گوینده هم در همه مسائل اجتهاد نکرده است .البته ممکن است اجتهاد کرده باشد و ممکن است محصول اجتهاد و فتوای دیگران را پذیرفته باشد. به همین جهت بناچار درباره مقامات برجسته علمی و فلسفی نقل و قول وجود دارد و پیش می‌آید. مثلاً نمی‌شود نگفت که تضاد و تقابل ماتریالیسم بواسطه ارسطو مطرح شده است. لذا نمی‌شود اسم ارسطو را بر زبان نیاورد و یا نمی‌شود این مسأله را نگفت که تضاد را بصورت دیالکتیکی برای اوّلین مرتبه هگل مطرح کرده است. این گونه

نکات را نمی‌توان نگفت. برای این که اگر بخواهیم فقط به بیان عقیده خود محدود شویم مسأله روشن نمی‌شود .من تصوّر می‌کنم این محدودیت، محدودیت اسلوبیِ درستی نیست و همه ما را در اشتباه فرو خواهد برد.

مجری :عذر می‌خواهم بیان سیر تاریخی و چگونگی بوجود آمدن مسأله دیالکتیک و مباحثی همانند آن ممکن است مورد توافق نباشد و مطمئناً هم همین گونه است. لذا به بیراهه خواهیم رفت. یعنی فرض بفرمایید اگر شما مبنا را بگذارید که از ارسطو شروع شده، ـ همان‌گونه که در سخنانتان بیان فرمودید ـ شاید در این مورد بحث بسیار زیادی باشد. آنچه را که شما به آن رسیده اید ـ چه به اجتهاد شخصی و یا این که از مجتهدی در این مورد پذیرفته اید این جا می‌تواند ملاک بحث ما باشد. این گونه نباشد که گفته شخص را نقل کنید بعد هم نقد نمایید .اگر قرار است از شخصی نقل[قول] کنید این نکته را هم بیان کنید که این سخن مورد پذیرش شما هست یا نه.

آقای طبری :فقط بر اساس تمایل به اجرای بحث و این که ما در مقدّمات هستیم، جنبه منفی نداشته باشیم، من خواسته شما را به نوبه خودم برآورده می‌کنم با حفظ این که آن نکته تذکّر داده شده از طرف این جانب، درست است. چون به ناچار فلسفه و تاریخ فلسفه با همدیگر در آمیختگی زیادی پیدا می‌کند و نمی‌شود به مسائل فلسفی اشاره نمود و آنها را حلّ و فصل کرد و مورد بحث قرار داد. ولی به مسائل مربوط به تاریخ فلسفه [نپرداخت. چراکه] کار محدود و مشکل می‌شود .اکنون اگر شما مایل هستید با وجود این محدودیت ما [آن را] بر خودمان تحمیل می‌کنیم و از لحاظ ..... نظری می‌پذیریم.

آقای سروش :اجازه بدهید توضیحی بدهم.

مجری :خواهش می‌کنم.

آقای سروش :من این گونه فکر می‌کنم که منظور از این سخن این نیست که نام کسی ذکر نشود .دست کم آن گونه که من از این مسأله برداشت می‌کنم عمده این است که هر قولی با ذکر قائل آن باید گفته شود. طبعاً اگر ما تعریفی را ذکر می‌کنیم به یقین آن را پذیرفته ایم و ذکر می‌کنیم. خوب دلیل آن را هم می‌گوئیم در این باب ما که ..... بنابراین، به این دلیل که این قول از فلان قائل است مقبول ما نیفتاده است و اصولا صحیح هم نیست که به عنوان دلیل بگوییم چون فلان شخص گفته پس سخن درستی است. صرف نظر از صحّت استناد و انتساب به شخصی، سخن ما در این جا این است که اگر قولی را از کسی می‌پذیریم یا رد می‌کنیم باید دلیل خودمان را بگوییم. به بیان دیگر در این جا صحبت از این است که ما راجع به شخصیت‌ها تصمیم نمی‌گیریم و بحث تاریخی هم بالاصاله مورد نظر ما نیست تا صحّت استناد سخنی را به قائلی بخواهیم بررسی کنیم. بلکه منظور ـ هر چند نام گوینده سخنی را هم ذکر

می‌کنیم ـ تأکید بر روی خود سخن است و بر روی دلیل و پشتوانه‌ای است که پشت این سخن قرار گرفته و مستند آن است. فکر می‌کنم این محدودیت یک ضرورت منطقی است که ما داریم دیگر فراتر از این نیست. حالا بفرمایید.

آقای طبری :اجازه هست؟

مجری :بفرمایید.

آقای طبری :خوب، به این ترتیبی که آقای سروش گفتند من موافق هستم. یعنی در واقع ما نظر خودمان را بیان می‌کنیم و قائل نظر خودش را بیان می‌کند و همین طور می‌تواند به بیان نمایندگان مختلف جریانات فکری که مورد قبول می‌باشند، استناد کند. البته باید همراه با دلیل هم باشد. یعنی اصل در این جا بیان نظر و بیان آن چیزی است که ما قائل به آن هستیم و فقط نقل قول و بررسی تجربی مسائل تاریخی منظور نیست. خوب اکنون با این مقدّمه وارد بحث می‌شویم.

آنچه که مطرح است عبارت از اسلوب دیالکتیکی تفکّر است. اسلوب دیالکتیکی تفکّر، اختراع و ابداع مارکس و انگلس نیست بلکه آنها این را از هگل اخذ کرده اند .منتهی در داخل یک سیستم دیگر. هگل آن را در داخل سیستم ایده آلیستی خودش بکار برده بود ولی مارکس و انگلس آن را در سیستم ماتریالیستی خودش بکار بردند. در این جا من این مطلب را نیز توضیح می‌دهم که نظریه مارکس و انگلس یک نظریه مبتنی بر تضاد نیست بلکه مبتنی بر تولید است. از این نقطه نظر با دیگر نظریه‌های تولیدی فرق نمی‌کند. منتهی به آن نظریه تولیدی مارکس و انگلس مونیسم ماتریالیستی می‌گویند. و به معنای وحدت گرایی ماتریالیستی است. یعنی جوهر کلّ عالم از مادّه تشکیل می‌شود. مادّه را هم لنین تعریف کرده است و آن تعریف مورد قبول کلّیّه کسانی است که مارکسیسم را قبول دارند. براساس تعریف او مادّه عبارت از یک واقعیت خارجی است. یعنی هیچ گونه صفت و خاصیتی برای مادّه بیان نمی‌کند. چون فلسفه نمی‌تواند صفت و خاصیت مادّه را کشف کند. این علم و تجربه و تعقّل است که باید آن را معیّن کند .لذا فلسفه مارکسیستی و ماتریالیسم دیالکتیکی، یک فلسفه توحیدی و وحدتی است .یعنی مونیستی است و یک گرا و یکتاگراست. به هر تعبیر که مایل هستیم می‌توانیم بیان کنیم.

امّا یکی از قوانین دیالکتیک قانون تضاد است و به این معنی نیست که ما جهان را مبتنی بر تضاد می‌دانیم. برعکس کوشش ما برای حلّ تضادهای موجود در عالم و از آن جمله تضاد در داخل جامعه بشری و ایجاد هماهنگی در خانواده انسانی و از بین بردن اختلاف طبقاتی و تضادّ قومی و محونمودن تضادّ فکری و مبدّل کردن بشریت به یک بین الملل واحد می‌باشد. این امور آن چیزهایی است که مارکسیست‌ها را به هیجان می‌آورد و آنها را به حرکت وادار می‌کند.

والاّ به چه مناسبت این اندیشه پدیدار شد و در میان توده‌های مردم نفوذ کرد و یا کسانی را تا حدّ بسیار وسیعی به ایثار وادار کرد. اگر قرار بود [این اصل]آنها را به تضاد و ستیزه جویی علیه یکدیگر دعوت کند، هرگز مختصّات مختلف دیالکتیک که حتّی درباره قانون بودن آن هم بحث است، این گونه نفوذ نمی‌کرد. چون فلسفه مارکسیستی همانا عبارت از نتیجه گیری از علوم موجود است. بنیان گذران این فلسفه از ابتدا تصریح کردند که ما نمی‌گوییم که کلّیه حقایق را کشف کرده ایم تا شما را در مقابل آن به زانو در بیاوریم. بلکه سنگ بنای یک علم را بنیان گذارده‌اند که بایستی طرفداران این طرز تفکّر آن را در جهات مختلف بر اساس عمل انسانی و تجربه علمی و بر اساس تعقّل و تفکّر در آینده بسط بدهند. انگلس نکات جالبی را می‌گوید که ما در جوانیِ تاریخ زندگی می‌کنیم. هنوز آغاز تاریخ است. بنابر تحقیق‌های بیولوژی از پیدایش نوع انسان، چهل هزار سال گذشته است. انگلس می‌گوید: بسیار مضحک است که ما در این آغاز جوانیِ تاریخ، مدّعی بشویم که گویا کلّ حقایق را کشف کرده ایم .بلکه آنچه که برای آنها شاخص است عبارت است از نشان دادن یک شیوه تفکّر، که این شیوه تفکّر به مثابه اسلوب می‌تواند به اسلوب‌های دیگر علمی کمک بکند. یعنی در حقیقت یک نوع راهنمایی عملی از طرف آنها ارائه شده است نه یک بسته بندی کامل و تمام و کمال. [بهر حال] از یک نظر جزئیّات و نظریات طی شده و حل گردیده که می‌شود در مقابل آن سر تعظیم فرود آورد. در مسائل دیالکتیک، نکات فراوانی مورد قبول مارکسیست هاست. از جمله مواردی که من نیز به عنوان یک مارکسیست قبول دارم عبارت است از قانون ارتباط کلّ وجود با یکدیگر که می‌گوید اجزای وجود با یکدیگر خواه ناخواه مربوط هستند و به انحاء مختلف یک ارتباط مکانیکی و یا ارتباط فیزیکی در میان آنها وجود دارد .همین طور ارتباط شیمیایی هم وجود دارد. اگر به همین زمینی که خودمان در آن زندگی می‌کنیم بپردازیم، مشاهده می‌کنیم که یک ارتباط زیستی و بیولوژیک در میان اجزای مختلف آن وجود دارد ـ عجالتاً حیات در جای دیگر کشف نشده که ما از جای دیگر نیز صحبت کنیم ـ هم چنین اگر به اجتماع هم بپردازیم می‌بینیم که در آن جا نیز ارتباط اجتماعی وجود دارد و همین طور اگر به عرصه تفکّر بپردازیم مشاهده می‌کنیم که در این جا هم ارتباط فکری و منطقی وجود دارد .پس قاعده اوّل همان قانون ارتباط یا قاعده ارتباط است.

قاعده دوم، قاعده حرکت و تغییر است. به این معنا که جهان در حال تغییر دائمی است. این قاعده یک نظریّه بسیار قدیمی است. این نظریّه در فلسفه اسلامی و در عرفان ما هم منعکس شده است و نظریات تازه‌ای نیست که اخیراً از طرف مارکس و انگلس ابداع شده باشد. قانون تغییر و حرکت، یک قانون کلّی است که شکل بسیار عالی آن را صدرالمتألّهین در کتاب اسفار بیان کرده است. یعنی همان حرکت جوهری. آقای سروش نیز این را در آثارشان منعکس کرده‌اند و ما خودمان نیز به نوبه خود از کسانی هستیم که کوشش کردیم این نظریه را منعکس و بیان بکنیم. تغییر، حرکت است که نه فقط در کمّ انجام می‌گیرد بلکه در اعراض نیز محقق می‌گردد و حتّی در جوهر هم انجام می‌پذیرد و کیفیّت‌های نو و حالات جدید را ایجاد می‌کند.

قاعده سوم قانون تضاد است. درباره این قاعده در میان مارکسیست‌ها یک مقدار بحث وجود دارد. ولی نظری که می‌شود قبول کرد و یا لااقل من آن را می‌پذیرم این است که دو شکل اساسی برای تضاد وجود دارد؛ یکی تضاد در طیّ زمان که کیفیّت نو را جانشین کیفیّت کهنه می‌سازد. یعنی نو را جانشین کهنه ساختن، خود یک قاعده کلّی است. و یکی هم آنچه که در مکانِ همزمان [رخ می‌دهد. یعنی] در زمان انجام نمی‌گیرد بلکه هم زمان هستند، که انفکاک نام دارد. یعنی دو قطب متضاد و در مقابل همدیگر پیدا می‌شوند ولی این دو قطب متضاد در عین حال در حال وحدت با همدیگر به سر می‌برند. مثل جذب و دفع و یا منفی و مثبت و یا مانند آزادی و استبداد، جنگ و صلح و... که حالات متضاد در مقابل همدیگر هستند، ولی با همدیگر می‌باشند هرچند که می‌توانند بدون یکدیگر وجود داشته باشند ولی بدون همدیگر وجود ندارند.

مجری :ببخشید عذر می‌خواهم.

آقای طبری :یک جمله دیگر صحبت بکنم. آنگاه به هر شکلی که شما صلاح می‌دانید وقت را تنظیم کنید.

مجری :اگر برای اتمام سخنانتان چهار دقیقه بیشتر وقت می‌خواهید، می‌توانید از وقت دوم استفاده کنید.

آقای طبری :هر طوری که مایل هستید بلامانع است.

مجری :خواهش می‌کنم ادامه بدهید.

آقای طبری :آنچه که باعث حرکت عمومی جهان می‌شود همانا تضادّ نوع اوّل است. یعنی باصطلاح تبادل کیفی و جانشین شدن کیفیّت نو به جای کیفیّت کهنه.

هم چنانکه عرض کردم مسأله تضاد و مسأله تقابل یک مسأله کلّی است و در فلسفه ما هم مطرح شده است و مولوی هم در عرفان، تحت عنوان تخالف از آن صحبت می‌کند. این مباحث را آقای سروش هم در کتب خود مطرح کرده اند. آنچه که مولوی درباره این مسائل بیان می‌کند، بحثی است که از زمان فلسفه قدیم یونان آغاز شده است. حتّی از زمان هراکلیت بعنوان یکی از فلاسفه یونان که بر حرکت و تغییر و تحوّل در جهان تکیه می‌کند، آغاز شده است.

مجری :آقای طبری، شما ضمن بیان مباحث خود فرمودید یک سری مطالبی وجود دارد که بعضی از آنها در عرفان اسلامی مطرح است علاوه بر این که از قول افراد صاحب صلاحیّت نیز نقل قول فرمودید. حال آیا گمان می‌کنید که

این بیانتان در رابطه با آن محدودیتی که بیان کردیم و آقای سروش نیز توضیح دادند، هست؟ آیا گمان نمی‌کنید که از بحث خارج شده باشید؟ آیا شما همان بیانی که صدرالمتألّهین از تضاد و حرکت دارند، مطرح می‌سازید؟ و همان تضادّی را توضیح می‌دهید که صدرالمتألّهین گفته است؟ آیا شما به همان نوع تضاد و حرکت معتقدید یا این که مبنای دیگری دارید و می‌خواهید ثابت کنید که این نوع نگرش را هم قبول دارید؟

آقای طبری :من به هیچ وجه نمی‌خواهم بگویم که جناب «جلال الدین مولوی» و یا »صدرالمتألّهین شیرازی» ماتریالیست و یا مارکسیست بوده اند! من فقط تاریخچه حرکت و تضاد را از نقطه نظر فکری بیان کردم که به اشکال مختلف در فلسفه منعکس شده است. این شکل‌ها با همدیگر منطبق نمی‌شوند. گفتم ابداع »مارکس» و «انگلس» نیست و اختراع آنها نمی‌باشد. مسأله‌ای است که در فلسفه مطرح بوده و آنها هم نظر خودشان را در این باره بیان کرده اند. از جمله در فلسفه اسلامی نیز مطرح بوده است. آنوقت ذکر این نام‌ها از این رو است که ما علاقمند هستیم بگوییم این اندیشه را از فرهنگ خودمان گرفته ایم و اندیشه‌ای که در فرهنگ ما ریشه دارد و آن را بنا به تعبیری که ما خودمان تصوّر می‌کنیم و منطقی هم است، اتّخاذ و بیان می‌کنیم. پیوند خودمان را با تمدّن و تاریخ تفکّر جامعه خودمان برقرار می‌کنیم. این کار ماست. لذا ذکر این نوع مسائل و تمثیلات از طرف ما از این نقطه نظر انجام می‌گیرد نه به این دعویِ خنده آور که مثلاً بگوییم که ملاّصدرا عیناً مثل «مارکس» فکر می‌کرده است. مارکس در یک دنیای دیگری زندگی می‌کرده و مسائل دیگری را می‌خواسته پاسخ بدهد. فقط در یک حدّ فوق العاده محدودی مسأله را عرض کردم که در این جا می‌تواند آن حد مطرح باشد. بیش از این برای طرح مسأله وقت نمی‌گیرم. وقت را بدهیم به دوستان دیگر تا بعد اگر لازم باشد دوباره اظهار نظر کنم.

مجری :می‌خواستم تقاضا کنم که در پایان سخنان خود یک تعریف از دیالکتیک بیان بفرمایید.

آقای طبری :تعریفی که از مسأله دیالکتیک می‌توان بیان نمود این است که دیالکتیک یک نوع منطق و اسلوب تفکّر است، در مقابل اسلوبی که از زمان «ارسطو» مطرح بوده است. این اسلوب را نه فقط ما منطق صوری می‌نامیم، بلکه بطور کلّی [همگان] آن را منطق صوری می‌نامند. برای این که توجّه «ارسطو» بیشتر به این بود که اَشکال مختلف تفکر منطقی را کشف کند. مثل قیاس، استقرا، قول شارح و غیره را بیان کند. ولی دیالکتیک یک منطق مضمونی است و می‌خواهد ببیند در درون وجود چه می‌گذرد. فقط به این که تفکّر ما چگونه باید احکام خودش را کنار همدیگر بگذارد تا این که به نتیجه‌ای درست برسد [اکتفاء نمی‌کند]. ما منطق صوری ارسطو را می‌پذیریم و آن را قبول داریم و برای آن ارزش قائل هستیم. این منطق بعداً بوسیله اسلوب شناسی «بیکن» و «استوارت میل» تکامل پیدا کرد. و سپس بوسیله منطق ریاضی در دوران کنونی کامل تر شد ... و با اظهار نظرهای دیگران باز هم راه تکامل

خودش را در شرایط کنونی طی می‌کند. لذا این منطق جای خودش را دارد ولی ما به منطق مضمونی دیالکتیک هم بعنوان یک منطق معتقدیم.

مجری :خیلی متشکریم. شما پنج دقیقه از ده دقیقه وقت دوستمان را هم در این مدّت استفاده کردید. آقای مصباح بفرمایید.

آقای مصباح :بسم الله الرحمن الرحیم. دیگر [مجدّداً] راجع به اهمیّت مسأله ایدئولوژی صحبت نمی‌کنم. اگر چه جناب آقای احسان طبری فرمودند بحث ایدئولوژی لازم هست ولی عجولانه می‌باشد و از طرح آن به عجولانه بودن تعبیر فرمودند. ولی در ضرورتش تردید نکردند. به هر حال از خلاصه فرمایشات ایشان استفاده شد که دیالکتیک منطقی است در مقابل منطق صوری، با این تفاوت که منطق صوری به صورت فکر توجه می‌کند و دیالکتیک به مضمون فکر عنایت دارد. اکنون در صدد ورود به وادی اصطلاحات نیستم که آیا پرداختن به مضمون فکر، کار منطق است یا کار منطق نیست؟! این بحثی است که به بررسی اصطلاحات فنّی بر می‌گردد و برای برخی از [مخاطبین]خیلی مفید نخواهد بود.

امّا این فرمایش شما که منطق دیالکتیک، یعنی دیالکتیک بعنوان یک منطق و روش و اسلوب تفکّر، به ضمیمه آن فرمایش ایشان که فرمودند دیالکتیک مارکس مأخوذ از علوم است؛ یعنی نتایج علوم را گرفته و بصورت منطق دیالکتیک درآورده است، به عقیده بنده دو مطلب ناهمخوان به نظر می‌رسند و خیلی با هم توافق ندارند .یعنی گاه بعد از این که علوم برای ما مسائلی را حل کردند، جمع بندی می‌کنیم ـ حال چه بصورت قانون کلّی یا به هر اندازه‌ای که جمع بندی مسائل به ما اجازه دهد ـ و آن را نتیجه علوم فیزیک، شیمی، بیولوژی، فیزیولوژی و... در نظر می‌آوریم. این جمع بندی از نتایج علوم است و اشکالی ندارد که اسم آن را دیالکتیک و یا چیز دیگری بگذاریم. بحث بر سر لفظ و اصطلاح نیست .ولی یکوقت می‌خواهیم قانونی را برای تفکّر ارائه بدهیم که باید این چنین و به این روش فکر کرد و باید مسائل دیگر را بر اساس این اصول حل نمود. آیا ما به دیالکتیک به این صورت می‌نگریم که قانونی است که برای فکر، راه و اسلوب تعیین می‌کند و برای هر نوع تفکّری ما باید از این اصول پیروی کنیم و اگر از این اصول پیروی نکنیم، تفکّر صحیحی نخواهیم داشت. هم چنانکه اشاره فرمودند منطق صوری مورد تأیید ما هم هست و منظور این است که شما هر نوع که فکر بکنید، در قالب این اشکال و فرم‌های منطقی ارسطویی خواهد بود. سخن از مقدّمات قیاس ـ صغری و کبری ـ و نتیجه و امثال آنهاست. هرگز هیچ تفکّر صحیحی بدون این که در این قالب‌ها ریخته شود، شکل صحیح پیدا نمی‌کند. [حال آیا مقصود از منطق مضمونی این است که]محتوای هیچ فکری بدون این که در قالب دیالکتیک ریخته شود، معنای صحیحی نخواهد یافت؟ و آیا از نتایج علوم همین مقصود است و بدست آمده

است یا نه و صرفاً راهنمایی برای علوم است؟ خواهش می‌کنم این مطلب را توضیح بفرمایید. وقت باقی مانده برای فرصت بعدی.

مجری :عذر می‌خواهم، شما صحبت دیگری در این مورد ندارید؟

آقای مصباح :فعلا خیر.

مجری :آقای سروش بفرمائید.

آقای سروش :من فکر می‌کنم که اگر کیفیّت بحث به گونه دیگر باشد، برای [رعایت] نظم و رسیدن به نتیجه بهتر است. چون گاهی کسی سخن می‌گوید و شخصی دیگر سؤالی دارد و این سؤال و جواب هم ممکن است ضرورت داشته باشد. [اینک] با توجه به این نظر بعضی نکاتی را یادداشت کرده ام که به پاسخ نیاز دارد. فکر می‌کنم که اگر صحبت هایی که جناب آقای مصباح ایراد کردند و نکاتی را که در مورد بیانات آقای طبری گفتند رسیدگی و بررسی کنیم و جواب بدهیم، فعلا چیزی برای گفتن نداریم [همان کافی است]. اجمالا هر شخصی در حدود ۱۰ دقیقه وقت دارد. و از طرفی اگر یک یا چند دقیقه وقت اضافه بیاید، مهم نیست. چون اجمالا هر فرد حدود ۱۰ دقیقه وقت دارد تا سخن خود را بگوید برای این که فرصت و وقت حُسن تقسیم داشته باشد و بحث ناظر به حُسن نتیجه باشد، لذا من پیشنهاد می‌کنم اجازه بدهید مقداری بحث‌ها و گفتگوها ناظر به یکدیگر باشد و در برابر یکدیگر قرار بگیرند. به طوری که این نتیجه گیری بوضوح دیده شود، و بطور ملموس بیان گردد. اگر سایر شرکت کنندگان هم موافق باشند مناظره به این کیفیت انجام بگیرد.

به هر حال من راجع به بعضی نکاتی که جناب آقای طبری بیان فرمودند سؤال دارم و بخصوص راجع به اصل روش، سؤال وجود دارد. چون بنای ما بر استدلال است من تقاضا می‌کنم که جناب آقای طبری برای سخنان خود در توضیح و توصیف اصول دیالکتیک دلیل بیاورند. چون هدف ما در این جا بحث مستدل است. بنابراین من می‌خواستم تقاضا بکنم که دلایل این نکات ذکر بشود. یعنی دلیل غوطه‌ور بودن عالم در تحوّل و تغییر و دلیل قانون ارتباط اجزای جهان با هم و یا دلیل قانون تضاد یا دو گونه بودن آن، و یا دلیل منحصربودن آن در دو گونه، بیان شود. البته اگر ادّعای چنین انحصاری هست و... بنابراین من یک تقاضا دارم و آن برهانی کردن بحث است و پشتوانه استدلالی به مباحث دادن یک تقاضای من است. تقاضای دیگر من در واقع سؤالی راجع به تعریف مادّه است. از لنین نقل قول نمودند که مادّه آن است که واقعیّت خارجی داشته باشد. می‌خواستم بپرسم که آیا فکر نمی‌کنید که این تعریف از دو جهت مشتمل بر بعضی نقایص می‌باشد؟ یکی این که در مقام تعریف، به «بودن» و «نبودن» شیء نظر نداریم، بلکه به توصیف

و چگونگی شیء نظر داریم. اصولا وقتی ما چیزی را تعریف می‌کنیم، حتّی اگر کسی از ما بپرسد که «عنقاء» چیست؟ ما هیچ وقت نمی‌آییم بگوییم عنقاء چیزی است که نیست یا عنقاء چیزی است که واقعاً هست. با صرف نظر از این که چنان چیزی موهوم است یا موجود، [باید به تعریف آن بپردازیم]اصولا در تعاریف بر روی وجود و عدم شی تکیه نمی‌شود. در واقع این خود، یک مدّعای دیگری است که این چیست که موهوم است و یا این چیست که موجود است. ما بر سر آن چیستی سخن داریم. بنابراین اگر در تعریف مادّه بگوئیم مادّه چیزی است که واقعاً هست، کافی نیست. این که واقعاً هست خود یک ادّعای ثانوی است. این چیزی که واقعاً هست، چیست؟ ما در آن حرف داریم. نه این که کسی منکر وجود او باشد ـ مثل سوفسطائی‌ها ـ یا کسی معتقد به وجود او باشد ـ مثل رئالیست‌ها ـ این چیست که یک عدّه‌ای منکر وجودش هستند و عدّه دیگری هم به وجودش معتقد می‌باشند. سخن از چیستی است. مثلاً اگر در تعریف انسان بگوئیم چیزی است که وجود دارد یا نیست و وجود ندارد، این شکل از تعریف در واقع خروج از ضوابطی است که برای تعریف کردن در نظر داریم و آنچه را که می‌خواهیم بدست نمی‌دهد .اصولا هیچگاه ترم‌های منطقی و ترم‌های ارزشی در تعاریف بکار گرفته نمی‌شوند. درست و نادرست دو تا ترم منطقی هستند. خوب و بد دو ترم و اصطلاح ارزشی هستند. اگر کسی بخواهد فلسفه‌های دنیا را تقسیم بندی کند و بگوید فلسفه دو نوع است، یک دسته فلسفه‌های خوب و یک دسته فلسفه‌های بد، و یا فلسفه دوگونه است؛ یک دسته فلسفه‌های درست و دیگری فلسفه‌های نادرست و ...این ترم‌ها هیچ گاه به درد تقسیم بندی و تعریف نمی‌خورند [و در مقام تعریف راه گشا نیستند.]مسأله بودن و نبودن کاملا شبیه این است که بگوئیم مادّه چیزی است که هست یا مادّه چیزی است که نیست. در حالی که ما از آن چیزی که هست، سخن می‌گوئیم و بر سر آن بحث می‌کنیم. پس این یک نکته و یک سؤال است که آیا واقعاً به این ترتیب ما مادّه را تعریف کرده ایم؟ ثانیاً مگر کسانی که به خدا معتقدند، باور ندارند که خداوند یک واقعیت خارجی است. یعنی این تعریف اعمّ از مدعاست. ما در تعریف باید چیزی را ذکر کنیم که بر همان چیز مورد نظر که می‌خواهیم آن را تعریف کنیم، منطبق باشد نه این که بر چیزی غیر از آن شیء هم صدق کند. اگر گفتیم آن شیء چیزی است که واقعاً وجود دارد و واقعیت عینی است، خوب خداشناسان هم در مورد خداوند همین سخن را می‌گویند .اصولا کسانی که معتقدند چیزی در بیرون از ذهنشان هست همین حرف را می‌گویند .حالا آن چیز هر جنسی می‌خواهد داشته باشد! در واقع این تعریف بر غیر خودش [بر غیر آن شیء] هم صادق می‌باشد و در عالم تعریف ما باید از این خارج شویم. این یک نکته راجع به اساس تعریف مادّه بود که بیان کردم. چون ذکر آن در این جا ضرورت داشت من تعقیب کردم در حالی که باید مسیر بحث را در همان دیالکتیک قرار بدهیم.

امّا راجع به اسلوب دیالکتیکی تفکّر و این که دیالکتیک روشی است برای فکر کردن و منطق ارسطویی تکامل پیدا کرده و منطق دیالکتیکی منطق مضمون است و منطق ارسطو منطق فرم است و بدست «بیکن» و «استوارت میل» و «برتراند راسل» و سایر کسانی که در منطق ریاضی کار کرده اند، تکامل پیدا کرده‌اند و... نکته‌ای را عرض می‌کنم.

من گمان می‌کنم که در کلمه منطق مسامحه یا مغالطه‌ای صورت می‌گیرد. ما حدّاقل دو نوع منطق داریم که از ارسطو به ارث رسیده است. و اگر اکنون دیگران هم منطق دیگری دارند بجای خودش محفوظ است. یک منطق همان اسلوب تفکّر است که اسم آن را منطق نظری می‌گذاریم.

یکی هم منطق عملی است. که روش شناسی و متدلوژی نامیده می‌شود. آنچه که به دست »بیکن» و «استوارت میل» تکامل پیدا کرده است همان منطق عملی و روش شناسی است ولی منطق ارسطو متد علمی بوده است. حالا محتوای آن هر چه می‌خواهد باشد. آنچه که بدست امثال «برتراند راسل» و منطق دانان ریاضی تکامل پیدا کرده است همان جنبه نظری است. بنابراین اینها دو راه مستقل هستند و اکنون سؤال این است که اصولا دیالکتیک کدام یک از این دو منطق است؟ منطق نظری است یا منطق عملی است؟ چیزی از قبیل متد برای شناسایی عالم خارج مثل متدهای علمی است یا چیزی از قبیل متد برای چگونگی راه بردن ذهن برای رسیدن به نتایج صحیح است؟ در واقع کلمه منطق گفته می‌شود و دو الی سه معنی در آن مخلوط می‌شود. من خواستم این معنا هم تبیین و تشریح بشود که بعد در روشنایی بیشتری سخن بگوییم و گام بزنیم.

آقای نگهدار :من در این فکر بودم و دوست داشتم که آقایان مصباح و سروش راجع به مسأله دیالکتیک و تضاد صحبت کنند. و شایق بودم که نظراتشان را بشنوم و روی آن صحبت بشود. ولی مثل این که ظاهراً مناظره به طرح سؤالاتی از آقای احسان طبری محدود شده است. ان شاءالله در دوره بعدی بحث از نظرات آقایان مستفیض می‌شویم که نظرشان راجع به این مسائل چیست؟

امّا راجع به خود مسأله دیالکتیک و مسأله تضاد که ظاهراً محور مرکزی بحث ما قرار گرفته است باید بگویم همان‌طوری که در آن دو بحث مطرح کردیم و رفیقمان طبری هم تذکّر دادند دیالکتیک یک منطق یا اسلوب یا روشی است برای بررسی جهان و تکالیفی که به عهده ما قرار می‌گیرد. یعنی همان‌طور که در دور اوّل بحث گفتیم، فلسفه تا قبل از مارکس تماماً به تفسیر جهان می‌پرداخت و سعی می‌کرد که حقایق را توضیح بدهد و واقعیات را بشکافد و حقیقت را از میان انبوه دریافت هایی که از جهان خارج داریم، بیرون بیاورد و بس. البته فکر می‌کنم که آقای سروش هم حوزه و قلمرو علم و فلسفه را به همین حد، محدود می‌کنند. یعنی به زبان دیگر همان تفسیر و توضیح حقیقت یا هستی. آنها معتقدند درباره آنچه که به تکلیف و وظیفه ما برمی گردد و یا در مورد قضاوت ما راجع به هستی و وجود و وظایف ما در قبال آن، صحبتی نمی‌شود. بنابراین دیالکتیک نباید در قسمت وظایف چیزی را مطرح کند و نمی‌آییم راجع به این که روش ما در تغییر جهان و تغییر هستی و تفسیر زندگی [چیست]و... بحث کنیم برای این که این وظیفه را اصلا بر عهده فلسفه قرار نمی‌دهیم. ولی فلسفه علمی که روش آن دیالکتیک می‌باشد معتقد است

که هم ما تغییر می‌کنیم و هم تغییر می‌دهیم. هم می‌شناسیم و هم می‌سازیم و این دو از هم تفکیک ناپذیرند. اما راجع به خود مسأله دیالکتیک باید بگویم که دیالکتیک برای خودش روش و اصولی دارد که یک مقدار رفیقم توضیح داد.

مسأله ارتباط و یا اصل ارتباط و تأثیر متقابل و مسأله پیوستگی جهان می‌گوید همه موجودات هستی و همه انسان‌ها و طبیعت و اشیای مختلفی که در طبیعت می‌بینیم جملگی بر روی هم تأثیر متقابل دارند. به این مفهوم که آنها از تأثیراتی که دیگران روی آنها می‌گذارند و یا اشیای دیگر رویشان می‌گذارند مبرّا نیستند و مستقل زندگی نمی‌کنند. البته آقای سروش مایل هستند که در این مورد دلیل آورده شود که چرا ما یک چنین قضاوتی راجع به هستی داریم و قائل به اصل ارتباط می‌باشیم؟ این ادعا را می‌شود از طریق مشاهده یعنی از طریق دیدن و تجربه کردن دریافت که واقعاً یک چنین اصلی بر طبیعت و هستی حاکم است .این که همه پدیده‌ها در ارتباط با یکدیگر هستند یک حقیقت مجرّب است. مثلاً ما در زندگی خودمان بر روی یکدیگر تأثیر می‌گذاریم. فکرمان، تلاشمان، حرکتمان و آن چیزهایی که می‌سازیم، روی حرکت و زندگی یکدیگر تأثیر می‌گذارند. این را فقط به این شکل بررسی نمی‌کنیم که مثلاً ما بر روی فکر شخصی، و یا کس دیگری بر روی فکر ما تأثیر دارد. مثلاً همین تلویزیون به عنوان یک سیستم ارتباطی بر روی مردم ما تأثیر می‌گذارد و اگر این سیستم نباشد تأثیرات به این شکل نیست. افرادی که در میهنمان زندگی می‌کنند دارای یک چنین ویژگی هایی هستند که ناشی از این سرزمین و محیط و اشیایی است که با آنها زندگی می‌کنند. به همین ترتیب مردمی که در جای دیگری زندگی می‌کنند دارای یک ویژگی‌های دیگری می‌باشند. البته این ویژگی‌ها ـ همان‌طوری که بعداً در بحث تضاد خواهیم گفت ـ ممکن است هیچ نوع تضادی ایجاد نکنند. مثلاً عدّه زیادی می‌خواهند این گونه جا بیاندازند که بین مردم کشور ما و کشور عراق که همسایه ما است حتماً تضاد وجود دارد. یعنی می‌گویند این تفاوت‌ها همان تضاد است. ولی این تفاوت‌ها و ویژگی‌ها غیر از تضاد است. اشیای مختلف و یا شرایط مختلف و محیط‌های مختلف بر روی یکدیگر تأثیر می‌گذارند. در آن جا زبان عربی و در این جا زبان ما فارسی است و خیلی ویژگی‌های دیگر که روی آنها بحث نمی‌کنم. اینها همگی بر روی یکدیگر مؤثرند و در کل، اشیا و پدیده‌ها تماماً روی هم تأثیر می‌گذارند و این اصل عام دیالکتیکی است که از طریق مشاهده و تجربه حقیقت او ثابت می‌شود. این نکته را هم بگویم که ما بطور کلی اثبات هر حقیقتی را از طریق تجربه و از طریق پراکتیکال یا عمل نتیجه می‌گیریم.

دوّمین مسأله‌ای که در دیالکتیک به عنوان یک اصل از او یاد می‌شود مسأله تغییر کمیّت به کیفیت است. و اصل دیگر مسأله تکامل است. یعنی همان‌طور که رفیقمان توضیح داد ما شاهد این هستیم که بطور کلّی همه هستی در حال تغییر و تحوّل است. این تغییرات تا یک مرحله‌ای حالت کمّی دارند. یعنی فقط افزایش است و از یک مرحله‌ای به

بعد این تغییرات بصورت جهشی است و به تغییر کیفی بدل می‌شوند. مثالی که معمولاً در کتاب هایی که این اصول دیالکتیک را توضیح می‌دهند ارائه می‌شود، همین آب است. آنگاه که آب گرم می‌شود آهسته به ۳۰ درجه، ۴۰ درجه، ۹۰ درجه تغییر می‌یابد، همین که به ۱۰۰ درجه رسید به جوش می‌آید. این نقطه را نقطه تغییر کیفی می‌گویند که دیگر آب نیست و بلکه چیزی دیگر است به اسم بخار که باز هم درجه حرارتش ارتقاء پیدا می‌کند و می‌تواند بالا برود که در آن مرحله دیگر بخار است. این نقطه عطف را تغییر کیفی می‌گویند. یا مثلاً در جامعه‌ای که در حال تغییر است ابتدا نیروهای تولیدی جامعه رشد پیدا می‌کنند و ابزارهای نوین تری بوجود می‌آید. بتدریج این رشد ادامه پیدا می‌کند تا مرحله‌ای که به انقلاب اجتماعی بدل می‌شود و تغییر کیفی بوجود می‌آید. مثلاً سیستم زمین داری بزرگ یا فئودالیسم و مالکیت بزرگ ارضی در هم شکسته می‌شود و سیستم دیگری که مبتنی بر تولید صنعتی و سرمایه داری است بوجود می‌آید و بعد این هم در پروسه و فرایند تکاملی و رشد خود به سیستم دیگری بدل می‌شود. البته ظاهراً آقای سروش هم با این نظرات در مورد تئوری تاریخ و تحوّل تاریخی موافق نیستند. ایشان معتقد نیستند که تکامل تاریخی قابل پیش بینی یا قابل ارزیابی است.

اگر من یکی دو دقیقه دیگر وقت داشته باشم راجع به تضاد و تکامل صحبت می‌کنم .ما وقتی راجع به تأثیر متقابل یا کمیّت و کیفیت صحبت می‌کنیم حتماً بدنبال آن باید مسأله تکامل را هم توضیح بدهیم. ما معتقد به تکامل هستیم. یعنی تکامل را یک پدیده و یک اصل عام می‌دانیم که بر روی تمام هستی حاکم و ناظر است. تکامل یعنی چه؟ یعنی پدیده هایی که در جهان تکوین پیدا می‌کنند، بدون جهت تغییر پیدا نمی‌کنند؛ یعنی بدون سمت و بی جهت و بدون دلیل تغییر پیدا نمی‌کنند، بلکه این حرکت حرکتی است تکاملی و از ساده به پیچیده در حال تغییر هستند. اگر بخواهیم از پیدایش و تکامل حیات مثال بیاوریم، ابتدا موجودات تک سلولی در زمین بوجود آمدند و بعد اینها به هم پیوستند و موجودات پر سلولی بوجود آمدند و سپس در میان سلول‌ها تقسیم کار انجام گرفت و ...اینها مثالها و دلایل و یا به زبان دیگر شواهدی است که برای اثبات مسأله تکامل به عنوان نمونه آوردیم. و یا در موجودات چند سلولی، تقسیم کار در اندام‌های این چند سلولی‌ها بوجود می‌آید و بعد به تدریج تکامل پیدا می‌کند تا انسان و جامعه انسانی که اکنون می‌بینیم پدید آمده اند. خلاصه مسأله تکامل و مسأله حرکت از ساده به پیچیده به پیش می‌رود. اصل دیگری که اصل اساسی دیالکتیک و گوهر دیالکتیک ـ به تعبیر آقایان ـ قلمداد می‌شود، همانا مسأله تضاد است. که این مسأله را در دور بعدی بحث خواهم کرد.

مجری :اشکالی ندارد. آقای طبری و شما ـ آقای نگهدار ـ دو پنج دقیقه از ده دقیقه دوره جدید را نیز استفاده کردید.

آقای طبری :من ۵ دقیقه وقت دارم.

مجری :بله در این ۵ دقیقه شما تعریف [اصولی را] بیان فرمودید و آقای نگهدار هم دلایل [آنها] را بیان فرمودند. لذا همان‌طور که آقای سروش فرمودند شما هم دلایل این تعاریف خودتان را بیان بفرمائید.

آقای طبری :البته فرصت ۵ دقیقه‌ای برای ورود در بحث برهانی میزان خیلی کمی است مگر این که امیدوار باشیم این بحث ادامه پیدا کند و در جلسات بعدی بتوانیم وارد دقّت‌های بیشتری بشویم. تا کنون از طرف جناب آقای مصباح و جناب آقای سروش مطالبی به صورت سؤال مطرح شد و مایل هستم درباره اش توضیح بدهیم. آقای سروش نکته‌ای را درباره تکامل منطق صوری گفتند و دقّتی وارد کردند که من با نظریات ایشان مخالفتی ندارم. به هر حال این که فرمودند «بیکن» و «استوارت میل» نوع دیگری منطق را بسط داده اند، وارد یک بحث فنّی شده‌اند که من وارد آن بحث فنّی نمی‌شوم. برای این که بحث فنّی در این جا لزومی ندارد. «راسل «و دیگران به شکل دیگری عمل کردند. «وایتهد» و دیگران منطق ریاضی را آوردند و به شکل دیگری عمل نمودند که بحثی فنّی است. آنچه که مربوط به دیالکتیک است و ایشان پرسیدند این است که در داخل این جریان دیالکتیک چه نقشی دارد؟ من عرض کردم که دیالکتیک منطق مضمونی است. اسلوب معرفت است. در عین حال یک تئوری معرفت هم هست. یعنی جهان را هم توصیف می‌کند نه این که فقط اسلوب باشد. پس هم اسلوب معرفت است و هم تئوری معرفت است. یک منطق مضمونی است که تناقضی با اشکال مختلف و دیگر منطق[ها]ندارد. مثلاً فرض کنید اگر «بیکن» و »استوارت میل» و دیگران آمده‌اند استقرا را بسط داده‌اند و به آن تکیه کرده‌اند واصل تجربه را بنیاد تفکر دانسته اند، اشخاصی مثل «راسل» و »وایتهد» و دیگران آمده‌اند و منطق سمبلیک ریاضی را آورده‌اند که عملیات منطقی را خیلی تسهیل می‌کند و به خصوص برای ماشین‌های کامپیوتری و دیگر [اموری]که این نقش را بازی نمی‌کنند مفید و مؤثر است. همان‌طور که دوست ما آقای نگهدار در این جا بیان کردند منطق دیالکتیک جهان را توصیف می‌کند آن هم به قصد آن که آن را تغییر بدهد بخصوص در صدد تغییر جامعه انسانی است و بطور کلی اسلوبی است برای معرفت.

سؤال دیگری که این جا مطرح شد این مطلب بود که آیا تعریفی که لنین از مادّه ارائه کرده است اصولا از لحاظ منطقی یک تعریف حساب می‌شود یا نقض تعریفی دارد؟ آقای سروش فرمودند که لنین در مقابله با کسانی که تعاریف گوناگونی از مادّه ارائه می‌دادند ـ و می‌گفتند، این تعریف را تکامل علم رد می‌کند ـ این مفهوم را توضیح دادند. ولی کوشش فلسفه نمی‌بایستی این باشد که مادّه را توصیف بکند. توصیف مادّه و کشف جهات مختلف آن از لحاظ فیزیکی، شیمیایی، زیست شناسی و فکری و اجتماعی و... عملی است که باید علوم خاصه انجام بدهند .اگر فلسفه بخواهد در این مسائل مداخله و فضولی کند طبیعتاً نظری غلط خواهد داد. فلسفه تنها یک چیزی را می‌تواند تأیید بکند که مادّه فی الواقع در ورای ذهن ما و مستقل از ما، وجود خارجی دارد. ایشان می‌فرماید چرا این مسأله گفته می‌شود؟ این مسأله، مسأله کلّی است و چیزی را حل نمی‌کند. این مسأله را «لنین» در بحثی که با ایده آلیست‌ها دارد،

مطرح کرده است نه این که برای معارف اسلامی گفته باشد! در رئالیسم اسلامی وجود مستقل مادّه نفی نمی‌شود. امکان معرفت انسان به مادّه نفی نمی‌شود. لذا نباید در این جا در جستجوی مقابله بین تعریف لنین و بخشی از نظریات فلسفی و حکمت اسلامی برآمد، و یا در جایی دیگر نباید با ایده آلیسم که معتقد به وجود خارجی و عینیّت نیست و آن را امری ذهنی می‌داند و معتقد است که معرفت به این جهان بطور کامل ممکن نیست، مقابله و مقایسه انجام بگیرد. فرض کنید فیلسوفی مانند »کانت» به ذوات و اعراض قائل بود و می گفت اعراض را می‌توانیم درک کنیم ولی به ذوات و سرشت اشیا نمی‌توانیم پی ببریم. کوشش لنین و مارکسیسم این است که در درجه نخست بگویند واقعیت جهان خارجی، در ورای ذهن ما امری حق است و ما بخشی از همین جهان خارجی و از تکامل این جهان خارجی هستیم. و در مرتبه دوم ـ می‌خواهد بگوید ـ ما می‌توانیم این جهان خارجی را، هر چند با حرکات تدریجی و رسیدن به حقایق نسبی بشناسیم. مفهومی از حقیقت مطلق در آن هست و با تراکم آنها بتدریج خود را به واقعیت جهان خارج نزدیک می کنیم .حقیقت و یا آنچه را که در ذهن ما منعکس است و با واقعیت عینی که در خارج از ما و در خارج از ذهن ما وجود دارد، منطبق می کنیم. به هر حال در لابلا و ضمن این بحث‌ها است که لنین آن بیان را ارائه داده است.

نکته دیگری که آقای سروش بیان فرمودند این بحث بسیار خوب است که اگر کسی جوهر عالم خارج را یک جوهر مادّی تصور نکند بلکه جوهر معنوی تصور بکند این تعریف را چگونه قبول می کند و یا رد می‌نماید؟ چطور ممکن است که این تعریف، یک تعریف ماتریالیستی باشد؟ ایرادشان درست است. لنین خودش در دنباله تعریف، توضیح می‌دهد که این مادّه واقعیت خارجی است و از جمله بوسیله حواسّ ما و ادراکات ما قابل درک است و ما می‌توانیم از راه تجربه، و آزمایش و غیره به آن پی ببریم.

مجری :عذر می‌خواهم وقت شما...

آقای طبری :اجازه بدهید نتیجه گیری کنم که بنظر من این تعریف در مقابل عدّه معینی جنبه بحثی دارد، نه به صورت آن سؤالاتی که برای ما مطرح است و به نوبه خود تعریف رسایی است. امّا این که ایشان فرمودند تعریف نمی‌تواند جنبه ارزشی داشته باشد، این سخن و موضوع همچنان جای بحث دارد که در دوره بعد به آن می‌پردازم.

مجری :آقای مصباح ادامه بدهید.

آقای مصباح :بسیار خوب. چند نکته جزئی راجع به فرمایشات آقای طبری وجود دارد که گویا خلاف مبنایی است که در کلام لنین هست. لذا به آنها اشاره می کنم. البته با تحفظ بر این قاعده که نباید از دیگران نقل کلام بکنیم، صرفاً

متذکّر می‌گردد که ایشان می‌گویند مادّه مقوله‌ای فلسفی است. وقتی مقوله‌ای فلسفی شد، فیلسوف باید آن را تعریف بکند. معنی ندارد که به فیلسوف بگوئیم نباید به تعریف مادّه بپردازد. البته ایشان حق دارند بگویند مدرک این سخن را بیان کنید .خواستم اشاره بکنم که ایشان تصریح کرده‌اند که مادّه مقوله‌ای فلسفی است .به هر حال این سخنان مربوط به مقام تعریف است و خیلی به بحث ما مربوط نمی‌شود. ضمناً باید دید که فرق بین منطق و فلسفه و علم چیست که گاهی مسأله‌ای را یک موضوع منطقی حساب می‌کنیم و گاهی فلسفی و گاهی علمی محسوب می‌کنیم؟ پرداختن به این بحث خیلی به درازا می‌کشد و فکر می‌کنم همان‌گونه که خودشان هم فرمودند در جای دیگری می‌توان آن را یافت. به هر حال این اشکال هنوز باقی است که چگونه ممکن است یک چیز هم روش تفکّر باشد و هم روش علم باشد و هم روش فلسفه باشد و در عین حال خودش متن فلسفه و یک تئوری فلسفی هم باشد. این سخن برای ما قابل هضم نیست. البته اگر فرصتی باشد ممکن است از بیاناتشان استفاده کنیم. به هر حال آنچه که بیشتر روی آن تکیه می‌کنم این سخن است که فرمودند دیالکتیک هم روشی برای شناخت جهان است و هم روشی برای شناخت تکلیف می‌باشد. سؤال این است که آیا روش شناخت تکلیف و شناخت واقعیات می‌تواند یک روش باشد یا نه؟ اگر از این سؤال صرف نظر کنیم در مرتبه دوم آنچه مهم است این است که برای ما بیان بفرمایید واقعاً دیالکتیک از چه راه ثابت شده است؟ این سؤال همان درخواستی بود که آقای سروش داشتند که دیالکتیک چیست؟ دلیل این اصول چه است؟ و ثانیاً کاربرد آن چیست؟ اگر از راه علوم و به قول ایشان از راه مشاهدات و تجارب فهمیدیم که عالم به هم پیوسته هست و یا ارتباط دارد، حالا از این اصل چه نتیجه‌ای می‌خواهید بگیرید؟ و در کجا می‌خواهید از این قانون کلی استفاده کنید؟ آیا برای پیش بینی نمودن امور است یا برای چیز دیگری؟ آیا صرفاً برداشتی است که از مطالعات انجام شده، گرفته شده است و از تجربیات و حسّیات و مشاهدات این برداشت بدست آمده است! و یا یک اصل کلّی است؟ همین طور اصل تکامل آیا یک اصل کلّی است که در کلّ جهان و کلّ پدیده‌های هستی حاکم است؟ چه بسا بعضی از رفقای ایشان این اصل را قبول نداشته باشند و به آن تصریح نکرده باشند .مثلاً اگر آب به بخار تبدیل می‌شود و گاه بخار به آب تبدیل می‌شود به هیچکدام از اینها نمی‌توانیم کامل تر شدن را اطلاق کنیم، بلکه تنها چیزی به چیز دیگری بدل شده است. به هر حال این پدیده‌ای است که در خارج تحقق پیدا می‌کند ولی تکامل بر آن صدق نمی‌کند. یا فرض کنید درختی رشد می‌کند تا بالاخره به یک حدی می‌رسد و خشک می‌شود. این خشک شدن نیز خود یک پدیده است و بعد هم به عناصری در خاک و یا در چیزهای دیگری تبدیل می‌شود. آیا می‌شود گفت که با این عمل یک تکامل در درخت پیدا شده است؟ آیا می‌شود گفت تکامل یک قانون کلی است که در کلّ پدیده‌های هستی حکم فرماست؟ و بعنوان یک اصل کلّی آن را قبول دارید؟ اگر کلّی است این موارد را چه می‌گویید؟ در مورد این اصل و اصل تضاد و یا اصول دیگری از این قبیل چنین سؤالاتی مطرح است. اینها توصیفاتی است که تا حدودی در بعضی از پدیده‌های طبیعت ثابت شده و علم آنها را ثابت کرده است و خود ویژگی هایی دارد که در واقع خودش

یک تفسیر فلسفی برای علم است. خودِ معنای تضاد را علم به ما اعطا نمی‌کند و یا مفهوم و معنای تکامل را علم به ما اعطا نمی‌کند. البته نمی‌خواهم با دقت فلسفی بحث کنم و بر آن دقت تکیه بکنم. خلاصه، آیا این را به عنوان یک اصل کلی می‌پذیرید که هر پدیده‌ای که در این عالم، هستی پیدا کرده و یا هستی پیدا خواهد کرد رو به تکامل است و هیچ پدیده‌ای از این قاعده مستثنی نیست؟ و همین طور در مورد اصل تضاد و در مورد اصل پیوستگی اجزای جهان، آیا این اصول هم کلّیّت دارند؟ اگر کلّیت دارند از چه راهی ثابت شده است؟ و سؤال آخر این که آیا اصول دیالکتیک مورد قبول شما همین سه اصل است و یا اصول دیگری هم به عنوان اصول دیالکتیک مورد قبول شما می‌باشد؟ تا آنها را بشناسیم و بدانیم که در بحث‌ها بعدی روی چه مباحثی گفتگو می‌شود. نکته را آقای ... معذرت می‌خواهم اسم آقا را فراموش کردم.

آقای طبری :آقای نگهدار.

آقای مصباح :بله، آقای نگهدار نکته‌ای فرمودند که فلانی بحث را به سؤال و پرسش گذراند! گمان می‌کنم که این حالت، شکل طبیعی این بحث باید باشد. چون موضوع بحث جهان بینی مادّی است که مارکسیست‌ها روی دیالکتیک تکیه می‌کنند، و از طرفی چون تفسیرهای مختلفی از آن ارائه نموده‌اند به ناچار ما باید تفسیری را که مورد قبول آقایان هست، بفهمیم تا بتوانیم بر اساس آن بحث بکنیم. قبل از این که تفسیر و تعریف مقبول خودتان را عرضه کنید، بحث کردن پایه‌ای ندارد .باید پایه بحث را محکم ساخت تا بتوان وارد بحث شد. گمان می‌کنم که این سؤال‌ها بی جا نباشد و امیدوارم که ان شاءالله توضیحات کافی در این زمینه بدهید و پایه‌های بحث بنیان گذاری شود و همین طور که فرمودند برای بحث‌های بسیار دامنه دار آینده پایه‌ای بنا گردد و در واقع تدریجاً مسائل حل شود و همه استفاده کنند و وقت هم هدر نرود.

مجری :آقای سروش بفرمایید.

آقای سروش :راجع به سؤالات و سؤال کردن، آقای مصباح توضیح دادند و من دیگر توضیح نمی‌دهم .به هر حال اموری هست که جزء مدّعای مارکسیسم است و مدّعای او است و باید بیان شود. خواهش می‌کنم که بیشتر تبیین و استدلال کنید. فکر می‌کنم که سؤال کردن طبیعی است. اگر نوبت بحث [به مطالبی] که جزء مدّعای الهیّون هست برسد، آنگاه نیز سؤال کردن طبیعی است و شما حق سؤال دارید و جای سؤال است و ما هم می‌باید نسبت به آن سؤال‌ها پاسخگو باشیم.

امّا چند نکته در این جا وجود دارد که مایلم درباره آنها توضیح بدهم:

۱ـ جناب آقای طبری، من متوجه نشدم که آنچه لنین گفت، تعریف مادّه بود یا نه؟ یعنی آیا لنین فقط می‌خواست روی وجود خارجی مادّه تأکید کند و یا می‌خواست آن را تعریف کند؟ از دو حالت خارج نیست. ظاهراً مقصود شما این است که وی بنا را بر ارائه تعریف نگذارده و در این صدد نبوده است. چون فیلسوف نمی‌تواند تعریف ارائه بدهد. و تعریف علوم هم ناقص است و باید تکمیل بشود .کافی است ما در برابر ایده آلیست بگوییم که مادّه وجود دارد. ولی آن سؤال همچنان به جای خود باقی است که آنچه وجود دارد چیست؟ یعنی چه چیزی داریم که می‌گوییم هست؟ آن چه که هست، چیست؟ نکته در این جاست که تا تعریفی از آن ارائه ندهیم امکان ندارد که قائل بشویم هست. وقتی که نه فیلسوفان و نه عالمان و نه در علم و نه در فلسفه تعریف شده است، پس چه چیزی داریم که دائماً تأکید می‌کنیم که حتماً هست و واقعیت عینی دارد!؟ و سوفسطائی‌ها و ایده آلیست‌ها می‌گویند نیست و دروغ می‌گویند؟ این ضمیرها که می‌گویید او هست او نیست به چه چیز برمی گردد؟ این مرجع ضمیر کیست؟ چیست؟

۲ـ شما توضیح دادید که این ایراد درست است که نمی‌باید گفت مادّه هست. این حرف ممکن است حتّی مدعای الهیّون را هم در بر بگیرد. چون آنها هم به واقعیت عینی خداوند در عالم خارج و بیرون از ذهن و مستقل از ذهن قائل هستند. شما گفتید که لنین می‌گوید مادّه واقعیت خارجی است که محسوس و ملموس می‌باشد و به حواس در می‌آید. من فکر می‌کنم که این قید هم مسأله‌ای را حل نمی‌کند .برای این که سؤال و ابهام همچنان باقی است. مانند این که منظور چه حسّی است؟ آیا مقصود حواسّ مادّی است یا حواسّ غیر مادّی؟ چون عدّه‌ای معتقدند که دو گونه حاسّه وجود دارد. یکی حواسّی که بعضی از عواطف و امور غیر مادّی همانند اندیشه‌های غیر مادّی را درک می‌کنند و دیگری حواسی که به تجربه و با لمس، چیزهای بیرونی را درک می‌کنند. اگر شما بفرمایید که غرض این است که با حواسّ مادّی می‌توانیم واقعیت خارجی ماده را درک بکنیم آن موقع دور لازم می‌آید. برای این که وقتی می‌خواهیم مادّه را تعریف کنیم از روی حواسّ مادّی و با استناد به حواسّ مادّی آن را تعریف می‌کنیم. من گمان می‌کنم تا تعریف درستی از مادّه داده نشود، بحث ناقص است و این نقصانی است که ظاهراً در تعاریف ماتریالیستی از مادّه وجود دارد. با این که مادّه اساس و اُسّ و رکن و محور و گوهر همه آن تعالیم و آن مکاتب است ولی برای خودمان مجهول مانده است که چیست؟ بالاخره معلوم نشده این چیزی که اصرار می‌شود که حتماً هست، چیست؟ و به تعبیری مرجع ضمیر روشن نیست.

امّا لازم است به بررسی صحبت هایی که دوستمان آقای نگهدار گفتند، بپردازیم. ـ البته در این جا نیز من چند سؤال دارم که سؤال نمودن طبیعی بحث و مناظره است و ظاهراً پذیرفته شد که می‌باید مطرح نمود ـ در چندین جا که توضیح می‌دادید و نظر خود را می‌گفتید که من با او مخالف یا با آن موافق هستم، یاد شعر آن شاعر در ذهنم زنده می‌شد که:

»طبع را افسردگی بخشد مدام *** مولوی باور ندارد این کلام«

شاعر هر چه می‌گفت بعد اظهار می‌داشت که فلانی این را قبول دارد و فلانی قبول ندارد. ما به آن قسمت کاری نداریم، بلکه هدف و مطلوب آن است که این ارجاعات ـ چه مقبول چه غیرمقبول ـ با دلایلش همراه باشد.

۳ـ نکته دیگر مربوط به این قسمت گفته شما است که گفتید دیالکتیک اسلوب بررسی جهان و راه فهم تکالیف ما است و اشاره کردید که من [آقای سروش]معتقدم فیلسوفان گذشته هم اعتقاد داشتند که فلسفه فقط برای توصیف و تفسیر جهان است نه تغییر آن. گمان نمی‌کنم ما سر لفظ نزاع داشته باشیم. البته چون اسم بنده را بر زبان آوردید عرض می‌کنم که من هیچ وقت نگفتم انسان تکلیفی در این دنیا ندارد. انسان یک وقت معتقد است که بررسی تکالیف برای خودش یک حکم و اسلوبی دارد. بررسی و توصیف و تفسیر جهان هم یک حکمی دارد. خوب این هیچ اشکالی ندارد. این سخن غیر از آن است که کسی معتقد باشد که اصلا در این دنیا تکلیفی نداریم و تنها کاری که بعهده ما می‌باشد این است که بنشینیم تماشا کنیم و ببینیم دنیا چه خبر است. ما این را نگفتیم. منتهی آنچه که من آن جا گفتم ـ البته دلیلش بجای خودش محفوظ است ـ این است که تماشا کردن محض لزوماً کسی را به تکلیفش رهبری نمی‌کند. این جا چیزهای دیگری هم باید اضافه شود. در واقع، گرفتن تکلیف و فهمیدن وظیفه را یک کار دشواری دانسته ایم که از صرف تماشاچی بودن استنتاج نمی‌شود. این سخن غیر از این است که بگوییم تکلیفی در کار نیست. و امّا این که بررسی تکالیف را فلسفه نام بگذاریم یا نگذاریم یک بحث لغوی است که هیچ اهمیّتی ندارد. آن چه که وجود دارد و ما هم با آن موافقیم و قویّاً به آن معتقدیم این است که انسان وظفیه و تکلیف دارد. اما اسلوب بررسی تکالیف یک اسلوب مشخصی است. همین طور که ما حتّی در توصیف و تفسیر جهان هم به اسلوب دیالکتیک باور نداریم. توجه می‌کنید که این سخن معنایش این نیست که چون به اسلوب دیالکتیک در تفسیر جهان باور نداریم، پس به تفسیر جهان هم قائل نیستیم. نه هرگز این گونه نیست، بلکه به روش دیگری در تفسیر جهان قائلیم. به هر حال بودن وظیفه در جای خودش مشخّص و مسلّم و غیرقابل انکار است.

به سراغ بخش دیگری از سخن برویم. شما در جایی از بحث گفتید که اشیا روی هم تأثیر می‌گذارند و برای [پی بردن به این اصل] کافیست که ما مشاهده کنیم و تجربه کنیم تا به این مطلب پی ببریم. من دو تا سؤال مشخّص در این باب دارم.

۱ـ آیا تجربه خودش یکی از ارکان روش دیالکتیک است یا چیزی است که دیالکتیک خود به کمک آن اثبات می‌شود؟ توجه دارید که ما در روش دیالکتیک بحث می‌کنیم. شما می‌گویید که برای بررسی جهان و تفکّر و حتّی به اعتقاد شما برای بررسی و بدست آوردن تکالیف و وظیفه ما در برابر جهان، متدی وجود دارد .به قول آقای طبری

دیالکتیک هم تئوری معرفت است هم اسلوب معرفت است. به هر حال آیا خود دیالکتیک را به کمک تجربه اثبات می‌کنید؟ آیا تجربه امری است بیرون از دیالکتیک که مثبت دیالکتیک است یا تجربه جزو دیالکتیک است؟ از دو حال خارج نیست به هر کدام که معتقد باشید ظاهراً با اشکال برخورد می‌کنید .اگر دیالکتیک به کمک تجربه اثبات می‌شود، پس معلوم می‌شود که متد دیگری [غیر دیالکتیک] وجود دارد که خود دیالکتیک در متدبودن خودش به او محتاج است. اگر تجربه جزو متد دیالکتیکی باشد، دور لازم می‌آید. یعنی شما دیالکتیک را به کمک دیالکتیک می‌خواهید اثبات کنید. یعنی چیزی که تجربه جزء آن است خودش به کمک خود تجربه می‌خواهد اثبات شود. یعنی خودش به کمک خودش اثبات می‌شود. این نکته ابهامی است که بعداً لطف می‌کنید و توضیح می‌دهید.

۲ـ امّا سؤال دیگری که می‌خواستم مطرح بکنم این است که آیا شما واقعاً معتقدید که با چند تا مشاهده یک اصل اثبات می‌شود؟ یعنی آیا واقعاً با مشاهده صد و یا صدهزار مورد به این اصول پی می‌برید؟ شما این متد را از کجا آوردید؟ این متد دیالکتیکی است؟ متد تجربی است و یا متد علمی است؟ این چه متدی است که اگر یک چیزی را چندین هزار بار مشاهده کردیم قائل به تعمیم آن باشیم. ـ به هر حال عمر همه محققین محدود است و از نظر زمان و مکان هم محدودیت دارد. تعمیم دادن مستند به چند تا مشاهده محدود را در منطق ارسطویی استقرا می‌گویند که خودشان هم قبول ندارند. حالا آیا شما به منطق ارسطو و روش استقرا معتقد هستید؟ در حالی که ارسطو خود اعتقاد ندارد که به کمک استقرا می‌شود به تعمیم رسید. و اگر به منطق ارسطو قائل نیستند. این تعمیم مستند به چند تا مشاهده محدود و معدود را از کجا و چگونه اثبات می‌کنید؟

من می‌خواهم یک نکته دیگر را هم در پایان اضافه بکنم و آن این که آیا وقتی که می‌گویید همه چیز بر روی هم تأثیر می‌گذارد، واقعاً این را قبول دارید؟ من گمان می‌کنم که مکتب ماتریالیسم واقعاً این حرف را قبول ندارد. مگر شما جادوگری را نفی نمی‌کنید. مگر ماتریالیست‌ها معتقد نیستند سحر باطل است .بسیار خوب مگر ساحرها چه می‌گفتند؟ آنها با خواندن یک وِرد بر روی سنگ تأثیر می‌گذارند و باعث می‌شدند که آن سنگ از جایش حرکت کند. ماتریالیسم منکر این است .آیا شما منکر تأثیر و تأثّر خارجی هستید؟ بسیاری از اندیشه هایی را که در عالم خرافات نامیده شده و طرد گردیده، ما هم آنها را مطرود می‌دانیم و شما هم آنها را طرد می‌کنید، ولی با این بیان که از تأثیر و تأثر ارائه می‌کنید و معتقدید همه چیز بر روی همه چیز تأثیر می‌گذارد، باید این گونه اعمال را بپذیرید. چون این هم یک نوع تأثیر است. کسی که می‌گوید یک ورد در این جا می‌خوانم و یک مرتبه آتشی برافروخته می‌شود و ورد دیگری می‌خوانم و آتش خاموش می‌شود یک نوع تأثیر و تأثّر را به نمایش گذارده است. شما می‌گویید همه چیز بر روی همه چیز تأثیر دارد ولی اگر بگویید که یک نوع تأثیر و تأثّر خاص دارند، ما هم آن را قائل هستیم ولی نه هر تأثیر و تأثّری را. آنگاه شما خودتان تعمیم این اصل را منکر شده اید و معتقد نیستید که همه اشیا بر روی همه

اشیا به گونه‌ای تأثیری داشته باشند .بعضی از اشیا بر روی بعضی از اشیا تأثیر دارد و نوعی خاص از انواع تأثیرات را دارند. به هر حال اینها سؤالاتی بود که خواستم به منزله ابهام روشن بفرمایید.

مجری :برای شما دو دقیقه دیگر وقت باقی است.

آقای سروش :برای فرصت بعدی می‌گذاریم یعنی در ده دقیقه بعدی استفاده می‌کنم. اشکالی که ندارد؟

مجری :آقای مصباح شما در مجموعه ۱۲ دقیقه وقت دارید. اکنون از وقت اضافه‌ای که طی دو دوره ده دقیقه‌ای قبل باقی مانده است می‌توانید استفاده کنید و اگر صحبتی دارید بفرمایید و اگر صحبتی نیست آقایان به سؤالات شما جواب بدهند؟ این را خودتان انتخاب بفرمائید.

آقای مصباح :بنده ترجیح می‌دهم که آقایان جواب سؤالات را بیان فرمایند تا بیشتر به اصل مطلب برسیم. این که بخواهم از وقت استفاده کنم و وقت بگذرانم این کار صحیحی نیست.

آقای سروش :همان‌طور که گفتم ما می‌خواهیم مسأله روشن شود و اگر وقت را تقسیم می‌کنیم غرض این نیست که هر کسی درست به این مقدار سخن بگوید.غرض این است که مسأله روشن بشود.

مجری :بله باید سؤالاتی که مطرح شد روشن شود.

آقای طبری :اگر اجازه بدهید. آیا وقت هست؟

مجری :خواهش می‌کنم.

آقای طبری :این اسلوب طرح سؤال راجع به مسائل را می‌پذیریم. به خاطر این که در ضمن شنیدن بیاناتِ طرفِ مقابل، به ناچار گره هایی در ذهن پدید می‌آید و بایستی آن گره‌ها گشوده بشود و بر اساس نظر واقعی طرف مقابل پاسخ داده شود. لذا برای این که گره گشوده بشود، باید پرسید. من تصور می‌کنم که اصل سؤال را ناچار ما باید بپذیریم. ضمناً تجربه این بحث، یک چیز دیگر را هم نشان می‌دهد که اگر بحث در ... واقع شود جنبه تجریدی پیدا می‌کند و به استدلالات و براهین فنی نیازمند است و همین نکته دشواری بحث را تا حدود زیادی ـ در چهارچوبه یک برنامه تلویزیونی ـ نشان می‌دهد. با وجود این حالا که در آن وارد هستیم تا آن جا که بتوانیم کوشش خواهیم کرد. این جا سؤالات مختلف از طرف جناب آقای مصباح مطرح شد. همین طور سؤالات مختلفی از طرف آقای سروش مطرح گردید. من سعی می‌کنم که به آنها پاسخ بگویم. جناب آقای مصباح فرمودند که لنین می‌گوید مادّه یک مقوله

فلسفی است و اگر یک مقوله فلسفی است، لذا باید فلسفه به آن جواب بدهد. پس چگونه ما خواستار این هستیم که علم به آن پاسخ بدهد؟ و مشخصات آن را معین بکند؟ درحقیقت به بیان دقیق تر قضیه این گونه می‌باشد که لنین گفته است مادّه به مثابه مقوله فلسفی دارای فلان تعریف است. همان‌گونه که مادّه به مثابه مقولات گوناگون می‌تواند مطرح بشود .مادّه به عنوان مقوله علمی هم می‌تواند مطرح بشود که باید علم آن را در جهات مختلف روشن بکند. همان‌گونه که مقوله فلسفی مادّه هم می‌تواند مطرح بشود و لنین ـ باصطلاح ـ حد و رسم مقوله فلسفی مادّه را ـ آن گونه که در مقابل ایده آلیست‌ها لازم بود ـ بیان کرده است.

آقای مصباح :خیلی معذرت می‌خواهم. اگر اجازه بفرمایید توضیح بدهم که این عرض بنده در مقابل آن فرمایش شما بود که فرمودید لنین می‌گوید چون علم باید در اطراف مادّه بحث بکند و اثبات بکند، دخالت فلسفه بوالفضولی است.

آقای طبری :آیا بیان مختصاتش مقصود شما است؟

آقای مصباح :بله، بنده برداشتم این گونه بود که بنابراین اصلا فلسفه حق ندارد درباره مادّه بحث بکند.

آقای طبری :نه.

آقای مصباح :پس اشتباهی رخ داده است.

آقای طبری :برای این که در قرن ۱۸ عده‌ای از فلاسفه اظهار نظر نمودند که ماده دارای بُعد است. ماده دارای وزن و جرم است و ماده دارای شکل است الی آخر. به هر حال یک مقدار مختصات برای مادّه ذکر می‌کردند و این مختصات را هم به انواع مختلف تقسیم می‌کردند. به این ترتیب در اثر تکامل فیزیک معاصر ثابت شد که نمی‌شود مسأله را ساده انگاشت. فیزیک معاصر اشکال مختلفه‌ای از مادّه را کشف کرده است. مثل میدان الکترومنیتیک و میدان جاذبه و غیره که دارای آن مختصاتی که فلسفه مادی قرون هجدهم مدعی شده بود، نیست. به همین جهت لنین گفت که مادّه را باید فقط یک واقعیت خارجی قابل ادراک برای انسان بدانیم نه بیش از آن؛ البته به بیانی مختصر.

آقای مصباح :پس به هر حال فیلسوف حق دارد درباره مادّه تعریف ارائه بدهد؟

آقای طبری :البته؛ در آن شکّی نیست.

اشکال و سؤال بعدی این بود که آقای مصباح سؤال کردند چگونه دیالکتیک هم علم است و هم فلسفه و هم منطق است. دیالکتیک چطور می‌تواند [همه] این علوم باشد؟ من عرض کردم که دیالکتیک هم تئوری است و هم اسلوب، هم توصیف کننده جهان خارجی است و هم راهنمایی است برای این که ما بتوانیم جهان خارجی را ـ اعم از طبیعت یا اجتماع، و فکر و یا عمل ـ بشناسیم. نه این که دیالکتیک باصطلاح طبیعتاً به این سمت ـ یعنی به سمت یک اسلوب فلسفی و تئوری فلسفی ـ برود، بلکه به علم کمک می‌کند. یعنی در اسلوب تفکر علمی وارد می‌شود و به علم کمک می‌کند نه این که خود آن در عین حال یک علم جداگانه‌ای محسوب بشود و الاّ جزو فلسفه است. فلسفه علمی نتیجه گیری عمومی از علوم موجود است. من این را قبلا هم عرض کردم. یک حرف بسیار جالبی از انگلس هست ـ از این روی که کلام وی را قبول می‌کنم و مورد قبول خودم می‌باشد آن را نقل می‌کنم ـ او می‌گوید از آن جایی که جهان وجود بی پایانی است و از آن جایی که افق دید ما به عنوان یک انسان و به عنوان یک نسل محدود است، لذا مسأله وجود امر مفتونی است. چیزی نیست که ما بتوانیم حکم بکنیم که وجود را کشف کرده ایم. در اثر تکامل فیزیک امروز ما به یک مراحلی از درک مادّه رسیدیم که این مراحل حتّی ...بودن ماده را برای ما میسّر نمی‌کند. مثلاً با پیدا شدن «کواکرها و ساب کواکرها» که زندگیشان یک میلیونیم ثانیه را در بر می‌گیرد و در مرز عدم و وجود زندگی می‌کنند و با چشم غیر مسلّح و حتّی با وسایل تجربی و تحقیقی که در اختیار فیزیک معاصر هست، قابل رؤیت نیستند، نمی‌خواهم خیلی زیاد در این مسائل و امور فنی وارد بشویم، با وجود این ما آنها را از طریق ادراک ریاضی درک می‌کنیم. ولی از طریق ادراک منطقی و مستقیماً از طریق حسّ آنها را درک نمی‌کنیم. آنطوری که جناب آقای سروش فرمودند که ما حتماً حس را تنها وسیله ادراک می‌دانیم [نیست]. ادراک می‌تواند جنبه تعقّلی و جنبه تجریدی فوق العاده وسیع پیدا بکند و تا حد جنبه تعمیم‌های ریاضی در ریاضیات عالیه [پیش می‌رود]. تمام این‌ها در سیستم ادراک معرفت انسانی وارد می‌شود و فقط منحصر به تجربه و محسوسات نیست. اگر ما در حدود تجربه و محسوسات محدود بمانیم، باصطلاح حسّ گرا و «سانسوالیسم» خواهیم شد و از اصحاب حسّ خواهیم بود که حس را تنها منبع معرفت می‌دانند با این که منبع معرفت علاوه بر تجربه و تعمیم تعقلی شامل تعمیم‌های فوق العاده تجریدی ریاضی نیز می‌باشد.

آقای سروش :ببخشید آیا می‌توانم بپرسم بالاخره استدلال ریاضی که اشاره کردید مادّی است یا غیرمادّی؟

آقای طبری :من اکنون می‌خواهم به سؤالاتی که جناب آقای مصباح مطرح فرمودند جواب عرض کنم، بعد به سؤالات شما می‌پردازم. چون سؤالات شما را یادداشت کردم. سؤالاتی که شما فرمودید بعد آنها را هم جواب عرض می‌کنم. البته تصور می‌کنم که شاید در یک جلسه ما نتوانیم این کار را انجام دهیم. ممکن است که مجبور شویم بحث دیالکتیک را در طی دو جلسه برگزار کنیم. البته اگر شورا آن را صلاح بداند.

مجری :توضیحی که لازم است در این جا ارائه شود، بیان کنید. این بحث با همین موضوع ادامه خواهد داشت تا آن جایی که موضوعات کاملا روشن بشود و محدود به این جلسه یا یک جلسه دیگر یا دو جلسه دیگر نیست.

آقای طبری :اگر این گونه است پس می‌شود بحث را تا حدود ۲ ساعت ادامه داد و آنگاه متوقف ساخت. چون من هم پیرمرد هستم و هم بیمار. لذا ادامه بحث طولانی برای من یک کم دشوار هست. اجازه بفرمایید بحث را به همان دو ساعت که ابتدا تصمیم گرفته بودید، محدود کنیم و ادامه آن را در یک جلسه دیگری انجام بدهیم.

مجری :حدوداً نیم ساعت وقت باقی است. اگر می‌دانید پرسش هایی دیگری وجود دارد که در این وقت فرصت ندارید، آنها را بیان فرمایید.

آقای طبری :ابتدا به مسائلی که آقای مصباح مطرح نمودند جواب عرض می‌کنم و با اجازه شما مطالبی که آقای سروش فرمودند را برای جلسه دیگر می‌گذارم. سؤال دیگری که جناب آقای مصباح مطرح فرمودند این است که آیا اصول دیالکتیک همین سه اصل است که گفته اید؟ یعنی همین چند اصل تغییر و اصل ارتباط و اصل تضاد اصول دیالکتیک هستند و یا این که اصول دیگری هم هست؟ حقیقت قضیه این است که در این جا بحث‌های خیلی گوناگونی است و دیالکتیک را به اصول مختلف تقسیم کرده اند. من تصور می‌کنم که باید همین سه اصل را از اصول اساس در نظر بگیریم. برای این که مسأله تغییر کمّی و کیفی، و مسأله تأثیر متقابل و مسأله تکامل از ساده به پیچیده و همه این گونه مسائل را می‌شود در اصل حرکت و تغییر وارد کرد. یعنی آنها را اجزای مختلف اصل حرکت و تغییر دانست. امّا سه اصلی که منطقاً می‌شود از همدیگر جدا کرد همانا عبارت خواهند بود از اصل ارتباط کل و اصل حرکت و تغییر کل و اصل تضاد. این سه اصل را می‌شود از همدیگر جدا کرد. به همین جهت هم من همین طور بیان کردم. ولی دوست عزیزمان آقای نگهدار مسأله را با گسترش بیشتری بیان کردند. یعنی اجزای دیگری که من شخصاً طبق سلیقه خودم آنها را در اصل تغییر می‌گنجانم، بصورت مستقل برشمردند. مثلاً تغییر کیفی و کمّی ـ که همه این‌ها از طرف من مورد قبول هستند ـ و یا اصل تکامل از ساده به پیچیده را به مثابه اصول جداگانه‌ای ذکر کردند. از این روی این سؤال برای جناب آقای مصباح مطرح شد که آیا اصول دیالکتیک را در حدود این سه اصل بایستی دانست یا آن را بیش از آنها می‌دانید؟ اگر بخواهید پاسخی داده شود و معلوم شود که حد و رسم قضیه تا چه حدودی است و حدود و ثغور در کجاست، باید به آن جواب داده شود. این مجموعه سؤالاتی است که جناب آقای مصباح مطرح فرمودند. امّا آقای سروش سؤالات بسیار جالبی مطرح فرمودند که اگر اجازه بدهید در جلسه دیگر به آنها پاسخ خواهم گفت. دوستان سؤال کننده هستند و ما پاسخگو و اگر لازم باشد ما سؤال می‌کنیم و دوستان پاسخگو خواهند بود. ولی ما چندان تمایلی نداریم که سؤال کننده باشیم و با دوستان خودمان مُحاجّه کنیم.

آقای مصباح :ولی من جمله آخر شما را که فرمودید که ما دوست نداریم محاجّه کنیم دوست نداشتم. چون توضیح دادم که مقصود ما از سؤال فقط روشن شدن مسأله است.

آقای طبری :درباره خودم عرض کردم.

آقای مصباح :نکته دیگری که سؤال کردم این بود که آیا این سه اصل کلّیت دارند یا نه؟ آیا واقعاً اینها به عنوان اصول کلّی مطرح می‌شوند یا فرض بفرمایید به عنوان یک قانون و یا یک تئوری درباره بخشی از طبیعت مطرح می‌شوند؟ اگر کلی هستند آنوقت برخی پدیده‌ها را چگونه باید جواب داد؟ مانند این که در تبدیل آب به بخار و دوباره تبدیل بخار به آب کدام یک تکامل است؟

آقای طبری :اجاز می‌فرمایید.

آقای مجری :خواهش می‌کنم.

آقای طبری :درباره این قانون و این اصول ما معتقد به کلیت آنها هستیم. ولی چند دفعه عرض کردم که تاریخ بشریت جوان است و معرفت انسانی در حال پیشرفت می‌باشد. همین طور عرض کردم که افق دید هر نسلی محدود است و افق وجود غیر محدود، به همین جهت آنچه که گفته می‌شود در آن فوق العاده سنخیّت وجود دارد و ممکن است مطالب تغییر بکند. مثلاً از زمانی که مارکس این مطالب را فرمول بندی کرده است تا امروز بحث خیلی زیادی درباره این فرمول بندی‌ها شده است. البته نه فقط در نزد ماتریالیست‌های طرفدار مارکسیسم این بحث وجود دارد، در رشته‌های دیگر فلسفه هم این بحث‌ها وجود دارد. بحث و کوشش کردن برای غور و بررسی و بیشتر به ژرفای این مسائل رفتن، خاصیت خوبی است که انسان از آن برخوردار است. هم کنجکاوی او را به این کار بر می‌انگیزد و هم نیاز او را به این کار بر می‌انگیزد. لذا اینها را به عنوان اصول کلّی عرضه می‌کنیم. امّا آنچه که درباره تکامل فرمودند که درخت از موقعی که از تخم می‌روید و بصورت یک درخت در می‌آید قبول می‌کنیم که تکامل است ولی آن موقع که شروع به پرورش می‌کند و بعد از بین می‌رود و بعد به چوب خشک بدل می‌شود و سوخته و خاکستر می‌شود آیا در این جا هم تکامل انجام می‌گیرد؟ این جا جریان مسیر تَدنّی را سیر می‌کند؟! نه، تکامل نیست در این مقام باید گفت که تکامل درباره هر امر منفردی گفته نشده است، بلکه تکامل نوعی گفته شده است. تکامل در انواع منظور است. آنچه که ثابت است تکامل در انواع زنده است که در روی کره زمین انجام گرفته است. تشکیکات زیادی وجود دارد که آقای سروش نیز در کتاب خودشان مرقوم فرموده اند. عده‌ای از افراد و دانشمندان هم هستند که بر اساس بیولوژی معاصر اصل تکامل را حتّی در انواع هم مورد تردید قرار داده اند. مانند اصل تکاملی که از طرف

«داروین» بیان شده است. ولی این اصل تکامل را مارکسیست‌ها قبول می‌کنند و آن را به مثابه یک اصل کلّی برای جهان خودمان، یعنی این سیّاره که ما او را می‌شناسیم، می‌دانند. در آن جا حیات پیدا شده و تکامل پیدا کرده والاّ حرکت دوری در بسیاری از جاها دیده می‌شود. مثلاً فرض کنید در ماه چه تکاملی است! تکامل را تا یک مدتی طی کرده و بعد میلیون‌ها و میلیون‌ها میلیون سال است که ماه به همین شکل باقی مانده است. و یا خورشید چه تکاملی دارد! در حالی که حرکت دوری را طی می‌کند. پس به این ترتیب تکامل اعتلایی از ساده به بغرنج امری است که در روند حیات دیده می‌شود.

استاد مصباح :منظور از نوع چیست؟ آیا آب خودش یک نوع است یا نه؟

آقای طبری: من انواع بیولوژیک را عرض کردم. ببینید آن چیزی که مولوی گفته است چیست؟ و مولوی چه می‌گوید؟ اگر این جا تذکر داده شده که ما خیلی زیاد به گفته این فیلسوف و آن فیلسوف استناد نکنیم از این رو [است که] ممکن است با استنادات خودمان آن فیلسوف را مسخ بکنیم. ما هم به نوبه خودمان از مولوی نقل می‌کنیم. چون همان‌طور که شما به او ارادت دارید ما هم به او ارادت داریم. او می‌گوید:

»از جمادی مردم و نامی شدم *** وز نما مردم ز حیوان سر زدم«

»مردم از حیوانی و آدم شدم *** پس چه گویم، چون ز مردن کم شدم«

»بار دیگر از فلک پران شوم *** آنچه اندر وهم ناید آن شدم«

آقای مصباح :یعنی ایشان جماد را می‌گوید که مُردم و نامی شدم!

آقای طبری :بله، یعنی مرگ را عبارت از وسیله گذر به یک مرحله عالی تر دانسته است. یعنی مسأله تکامل را به معنای اعتلا و استکمال و به معنای مرکب شدن وجود می‌داند و آن را پذیرفته است و حتی می‌پذیرد که انسان نیز به یک انسان بالاتری مبدّل می‌شود که برخی‌ها اصطلاح انسان خداگونه را به کار برده اند .ما هم این را با محتوای خودمان قبول داریم. انسان بجایی خواهد رسید؛

»رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند *** بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت«

با محتوای خودمان ما این را قبول داریم که گفت:

»قاضیانی که به ظاهر می‌تَنَند *** حکم بر احوال ظاهر می‌کنند«

»ما که باطن بین جمله کشوریم *** قلب بینیم و به ظاهر ننگریم«

ما مسایل را به محتوا ارجاع می‌دهیم و می‌بینیم که مابین الهیون به خصوص الهیون پیرو خط امام و مارکسیست‌های اصیل انقلابی که صدیق هستند، در درک مسائل انسانی و تکامل بشری و عدالت انسانی تفاوت ماهوی وجود ندارد. هرچند که از لحاظ ظاهر تفاوت وجود داشته باشد.

آقای مصباح :خیلی خوب. امیدواریم که این اختلافاتی که در مسائل اصلی ایدئولوژی و جهان بینی وجود دارد با همین بحث‌ها حل بشود. ان شاءالله. معذرت می‌خواهم این سؤال را مطرح کردم تا تصحیحی در بحث پیش بیاید، و غرض بنده این بود که آیا در هر نوعی از انواع مادیّات غیر از انواع زنده، تکامل هست و یا این که تکامل مخصوص انواع زنده است؟ یعنی فقط همان نظریه «ترانس فرمیسم» است؟ و آیا این را با روش علمی اثبات می‌کنید و یا با روش دیالکتیک؟ ان شاءالله جلسه آینده راجع به این موضوع از حضورتان استفاده می‌کنیم.

مجری :عذر می‌خواهم. گویا آقای نگهدار در این مورد توضیحی دارند.

آقای نگهدار :مسأله تکامل راجع به محدوده غیر ذی حیات و در مورد جمادات است. البته همان‌گونه که دوستمان آقای طبری توضیح دادند ممکن است که یک میلیارد سال هم بگذرد یا چندین میلیارد سال بگذرد، و ما فقط یک حرکت دوری را ببینیم. ولی وقتی که مقیاس را از این وسیع تر در نظر می‌گیریم و میل به بی نهایت می‌کنیم، باز در آن جا می‌بینیم یک چنین تحولی طی شده است.

آقای مصباح :البته مقصودتان وقتی است که عمر بی نهایت پیدا می‌کنیم!!! ان شاءالله.

آقای نگهدار :مثلاً راجع به تکوین همین منظومه شمسی نظریاتی هست و مسائل خیلی علمی و فنی وجود دارد که فکر می‌کنم برای استفاده از این وسیله ارتباط جمعی زیاد جالب نباشد که وارد این محدوده بشویم.

اما درباره سؤالی که آقای سروش مطرح کردند مانند این که دیالکتیک خود تجربه است و یا این که دیالکتیک محصول تجربه است و از طریق تجربه بدست آمده است، باید به اصل نحوه تکوین اندیشه بشری برگردیم و در این مورد بحث کنیم. یعنی درباره تکامل اندیشه بشری و شناخت صحبت بکنیم که بحث مفصّلی خواهد بود. اگر فرصتی باقی باشد در جلسات آینده توضیح می‌دهیم ان شاءالله. مثل این که امروز به مقوله تضاد و مسأله اساسی و محوری

نرسیدیم. من می‌خواستم در پایان بحث اظهار خوشبختی بکنم که در شرایطی که در سال‌های اخیر، جوّ جامعه ما یک جوّ بسیار پرتحرّک و پرتحوّلی است و تناقضات و پیچیدگی‌های بسیار زیادی در زندگی مردم ما و هم میهنانمان بوجود آمده و می‌آید، این بحث‌های آزاد با شرکت همه علاقمندان به سرنوشت مردم ما صورت می‌گیرد و طبعاً نتیجه بهتر و مفیدتری خواهد داشت. یک بار دیگر خوشحالی خودم را از این که این جلسات تشکیل شده ابراز می‌کنم و تأسف خودم را از این که دامنه بحث برخی از نیروهایی را که ما فکر می‌کنیم به سرنوشت کشور و میهن خودشان علاقمند هستند را در بر نگرفته است، اظهار می‌کنم. باید کوشش بکنیم تا این بحث دامنه وسیع تری را بپوشاند. مثل این که در جلسات سیاسی و اقتصادی دامنه بحث نیروهای بیشتری را در بر می‌گیرد. خیلی خوشحال شدم از این که این جلسه برگزار شد و به یقین انعکاس آن هم در جامعه ما، تفاهم و تعقّل و هم فکری در حل مشکلات مردم خواهد بود.

آقای مصباح :ان شاءالله.

آقای سروش :چون قرار شد سؤالات به نوبت بعد واگذار شود یک توضیح کوچک عرض می‌کنم، تا پاسخ تفصیلی اش روشن بشود. لذا فقط درباره سخنی که آقای نگهدار گفتند به یک نکته اشاره کنم که سؤال این است که آیا تجربه پشتوانه دیالکتیک است و یا جزء دیالکتیک؟ این سؤال تاریخ نبوده و نیست. یعنی من نپرسیدم چه شد که ما به دیالکتیک رسیدیم و از کجاها عبور کردیم تا به دیالکتیک منتهی شدیم. این سؤال را راجع به هر امر مقبول یا نامقبولی می‌شود مطرح کرد. حتّی اگر متد کنونی مردم مثلاً جادوگری بود، باز هم می‌شود این سؤال را مطرح کرد که چه شد بشریت به جادوگری روی آورد؟ و از چه کانال هایی عبور نمود تا به جادوگری رسید و می‌خواهد همه امورات را با متد جادوگری حلّ بکند. فرض کنید درباره فلسفه هم که ممکن است مورد قبول ما نباشد این سؤال می‌تواند مطرح باشد .مثلاً درباره فلسفه ایده آلیستی هم می‌شود این سؤال را مطرح کرد که از چه کانال هایی بشریت عبور کرد تا به فلسفه ایده آلیستی معتقد شد. این یک نوع بحث است ولی سؤال ما ناظر به این جهت است که چرا متد دیالکتیک را قبول داریم؟ این «چرا» یک چرای منطقی است نه یک چرای تاریخی. به هر حال سؤال این است که چرا باید متد دیالکتیک را بپذیریم والاّ رشد تاریخی و سیر تاریخی هر اندیشه‌ای را می‌شود مشخص کرد، صرف نظر از این که آن نظریه‌ای که الآن بدست ما رسیده مورد قبول ما هست یا مورد قبول ما نیست. به هر حال دلیل مقبولیتش مورد نظر ما است. چون برای مقبولیت و مشروعیت او به تجربه استناد شده است آن سؤال را کردم.

من هم از این بحث خوشبختم و چنانکه انتظار می‌رفت بحث در یک محیط بسیار تفاهم آمیز انجام پذیرفت و امیدوارم سودمند و مثمر و راهگشا و مسأله آفرین صورت گرفته باشد که طریق رشد اندیشه بشری همین بوده است. همین طور

امیدوارم که آینده بحث سودمندتر و راهگشاتر باشد و به یُمن انفاس قدسی پاکان و نیکان مستظهریم و از عنایات خداوند کمک می‌طلبیم. و آرزو می‌کنم که این فرصت میمون و مغتنم بیش از این تکرار شود و ثمرات شیرین تر و مطبوع تر و مغذّی تری داشته باشد. بامید خداوند تا نوبت آینده.

مجری :با تشکّر از همه شرکت کنندگان و آرزوی این که دیگر افراد و گروه‌ها نیز در این گونه مباحث شرکت کنند تا روند عقیدتی جامعه رشد کند و بتواند به یک تفاهمی از لحاظ عقیدتی برسد. با تشکّر از بینندگان عزیز، فکر نمی‌کنم نیازی به جمع بندی مطلب باشد و احتمالا به صورت مقدمه در جلسه دیگر و با محتوای قوی تری ارائه می‌گردد. با تشکر.

*****جلسه دوم*****

تکامل

مجری :با سلام، دومین جلسه بحث در زمینه مباحث ایدئولوژیک را آغاز می‌کنیم .همان‌طور که مطّلع هستید جلسه نخست این بحث در زمینه مسائل دیالکتیک که به عنوان پیش نیاز بحث جهان بینی مادی و الهی تلقّی می‌شد، سپری

گردید. اینک قبل از آغاز بحث چند نکته را تذکر می‌دهم و بعد به ادامه مناظره می‌پردازم .البته از آن جا که بحث جلسه گذشته با طرح چند سؤال از طرف دو برادر بزرگوارمان آقای سروش و آقای مصباح خاتمه یافت، لذا جهت یادآوری مجدداً آن سؤالات را مطرح می‌کنیم. از طرفی چون بنا به پاسخ گویی از سوی آقای طبری و آقای نگهدار بود، برنامه را با پاسخهای آقای طبری آغاز خواهیم کرد. امّا قبل آن باید به دو نکته بپردازم.

یک نکته این است که آنچه این جا از زبان طرفین بحث مطرح می‌شود، تنها نقل قول از متفکران نیست، بلکه اگر سخن و قولی از کسی نقل می‌شود، به عنوان عقیده پذیرفته شده از سوی طرح کننده تلقی می‌گردد. نکته دوم این است که ما در این جا بر سر آن نیستیم که سیر تتبّع و تحوّل و تکوّن عقاید را بررسی کنیم .اگر چه این موضوع می‌تواند یک بحث مستقلی را به خود اختصاص بدهد، امّا آنچه در این جا بیشتر مورد نظر ما است ـ و یا صرفاً مورد نظر ما است ـ دلایلی می‌باشد که بحث ما بر آن مبتنی است. به عبارت دیگر در این جا هر کس دلیل آنچه را که به آن معتقد است مطرح می‌کند. امّا این که این تفکر و اعتقاد چه روند شکل گیری را در تاریخ طی کرده است، بیان نمی‌شود. اینک بعد از تذکر این دو نکته، از برادرمان آقای مصباح خواهش می‌کنیم برای پاسخ گویی از سوی آقایان طبری و آقایان نگهدار مجدّداً سؤالی را که در جلسه قبل طرح کردند بیان بفرمایند.

آیت الله مصباح :بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین. أللهم کن لولیک الحجۀ بن الحسن صلواتک علیه و علی آبائه، فی هذه الساعۀ و فی کل ساعۀ ولیاً و حافظاً و قائداً و ناصراً و دلیلاً و عیناً حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا.

در جلسه گذشته سؤالاتی در مورد تعریف دیالکتیک و اصول دیالکتیک و ادلّه‌ای که این اصول را اثبات می‌کنند، مطرح شد. ابتدا تعریفی از منطق دیالکتیک ـ در مقابل منطق ارسطویی ـ مبنی بر این که دیالکتیک روش و یا اسلوبی برای تفکر و اندیشه است ذکر شد. ولی بعد استدراک شد که این روش، ـ روش دیالکتیک ـ روش ارسطویی را نفی نمی‌کند، بلکه منطق ارسطویی مورد تأیید ما [دیالکتیسین ها] هم است. یعنی آقایانی که طرفدار دیالکتیک هستند تصریح کردند که منطق ارسطویی به اعتبار خودش باقی است و دیالکتیک به عنوان متمّمی بر منطق ارسطویی در زمینه مضمون و محتوای فکر مطرح می‌شود.

در همانجا عرض کردیم که از نظر ما مسئولیّت و هدف منطق این است که شکل فکر و قالب فکر را معین کند والاّ محتوای فکر کار فلسفه است. از نظر ما آنچه به عنوان اصول و منطق دیالکتیک مطرح می‌شود، اصولی فلسفی است. اگر کسی اسم این اصول را منطق گذاشت، ما سر اصطلاح دعوایی نداریم و بحث از آن لزومی ندارد .به هر حال جای خوشبختی است که برخلاف آنچه بعضی از کوته نظران فکر می‌کنند که منطق ارسطویی و منطق فرمان و صوری

پوسیده شده و به زباله دانی تاریخ انداخته شده است، آقایان شرکت کننده در بحث تصریح می‌فرمایند که این منطق به قوت خود باقی است و قابل نقض نیست و دیالکتیک نمی‌خواهد آنها را رد کند، بلکه به اصطلاح آقایان، منطق دیالکتیک ـ و به اصطلاح ما فلسفه ـ ناظر بر محتوا و مضمون فکر است و می‌خواهد ببیند ما چه می‌اندیشیم و نه چگونه می‌اندیشیم و بر طبق چه اصولی فکر می‌کنیم.

این یک بحث و نقطه اختلافی است که شاید بشود گفت به اصطلاح برمی گردد و ما در اصطلاح خیلی بحث نداریم.

امّا نکته‌ای در ضمن سخنان آقای طبری بود که گفتند؛ دیالکتیک مارکس، دیالکتیک توحیدی است. چون این کلمه ممکن است در ذهن بعضی تداعی کننده توحید اسلامی باشد، می‌خواهم توجه بینندگان محترم را به این نکته جلب کنم که منظور ایشان ـ همان‌طور که فرمودند ـ وحدت مادّه ـ و توحید مادّی ـ است. منظور ایشان از دیالکتیک توحیدی این است که در عالم دو نوع و دو سنخِ وجود، که با همدیگر در تضاد باشند نداریم، بلکه آقایان طرفدار دیالکتیک به هیچ وجه وجود غیرمادی را نمی‌پذیرند و ماورای ماده را نفی می‌کنند و معتقدند که تضاد در درون مادّه است. در حالی که آنچه در اسلام به عنوان توحید مطرح است مسأله دیگری می‌باشد لذا فقط اشتراک لفظی با کلمه «توحید» وجود دارد. شاید کسانی از روی ناآگاهی یا از روی غرضورزی و نفاق و فریب کاری بخواهند پسوند »توحیدی« را به بعضی از اصطلاحات و یا تئوری‌های علمی اضافه کنند و این چنین وانمود نمایند که این مسائل با تئوری اسلامی منافاتی ندارند و بلکه نزدیک به هم می‌باشند. البته من چنین نسبتی را به حضار محترم نمی‌دهم. ولی شاید کسانی باشند که از این فریبکاری‌ها می‌کنند و پسوند «توحیدی» را به این کلمات اضافه می‌کنند و واژه هایی همانند «جامعه بی طبقه توحیدی» و یا »دیالکتیک توحیدی« می‌سازند تا به مسلمانان این گونه وانمود کنند که این تئوری با توحید [اسلامی] سازگار است و منظورشان این است که دیالکتیک با توحید اسلام منافاتی ندارد. در صورتی که منظور از واژه «توحیدی» ـ که آقایان مطرح می‌کنند ـ وحدت ماده و یکپارچگی هستی است. یعنی غیر از ماده هیچ چیز دیگری وجود ندارد. به هر حال این هم نکته‌ای بود که می‌خواستم توضیح بدهم تا سوءتفاهم پیش نیاید. در واقع توحید اسلام به معنای یکتاپرستی است و این مفهوم هیچ ربطی با واژه «جامعه بی طبقه توحیدی» و یا «دیالکتیک توحیدی» و یا دیگر کلماتی که واژه «توحیدی» را به آن اضافه می‌کنند، ندارد.

امّا اینک به اصل سخن می‌پردازیم. در بحث گذشته سؤال شد اصول دیالکتیک چند تا است؟ که ایشان سه اصل را بیان کردند. یکی اصل همبستگی کل هستی و یا به تعبیر خودشان ارتباط کل و دیگری اصل حرکت و تغییر کل .

یعنی کل عالم هستی در حال حرکت و تغییر است و یکی هم اصل تضاد. سؤال شد که آیا اصول دیالکتیکی را منحصر به این سه اصل می‌دانید؟ بنابراین آیا اصل گذار از تغییرات کمّی و کیفی و یا اصل تکامل و سایر اصولی که گاهی به

عنوان اصول دیالکتیک در کتابهای مارکسیستی مطرح می‌شوند قبول ندارید؟ جواب دادند که ما آنها را قبول داریم وآنها را مندرج در اصل حرکت می‌دانیم. سپس یکی از آقایان مسأله تکامل را مطرح کردند که بعد سؤال شد آیا برای تکامل کلّیت قائل هستید و یا آن را در بخشی از پدیده‌های طبیعت قبول دارید؟

آخرین جواب این شد که تکامل برای کل طبیعت نیست و فقط برای انواع است. یعنی همان نظریه داروین در زیست شناسی و نظریه ترانس فورمیسم. اگر اشتباه نکنم آن گونه که بنده به خاطرم هست تصریح کردند که تکامل را در سایر پدیده‌های طبیعت نمی‌پذیرند. آنچه قبول دارند فقط تکامل در انواع است. یعنی انواع زنده [موضوع قانون تکامل است] و روی این کلمه تکیه کردند.

در این جا سؤالی مطرح شد که اگر تکامل به معنای تکامل انواع است، در این صورت دیگر یک تئوری زیست شناسی است [نه فلسفی]. اگر چه هنوز صحیح و یا غلط بودن آن قابل بررسی است. در هر حال این مربوط به علم دیگری است و به فرض این که صحیح باشد قانونی برای علم زیست شناسی است و دیالکتیک باید اصولش کلی و به تعبیر خودشان جهان شمول باشد و حتی شامل تفکر و طبیعت و انسان و جامعه و ...باید بشود. چگونه ممکن است قانونی ـ به فرض این که ثابت شود ـ که منحصر به پدیده‌های زنده است و مخصوص تبدل نوعی به نوع دیگر می‌باشد، به کل هستی و طبیعت تعمیم داده شود؟

بنا شد که این سؤال را در این جلسه پاسخ بدهند. یعنی چون وقت گذشته بود و فرصت نبود تا جواب آن را در جلسه قبل بیان کنند، لذا بنا شد در این جلسه پاسخ بدهند. اضافه می‌کنم که در جلسه قبل اشاره شد که آیا این اصولی که برای دیالکتیک برمی شمارید، از علوم به دست آمده‌اند و یا قانونی برای تفکر و روش و راهنمایی برای علوم هستند. اگر این اصول از علوم به دست آمده اند، پس علوم، دیگر احتیاجی به این اصول ندارند. هر کدام از علوم مسائل خود را با متد خاص خودشان اثبات می‌کنند. فیزیک با متد خاص خودش مسائل را حل می‌کند و شیمی با متد خودش مسائل را حل می‌کند و زیست شناسی همین طور ... حال جمع بندی نتایج علوم سلسله‌ای از اموری هستند که احیاناً ادعا می‌شود کلیت دارند و در تمام علوم جریان دارند. پس این اصول اعتبار خودشان را مرهون علوم هستند. یعنی باید ابتدا علوم اینها را اثبات کنند تا این که ما جمع بندی کنیم [و در قالب دیالکتیک ارائه کنیم] ... همان‌گونه که [آقایان] اعتراف نمودند چون این جمع بندی هنور کامل نیست، لذا باید در انتظار پیشرفت بیشتر علوم باشیم تا جمع بندی بهتری انجام بگیرد. به هر حال طبق این نظر دیالکتیک به عنوان اصولی که ما بتوانیم از آنها در حل مشکلات و کشف مجهولات هستی استفاده کنیم، چنین کلیتی نداشته و دلیلی برای آن وجود ندارد. حال اگر عقیده شما غیر از

این است و معتقدید که اصول دیالکتیک اصول کلی هستند و بر کل هستی حاکم می‌باشند، لازم است بفرمایند که از چه راه ثابت شده است؟ و چگونه اعتبار استقلالی این اصول با برآیند علوم بودن این اصول جمع می‌شود؟

بالاخره آخرین نکته‌ای که لازم است یادآوری کنم این است که آقای طبری دو مرتبه در بیانات گذشته خود بر روی کلامی از انگلس تکیه می‌کردند که معرفت بشر هنوز دوران جوانی خود را طی می‌کند و ما در دوران جوانی تاریخ هستیم. البته شاید تعبیر ایشان دقیقاً چنین نباشد و ناقص بیان کنم که بعد خودشان بیان می‌فرمایند [و تصحیح می‌کنند.] به هر حال مقصود ایشان این است که معرفت بشر در دوران جوانی است و خیلی فرصت لازم است تا کامل شود و مطالبی که ما بیان می‌کنیم ارزش نسبی دارد. حال منظور از نسبی چیست؟ [می دانیم که نسبیّت موارد متعدد دارد.] گاه نسبیت راجع به طول زمان است. مانند این که یک اصل خاصی در زمانی معتبر است ولی در زمان دیگر معتبر نیست. یک وقت نسبیت راجع به موارد مختلف است. مثلاً می‌گوییم قانون تکامل در زیست شناسی معتبر است ولی در فیزیک و شیمی و جامعه و تاریخ معتبر نیست که این هم یک نوع نسبیت است. یک قسم نسبیت هم این است که ما به نتیجه چیزی یقین نداریم، بلکه ظنّ و گمان داریم و تا درصدی [خاص] برایش ارزش قائل هستیم. به هر حال می‌خواهم توضیح بدهید که منظور از نسبیّت چیست؟

این که این سخن را پذیرفتیم سؤال دیگری خود می‌نماید که آیا واقعاً روش تجربی می‌تواند اصول دیالکتیک را ثابت کند؟ آیا صرف توسل جستن و محتاج شدن به روش تجربی اقتضا می‌کند که قبول کنیم روش دیگری مستقل از دیالکتیک وجود دارد که به کمک آن می‌توان مسائل را، از آن جمله خود دیالکتیک را اثبات کرد؟ از همه گذشته اگر متد دیالکتیک خود متدی علمی است ـ و حتّی عده‌ای از دیالکتیسین‌ها معتقدند که اکتشافات می‌باید بر وفق متد دیالکتیکی انجام پذیرد ـ در این صورت روش دیالکتیکی و روش تجربی چه نسبتی دارند؟ و تکلیف آن دو روش چه می‌شود؟

سؤال دیگری که مطرح شد در مورد اصل «تأثیر متقابل» که از اصول مهم دیالکتیک است، می‌باشد. آن سؤال این بود که آیا واقعاً معتقدان به این اصل آن را اصلی عمومی می‌دانند؟ و این عمومیت را باور دارند یا خیر؟ صحبت در این بود که امروزه ما و معتقدان به اصول دیالکتیک یک رشته از اموری را که گذشتگان به آن اعتقاد داشتند، خرافی می‌دانیم. خرافی بودن آن اعتقادات دقیقاً مبتنی بر این نکته است که ما یک رشته از ارتباطاتی که گذشتگان قبول داشتند، قبول نداریم. کسانی در گذشته به جادوگری معتقد بودند و می‌گفتند بین ورد خواندن و فوت کردن و آن سنگی که در بیرون هست ارتباطی وجود دارد لذا با خواندن این ورد و یا فوت کردن، آن سنگ حرکت می‌کند. ولی امروزه دیالکتیسین‌ها چنین ارتباطی را نفی می‌کنند و می‌گویند این اندیشه خرافی است. اگر در گذشته معتقد بودند

که بین یک بیماری و نقوشی که بنام طلسم روی کاغذ کشیده شده ارتباط است و این طلسم را به وجود می‌آوردند تا آن بیماری شفا یابد، ولی امروز این تاثیر را نفی می‌کنیم. دیالکتیسین‌ها هم آن را نفی می‌کنند. به طور کلی تمام آنچه خرافات است و اندیشه‌های موهوم و نادرستی هستند و در آنها ارتباطی بین دو یا چند امر در نظر گرفته شده و تاثیر و تاثر متقابلی بین دو یا چند امر تصور می‌شده است، حالا این ارتباطات مورد نفی و انکار قرار می‌گیرد و خرافی ملقب می‌شود. اگر این گونه است، پس دیگر اصل «تأثیر متقابل» نمی‌تواند عمومیّت داشته باشد و نمی‌توانید معتقد باشید که همه چیز در همه

مجری :با توجه به وقت سه دقیقه ای، ولی شما بیش از ده دقیقه صحبت فرمودید که از نوبت بعدی شما کم خواهد شد. برادرمان آقای سروش با استفاده از مدت زمانی کوتاه جهت یادآوری [سؤالات را] تکرار می‌فرمایند و بعد از آقایان طبری و نگهدار خواهیم خواست که پاسخ سؤالات را ـ که برای این جلسه وعده داده بودند ـ بیان کنند.

آقای سروش :بسم الله الرحمن الرحیم. همین طور که گفتید به اختصار سخن خواهم گفت. در نوبت قبل در مورد تاثیر متقابل و نقش تجربه در تحکیم و تسقیط اصول دیالکتیک چند سؤال مطرح کردم که الآن عنوان می‌کنم؛ سؤال اول این بود که بنا به مقتضای برهانی که بحث ما دارد، اصول دیالکتیک از آن جمله اصل تاثیر متقابل و مانند اینها قوت و استواری و صحت خودشان را از کجا آورده اند؟ در پاسخ گفته شد که در مشاهده و تجربه صحت این اصول را آزموده ایم و به دست آورده ایم. در برابر این پاسخ، سؤال مجدد من این بود که دیالکتیک خودش محتاج تجربه و روش تجربی است تا صحت و استواری خود را به دست بیاورد. حال سؤال می‌شود آیا روش تجربی روشی بیرون از دیالکتیک است و یا این که روش دیالکتیکی شامل روش تجربی و متدلوژی تجربی علمی هم می‌شود؟ اگر دیالکتیک مشتمل بر روش تجربی باشد در این صورت در این جا یک دور منطقی به وجود می‌آید. چون نمی‌شود چیزی را به کمک خودش اثبات کرد. نمی‌توان متد دیالکتیکی را به کمک متد دیالکتیکی اثبات کرد. باید به چیزی دیگر که مقبول ما است و از طریق مقبولیّت آن، مقبولیّت اصول دیالکتیک هم تثبیت می‌شود توسّل و تمسّک بجوئیم، اگر متد تجربی متدی مقبول و مسلّم و قابل تمسّک می‌باشد که اصول دیالکتیک در تحکیم و صحت خود محتاج آن هستند، در این صورت سؤال می‌شود که روش تجربی خودش چیست؟ آیا می‌توان روشی مستقل از دیالکتیک داشت که به کمک آن به نفی و اثبات مسائل، از آن جمله اصول دیالکتیک پرداخت؟ بعد از این که این سخن را پذیرفتیم سؤال دیگری خود می‌نماید که آیا واقعاً روش تجربی می‌تواند اصول دیالکتیک را ثابت کند؟ آیا صرف توسل جستن و محتاج شدن به روش تجربی اقتضا می‌کند که قبول کنیم روش دیگری مستقل از دیالکتیک وجود دارد که به کمک آن می‌توان مسائل را، از آن جمله خود دیالکتیک را اثبات کرد؟ از همه گذشته اگر متد دیالکتیک خود متدی علمی

است ـ و حتّی عده‌ای از دیالکتیسین‌ها معتقدند که اکتشافات می‌باید بر وفق متد دیالکتیکی انجام پذیرد ـ در این صورت روش دیالکتیکی و روش تجربی چه نسبتی دارند؟ و تکلیف آن دو روش چه می‌شود؟

سؤال دیگری که مطرح شد در مورد اصل «تأثیر متقابل» که از اصول مهم دیالکتیک است، می‌باشد. آن سؤال این بود که آیا واقعاً معتقدان به این اصل آن را اصلی عمومی می‌دانند؟ و این عمومیت را باور دارند یا خیر؟ صحبت در این بود که امروزه ما و معتقدان به اصول دیالکتیک یک رشته از اموری را که گذشتگان به آن اعتقاد داشتند، خرافی می‌دانیم. خرافی بودن آن اعتقادات دقیقاً مبتنی بر این نکته است که ما یک رشته از ارتباطاتی که گذشتگان قبول داشتند، قبول نداریم. کسانی در گذشته به جادوگری معتقد بودند و می‌گفتند بین ورد خواندن و فوت کردن و آن سنگی که در بیرون هست ارتباطی وجود دارد لذا با خواندن این ورد و یا فوت کردن، آن سنگ حرکت می‌کند. ولی امروزه دیالکتیسین‌ها چنین ارتباطی را نفی می‌کنند و می‌گویند این اندیشه خرافی است. اگر در گذشته معتقد بودند که بین یک بیماری و نقوشی که بنام طلسم روی کاغذ کشیده شده ارتباط است و این طلسم را به وجود می‌آوردند تا آن بیماری شفا یابد، ولی امروز این تاثیر را نفی می‌کنیم. دیالکتیسین‌ها هم آن را نفی می‌کنند. به طور کلی تمام آنچه خرافات است و اندیشه‌های موهوم و نادرستی هستند و در آنها ارتباطی بین دو یا چند امر در نظر گرفته شده و تاثیر و تاثر متقابلی بین دو یا چند امر تصور می‌شده است، حالا این ارتباطات مورد نفی و انکار قرار می‌گیرد و خرافی ملقب می‌شود. اگر این گونه است، پس دیگر اصل «تأثیر متقابل» نمی‌تواند عمومیّت داشته باشد و نمی‌توانید معتقد باشید که همه چیز در همه

چیز موثر است، بلکه حداکثر بعضی از چیزها، بر روی بعضی از چیزها و آن هم برخی از تاثیرها را دارند. اگر این اصل به این نقطه برگشت کند دیگر این سخن، بسیار بسیار ساده و کم محتوا است. یعنی به این ترتیب ما می‌توانیم انواع سخنان را در عالم بگوییم. همچنان که می‌دانیم، هیچ قانون علمی به این شیوه گفته نمی‌شود. چون به این شیوه همه گونه سخنی را در عالم می‌توان گفت. این دو سؤال اصلی بود که من در مورد این اصول طرح کرده بودم تا در مورد آن سخن بگوئیم.

مجری :آقای طبری به این سوالات پاسخ بدهند.

آقای طبری :با درود صمیمانه به همه بینندگان به خصوص به همه کسانی که در عرصه جنگ و کار یدی و فکری به جمهوری اسلامی ایران خدمت می‌کنند و صمیمانه در راه شکوفایی و گسترش آن می‌کوشند.

سؤالاتی از طرف آقای مصباح و آقای سروش مطرح شد. من کوشش می‌کنم تا جایی که وقت اجازه می‌دهد جواب عرض کنم. دوباره تکرار کنم که این مسائل فلسفی، مسائل پیچیده‌ای است و وقت محدود (تلویزیون) [برای طرح] مباحثی از این دست نمی‌تواند شافی و کافی باشد. با وجود این سعی می‌کنیم در این بحث آزاد شرکت کنیم به این امید که به محیط سیاسی و اجتماعی جامعه ما و اجرای آنچه لسان قانون می‌گوید کمک کند.

امّا در مورد سؤالاتی که جناب آقای مصباح مطرح فرمودند ابتدا یک نکته را بگویم که در این جا کلمه «توحیدی» به معنای monism می‌باشد و ما به معنای فریب کارانه آن که دیگران به کار می‌برند کار نداریم بلکه به معنای monismمقصود است. من آن روز هم که این کلمه را به کار بردم، گفتم که مارکس و انگلس اعلام کردند که فلسفه مونیستی است و گوهری واحد را برای جهان قائل هستند و این گوهر واحد را مادّی می‌دانند و تعریف ماده را هم عرض کردم که آن را یک واقعیت عینی خارجی مستقل از ذهن و شعور ما می‌دانند که در ذهن ما بازتاب دارد. پس از این نقطه نظر است که فلسفه وحدانی و توحیدی و یکتایی می‌باشد. حال به هر گونه‌ای که مایل هستید [می توانید تعبیر کنید.] منظور این است که با مسائل دیگر خلط نشده است.

علاوه بر این همان‌گونه که آن دفعه عرض کردم ما از [ایجاد] مقابله مابین ماتریالیسم دیالکتیک و الهیات توحیدی ـ از این نقطه نظر ـ خرسند نیستیم. به نظر ما در مسأله روز اجتماع خودمان مرز اساسی بین انقلاب[ی] و ضد انقلاب از جای دیگر می‌گذرد. در این سوی مرز در دفاع از جمهوری اسلامی ایران هم کسانی که مسلمانان انقلابی و معتقد و راستین هستند قرار می‌گیرند و هم کسانی که معتقد به مارکسیسم می‌باشند هستند. در آن سوی مرز هم کسانی هستند که دعوی اعتقاد به مارکسیسم می‌کنند ولی ما آنها را مارکسیسم اصیل تلقی نمی‌کنیم و کسانی هستند که دعوی اسلام دارند. حتی سلاطین و پادشان هم دعوی اسلام می‌کردند و می‌کنند. لذا معتقدیم که مرز اصلی اختلاف از بین انقلاب[ی] و ضد انقلاب می‌گذرد و یک مقدار مسائل سیاسی اجتماعی روز است که مسأله مرکزی است.

از طرف مارکسیسم ـ به معنای اصیل و راستین کلمه ـ مقابله و دشمنی با الهیات و دین نبوده و نیست و نباید باشد. برای این که [آنها] معتقدات عمیق دهها میلیون توده‌های زحمت کش جهان است. من این را به عنوان مثال عرض می‌کنم که در زمان تشکیل بین الملل اول بوسیله مارکس یک آنارشیست روس به نام »واکونین« پیشنهاد کرد که یکی از مواد و شروط ورود به بین الملل اول را قبول «آته ئیسم» ـ نفی مذاهب ـ قرار دهیم. ولی «مارکس»، «واکونین» را به عنوان یک مفسده جو از اتاق بیرون کرد و پیشنهاد اخراج او را از بین الملل ارائه کرد و گفت این مسأله به معنای تفرقه میان اقشار زحمت کشان جهان است .[آنها]علاقه عمیق به مذهب داشتند و این اعتقادات در جای خودش باقی خواهد ماند.

مجری :با عرض معذرت از آقای طبری، لازم است تذکر بدهم که قرار بود ادله‌ای که هر یک از طرفین در مورد عقاید خود دارند، ارائه گردد. بنابراین بحثهای دیگر که شاید گفتار مستقلی را می‌طلبد، به جایگاه خودش حواله بدهیم. مثلاً این بحث که واقعاً مرز انقلاب و ضد انقلاب از کجا می‌گذرد؟ و یا این بحث که آیا اختلافات و درگیری سیاسی ناشی از مسائل ایدئولوژیک است یا خیر؟ و یا این که آیا مارکسیسم در بنیاد خودش تضاد و دشمنی با دین و مذهب دارد یا ندارد؟ و ...که هر کدام بنای ایدئولوژیک دارند و هر کدام یک گفتار مستقل را برای خود می‌طلبد، به وقت دیگری بسپاریم. بنابراین مجدداً استدعا می‌کنم به جای پرداختن به بحثهای حاشیه‌ای ـ که شاید هم از ارزشی برای خود برخوردار می‌باشند ـ به سؤالات مطرح شده پاسخ بدهید.

آقای طبری: به نظر من آنچه در این جا گفته شده در پاسخ به فرمایش آقای مصباح می‌باشد که[گفتند] کلمه «توحید» می‌تواند فریب کارانه اظهار شود ویا این که فریب کارانه نباشد. من توضیح دادم که این مسأله فریب کارانه نبوده است .البته توضیحات اضافی درباره این مسأله دادم ولی این مسأله عین متن گفتگوی ما قرار دارد.

مجری :ایشان تذکّر دادند که منظورشان از این سخن حضار نبوده و نیست.

آقای طبری :من تصور می‌کنم که اگر از طرف آقای طیب [مجری محترم] مسیر بحث گوینده از پیش تعیین شود، که از این کوچه بروید و از آن کوچه بروید، کار دشوار می‌شود .اجازه بدهید مسائل در حدود ضرورت منطقی که گوینده احساس می‌کند، مطرح شود .البته انضباطی که می‌فرمایید، مراعات می‌کنم. سعی می‌کنیم مقررات بحث را آن گونه که لازم است، در داخل جمع کاملاً تطبیق بدهیم. این [سخن] کاملاً درست [است]. ولی تقاضا دارم اجازه بدهید تا حدودی که ضرورت استدلالی اقتضا می‌کند بحث بشکل آزاد پیش برود. به هر حال به دنباله مطلب، سؤالی که آقای مصباح مطرح فرمودند در زمینه تکامل است. در واقع نکات دیگری که توضیح دادند همان نظرات مورد نظر ما را درست توضیح دادند. البته درباره مسأله تکامل باید توضیح اضافی از طرف من داده شود. گمان نمی‌کنم که از طرف من گفته شده باشد که تکامل فقط از آن انواع است. ما به عنوان مثال، تکامل را ذکر کردیم .همان موقع آقای مصباح سؤال کردند که ترنس فرمیسیم داروین منظورتان است؟ که من به نوبه خودم تصریح کردم که این یک نمونه از ترانسفور از ساده به بغرنج است. ولی مسأله تکامل را فقط به انواع زنده محدود نکردیم بلکه تکامل قانون عام است. منتهی عرض کردم که تکامل و شکل حرکت از ساده به بغرنج در سراسر کیهان یکسان انجام نگرفته است. عجالتاً در برخی نقاطی تکامل در مرحله بدوی شیمیایی خودش متوقف شده است. مثلاً فرض کنید در خورشید میلیاردها سال است که تکامل شیمیایی انجام نگرفته است. البته در همین حد و اندازه‌ای که برای علوم ثابت شده است. گفتم که شاخه رونده تکان ادامه پیدا کرده و به مراحل بعدی و بعدی تر رسیده است و مراحل شیمی آلی را هم طی کرده و

بعد به مرحله حیات وارد شده و از مرحله حیات وارد مرحله انسانی شده است. حتی شعر مولوی را در این زمینه خواندم تا آن جا که اطلاع داریم روی کره زمین ما این گونه است چون هنوز حیات را در کرات دیگر کشف نکرده ایم. تکامل، جاده خود را در روی کره زمین طی کرده است. به همین جهت ما با مرحله تکامل انواع، که داروین کاشف آن است موافق هستیم و معتقدیم چنین چیزی صحیح است. ولی این را فقط تنها شکلِ تکامل نمی‌دانیم، بلکه تکامل قبل از آن در مرحله فیزیکی و شیمیایی و شیمی آلی نیز در روی زمین مسیر خود را طی کرده است و سپس به مرحله زیست مند یا ذوالحیاۀ وارد شده و از آن جا تکامل راه خود را طی کرده و وارد مرحله اجتماعی و فکری و فرهنگی و تمدنی شده است و در تمام عرصه‌ها از ساده به بغرنج و حرکت اعتلایی و استکمالی را مشاهده می‌کنیم. دایره تکامل وسیع است فقط به ترانسفور و تکامل انواع محدود نیست. البته آن هم یک پروسه کامل تکامل است و در آن تردیدی [نیست] اگر در دفعه گذشته نکته‌ای ناقص و نارسا بیان شده و این ابهام را ایجاد کرده است، با این بیانات آن ابهام برطرف شده باشد.

نکته دیگر که فرمودند این است که آیا دیالکتیک به مثابه منطق، راهنمای علوم است و یا از علوم به دست آمده است؟ و همینطور مطرح کردند که آیا آن را یک حقیقیت نسبی می‌دانیم و فکر می‌کنیم در مسیر تکامل علوم ـ در صورتی که از علوم به دست آمده باشد ـ تغییر خواهد کرد و یا این که آن را حقیقتی مطلق می‌دانیم؟

من عرض کردم که فلسفه مارکسیستی و اصلاً مارکسیست یک سیستم فلسفه خاصی ایجاد نکرده است و با سیستم سازی موافق است ۱و انگلس بارها گفته است کسانی که سعی می‌کنند سیستم فلسفی ایجاد کنند، یعنی کل حقایق را کشف کنند، چون این کار شدنی نیست مجبور هستند بسیاری از مسائل را با

۱ـ گویا «موافق نیست» باید گفته می‌شد.

اندیشه و ذهن خود پر کنند و در نتیجه دچار [سر در گمی] می‌شوند. به عقیده مارکس و انگلس سیستم سازی در کار هگل خاتمه پیدا کرده است. مارکسیسم خود را در درجه اول راهنمای عمل می‌داند و برای دگرسازی و دگردیسی جهان کوشش دارد .همان‌گونه که در جلسه گذشته دوست ما آقای نگهدار بر روی این مسأله تکیه کردند دگرسازی جهان برای به سازی وضع عمومی انسانیت و برای از بین بردن ستم یک ملت بر ملت دیگر که به صورت استعمار بروز پیدا می‌کند و انواع و اقسام تبعضیات اجتماعی را روا می‌دارد، می‌باشد. به این ترتیب مارکسیسم در درجه اول عبارت است از جریان عملی و سیاسی و اجتماعی برای دگرسازی جهان. امّا در عین حال مارکسیسم فلسفه را نفی نمی‌کند.

مکاتبی در اروپا پیدا شدند به نام پوزیتیویسم که آنها فلسفه را زاید می‌دانند. آنها به اصطلاح خودشان علم گرا هستند و معتقد هستند که علوم برای ما کافی است. مارکسیسم این گونه عقیده‌ای ندارد و معتقد است که می‌شود از علوم ـ خواه علوم طبیعی و خواه علوم اجتماعی ـ نتیجه گیری کلی کرد و از آن منظره وجود ایجاد کرد. این منظره وجود به نوبه خود نقش فلسفی و جهان بینی و بینشی دارد. نه به مثابه یک نقش فلسفی و بینشی که یک بار برای همیشه داده شده باشد و دیگر هیچ گونه تغییری در آن رخ ندهد، بلکه آن چنان استنتاجی است که با حرکت علوم حرکت می‌کند. اما آیا در این استنتاجاتی که با حرکت علوم حرکت می‌کند، همه مطالبی که گفته می‌شود نسبی است؟ او این گونه معتقد نیست، بلکه معتقد است مقداری از حقایق مطلقه نیز وجود دارند که این حقایق مطلقه با تغییر معرفت ما تغییری پیدا نمی‌کند. مثلاً این که جهان در حال تغییر و حرکت دائمی است، خودش به نوبه خود یک حقیقت مطلقه است.

مجری :چند دقیقه از وقت شما می‌گذرد. استدعا می‌کنم بطور خلاصه بیان بفرمایید. سه دقیقه از وقت بعد شما کم می‌شود.

آقای طبری :[می خواهید] قطع می‌کنم تا آقای نگهدار صحبت کنند [و یا صحبت می‌کنم از وقت دور بعد] کم کنید.

مجری :بفرمایید.

آقای طبری :دوباره از انگلس من یک نقل قولی می‌آورم. البته وقتی نقل قول می آوریم به عنوان عقیده خودمان آن را بیان می‌کنم نه به این عنوان که نقل قول او است و مسؤولیتی بابت نقل قول ندارم، بلکه به عنوان عقیده خودم بیان می‌کنم. انگلس مثالی برای حقیقت مطلق بیان می‌کند و می‌گوید واقعیات تاریخی را می‌شود از حقیقت مطلق حساب کرد. مثلاً در سال ۱۳۵۷ در ایران انقلاب ضداستبدادی و ضداستعماری تحت رهبری امام خمینی)رحمه الله (ایجاد شد و این یک واقعیت تغییرناپذیر است و همیشه واقعیت باقی می‌ماند. یک واقعیت تاریخی است. مثال انگلس این است که در سال ۱۸۱۲ ناپلئون بناپارت در روسیه دچار شکست گردید و مجبور به عقب نشینی شد. این حقیقت مطلق است که با تغییر زمان تغییر نمی‌کند. واقعیات تاریخی است. [تغییر نمی‌کند] مگر این که محور تاریخی را عوض کنیم ومحور اندازه گیری تقویمی را عوض کنیم تا این واقعیت از لحاظ اندازه گیری تقویمی عوض می‌شود ولی باز هم از لحاظ خودِ واقعی، عوض نمی‌شود.

به این ترتیب معرفت انسانی از حقایق مطلقه و حقایق نسبی تشکیل می‌شود. میزان حقایق نسبی در حال کاهش است و میزان حقایق مطلقه در حال افزایش است. منتهی یک حرف خوبی از بزرگمهر می‌آورم که همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز از مادر نزادند. معرفت مطلق را نسل امروزی نمی‌داند.

مجری :وقت شما تمام است. آقای نگهدار استدعا می‌کنم.

آقای نگهدار :با سلام به هم میهنانم. دور [جلسه] دوم بحث را شروع می‌کنیم. ضمن ابراز خوشحالی مجدد از ادامه این جلسات در زمینه مباحث ایدئولوژی و در دیگر مسائل همانند مسائل سیاسی و اقتصادی که تازه آغاز شده است، در ابتدا می‌خواستم یک بار دیگر روی این مسأله که آقای طبری نیز انگشت گذاشتند، تکیه کنم که این بحثهای مجرد [تجریدی و فلسفی] شاید مقبول طبع توده وسیع هم میهنان ما که هنوز فرصت نکردند با مقدمات این بحثها آشنا شوند، نباشد و چه بسا از طرق دیگری بتوان این بحثها را شکوفا کرد و مشتاقان را در جریان قرار داد. آرزو می‌کنم که این بحثها در محیطهای علمی همچون حوزه‌های علمیه و دانشگاهها جریان پیدا کند و این چنین کنفرانسهایی تشکیل گردد و همین طور آرزو می‌کنم آن گونه که سیاست جمهوری اسلامی قرار گرفته است، امسال دانشگاهها باز شود و در دانشگاهها بتوانیم شکوفاتر پیش ببریم.

اما راجع به تذکر آقای طیب [مجری محترم] که گفتند سیر تکوّن اندیشه مورد بحث قرار نگیرد و فقط به مضمون اندیشه بپردازیم، باید عرض کنم این درخواست ـ همان‌گونه که آن دفعه بحث شد ـ مقداری مسأله را مشکل می‌کند. برای این که اساس مارکسیسم بر پیوند بین تئوری و پراتیک استوار است. وقتی می‌خواهیم تئوری را بشکافیم و اثبات کنیم، راهی نداریم جز آن که در تجربه بیازماییم و در عمل ببینیم که آیا این حقیقت به اثبات می‌رسد یا خیر؟ بدین منظور باید حتماً به سیر تکوین اندیشه توجه داشت والاّ بدون این اساساً غیر ممکن است .یعنی بدون این که پروسه را در نظر بگیریم و روند تکمیل اندیشه را در نظر آوریم، نمی‌توانیم صحت آن حقیقت را اثبات کنیم. اینک من به جواب مسائلی که دوستانمان مطرح کردند می‌پردازم:

موضوع تکامل را به درستی رفیقمان طبری توضیح داد. موضوع دیالکتیک و این که آیا از علوم به دست آمده و یا چیزی فوق علوم است و همین طور نسبی بودن حقیقت را توضیح دادند. در این زمینه باید گفت که دیالکتیک به طور کلی چیزی نیست که جدای از علوم و یا بیگانه با علوم تدوین و تنظیم شده باشد. دیالکتیک محصول علوم و جمع بندی عمومی علوم است و ناظر بر تمام شعب متعدد علم می‌باشد. ما اگر بخواهیم صحت دیالکتیک را اثبات کنیم و یا صحت هر قانونمندی دیگر را که مورد نظر است اثبات کنیم، راهی جز آن که در پراتیک و تجربه و عمل آن را ببینیم، نداریم. برای این که بدانیم آیا این قانون و یا قانونمندی که تدوین کردیم درست است و یا خیر، راهی غیر از

پراتیک و تجربه نداریم. این سخن برمی گردد به همان مسأله‌ای که آقای سروش مطرح کردند که آیا دیالکتیک خارج از تجربه است و یا مشتمل بر تجربه می‌باشد. یعنی تجربه جزو دیالکتیک است و یا روش تجربی چیزی جدا از روش دیالکتیک است؟ ایشان فرمودند که اگر تجربه جز دیالکتیک باشد، نمی‌توانیم کل را به وسیله جزو به اثبات برسانیم و اگر خارج از دیالکتیک باشد، روش تجربی باید یک دلایل جداگانه برای اثبات صحت خود ارائه کند. این بحث به این نکته منتهی میشود که

روش تجربی درست است یا نیست؟ و در این جا دور لازم است. [یعنی دور لازم می‌آید یا نه؟]

من برای این که بحث روشن تر شود مسأله را از این جا شروع می کنم که «درست بودن» و یا «نادرست بودن» از کجا وارد زندگی انسان شد؟ و در زندگی انسان به چه چیز «درست» و یا «نادرست» می گوییم؟ ما چه موقع حق داریم و به خود اجازه می‌دهیم نسبت به صحت و سقم یک مسأله اظهار نظر کنیم؟ اصلاً چطور شد که مسأله درست بودن و نادرست بودن و صحت داشتن یا نداشتن مطرح شد؟

اینها همه ملزومات زندگی است. یعنی ما در حل مسائل و مشکلات خود به مسائلی برمی خوریم که می‌خواهیم آنها را حل کنیم. می‌خواهیم در زندگی از افکار و اندیشه هایی که داریم و از تئوری که وضع می کنیم بهره بگیریم. به نظر ما آنچه پاسخگوی مسائل عمل و زندگی ما است، درست می‌باشد. آن تئوری هایی که مقصود [ما] را تضمین می کند تئوری‌های درستی است. یعنی اگر ما را به سوی اهدافی که در نظر گرفتیم رهنمون گردد، درست است. از همین جا است که مارکس می گوید نظریه سراسر نظریه عمل است. بین تئوری و پراتیک پیوند ناگسستنی وجود دارد. چرا؟ چون تئوری را برای عمل می‌خواهیم و حق تقدم با عمل است .بنابراین در عمل به اثبات می‌رسد وبه تجربه و مشاهده درمی آید. طبعاً خود حکم، صحت خود را دریافته کرده است. به قول مولوی؛ «آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت بایدت زو رو متاب» معذرت می‌خواهم که شعر را درست نگفتم.

در این جا روش تجربی را روش علوم می‌دانیم و دیالکتیک جمع بندی کلی ترین قوانینی می‌باشد که ناظر بر علوم است. کلی ترین قوانینی که ناظر بر علوم است همان اصولی است که در دیالکتیک جمع بندی شده است. چون مسأله را آقای مصباح مطرح کردند توضیح می‌دهم و می گویم اگر بخواهیم یک بار و به طور خلاصه این مسأله را در یک جمله بیان کنیم باید بگوییم که دیالکتیک هم روشی برای اندیشه است و هم روشی برای هستی شناسی است. هم ناظر بر هستی شناسی ـ انتولوژی [ontology] است و هم ناظر بر شناخت شناسی یا قوانین شناخت ـ اپیستمولوژی ـ [EPistemology]است.

سؤال دیگری را آقای سروش راجع به تاثیر متقابل و نقش جادوگری و سحر و امثال اینها مطرح کردند. مطرح شد که جهان یک کل به هم پیوسته و در حال تغییر و تکامل می‌باشد و این دلیل نمی‌شود تا ما هر دو شیء جداگانه را آن گونه که می‌خواهیم و اراده می‌کنیم، در ارتباط با یکدیگر قرار دهیم. آنچه درباره سحر مطرح شد که مثلاً نقوشی را روی صفحه کاغذ می‌کشند و بعد ادعا می‌کنند که بیمار را بهبود می‌بخشد یک کار قانونمند هستی شناسی نیست این عمل ناظر بر قوانین مستقل از ذهن که در هستی خارجی عمل می‌کند، نیست. این ادعا یا تصوری است که در ذهن جادوگر شکل گرفته و ارتباطی به قوانین هستی شناسانه ندارد. آنچه ما از تاثیر متقابل و همبستگی کل جهان منظور نظر داریم، قوانینی و روابط و ارتباطاتی است که مستقل از ذهن ما در هستی خارجی وجود دارند و ما می‌توانیم آنها را بشناسیم. این ارتباطات برای خود قانونمندی خاصی دارند. ما نمی‌توانیم آن قانونمندی را به دلخواه و به صورت غیر علمی و یا ضد علمی تفسیر کنیم.

مجری :با توجه به این که یک دقیقه از وقت اختصاصی شما می‌گذرد؛ از آقای مصباح خواهش می‌کنیم [بحث را دنبال کنند] البته با توجه به سؤالاتی که در دور اول درباره مسأله تکامل مطرح نمودید که تکامل منحصر به حیات است ولی آقای طبری پاسخ دادند که خیر، بلکه حیات یکی از مصادیق و نمودهای تکامل است. ایشان این گونه به خاطرشان بود که در جلسه گذشته آقای طبری تکامل را منحصر در حیات می‌دانند. به هر حال آقای طبری این را نپذیرفتند و حیات را از مصادیق تکامل مطرح کردند. سؤال دیگر این بود که اصول یا قوانین دیالکتیک از علوم به دست آمده‌اند و یا دیالکتیک قانونی برای تفکر است؟ متقابل پاسخ داده شد که دیالکتیک خودش عصاره علوم است و علوم از تجربه فرا گرفته شده و روشهای تجربی ما را به علوم رسانده و دیالکتیک جمع بند و کلی ترین قوانین است. در مورد نسبی بودن معارف آقای طبری پاسخ گفتند که معارف نسبی است امّا نه به این معنی که هیچ معرفت مطلق در مارکسیسم پذیرفته نیست، بلکه مارکسیسم واقعیات تاریخی را به عنوان حقیقت مطلق می‌پذیرد. در پاسخ به سؤال تاثیر متقابل هم آقای نگهدار گفتند که بحث را به [منشأ] اصلی سؤال برمی گردانیم .به هر حال اینک میزان رسایی پاسخ‌ها را به نقد می‌گذاریم.

جناب آقای مصباح شما بفرمایید.

آقای مصباح :بسم الله الرحمن الرحیم. آقای طبری ادعا فرمودند که در جلسه گذشته نخواستند بگویند [نگفته اند] که تکامل مخصوص انواع زنده است، بنده هم ایشان را تکذیب نمی‌کنم. ممکن است بنده بد فهمیده باشم، البته نوار ضبط شده جلسه گذشته موجود است و می‌توان استفاده کرد تا اشتباه بنده و یا ایشان رفع شود .به هر حال فعلا بحث را بر این اساس مطرح می‌کنیم که از نظر ایشان تکامل منحصر به انواع نیست بلکه قانونی برای کل طبیعت است. منتهی

فرمودند در بعضی از موارد، اشیا تکامل خود را طی نکردند و یا به شکل قطعی این سیر تکاملی انجام نمی‌گیرد. آقای نگهدار در جلسه قبل اشاره کردند که وقتی در مقیاس بی نهایت حساب می‌کنیم این پدیده‌های جامد هم تکاملی خواهند بود و بنده اشاره کردم در حالی که شناخت و عمر ما و همه بشریت محدود است ما چگونه می‌توانیم در مورد بی نهایت قضاوت کنیم؛ مخصوصاً با توجه به مطلبی که دو مرتبه آقای طبری از آقای انگلس نقل کردند که دانش بشر دوران جوانی خود را می‌گذراند و معرفت‌های ما نسبی است، چگونه می‌توانیم در مورد بی نهایت قضاوت کنیم که پدیده‌های طبیعت ـ هر چند که الان تکامل ندارند ـ در بی نهایت تکامل خواهند داشت؟

به هر حال سؤالی که در جلسه قبل مطرح شد و موجب گردید تا ایشان بفرمایند تکامل محدود است ـ البته آن گونه که بنده به ذهنم می‌آید ـ این سخن ما است که عرض کردیم؛ تبدل اشیا به همدیگر همیشه جهت صعودی ندارد. حتی خود ایشان فرمودند تا مادامی که درخت رشد می‌کند می‌توانیم بگوییم تکامل دارد ولی وقتی که خشک شد دیگر چگونه می‌توانیم بگوییم سیر تکاملی دارد؟ و یا بنده عرض کردم که آب تبدیل به بخار می‌شود و بخار مجدّداً تبدیل به آب می‌شود و این جریان هزاران بار در طبیعت تکرار می‌شود. چگونه می‌توانیم بگوییم هر حرکتی تکاملی است!!؟ و تکامل، یک قانون کلی برای هر پدیده‌ای در طبیعت است!؟ اگر منظور این است که فی الجمله تکامل در کل طبیعت وجود دارد [این سخن علمی‌ای نیست] و یا به تعبیر برادرمان آقای سروش که فرمودند اگر در برخی از موارد تکامل صورت می‌گیرد دلیل این نیست که بگوییم تکامل قانون است. این که قانون نشد. قانون باید در آن [محدوده] و مواردی که مشخص می‌شود، کلّیّت داشته باشد. امّا [به استناد این که] فی الجمله در طبیعت و گاهی در بعضی امور مانند بعضی موجودات زنده تکامل صورت می‌گیرد، نمی‌توان قانون کلی برای تمام هستی ارائه نمود و چیزی را کشف کرد و بدست آورد که سیر جامعه حتماً تکاملی خواهد بود!

باید دید که تکامل چیست و تکامل جامعه یعنی چه اگر منظور از قانون تکامل این است که در هر پدیده‌ای از پدیده‌های طبیعت و در هر زمانی و هر مکانی ـ دست کم در همین کره خاکی که زندگی می‌کنیم ـ مسیر تکاملی دارد، به یقین این [ادعا] خلاف وجدان است و هیچ عاقلی نمی‌پذیرد. خود ایشان هم به چنین سخنی لبخند طنزآمیزی زدند که چنین چیزی نیست. پس اگر کلّیّت ندارد، دیگر قانون نیست. قانون باید در محدوده خودش کلّیّت داشته باشد تا بشود از آن استفاده کرد. هر قانونی ـ چه در فیزیک و چه در شیمی و یا هر علم دیگری ـ وقتی قانون است که در محدوده خودش کلّیّت داشته باشد. وقتی اکسیژن و هیدروژن به نسبت معین در شرایط خاص ترکیب می‌شوند، آب به وجود می‌آید. این قانون کلّیّت دارد. دست کم و یا به تعبیر ایشان فرمودند در حوزه تجربه ما، هر پدیده‌ای باید مشمول این قانون باشد. حال در تکامل هم همین طور اگر به میلیونها سال آینده حواله بدهیم این حواله نکول شدنی است. هیچ دلیلی نداریم که میلیاردها سال آینده چه خواهد شد؟ ما چگونه می‌توانیم اثبات کنیم که آیا چنین چیزی

است یا نیست؟ به نظر بنده جوابی که در پاسخ به اشکال تکامل ارائه فرمودند، رسا نبود و باید تکمیل بفرمایند و یا یکی از این دو طرف را بپذیرند؛ اگر معتقد هستند که تکامل عمومیّت دارد در این صورت باید جواب بدهند که وقتی آب به بخار تبدیل می‌شود، چه تکاملی رخ می‌دهد؟ اگر این پدیده تکاملی است پس در تبدیل شدن بخار به آب چگونه تکامل رخ می‌نماید؟ اگر کلّیت این قانون را قبول ندارند، پس دیگر قانون کلی نخواهد بود و اعتباری ندارد و این اصل از اصول دیالکتیک، از اعتبار ساقط شده و بعد از آن باید به سراغ سایر اصول دیالکتیک برویم. البته نکات دیگری نیز در فرمایشات ایشان و آقای نگهدار وجود داشت که زیاد نمی‌خواهم وقت را صرف آنها کنم.

نکاتی را آقای سروش در جلسه قبل بیان فرمودند که خیال می‌کنم باید آن ضابطه را رعایت کنیم. یعنی تا وقتی که پاسخ سؤالات داده نشده است وقت آقایان بیشتر شود تا جواب را کامل کنند. چون وقتی سؤال شود و چند نفر در بین آن حرف بزنند، گوینده فراموش می‌کند که چه می‌خواست بگوید و روند بحث از کنترل او خارج می‌شود.

مجری :البته من به آقای طبری پانزده دقیقه و به آقای نگهدار هم دوازده دقیقه وقت دادم به آن امید که پاسخ سؤالات گفته شود و من هم به این انتظار بودم که . ...آقای مصباح یک دقیقه وقت دارید.

آقای مصباح :من این یک دقیقه وقت را به این سؤال می‌گذرانم که ایشان فرمودند ما حقایق مطلق داریم. آیا مقصود از مطلق این است که از نظر زمان اطلاق دارد و یا از نظر مکان مطلق است یا از نظر افراد مطلق است؟ لفظ «مطلق» مشترک لفظی است و به خصوص در مباحث فلسفی خیلی مشکل آفرین است. چه بسا با شنیدن لفظ مشترک، ذهن هر یک از گوینده و شنونده به معنایی منتقل گردد و مغالطه حاصل شود. اگر منظور شما از مطلق این است که در همه زمانها و مکانها و افراد صدق می‌کند و در واقع این قانون را به عنوان یک قاعده کلی صادق می‌دانید، در این صورت باز این سؤال پیش می‌آید که با توجه به این که ابزار شناخت ما محدود و نسبی است، قانون مطلق را از چه راهی به دست آورده اید؟

مجری :اگر موافق باشید برای تنوع بخشیدن به بحث، این دور یک سؤال کننده و یک پاسخ دهنده را در مقابل هم قرار می‌دهیم تا پاسخ گفتن و یا بدون پاسخ ماندن [سؤالات] روشن تر [منعکس گردد.]

آقای طبری :آقای طیب [مجری محترم] کوچکترین تقصیری در این کار ندارند. این وضع تلویزیون است که اقتضاء می‌کند وقت محدودی در اختیار ما قرار بگیرد. مسائل پیچیده‌ای مثل مسائل تکامل و سیر معرفت را نمی‌شود در دو جمله خلاصه کرد.

امّا درباره مسأله تکامل این جمله را عرض می‌کنم که [مقصود این نیست که بگوییم] در هر پدیده‌ای بطور جداگانه تکامل وجود دارد. بلکه به طور کلی و در حرکتِ کلِّ وجود تکامل دیده می‌شود. این تکامل به صورت تکامل فیزیکی و شیمیایی و بیولوژی و اجتماعی دیده می‌شود و علوم هم وجود آن را ثابت کرده است. حرکت از ساده به بغرنج حرکتی است که هم ساختار را بغرنج تر می‌کند و هم عملکرد را بغرنج تر می‌سازد. در کل حرکت وجود، عملکردها و ساختارهای بالاتری نسبت به پایین تر به وجود می‌آورد.

آقای مصباح :چون بنا شد بحث بینابینی باشد [متذکر می‌گردد که] سؤال بنده این است که این قانون کلیت دارد یا ندارد؟ و اگر کلّیت دارد پس حرکت‌ها و سیرهای نزولی و یا حرکت‌های دوری و نوسانی را چگونه تفسیر می‌کنید؟ و اگر کلّیت ندارد پس قانون نیست و از اعتبار ساقط می‌شود.

آقای طبری :آنچه که فرمودید من در جلسه پیش عرض کردم و بعد تبسم طنزآمیز داشتم ـ که این یادتان هم مانده است ـ همگی مربوط به نکات دیگری است. من گفتم ادامه تکامل را فقط در روی کره زمین خودمان از مرحله شیمیایی به بعد می‌بینیم. در حالی که در کرات دیگر هنوز چنین چیزی را کشف نکرده ایم. یعنی حرکت تکاملی انجام گرفته و به مراحلی رسیده است و از آن به بعد بصورت دور ادامه پیدا کرده است. بعد آقای نگهدار تذکّر دادند که ممکن است در زمانهای دورتر این حرکت ادامه پیدا کند. امّا شما در پاسخ فرمودید برای پی بردن به صحت و سقم این مسأله عمر بی نهایت لازم است که من با تبسم پاسخ دادم. مسأله تکامل در پدیده‌ای مانند رویش درخت که انجام نمی‌گیرد،[و منظور نیست] بلکه آن را باید در کل روند بیولوژیک جهان جستجو کرد. یعنی وقتی موجودات ساده تر مانند ویروسها و باکتری‌ها و میکروبها و غیره [تا] موجودات عالی تر مثل انسان و حیوانات [را ـ که] نشأت پیدا می‌کنند ـ در نظر می‌گیریم، به تکامل پی می‌بریم. نه این که در هر پدیده‌ای بطور جداگانه تکامل وجود داشته باشد .قاعده خلع و لَبس را در نظر می‌گیریم. به طور کلی کون و فساد را در نظر می‌گیریم. به طور کلی آنچه در مجموعه موجود است امری ابداعی نیست. به نظر من این مسأله حتّی در فلسفه مشّاء و فلسفه اشراق نیز به اشکال مختلف وجود دارد. من هم همان شعر مولوی را خواندم که می‌گوید؛ «از جمادی مُردم و نامی شدم». البته این مطالب بغرنج است و باید در مباحث تفصیلی تمام جزئیات آن را توضیح داد و ابهامات آن را برطرف کرد و گفت. [حال اگر] نتوانستم این مطلب را کامل و رسا بیان کنم [معلوم می‌شود که] به چه دلیل [است] الی آخر.

آقای مصباح :هر قانونی یک کلیتی دارد. یعنی در آن محدوده‌ای که برای موضوع آن معین شده است، کلّیت دارد و باید نسبت به افراد این موضوع کلیت داشته باشد. آیا این سخن صحیح است؟ حال این قانون [شما] موضوعش

چیست؟ موضوع قانون تکامل چیست؟ آیا هر پدیده طبیعی موضوع آن است و یا هر موجود زنده و یا هر جامعه و یا هر چیزی که در کره زمین وجود دارد موضوع قانون تکامل است؟ موضوعش را مشخص فرمایید.

آقای طبری :موضوع تکامل عبارت است از پیدایش کیفیتهای بغرنج تر و مرکب تر و پیچیده تر و کیفیت عالی تر از نازل تر ... . یعنی دارای بغرنجی است. این در حرکت و کون و هستی انجام می‌گیرد و از مراحل مختلف فیزیکی و شیمیایی و زیستی و اجتماعی و فکری می‌گذرد.

آقای مصباح :یعنی موضوع تکامل کل طبیعت است؟

آقای طبری :برای آنچه ما آن را قانون تکامل می‌نامیم، کل طبیعت موضوع است. یعنی قانون تعالی و استکمال از لحاظ ساختار و ساختمان شئ و عملکرد.

آقای سروش :پس باید بگوییم که در این قانون نمی‌توانیم از اجزای طبیعت استفاده کنیم؟

آقای طبری :این جا رابطه جزء و کل مطرح می‌شود که بحث جداگانه‌ای است. اجزای طبیعت و اجتماع ـ که افراد باشند ـ مقداری حرکات تصادفی ـ به اصطلاح خیلی هوایی ـ را طی می‌کنند تا این که در جاده قوانین معیّن قرار می‌گیرند. این گونه نیست که هر جزئی آیینه تمام نمای کل وجود باشد و قوانین وجود را منعکس کند، بلکه اجزا در حرکت بغرنجی که با هم دارند، قوانین را به شکل «گرایش مسلط» بروز می‌دهند. قوانین اکیدی نیستند که در هر موردی آن قاعده را ببینید.

آقای مصباح :چند نکته است که باید بگوییم: ما چیزی را قانون می‌نامیم که در هر علمی، موضوع مشخصی دارد و نسبت به مواردش کلّیت دارد. پس چنین چیزی را قانون می‌گوییم. ولی اگر بگوییم در کل یک ساختمان پدیده‌ای اتفاق خواهد افتاد، این را هیچ وقت به عنوان قانون نمی‌توانیم بپذیریم. چون موضوع مشخصی ندارد .لذا قاعده علمی نیست. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم در کل طبیعت تکاملی واقع می‌شود و این قانونی برای کل طبیعت است و این اشکالی است که متوجه فرمایش شما می‌شود. نکته دومی که باید عرض کنم این است که بالاخره این قانون از چه راه اثبات می‌شود؟ این بحث یک بحث فلسفی است. آیا این قانون از راه عقل اثبات می‌شود و یا از راه علوم اثبات می‌گردد؟ اگر از راه علوم می‌خواهد اثبات شود، یک مشکل در این مسیر وجود دارد که ما کل طبیعت را نشناختیم تا چنین قانونی را در موردش حاکم بدانیم!؟

مجری :اگر اجازه بدهید آقای نگهدار پاسخ را دنبال کنند. چون خوف آن را دارم که از وقت آقای طبری و شما آنقدر کم شود که در آخر فرصتی برای شما باقی نماند .لذا از آقای نگهدار می‌خواهیم که پاسخ همین سؤال و سؤال‌های دیگر را بیان بفرمایند.

آقای نگهدار :در بحث تکامل ما بحث را بطور هدف دار مطرح می‌کنیم. وقتی که ما به هستی و به آنچه خارج از ذهن است ـ با کلیت آن، نه به عنوان این شیء و یا آن شیء خاص ـ نگاه می‌کنیم، در پروسه گذشت زمان سیری بی جهت و بدون سمت و یا قهقرایی را نمی‌بینیم. اگر ما به تحقیقات کیهان شناسی بپردازیم. یعنی در عرصه کیهان شناسی به بررسی ماده که کل جهان را تشکیل می‌دهد بپردازیم، این نتایج به دست می‌آید که از لحاظ عنصری در زمانهای بسیار دور ترکیب جهان این گونه که امروز هست، نبوده است. عناصر متشکّله جهان بسیار بسیط تر و ساده تر بوده اند. مثلاً الآن در خورشید هلیوم و هیدروژن کشف شده است. سیر عمومی جهان این نیست که این عناصر همین طور باقی بمانند، بلکه وقتی خورشید و یا کره زمین سرد می‌شود، فعل و انفعالاتی در آن رخ می‌دهد که عناصر بغرنج تر و ترکیبات و مولکول‌های بغرنج تر پدید می‌آیند و حیات بعدی پدید می‌آید و این حیات تکامل پیدا می‌کند. در عرصه دیالکتیک هم به صورت موجودات دارای ساختمان بیولوژیک پیچیده تر و نهایتاً موجودات انسانی و جامعه دیده می‌شود .این چیزی است که ما در جهان خودمان دیدیم و می‌توانیم با قطعیّت روی آن انگشت بگذاریم. خلاصه، نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیرم این است که وقتی به هستی می‌نگریم، متوجه می‌شویم که جهت عمومی تغییرات دائمی هستی یک جهت گنگ و مغشوش نیست و یا سیر قهقرایی از ترکیبات پیچیده به ساده یا از پدیده‌های پیچیده به ساده نیست، بلکه جهت عکس آن را می‌بینیم. همان‌گونه که رفیقمان طبری توضیح داد مسأله بررسی این شیء و یا آن شیء خاص نیست. مسأله سمت یابی کل هستی و وجود است که سمت یابی استکمالی و تکاملی است. این قانون در مورد جهتِ عمومیِ تحولاتِ هستی است.

اگر بخواهیم در مورد جامعه مثال بزنیم ـ همان‌طور که مارکس روی این مسأله تأکید زیادی داشته است ـ مشاهده می‌کنیم که تحولات اجتماعی ممکن است بسیار پیچیده و سردرگم باشد. وقتی در تاریخ مطالعه می‌کنیم می‌بینیم که پادشاهانی روی کار می‌آیند و پادشاهانی از بین می‌روند و مبارزات و پیشرفتهایی صورت می‌گیرد و پیچیدگی بسیاری در سیر تاریخ به چشم می‌خورد. ولی وقتی تمام اینها را روی هم می‌ریزیم و از دور به سرنوشت بشر نگاه می‌کنیم متوجه می‌شویم که این ساخت اجتماعی از لحاظ ساختاری دائماً پیچیده تر و تقسیم کار بیشتر و تولید به اشکال گسترده تر و بغرنج تر و مناسبات انسانها هم به همین گونه پیچیده تر شده است. ما اگر سیر عمومی و جهت عمومی تحول جامعه بشری را این چنین ببینم، حتماً در وظایفی که در برابر خودمان قرار می‌دهیم، سردرگم می‌شویم. البته نباید به این صورت تصور شود که چون ما می‌خواهیم وظایف معینی را در برابر خودمان قرار بدهیم، سیر تکاملی

جامعه را تایید می‌کنیم. درست برعکس است. وقتی که سیر تحول عمومی جامعه و یا پدیده‌های دیگر هستی را در کلیّت خود ـ نه در اجزای جداگانه آن ـ مورد نظر قرار می‌دهیم، این سیر تکاملی را تشخیص می‌دهیم. و از این روی است که تشخیص می‌دهیم چه باید بکنیم.

مجری :از آقای سروش خواهش می‌کنیم صحبت خود را بیان فرمایند. دور اول شما شش دقیقه صحبت کردید. بنابراین چهار دقیقه از دور قبل باقی مانده است و فرصت دارید که صحبت بفرمایید.

آقای سروش :بسم الله الرحمن الرحیم. البته سؤالاتی که من مطرح کرده بودم غیر از آن چیزی بود که بیان شد. منتهی چون بحث تکامل پیش آمده است بالاخره من هم ناگزیر نکاتی را که به ذهنم می‌رسد، عرض می‌کنم تا همه در وجوه بحث شرکت کرده باشیم.

یک نکته را قبل از هرکلام باید روشن کنیم که در این جا بحث از این نیست که آیا عالم تکاملی است یا نه. مسأله را نباید اشتباه گرفت. اگر من مسائلی را ذکر می‌کنم، به معنای تکامل در عالم و یا در کل هستی و یا در کره زمین ـ به منزله برخی یا بخشی از هستی ـ نیست. سخن بر سر تبیین دیالکتیکی مسأله است و صحبت از این است که آیا مکتب مادّی و متد دیالکتیکی تفکر، که متدی علمی هم محسوب می‌شود، از عهده تبیین تکامل در جهان برمی آیند یا خیر؟ بنابراین بحث بر سر نقض و ابرام متدی می‌باشد که مدعی است تکامل را در عالم دیده و شناخته و شناسانده است. صحبت بر کفایت و توانایی این متد است نه در بود و نبود تکامل در عالم، که خود یک مسأله دیگری است.این را خاطر نشان می‌سازم که مبادا این گونه تصور شود و در ذهن تجلی کند که کسانی مخالف کمال و تکامل هستند و در مقابل کسانی هم مثبت تکامل می‌باشند. حقیقت این است که اگر کسی مدعی چیزی بود باید به خوبی از عهده اثبات ادعای خود برآید. حال ما بر سر این هستیم که آیا اثبات مدعا و تحکیم آن در این جا به درستی و استواری صورت می‌گیرد یا خیر؟

در این جا چند نکته را باید از هم جدا کرد. یکی این که در تکامل صحبت از »بهتر شدن» و «بدتر شدن» و «عالی تر شدن» و «سافل تر شدن» است و یک طنین بهتری و بدتری در آن است. طنین که هیچ، اصلاً این چنین معنایی در آن [نهفته]است. سخن دیگری که در این جا مطرح می‌باشد این است که آیا علم قدرت اثبات ارزشها را در عالم خارج دارد یا خیر؟ معمولاً گفته می‌شود که امور پیچیده تر می‌شوند و یا وقتی که چیزی ساده تر است و از ساده تر بودن به بغرنج تر شدن می‌رود، این گونه نتیجه گیری می‌کنند که گویی از بدتر به بهتر شدن می‌رود. این معادله‌ای است که در بطن این بحث مفروض گرفته می‌شود. در حالی که خود، مدّعایی است که باید ثابت شود. این از مسائلی است که بلا دلیل رها می‌شود. در حالی که محتاج اثبات است.

نکته دیگر این است که دوستان ما توضیح می‌دهند که مقصود از تکامل این است که در تک تک اجزای عالم تکامل رخ می‌دهد. شما اگر به تک تک اجزای عالم نظر کنید چه بسا در بعضی موارد سیر نزولی و به اصطلاح آقای طبری «تدنّی» را می‌بیند .حالا نکته این جا است که از کجا به این قانون دست یافته اید؟ البته هنوز قانون بودنش جای بررسی دارد. معمولاً وقتی از شما خواسته می‌شود که برای اثبات قانون تکامل و وجود آن دلیل بیاورید، به همین پدیده‌های جزئی تمسّک می‌جویید. یعنی در مقام اثبات این قانون به ما می‌گوئید فلان جامعه تکامل پیدا کرده و این درخت روییده و آن کرم به جانور بالاتر بدل شده است و... در حالی که این امور جزئی هستند و موارد کلی نیست. بلکه موارد خاصی هستند که در عالم رخ داده است و صد میلیون سال گذشته و رفته رفته حرکتی رخ داده و فلان جانور به فلان جانور با پیچیدگی بیشتر مبدل شده است. اینها موارد جزئی است و این موارد به منزله شاهد برای حصول و روند تکامل در عالم ذکر می‌شوند.

از طرفی وقتی گفته می‌شود که برای این گونه تبیین موارد نقض وجود دارد، جواب می‌دهند که شما به موارد جزئی تمسک می‌کنید و ما به موارد جزئی کاری نداریم!!! بلکه به کل عالم نظر داریم!! خوب اگر به کل عالم نظر دارید، پس در مقام تأیید تکامل هم نباید به موارد جزئی تمسک کنید و باید آن را در کل عالم نشان بدهید که تکامل رخ داده است یا نه؟ البته کل عالم نه در چنگ ما و نه در چنگ رقیب ما است. کل عالم هنوز [برای هیچکدام از ما] متولد نشده است. هنوز میلیونها سال این عالم طول دارد و از نظر آقای طبری و دیگر دوستان ایشان نیز این عالم نامحدود است. البته باز این خود سؤالی است که از کجا می‌توانیم ادعا کنیم که سیر عالم نامحدود است؟ بهر حال به فرض این که نامحدود باشد، پس آنچه رخ داده بخش اندکی از مجموع عالم است و این مجموع که در چنگ ما نیست و در چنگ هیچ کس دیگری هم نیست لذا چه دعوی تکامل و چه ادعای تنازل، یعنی به عقب رفتن در عالم، هیچکدام از این دو برای هیچ یک از ما میسّر نیست. اگر به موارد خاص توسل می‌جوییم و می‌گوییم این جا تکامل رخ داده است و به تعداد موارد خاص برای تکامل مثال ارائه می‌کنیم، از طرف دیگر به همان تعداد هم موارد انحطاط در جهان و جامعه می‌توان ارائه نمود .یعنی اگر رشد و بلوغ طفل در زمانی خاص یک رشد تکاملی است، وقتی این فرد بالغ و پیر شد و مُرد، یک سیر نزولی شروع می‌شود. یعنی از پیچیدگی به سادگی می‌رود. و به قول مولوی هر که ابله تر است بالاتر است و استخوان او بدتر خواهد شکست. هر که در نردبان تکامل بالاتر می‌رود، استخوانش بیشتر خرد می‌شود. یعنی از جای بالاتری می‌افتد. قورباغه وقتی می‌میرد پیچیدگی خاص [آن] به سادگی تبدیل می‌شود. انسان هم همین طور. پس به تعداد مواردی که در آنها به طور خاص تکامل را می‌بینیم و سیر از سادگی به پیچیدگی را مشاهده می‌کنیم، به همان ترتیب هم سیر نزولی را می‌بینیم. قورباغه کلی یا انسانِ کلی نداریم. آنچه وجود دارد دانه دانه قورباغه‌ها و فرد فرد انسان‌ها هستند. اگر پیدا شدن این قورباغه تکامل است، پس مُردن آن قورباغه نزول می‌باشد. چون ما قورباغه کلی نداریم تا بگوییم قورباغه کلی در تکامل است .قورباغه کلی وجود ندارد. این سخنی است که

از قدیم منطقیین می‌گفتند که کلی با وصف کلّیت در عالم خارج وجود ندارد. و این سخنی بدیهی است. انسان دانه دانه انسان است و میکروب دانه دانه میکروب است. هر کدام حیات و رشدی دارند و بعد مرگ و نزول. اگر در تأیید تکامل به موارد خاص تمسّک می‌کنیم، باید به موارد نقض پاسخ بدهیم. و اگر به موارد خاص تمسّک نمی‌کنیم به تعداد موارد صدق، موارد نقض وجود دارد. هر موجودی که از نردبان تکامل بالا می‌رود، روزی به زمین فرو می‌افتد. قورباغه کلی و انسان کلی نداریم. در خارج تک تک افراد و مصادیق انسان را داریم که بر همه مرگ صادق است که همان عبور از بغرنج به ساده می‌باشد. اگر ناظر به مجموع عالم هستیم باید از مجموع عالم مثل بیاوریم. از مجموعه عالم نباید فقط یک جامعه را در نظر آورد و تنها از یک جامعه مثال بیاوریم. نباید وقتی که مورد خلاف پیش می‌آید، به سراغ مجموع برویم و وقتی تأیید و اثبات پیش می‌آید به سراغ موارد خاص برویم. نباید این چنین باشد و باید در هر دو مورد شیوه واحدی را پیش گرفت. فرض کنید می‌خواهیم به سراغ مجموع عالم برویم. حال این مجموع عالم، خود مجموع عالم به عنوان مجموع مقصود است و یا چیزی مرکب از اجزا و غیر از این اجزا منظور است؟ بالاخره از این دو حال خارج نیست. اگر مجموع عالم چیزی جز مجموع اجزا نیست، در این صورت حکمش همان است که عرض کردم. یعنی در همین مجموع اجزا هم رشد و هم نزول وجود دارد. هم طلوع و هم غروب است. و هم بالا و هم پایین هست. امّا اگر مجموع عالم چیزی غیر از این مجموعه است. یعنی خودش برای خود هویتی دارد، در آن صورت باید بگوئیم که این چنین مجموعه‌ای هنوز متولد نشده است. برای این که مجموعه عالم باید متولد شود [تا ...] چگونه درباره چیزی که هنوز متولد نشده است قانون ارائه می‌کنید؟ در حالی که الآن بخش اندکی از آن به وجود آمده است و بخش نامحدودش هنوز فرصت بوجود آمدن نیافته است و زمان باقی مانده تا به وجود بیاید. حال ما چه حقی داریم و به تعبیری، کدام متد علمی به ما اجازه داده است تا راجع به چیزی که هنوز اکثر قاطع آن متولد نشده است قانون بدهیم؟ پس اگر سخن از مجموع عالم است و ما خودمان جزء آن مجموعه هستیم، تا وقتی که جزء این مجموعه هستیم نمی‌توانیم برای کل مجموعه قانون ارائه بدهیم. این بدیهی است که شما وقتی می‌توانید در مورد امری نظر بدهید که حکم شما برای خود شما مترتب نباشد. چون بالاخره متد شما تجربه است و باید یک نوع جدایی نسبی برای خودتان از موضوع تجربه، قائل شوید. این جدایی نسبی است، نه جدایی مطلق. چون اگر این جدایی مطلق باشد دیگر شما چیزی دربرابرتان ندارید. هنگام تجربه باید تجربه گر و تجربه شونده‌ای باشد و این تجربه با آن شیء مورد تجربه تماس بگیرد و این تجربه در آن منعکس شود و بعد حکمی بدهد. ولی وقتی ما جزء مجموعه هستیم و تازه می‌خواهیم حکم این مجموعه را بدست آوریم، شرایط تجربه پذیر بودن را نداریم. اینها نکاتی است که صرف نظر از این که تکامل را امر ارزشی بدانیم یا ندانیم مطرح می‌باشند.

یک سؤال خیلی مهم در این جا مطرح است و آن این که فرض کنید این عالم رو به پیچیده شدن می‌رود، حال به چه دلیل می‌گویید که رو به بهتر شدن هم می‌رود؟ این که پیچیده [شدن] معادل با بهتر شدن در نظر گرفته شود جای ابهام و سؤال دارد که باید روشن شود.

برگردیم به بررسی نکاتی که نسبت به توضیحات آقای نگهدار عرض کرده بودم. من اجمالاً تکرار می‌کنم که آنچه ایشان گفتند به گمان من همان نکاتی بود که من عرض کردم. [در واقع گفته‌های من را] پذیرفتند، منتهی عبارات دیگری را گفتند که [اینک آنها را] ذکر می‌کنم:

بحث نخست ما این بود که به چه چیزی درست می‌گوییم؟ ایشان پاسخ دادند که آنچه پاسخگوی مسائل ما در زندگی باشد، آن درست است و بعد اضافه کردند که چه چیزی پاسخگوی ما در زندگی است و آن همان چیزی است که به تجربه دیده می‌شود. این امور پاسخگوی زندگی ما است. یعنی در عمل [شناخته می‌شود] . اسم تجربه را عمل و یا پراتیک گذاشتند. فرقی ندارد، آنچه در عمل و یا تجربه دیده شود و پاسخگوی ما است، همان درست است. حال در این جا یک توضیح و یک سؤال دارم:

یکی این که پس دیالکتیک نیازمند تجربه است. [البته این که این سخن ایشان] چقدر قابل نقد و بررسی است من الآن بحث نمی‌کنم. ولی قدر متیقن این است که متد علمی نیست. امّا این که گفتند آنچه پاسخگوی مسائل زندگی ما می‌باشد درست است، خود موجب یک سؤال می‌شود و آن این که آیا منطقاً خود این سخن درست است یا غلط؟ ما به چیزی معتقد هستیم که درست باشد. شما یک ملاک برای »درستی« ارائه نمودید و آن ملاک این بودکه آنچه پاسخگوی مسائل ما در زندگی است، «درست» می‌باشد. امّا آیا خود این سخن را از شما به منزله حرفی درست بپذیریم و یا سخنی است که هنوز درستی و یا نادرسی آن، معلوم نیست؟ آنچه ملاک درستی این سخن است چیست؟ اگر درستی این معیار معلوم نیست، باید برای تثبیت درستی این سخن نیز به سراغ معیار دیگر برویم. یعنی این معیار، معیار مهمی است. ما سر این معیار مداقّه می‌کنیم. اگر می‌گویند هر چه پاسخگوی مسائل زندگی ما باشد، درست است، به ناچار خود این سخن درست است؟ حال درستی خود این معیار از کجا اثبات شده است؟

امّا نکته دوم در مورد تأثیر متقابل است که گفتم قائل به خرافات نیستیم .بنابراین باید بگوییم که طبق این اصل برخی امور بر بعضی از چیزها تأثیر دارند. گویا ایشان سخن مرا تأیید کردند، منتهی به این تعبیر گفتند که ما معتقد نیستیم هرچه ذهن ما می‌خواهد [انجام بگیرد]، بلکه واقعاً روابطی وجود دارد. یعنی همان تعبیر خرافی که می‌گفتم ایشان تعبیر کرده و گفتند روابطی که موهوم نباشد و واقعاً وجود داشته باشد، بله همین طور است. پس در اصل تأثیر متقابل باید این نکته را پذیرفت که هر نوع رابطه‌ای بین اشیا برقرار نیست. بلکه واقعاً یک نوع روابط خاصی وجود دارد. ولی آیا

واقعاً اصل تاثیر متقابل این سخن را می‌خواهد بگوید؟ واقعاً روابط خاصی بین بعضی از اشیا وجود دارد نه این که ما خیال کنیم که روابطی هست و بس. آن هم پیش خودمان فکر کنیم که اشیا تأثیر دارند. ما به چنین چیزی معتقدیم و کسی هم منکر این نظر نیست. این همان نکته‌ای بود که من در ابتدا گفتم. ولی در عین حال آن اصل تاثیر متقابلی که در دیالکتیک گفته می‌شود، مدعای کوچکی نیست. به هر حال اشکالی ندارد. از این پس بحث خود را بر این مبنا می‌گذاریم که اصل تاثیر متقابل به این معناست که بعضی از اشیا بر بعضی از اشیا برخی تاثیرات را دارند.

مجری :خیلی ممنون. پاسخ را با بیانات آقای طبری شروع می‌کنیم.

آقای طبری :مطالب متعددی مطرح شده است. جناب آقای مصباح در مورد مسأله تکامل ایراد سخن فرمودند که اگر تکامل در کل وجود است ـ نه در اجزا ـ از کجا به این مسأله پی می‌برید؟ در حالی که در شرایط کنونی با کل وجود روبرو نیستیم. بعلاوه در پدیده‌های مختلف و منفرد نه تنها تکامل را نمی‌بینیم، بلکه حرکت عکس تکامل را هم مشاهده می‌کنیم. در بحثهای تلویزیونی و بحثهایی که کوتاه مدت است، امکان ندارد تمام جوانب مختلف نظریه را توضیح داد، لذا معایبی بروز می‌کند و پیدا می‌شود. مثلاً از طرف من بایستی حتماً به این نکته تصریح می‌شد که آنچه در موارد انفرادی و در اجزای عالم وجود دارد عبارت است از پدیده‌ای که در فارسی آن را گسترش می‌نامیم. یعنی هر شیء آغاز و زایشی دارد. در موجودات زنده زایش و در موجودات غیرزنده آغاز می‌گوئیم و این دو گروه یک گسترشی دارند و سپس روند زوال را طی می‌کنند. یعنی حرکت نزولی را طی می‌کنند و آن کیفیت معیّن و آن پدیده و شیءِ معیّن از صحنه وجود خارج می‌شود. به این ترتیب وقتی به اجزا نگاه می‌کنیم، در اجزا حرکت صعودی پیدایش و زایش از یک سمت و زوال از طرف دیگر وجود دارد. ولی آنچه تکامل گفته می‌شود گسترش پیش رونده است. یعنی گسترش پیش رونده نه فقط در یک جزء منفرد، بلکه در مجموعه اجزای یک سیستم معیّن. می‌دانیم که این سخن فقط دعوی مارکسیست‌ها نیست. آنها فقط علوم را کشف نکرده اند. بلکه بازگو کننده آن چیزی هستند که در علوم کشف شده است. حال چه چیز را نشان می‌دهد؟ فرض کنید به ما نشان می‌دهد که ذرات بنیادینی وجود دارند که این ذرات به نوبه خود ذرات بغرنج تر را به صورت اتم به وجود می‌آورند. از آن هم ذرات بغرنج تری به نام مولکول به وجود می‌آید که از اتم‌های گوناگون تشکیل شده است. ذرات بنیادین دارای ترکیب جزیی تری هستند و با هسته اتم و الکترون روبرو هستیم و اخیراً فیزیک معاصر به «کوارک ها [quarks] «دسترسی پیدا کرده است. ذرات بنیادین، خود از آنها تشکیل شده‌اند ولی معلوم نیست که آیا به آجر نهایی وجود رسیده ایم یا نه؟ به این ترتیب در عرصه فیزیک از «کوارک ها» گرفته تا اجزایی که دائماً بغرنج تر می‌شوند، روبرو هستیم. بعد در شیمی که بررسی می‌کنیم شیمی غیرآلی و شیمی معدنی داریم که در آن عناصر مورد بررسی قرار می‌گیرد. مشاهده می‌کنیم که از این ترکیب‌ها اجزای بغرنج تری به وجود می‌آید که به آن پلیمر گفته می‌شود. در این جا شیمی زمینه را برای پیدایش

عرصه جدیدی در وجود فراهم می‌کند که زیستی و بیولوژیک است. یعنی شکلی از اشکال مولکول‌های پلیمر، با اجزای فراوان که آلبومین‌ها و اسیدهای نوکلئیک و غیره می‌باشند و حیات را به وجود می‌آورند و پایه برای پیدایش حیات قرار می‌گیرند. از این جا با آغاز حیات روبرو هستیم. حیات، تکامل چند صد میلیونی را طی می‌کند، تا این که به مرحله پیدایش انسان واره‌ها می‌رسد، و آنگاه جامعه بشری را مشاهده می‌کنیم که از مواد اولیه قبیله‌ای و طایفه‌ای تکامل طولانی را طی می‌کند و مراحل گوناگون را پشت سر می‌گذارد. تمدن بردگی و فئودالی و سرمایه داری و غیره را پشت سر می‌گذارد. حالا می‌بینیم که این بغرنج شدن ساختار و عملکرد، یعنی ساختمان ماده، واقعیت خارجی دارد و عمل آن به وسیله علوم مختلف مانند فیزیک و شیمی و بیولوژی و جامعه شناسی نشان داده شده است. به همین جهت است که اصل تکامل را علوم امروز می‌پذیرند و در کل قابل قبول است. این اصل به معنای روند صعودی و نزولی در اجزا نیست، بلکه به معنای فراگیر بودن روند تکاملی و پیشرونده در داخل جامعه است. البته در عین حال که در روند کلی تکامل انجام می‌گیرد، این روند با در جازدن و سیرهای قهقرایی و حرکت‌های عقب گردی نیز همراه است. این گونه نیست که کاروان هستی کوبنده و تازنده مرتباً در یک جاده اعتلایی پیش برود. بلکه در تمام هستی و با تنوع فوق االعاده انجام می‌گیرد. آنچه در این تنوع مسلّم است قوانین جامعه و قوانین طبیعت به ویژه قوانین جامعه است که به صورت گرایش‌های مسلط ـ نه به صورت امور اکید ـ بروز می‌کند و در همه اجزا صادق می‌باشد اینطور نیست که جنبه مکانیکی داشته باشد. یک ماشین مکانیکی نیست، بلکه حرکتش حرکتی بغرنج است. اندیشه دیالکتیکی ناشی از پی بردن به این اندیشه و متناقض بودن حرکتِ وجود است و یکنواخت و همگن و یکرنگ نیست.

به این ترتیب دیالکتیک در مسأله تکامل، حرکت صعودی و نزولی هر دو را قبول دارد و آن را گسترش می‌دهد. ولی در کل به آن گسترش تکاملی قائل است که شامل کلیه عرصه‌ها نمی‌شود، بلکه فقط یک «گرایش مسلط» است. اگر این گونه برخورد کنیم آن وقت بسیاری از نکاتی که جناب آقای مصباح فرمودند پاسخ داده خواهد شد.

اما در مسأله معرفتی هم جای بحث است.

آقای سروش :ممکن است دلیل این سخن راذکر کنید وبفرمایید شیوه آنها چیست؟

آقای طبری :می‌دانم و با نهایت صداقت مسأله را مطرح و پاسخ می‌دهم که دلیل ما علوم است. به قول مارکس می‌گوید پودینگ که یک نوع غذایی است همان آش خوردن است. آفتاب آمد دلیل آفتاب. علوم هستند که این را ثابت می‌کنند. مارکسیسم مدعی کشفیات خاصی از طرف خودش نیست. آنچه مارکسیسم کشف کرده است عبارت است از انطباع کلیه علوم بر عرصه تکامل اجتماعی. این جا عرصه خاص اوست و حرف هایی زده است که دیگران

گاه قبول دارند و گاه ندارند. شما با این مسأله آشنا هستید، ولی در عرصه فیزیک و شیمی و بیولوژیک مارکسیسم حرفی نزده است و صلاحیتی برای خود قائل نیست تا حرفی بزند بلکه حرف دیگران را نقل می‌کند.

آقای سروش :برای روشن شدن مسأله باید مجدداً سؤال کرد که علوم چگونه این روند مسلّط تکاملی در جهان را ثابت کرده اند؟

آقای طبری :شما خودتان بر روی متدلوژی علوم زیاد کار کردید و توضیحات دادید مطالب فراوانی وجود دارد که درجهان مورد بررسی وسیع و مشاهده و تعمیم و انتزاع قرار می‌گیرد. یک نسل قادر نیست مسائل را حل کند. لذابه نسلهای بعدی منتقل می‌شود و جزئی از معرفتی است که نسلی کسب کرده است و وارد در معرفت کلی تر و تعمیم یافته تری که نسل بعدی آن را پیدا می‌کند، می‌شود. خلاصه، حرکت معرفت انسانی یک حرکت فوق العاده بغرنج و استکمالی است و تابع قوانین عمومی حرکات دیالکتیکی است. این حرکتی نیست که آن را در تجربه تلخیص کنیم. مثلاً فرض کنید ما که مارکسیسم هستیم کشف و شهود را قبول داریم. همین طور ما مسأله ارتباطات موهوم و آنچه را که رشته‌ای بنام پسیکولوژی نام گرفته و پدیده‌های ماورای روحی نامیده می‌شود. و بسیاری از این مسائل را تأیید کرده قبول می‌کنیم. همین طور تأیید می‌کنیم که تله پاتی یعنی خواب از راه دور و خواب مغناطیسی و غیره که گاهی اوقات توضیح آن در روانشناسی امروز نیز روشن نیست، وجود دارد و آن را انکار نمی‌کنیم، چون واقعیت است. اگر مارکسیسم آنها را انکار می‌کرد این خیلی ساده اندیشی بود، به این ترتیب روابطی وجود دارد که گاهی اوقات توضیح آن واضح نیست. برخی از مسائل در فیزیک وجود دارد که ما در آغاز کشف آن هستیم مانند ضدّ ماده.

امّا این که فرمودید آقای طبری و دوستانش عقیده ندارند که جهان نامحدود است، در حالی که فیزیک امروز نامحدود بودن جهان و ماورای سحابی را ثابت کرده است .در این جا باید بگوییم فیزیک نامحدود بودن آن را ثابت نکرده است. مگر این که قائل شویم علاوه در ماورای این سحابی، سحابی دیگر هم وجود دارد. لذا ما فقط بر پایه علوم صحبت می‌کنیم و از علوم تجاوز نمی‌کنیم و احکامی را هم بر علوم تحمیل نمی‌کنیم. منتهی معتقد هستیم که از علوم باید استنتاج لازم را نمود. این استنتاج است که ما اسم آن را دیالکتیک گذاشتیم و در لغت بحث نداریم. یعنی همان متدلوژی علمیِ بررسی و تفکر که جناب آقای مصباح فایده اش را بیان فرمودند. این است که به دانشمند کمک می‌کند و افق دید او را وسیعتر می‌سازد و پیچیدگی عرصه بررسی او را بیشتر روشن و واضح می‌نماید .به این ترتیب است که به او کمک می‌کند نه این که به متدلوژی خاص فیزیکی و شیمایی چیزی اضافه کند. فیزیک برای خودش متدلوژی دارد و تجربیات خود را بر اساس ریاضیات یا آزمایشگاه انجام می‌دهد. دیالکتیک حرفی ندارد تا به او

بگوید، ولی به او آنچنان جهان بینی را عطا می‌کند ـ و یا سعی می‌کند عطا کند ـ که آن فیزیکدان را در کار خود خبره تر و دوراندیش تر می‌سازد تا بداند با پدیده‌ای بغرنج و ذوالجوانب و دارای ارتباط مختلف روبرو است و در حال حرکت درونی است و غیره. به این ترتیب او را به ابزار منطقی مسلح می‌کند تا دید تجربی خود را وسیعتر سازد نه بیشتر.

مجری :دو دقیقه از وقت شما گذشت. از آقای مصباح می‌خواهیم صحبت خود را دنبال کنند.

آقای مصباح :جناب آقای طبری ضمن فرمایشات خود فرمودند که فیزیک با متد علمی اثبات کرده است که عناصر ساده تدریجاً به سوی بغرنج ترشدن پیش می‌روند و این روند تکاملی در فیزیک وجود دارد. البته بنده حق ندارم در مسائل فیزیک به عنوان صاحب عقیده اظهار نظر کرده و مطلبی عرض کنم چون تخصصی در این قسمت ندارم و اطلاعاتم محدود است. ولی تا اندازه‌ای که اطلاع دارم فیزیک عناصر مختلفی را اثبات کرده است که می‌شود گفت از نظر جدول بندی ئیدروژن ـ مثلاً ـ در مرحله اول قرار گرفته است و هلیوم [در مرحله]بعدی و همین طور تا به عناصر سنگین تر می‌رسد. امّا در فیزیک اثبات نشده است که ابتدا ئیدروژن وجود داشته و بعد با سیر تکاملی کم کم به اورانیوم رسیده است. بلکه عکس آن روشن است. می‌دانیم که عناصر رادیو اکتیو مثل اورانیوم و امثال اینها به عناصر سبک تر تبدیل می‌شوند، که این خود یک سیر انحطاطی است. دائماً تشعشع می‌کنند و اشعه «آلفا» و «بتا» از آنها ساطع می‌شود و اورانیوم به سرب تبدیل می‌شود. آیا می‌شود این حرکت را سیر از ساده به بغرنج دانست؟ و یا طبق مثالهایی که آقایان بیان فرمودند الآن از نور خورشید ئیدروژن و هلیوم به وجود می‌آید حال آیا علم می‌تواند اثبات کند که این سیر، حرکت از ساده به بغرنج است؟ چرا خورشید را بغرنج ندانیم و پیدایش هلیوم را سیر ازبغرنج به ساده تلقی نکنیم؟ چون خورشید یک موجود پیچیده و بغرنج تر از هلیوم است و باید در واقع به وجود آمدن هلیوم را از این پدیده بغرنج، سیر انحطاطی تلقی کنیم. از طرفی دیگر روز به روز به عمر خورشید افزوده شده و انرژی آن از بین می‌رود. پس این سیر انحطاطی است، حال فیزیک در کجا اثبات کرده است که در طبیعت همیشه سیر از عناصر ساده به عناصر پیچیده تر می‌باشد؟ این سخن حداکثر می‌تواند به عنوان فرضیه تلقی گردد. کجا علم می‌تواند اثبات کند که در بی نهایت [فلان حادثه رخ می‌دهد؟] البته من فکر می‌کنم که اگر آقای سروش فرموده‌اند که آقایان [مارکسیسم] جهان را نامحدود می‌دانند [منظورشان بی نهایت و نامحدود] از نظر زمان است نه از نظر مکان.

آقای سروش :این سخن [نامحدود بودن جهان] در تحلیل حرف آقای طبری در نوبت گذشته وجود داشت.

آقای مصباح :به هر حال فعلا بحثی ندارم. فیزیک امروز سیر از بغرنج به ساده را هم اثبات کرده است و تا جایی که بنده با متدلوژی علم آشنا هستم، علم حق ندارد [و قادر نیست] اثبات کند که آیا در بی نهایت زمانِ سابق، عناصر

پیچیده تر بودند و با انفجار و تشعشع عناصر ساده بوجود آمدند یا برعکس؟ چنین چیزی از دسترس تجربه خارج است. بنابراین یک سخن علمی نخواهد بود. بالاخره سؤال بنده راجع به دلیل مسأله تکامل و این که آیا این اصل به عنوان اصلی فلسفی و علمی در کل طبیعت [جاری] است یا نه، پاسخ داده نشده است.

مجری :با تشکّر از آقای مصباح. اینک از آقای نگهدار می‌خواهیم که بحث را دنبال کنند.

آقای نگهدار :بحث حول مسأله تکامل دور می‌زند. آقای سروش فرمودند که اگر بررسی جزئی انجام بگیرد، به تعداد موارد کمال، موارد نقص داریم. پس دیگر حق نداریم مثالهای جزئی را برای اثبات مدعای خودمان به کار بگیریم. بله این درست است که هر قورباغه‌ای روزی متولد می‌شود و یک مسیری را طی می‌کند تا بالغ می‌شود و سپس می‌میرد و متلاشی می‌شود و سیر قهقرایی را طی می‌کند. ولی آنچه منظور نظر اصل تکامل است نگرش روی کل این پروسه است نه یک قورباغه. یک قورباغه به جای تمام قورباغه‌ها که فقط یکی می‌باشد، منظور نظر نبوده است. بلکه منظور این است که از درون این سیر پیدایش و بلوغ و مرگ، و تکرار این سیرها ما به چنین استنتاجی می‌توانیم دست یابیم. یعنی علم یک چنین استنتاجی را می‌تواند عمل بیاورد. ممکن است بارها و بارها این سیر تکرار شود. یک بار رشد و یک بار حضیض، یک بار رشد و یک بار انحطاط را می‌بینیم. حال وقتی بارها و بارها این سیر تکرار می‌شود آیا به همان شکلی که از ابتدا و آغاز داشته باقی می‌ماند و یا تحولی در این سیر به چشم می‌خورد؟ علم به ما می‌گوید این سیر هم چنان تکرار دوری شکل نخواهد داشت. بلکه تکرار استکمالی یا حرکت مارپیچی تکاملی خواهد داشت و آن موجود ساده به یک موجود پیچیده تر تبدیل می‌شود. بنابراین در مورد یک پیدایش و یک زایش و بلوغ و مرگ اظهار نظر نمی‌کنیم [بلکه] در مورد کل این حرکت وتکرار آن اظهار نظر می‌کنیم و آن را جهت دار می‌بینیم؛ که جهت آن تکامل است.

آقای سروش :ببخشید چون این مسأله راجع به «کل» است، ممکن است بفرمایید که منظور از «کل حرکت» چیست؟ و «کل» از چه تشکیل می‌شود؟

آقای نگهدار :نکته همین جا است. یعنی یک نوع تجرید از تولد و بلوغ و مرگ که دائماً در عرصه حیات تکرار می‌شود، وجود دارد. حال آیا این تکرار، تکراری ساده است یا تکراری است از ساده به پیچیده؟ علم بیولوژی به ما می‌گوید این تکرار، تکراری ساده نیست. تکرار از ساده به پیچیده است. یعنی قورباغه یک میلیون سال قبل [را در نظر بگیرید. حال] اگر از طریق فسیل شناسی تولد و بلوغ و مرگ آن را در نظر بگیریم و بررسی کنیم [دیگر] این موجود را به ما نمی‌شناساند.

آقای سروش :بالاخره در خارج که تجرید وجود ندارد. در خارج قورباغه‌های خاص وجود دارند. مگر غیر از این است؟ در عالم خارج که تجریدات ذهنی نیست. در عالم خارج قورباغه خاص و کرم‌های خاص و جانورهای خاص وجود دارند که رشد می‌کنند و می‌میرند .غیر از این چیزی نیست.

آقای نگهدار :مسأله اصلی و موضوع بحث این نیست که بالاخره کرم هایی به وجود می‌آیند و بعد می‌میرند. مسأله مورد بحث این نیست. بلکه مسأله این است که پیدایش این کرم‌ها و رشد این کرم‌ها و مرگ آنها در طول زمان به چه سمتی تحول پیدا می‌کند؟ آیا این تغییر جهت دار است و تکاملی و مارپیچی است و یا ساده و دورانی است؟ علم می‌گوید تغییری تکامل و مارپیچی است.

امّا در مورد سیر انحطاطی و سیر اعتلایی در عرصه فیزیک و مواردی مانند سردشدن خورشید، که گفته شد از کجا معلوم می‌شود که پیچیدگی خود را از دست ندهد و از کجا می‌گویید حتماً حرکت استکمالی خواهد داشت. و یا مسأله تشعشات رادیواکتیو که مطرح شد و... البته [باید بگویم که] این جا جلسه بحث فیزیک نیست تا در این عرصه هر مطلبی بیان شود. بلکه کلی ترین استنتاجی که از فیزیک و بیولوژی و زمین شناسی و کیهان شناسی به دست می‌آید و جمع بند اینها موضوع بحث است که آن جمع بند را دیالکتیک می‌نامیم. در خصوص این موارد هم مسأله این نیست که ما یک پروسه انحطاطی را در این مورد و یا آن مورد تشخیص بدهیم. مسأله این است که وقتی کل هستی را از دورترین زمانها تا امروز مورد ارزیابی قرار می‌دهیم این جمع بندی کلی ـ در هر رشته خاص علمی ـ به ما می‌آموزد که یک حرکت از ساده به بغرنج به چشم می‌خورد. یعنی وقتی در بیولوژی بررسی می‌شود، یک چنین حرکت از ساده به بغرنج استنتاج می‌شود و یا وقتی در عرصه کیهان شناسی مسأله مورد ارزیابی قرار می‌گیرد چنین فرضیه هایی را در این مورد تأیید می‌کند. این تئوری نیست که در عمل به اثبات برسد. در مورد کیهان شناسی و یا در مورد پیدایش این سحابی و یا منظومه [شمسی] مطالبی در نظر گرفته می‌شود که هنوز جنبه فرضیه دارند و اگر چه دلایل متعددی در این زمینه مطرح است و می‌شود ولی آنچنان نیست که...

آقای مصباح :چون فرمایش ایشان در ارتباط با گفته‌ها و سخنان بنده بود لذا سؤالی را بیان می‌کنم که آیا منظور شما از این سخن که در کل طبیعت این اصل و جریان واقع می‌شود و این سیر ادامه دارد، این است که ما از دستاوردهای علوم مختلف این نتیجه کلی را استنتاج می‌کنیم و [مثلاً] از علم فیزیک و شیمی و بیولوژی و غیره، [ما این اصل را بدست می‌آوریم؟]یعنی اگر تنها یک علم بود، شما اصل تکامل را به عنوان یکی از اصول دیالکتیک اثبات نمی‌کردید؟

پس به نظر شما اگر راه علمی برای اثبات اصل تکامل وجود داشته باشد این است که از علوم مختلف باید اثبات شود؟ همین طور است؟

آقای نگهدار :کاملاً درست است. همان‌طور که آقای طبری گفتند دیالکتیک خودش از خودش و یا مارکسیسم خودش از خودش چیزی در این زمینه اختراع نکرده است، بلکه جمع بندی رشته‌های مختلف علوم است که به صورت فشرده و تجرید شده و به صورت دیالکتیک عرضه می‌شود.

آقای مصباح :ممکن است به عنوان نمونه در فیزیک و شیمی یک قانون علمی فیزیکی و شیمیایی ارائه بدهید که معنای آن تکامل باشد؟

آقای نگهدار :یک قانون علمی ارائه بدهیم که معنای آن قانون تکامل باشد.!؟

آقای مصباح :بله همان‌طور که در زیست شناسی مفاد تئوری داروین تکامل انواع است، در فیزیک هم یک قانون علمی نشان بدهید که محتوایش تکامل باشد و مفاد آن به عنوان یک دلیل فیزیکی برای مسأله تکامل تلقی گردد. یعنی یک قانون در شیمی و یا در علوم دیگر همانند ریاضی ارائه کنید که دلیلی بر اثباتِ اصل تکامل باشد.

آقای نگهدار :اگر بخواهید این را بررسی کنید باید کیهان شناسی را در سیر تاریخی خود مورد ارزیابی قرار بدهید.

آقای مصباح :کیهان شناسی که هیچ، چون شما فرمودید هنوز فرضیه است. قانون نیست بلکه تئوری است و هنوز اثبات نشده است. یک قانون فیزیک که به عنوان قانون پذیرفته شده است، ارائه بدهید که محتوایش [قانون] تکامل باشد.

آقای نگهدار :در این مورد، پیدایش عناصر اصلی جدول مندلیف را می‌توانیم مطرح سازیم. یعنی فیزیک این مسأله را اثبات می‌کند که از تراکمهای مولکول هیدروژن و اکسیژن می‌تواند عناصر ساده تر ۱به وجود بیاید .این مسأله را فیزیک اثبات می‌کند و می‌گوید این تبدیل‌ها می‌تواند صورت بگیرد. البته رفیقمان طبری در این زمینه‌ها صاحب نظر هستند و بیشتر می‌توانند توضیح بدهند.

آقای مصباح :بالاخره هر کدام از آقایان که توضیح بدهند، استفاده می‌کنیم. ولی شاید غیر از این قانون کلی است که می‌گوید هر پدیده‌ای حتماً به صورت تکاملی انجام می‌گیرد؟

آقای نگهدار :شما یک قانون خاص در عرصه فیزیک برای اثبات [قانون تکامل] خواستید.

آقای مصباح :همان‌طور که اشاره کردم ظاهراً جدول مندلیف ربطی به این مسأله ندارد.

آقای طبری :اولاً جدول مندلیف مربوط به فیزیک نیست و مربوط به شیمی است. در فیزیک آنچه مطرح است مسأله ساختار ماده و مسأله عملکرد ماده است. در فیزیک قانون معینی که در [تأیید] قانون تکامل باشد، وجود ندارد. گفتیم که از مجموعه تحقیقات فیزیکی این نتیجه حاصل می‌شود و همین روند بغرنج تر شدن ساختار ماده و عملکرد را نشان می‌دهد. مثلاً تا آن جا که علم امروزی کشف کرده است ذرات بنیادین بنام «کوآرک ها» وجود دارد که تاکنون شش نوع از آنها در شرایط کنونی به وسیله دستگاههای پیشرفته الکترونیک کشف شده است. این ذرات بنیادین در ترکیبات خودشان اتم‌ها را به وجود

۱گویا منظور گوینده پیچیده تر می‌باشد.

آقای نگهدار :اگر بخواهید این را بررسی کنید باید کیهان شناسی را در سیر تاریخی خود مورد ارزیابی قرار بدهید.

آقای مصباح :کیهان شناسی که هیچ، چون شما فرمودید هنوز فرضیه است. قانون نیست بلکه تئوری است و هنوز اثبات نشده است. یک قانون فیزیک که به عنوان قانون پذیرفته شده است، ارائه بدهید که محتوایش [قانون] تکامل باشد.

آقای نگهدار :در این مورد، پیدایش عناصر اصلی جدول مندلیف را می‌توانیم مطرح سازیم. یعنی فیزیک این مسأله را اثبات می‌کند که از تراکمهای مولکول هیدروژن و اکسیژن می‌تواند عناصر ساده تر ۱به وجود بیاید .این مسأله را فیزیک اثبات می‌کند و می‌گوید این تبدیل‌ها می‌تواند صورت بگیرد. البته رفیقمان طبری در این زمینه‌ها صاحب نظر هستند و بیشتر می‌توانند توضیح بدهند.

آقای مصباح :بالاخره هر کدام از آقایان که توضیح بدهند، استفاده می‌کنیم. ولی شاید غیر از این قانون کلی است که می‌گوید هر پدیده‌ای حتماً به صورت تکاملی انجام می‌گیرد؟

آقای نگهدار :شما یک قانون خاص در عرصه فیزیک برای اثبات [قانون تکامل] خواستید.

آقای مصباح :همان‌طور که اشاره کردم ظاهراً جدول مندلیف ربطی به این مسأله ندارد.

آقای طبری :اولاً جدول مندلیف مربوط به فیزیک نیست و مربوط به شیمی است. در فیزیک آنچه مطرح است مسأله ساختار ماده و مسأله عملکرد ماده است. در فیزیک قانون معینی که در [تأیید] قانون تکامل باشد، وجود ندارد. گفتیم که از مجموعه تحقیقات فیزیکی این نتیجه حاصل می‌شود و همین روند بغرنج تر شدن ساختار ماده و عملکرد را نشان می‌دهد. مثلاً تا آن جا که علم امروزی کشف کرده است ذرات بنیادین بنام «کوآرک ها» وجود دارد که تاکنون شش نوع از آنها در شرایط کنونی به وسیله دستگاههای پیشرفته الکترونیک کشف شده است. این ذرات بنیادین در ترکیبات خودشان اتم‌ها را به وجود

۱گویا منظور گوینده پیچیده تر می‌باشد.

می آورند و از اتم به بعد عرصه فیزیک خاتمه پیدا می کند. وقتی به ترکیب مولکول‌ها می‌رسیم عرصه شیمی است. و عناصر طبیعتاً از مولکول‌ها تشکیل می‌شوند. از این جا آغاز شیمی است. البته عناصر ساده ترین شکل هستند که شیمی معدنی و بعد شکل شیمی آلی به وجود می‌آید. آنچه مورد بحث است این نیست که یک قانونی از فیزیک بیان شود که در آن تکامل منعکس شده باشد، چنین بحثی یک بحث تجریدی است.

آقای مصباح :عرض بنده این بود که آیا قانونی در فیزیک وجود دارد که بگوید ممکن است موجودات پیچیده تر، از اجسام و موجودات ساده تر به وجود آمده باشند و یا حتماً عناصر پیچیده از عناصر ساده بوجود می‌آیند و غیر آن محال است؟ و نمی‌شود از عناصر پیچیده تر، عناصر ساده تر به وجود بیایند؟ به هر حال آیا فیزیک یک چنین چیزی را می گوید؟

آقای طبری :اولا در فیزیک «فرضیه نیوتن» و «تئوری نسبیت انیشتن» و «مکانیک کوانتا» وجود دارد، ما بحث تکنیکی نمی‌توانیم بکنیم.

آقای مصباح :البته آن مباحث به این جا ربطی ندارد.

آقای طبری :بله .[مسائل دیگری نیز در فیزیک مطرح است مانند] این مسأله که ساختمان ماده از چه ترکیب شده است؟ وقتی فکر می کنیم ساختمان ماده از چه ترکیب شده و آجرهای اولیه ساختمان اتم مثلاً چیست؟ در جستجوی این هستیم که به اعماق ساختار ماده برسیم و به اجزایی که ساده و بسیط تر هستند و آجرهای ترکیبی که عملکردشان هم محدودتر است، برسیم. مضمون تمام این تئوری‌ها جز معیّن کردن مسأله تکامل نیست. منتهی این جا باید توضیح

بدهم که تکامل به معنای کمال یافتن نیست و معنای اخلاقی "moral" آن را درک نمی‌کنیم و مدّ نظر نیست .آقای سروش فرمودند آیا هر چیز کامل تر و بغرنج تری، بهتر است؟ در پاسخ باید بگویم نه لزوماً این چنین نیست. چه بسا یک جانور بغرنج تر پیدا شده است و در سیر تکوینی جهان پیچیده تر شده باشد ولی به این معنی نیست که این جانور بهتر است. ممکن است یک مار از یک گل که درجه ساختمانی سافل و ساده تری دارد، به مراتب بدتر باشد. در حالی که ما گل را بیشتر می‌پسندیم و مار را کمتر. در این جا مسأله ارزشی مطرح و مقصود نیست، بلکه مسأله ساختاری و عملکردی مطرح است.

آقای سروش :یعنی معتقد نیستید که لزوماً جهان روبه بهترشدن می‌رود؟

آقای طبری :آن مطلب موضوع دیگری است که در جامعه مطرح می‌باشد به نظر من در جامعه این کوشش انسان است که [وی را] به طرف مطلوب [می برد].

آقای سروش :یعنی نه در کل جهان. یعنی به چنین قانونی معتقد نیستید. من هم منظورم همین بود که این تکامل [دیالکتیکی] را با تکامل دیگر اشتباه نکنید.

مجری :با تشکر نوبت آقای سروش است.

آقای سروش :من منتظر بودم که نکاتی گفته شود در برابر آنچه که من عرض کردم تا بعد توضیح بدهم. حالا اشکال ندارد من باز نکات دیگری که در نظر دارم این جا عرض می‌کنم. عرض می‌شود که این جا یک نوع احاله به مجهولی صورت می‌گیرد که من مایل هستم این را هم روشن کنم. ما در این جا بنامان بر این است که بحث عقلی و برهانی بکنیم؛ یعنی استدلالی، و سخن بی دلیلی گفته نشود. در برابر این که بالاخره این کلّ، این کلّ عالَم که رو به پیچیده ترشدن می‌رود دلیلش چیست، این مدّعا، برهان چیست در این باره، گفته شد که علوم این را می‌گوید. حالا این یک مسأله‌ای است که علوم چه جوری این را می‌گویند؟ یعنی این مقدار به هیچ وجه رضایت بخش نیست. باید روشن کرد که علوم چگونه چنین فتوایی را می‌دهند؟ اوّلا همانطوری که این جا دیدیم و آقای طبری هم تصریح کردند، در علوم قانونی که در آن قانون تصریح شده باشد به تکامل، وجود ندارد. و این استنباط و برداشت و تلقّی است که کسانی از علوم، کرده اند .بنابراین، نباید گفت علوم می‌گویند؛ علوم حرفهای خودشان را زده اند. این کسانی که مدّعی تکامل در عالم هستند این را می‌گویند، منتها اینها معتقدند که علوم این نتیجه را می‌دهد. پس علم خودش مدّعی و مثبِت تکامل عالَم نیست به معنایی که دیالکتیسین‌ها معتقدند، بلکه دیالکتیسین‌ها معتقدند که اگر بیایند و فراورده‌های علم را روی هم بریزند به چنان نتیجه‌ای می‌شود رسید .ولی خود علوم چنین ادّعایی نکرده‌اند حتّی در

این بحث هم که بحث روشنی بود اجمالا دیده می‌شود که در خود علوم چنین قانونی وجود ندارد؛ یک قانونی که خودش گفته باشد در این جا تکامل رخ می‌دهد و این استنباط و استنتاج دیگران از علوم است که حالا بعد برسیم ببینیم استنتاج درست است یا نه؟ پس [این که می گوییم] علوم می گویند، این تعبیر را باید شکافت و مشخص کرد که علوم به چه نحو این را می گویند؟ خودشان تصریح می کنند؟ نه، این کار را نمی کنند، علوم حرفهای خودشان را زده اند، دیگران این را می گویند و دیگران مدّعی هستند که از علوم این استنباط را می کنند پس استنباط از دیگران است نه از علوم، این یک نکته.

نکته دوم این که حالا بیاییم برسیم به این که ببینیم علوم از چه راهی چنین چیزی را می گویند؟ علوم کارشان یا بررسی پدیده‌های خاص است و یا بیان قانون‌ها و تئوری هاست؛ چیزی غیر از این نیست. تمام علومی که وجود دارند اعمّ از علومی که در آنها مسائلی به ثبوت و قطعیت رسیده و یا فرضیه هایی که در آن جا وجود دارند، یا از مشخصات پدیده‌های خاص سخن می گویند، راجع به کره زمین، راجع به فلان جانور خاص، راجع به فلان بیماری خاص، مثلاً راجع به کره مریخ و مسائل مشخص، و یا هم قانون می‌دهند یا تئوری می‌دهند؛ دیگر بافت و ساختمان علوم چیزی غیر از این نیست. بنابراین در علوم چیزی غیر از اینها دیده نمی‌شود. حالا بیاییم ببینیم این علوم می گویند، چگونه علوم می گویند؟ اوّلا دیده شد که در علوم حتی یک قانون یا تئوی هم وجود ندارد که در آن تصریح به تکامل شده باشد؛ چنین چیزی در علوم وجود ندارد. و به فرض هم که وجود داشته باشد مثلاً در یک علم است؛ در علم بیولوژی [که البته] آن جا هم باید بیان کرد که غرض از آن تئوری چیست. ولی حالا به فرض هم وجود داشته باشد در یک علم است نه علوم. بنابراین، تئوری‌ها و نظریات و قوانین علمی ما نداریم که اینها بگویند که تکامل در عالَم واقع می‌شود (در همان قلمرو خاص آن علوم) تا وقتی اینها را روی هم ریختیم و جمع کردیم و برآیند گرفتیم نتیجه آن تکامل کلّ عالَم شود. این یک نکته. می‌ماند مطالعه پدیده‌های خاص که در علوم واقع می‌شوند. پدیده‌های خاص هم مطابق آنچه که در این جا گفته شد نمی‌باید آنها را برای اثبات تکامل در نظر گرفت چون گفته شد که غرضْ اثبات تکامل در کلّ عالَم است. پس نه برای اثبات این نظر و نه برای نفی آن نمی‌توانید به تک تک پدیده‌های خاص توسّل بجویید. پس این که [ادّعا می‌شود] علوم می گویند که تکامل واقع می‌شود، کجا علوم چنین چیزی را گفته اند؟ علوم اوّلا چنین ادّعایی نکرده‌اند [بلکه] دیگران بوده‌اند که از فراورده‌های علوم چنین استنباطی کرده‌اند و البته این استنباط از نظر ما استنباط درستی نیست. برای این که علوم یا عهده دار مطالعه پدیده‌های خاصّ هستند و یا مکتشف و پدیدآورنده تئوری‌ها و قانون ها؛ کار دیگری هم ندارند .این قانون‌ها و تئوری‌ها خودشان تصریح به تکامل نکرده اند. پدیده‌های خاصّ هم گفته شد اجزای جهان است و اگر بخواهیم تمسّک کنیم به پدیده‌های خاصّ گفتم به تعداد موارد صدق موارد نقض وجود دارد و بنابر این توسّل به آنها هم زیاد از ما دستگیری نخواهد کرد. همیشه در بحث‌های منطقی یک نکته وجود دارد و آن، [مفاهیمی از قبیل]کلّ و مجموع و مطلق و نظایر آنهاست. من می‌خواهم بگویم که اگر

بحث استدلالی و منطقی و بر پایه‌های استوار صورت می‌گیرد نباییم به یک ترمهای مبهمی توسل بجوییم تا روشنایی بحث از بین برود. این که می‌گوییم کلّ، این که می‌گوییم مجموع، باید واقعاً روشن کنیم برای خودمان، به چه چیزی می‌گوییم؟ به مجموع اجزا می‌گوییم؟ به چیزی غیر از مجموع اجزا می‌گوییم؟ این مفرّی نباشد که اگر دیدیم یک جای نقضی است بگوییم نه، این نقض تنها مهمّ نیست، مجموع را که شما نظر کنید در آن جا مسأله روشن است .این یک نکته که به نظر من علوم نه چنین ادّعایی کرده‌اند و نه استنباطی که کسانی از فراورده‌های علمی کرده‌اند استنباط درستی بوده؛ مادام که ما در داخل متد علمی هستیم. امّا راجع به مسأله عناصر و اینها، من فکر نمی‌کنم در عالَم چنین قانون‌ها و تئوری هایی که این جا ادعا شد وجود داشته باشد .حالا باید در علم بحث بکنیم. اوّلا در فیزیک تئوری نسبیت انیشتین به ساختمان مادّه ظاهراً ارتباطی ندارد و تئوری جاذبه نیوتنی هم همین طور؛ یعنی به اجزای داخل ماده ناظر نیست. امّا در شیمی ما می‌دانیم که دستِ کم دو تا تئوری وجود دارد که یک تئوری اش جدیدتر است و یک تئوری کهن تر. تئوری کهن تر درباره عناصر این بود که یک مادّه اوّلیه‌ای وجود دارد بنام پُتایْل که این حتّی از ئیدروژن هم بسیط تر است و انباشته شدن آن بر هم باعث می‌شود که عناصر به تدریج با وزن‌های اتمی و عددهای اتمی بالاتر و سنگین تر به وجود آیند تا به سنگین تر عناصر برسد. این تئوری قبل از اکتشاف رادیو اکتیویته در اواخر قرن نوزدهم (یعنی در همان پیچ قرن نوزدهم بیستم) بود ولی در ۱۸۹۸ که رادیو اکتیویته کشف شد و آن داستانها که همه می‌دانیم این تئوری جای خودش را به یک تئوری دیگری داد و تا آن جا که من می‌دانم هیچکدام از اینها به مسند ثبوت ننشسته‌اند و هر دو تئوری هستند. ولی بالاخره تئوری برای علم راه گشاست. ما به تئوری خوشامد می‌گوییم ولی [باید]مواظب باشیم آن را به منزله امر قطعی بکار نبریم. این تئوری دوّم درست در جهت خلاف آن است؛ یعنی رادیو اکتیویته چشمان دانشمندان را باز کرد که تئوری‌ای در برابر آن بدهند و بگویند چه مانعی دارد که بگوییم عکس ماجرا بوده است و عناصر، یعنی آنچه که عالَم را در ابتدا پر می‌کرده عنصری بوده که سنگین تر عنصر است نسبت به عناصر جدید، و بعد در اثر دیزینتگریشِن [disintegration]و تجزیه ممتد همین طور به عنصرهای ساده تر رسیده است .نمونه هایش هم در برابر چشمان ما هست؛ یعنی رادیوم تبدیل به سرب می‌شود و با آن عناصر واسطه‌ای و موارد دیگر الی آخر. و در واقع همان تئوری داروینی بقای اصلح را تا حدودی در این جا هم وارد کرده؛ این هم تئوری دوّمی است که وجود دارد.

مجری :این را می‌توانید نام ببرید که از چه منابعی می‌گویید؟

نه خیر؛ این که چه کسی این تئوری را ذکر کرده، ولی منابعش را بعداً می‌توانم برایتان عرض بکنم که دقیقاً چگونه ابراز شده است و حتّی موارد صدق و کذب و این قضایایش را می‌شود بحث کرد. ولی همان‌طور که گفتم صحبت سَرِ این است که ممکن است مثلاً فردا یا وقت‌های دیگر تئوری‌های انواع دیگری هم ابراز شود؛ تئوری علمی است و

از نظر ما هر کدامش که به ثبوت و صحّت برسد مقبول است؛ یعنی از نظر ما هیچ مهم نیست و به هیچ اصل فلسفی هم لطمه نمی‌زند؛ به هیچ اصل علمی هم لطمه نمی‌زند. و باز به گمان ما مهمّ این است که برای علم فرق نمی‌کند که ما بگوییم از عنصر سنگین تر در اثر تجزیه به عنصر سبک رسیده ایم یا بگوییم از سبک ترین عنصر به عناصر سنگین تر رسیده ایم؛ یعنی برای علم زیاد تفاوتی ندارد. حالا، حداقل این است که ما یک سری از آن را در برابر چشم خودمان می‌بینیم؛ یعنی تجزیه عناصر سنگین به سبک تر را ما همه مان می‌شناسیم و می‌بینیم و همین الان هم وقوع دارد و می‌شود عنصرهای سنگینی را ساخت که بعد دوباره از آنها [عناصر] سبک تر بوجود بیاید. منظورم این است که تمسّک به تئوری‌های علمی در این باب حالا در فیزیک یا شیمی یا هر جای دیگر زیاد مشکلی را از تکامل نمی‌گشاید؛ بخصوص که چشم ما را هم بازتر می‌کند که تئوری‌های علمی را موافق میل خودمان بکار نگیریم [و توجّه داشته باشیم] برای علم هر یک از دو طرف مساوی است. امّا به مطلب بعدی برسیم.

مجری :بحث را روی همان روال قبل از آقای طبری در این دور شروع می‌کنیم؟ صرفاً با یک خلاصه‌ای که در جمع این دور بحث من عرض می‌کنم. در این دور آقای مصباح وجودِ حرکت‌های خلاف تکامل را در جهان اشاره کردند. آقای طبری فرمودند که این تکامل، گرایش مسلّط جهان و یا به تعبیر آقای نگهدار سمت یابی کلّی جهان است و پذیرفتند که در اجزای این کلّ و در داخل این مجموعه، حرکت‌های عقب رونده و حتّی جهش‌های خلاف تکاملی وجود دارد. آقای سروش اشاره کردند که بحث بر سَرِ تبیین دیالکتیکی تکامل است والاّ کسی این جا منکر تکامل نیست و اصلا بحث ما بر سَرِ این نیست که تکامل وجود دارد یا وجود ندارد بلکه این جا می‌خواهیم ببینیم که دیالکتیک چگونه قدرت تبیین و تفسیر و توجیه این تکامل را دارد. مسأله دیگری را اشاره کردند در مورد این که اگر از تکامل کلّ عالَم سخن گفته می‌شود به این معنا نیست که رو به بهبود و بهتری است بلکه صرفاً تکاملی که این جا طرح می‌شود رو به پیچیدگی بودن است که آقای طبری هم این را تأیید کردند و فرمودند که یک مفهوم ارزشی از این تکاملی که گفته می‌شود در این جا مراد نیست. نکته دیگری را آقای سروش تذکر دادند و گفتند که کلّ عالَم متولد نشده و کلّ عالَمی که متولد نشده نمی‌توانیم در موردش قانونی بدهیم. و نکته دیگر این که چون ما جزو مجموع عالَم هستیم در مورد این کلّی که ما خودمان یکی از مصادیق آن کل هستیم و در داخل این کل نمی توانیم قانونی بدهیم. آقای طبری مجدّداً بر این که تکامل، گرایش مسلّطی است در جهان تأکید کردند و این که تکامل اثباتش چیزی مستقل از شناخت‌های علمی ما نیست؛ این علوم هستند که به تنهایی هر کدام در حوزه خودشان تکامل را یافته‌اند و بعد ما با استنتاج از کلّ علوم تکامل را در جهان درمی یابیم. بدنبال آن آقای مصباح مجدّداً شواهدی را در جهان مثل مواد رادیواکتیو و خورشید ارائه کردند و زمینه‌های حرکت هایی را نشان دادند که برخلاف مسیر تکامل مورد ادّعا وجود دارد و بعد درخواست کردند که اگر واقعاً این تکامل از قانون‌های علمی که هر کدام در حوزه یک علم طرح شده بدست آمده، در حوزه بعضی از علومْ قوانینی که دالّ بر تکامل است ارائه شود. آقای نگهدار اشاره کردند به

عناصر اوّلیه و جدول مندلیف که بعد در توضیحاتی که داده شد روشن شد که اساساً برخلاف آن چه که تصوّر شده بود بحث این مسأله در حوزه فیزیک نیست بلکه حوزه شکل یابی عناصر مرحله دیگری دارد. مضافاً بر این که اساساً خود این قانون هم قانونی بر تکامل نیست؛ به این معنا که یک اجبار و یک قطعیت و یک ضرورت را در جهان طرح نمی‌کند که این روند قطعاً به سوی تکامل است. به هر حال این دور بحث ما با رد و بدل شدن یک دور سؤالات و پاسخ‌ها تمام شد و از آقای طبری می‌خواهیم که در دنباله همین بحث اگر نکته هایی هست بیان کنند. فقط استدعا می‌کنم مطلب را طوری تنظیم بفرمایند که بیش از پنج دقیقه نباشد. قطعاً در جلسات آینده وقت خواهیم داشت و بحث ما دنبال خواهد شد. لذا استدعا می‌کنم که شروع کنید.

آقای طبری :با تشکر از آقای طیّب. جمع بندی البته کار دشواری بود ولی ایشان جمع بندی را به نظر من حتی المقدور از روی وجدان علمی انجام دادند. نکته‌ای که من فقط می‌خواهم در عرض این چند دقیقه‌ای که در اختیار دارم بگویم این است که بحث، بحث فوق العاده وسیعی است؛ جوانب گوناگونی دارد که هر کدام از جوانب را اگر شما مبهم بگویید، ناقص بگویید (و ما که در این جا نشسته ایم البته ممکن است نکاتی را فراموش بکنیم یا نکاتی را با دقت تمام فرمول بندی نکنیم (به این ترتیب این بحث نمی‌تواند در جاده ثمربخش خودش بیفتد. تقاضا از شورای صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران این است که مسأله بحث ایدئولوژیک را برایش فکری از نقطه نظر زمان و تنظیم بکند که بتواند ثمربخش تر از این باشد. شاید بایستی مسائلی را تنگ تر گرفت؛ شاید باید زمان را بیشتر و فراخ تر گرفت؛ بایستی بررسی کرد. خلاصه، آنچه که اساسی است این است که بیننده ما به ثمربخشی بحث معتقد شود. عرض دیگری ندارم.

آقای مصباح :من فقط یک نکته را می‌خواستم در پایان بحث اشاره بکنم و آن این است که بحث ما سَرِ این بود که تکامل بعنوان یک اصل فلسفی یا منطقی در دیالکتیک با چه اسلوبی قابل اثبات است، آیا با اسلوب تجربی یا غیر تجربی؟ اگر با اسلوب تجربی است از یک علم استفاده می‌شود یا از چند علم؟ و اگر از همه علوم بناست استفاده شود باید در هر علمی ما دستِ کم چند قانون، که دستِ کم باز بگوییم اکثر آن قوانین باید تکاملی باشد ولی حالا ما به عنوان نمونه گفتیم از هر علمی یک قانونی به ما ارائه بدهند که محتوایش تکامل مادّه در حوزه مخصوص آن علم باشد؛ که شاید احتمالا آقای طبری در مطالعات و فکر بعدی شان به این نتیجه برسند و بتوانند به ما یک نمونه هایی ارائه بدهند. ولی به هر حال یک مطلب اساسی تری هم وجود دارد که قبلا جناب آقای دکتر سروش هم اشاره کردند و آن این بود که اصولا روش تجربی و استقرایی از دادن قانون علمی کلّی عاجز است و اگر ما قانون کلّی داشته باشیم تنها از راه اصول فلسفی و عقلی قابل اثبات است والاّ هیچ وقت روش تجربی و استقرایی نمی‌تواند قانون کلّی به ما بدهد، اینهم اشکالی است فوق آن حرفهای دیگر. و در خاتمه این جمله را اضافه می‌کنم که ما منظورمان از طرح این

بحث، انکار تکامل در عالَم طبیعت نیست بلکه ما روی اصول فلسفی خودمان تکامل را برای طبیعت قائل هستیم و با براهین عقلی که روی اسلوب فلسفه اسلامی و فلسفه‌های الهی دیگر کموبیش قابل تبیین است این مسأله را می‌توانیم اثبات بکنیم که عالَم چون از آفریدگار حکیم است و لغو نیست حتماً باید رو به کمال باشد. [امّا] این، بعد از پذیرفتن این [مسأله] است که خدای متعال حکیم جهان را آفریده و این کار کارِ عبث نیست و این کار حتماً باید به سوی یک هدفی باشد و از این جهت [است

که [ما برای جهان هدف قائل هستیم؛ برای سیر تکاملی جهت قائل هستیم؛ امّا نه به استناد علوم تجربی و علوم تناقض بلکه به اتّکای براهین فلسفی که در جای خودش اثبات شده و اگر یک وقت فرصتی و مجالی بود به آنها هم اشاره‌ای خواهیم کرد. ان شاءاللّه.

آقای نگهدار :اوّلا این بسیار جالب است که سؤالاتی که از طرف آقایان مطرح می‌شود در این جهت است که مطلب اثبات علمی شود یعنی در چارچوبه علم بگنجد و علم به آن پاسخ بگوید. این اصرار به نظر ما یک اصرار درست و مثبتی است. اگر ما به همین ترتیب مسائل را حل بکنیم به اعتقاد ما گره‌ها باز می‌شود. ما هم هیچ اصراری نداریم ـ بطور کلّی آنهایی که به فلسفه علمی معتقدند نه تنها اصرار ندارند بلکه به خودشان اجازه نمی‌دهند ـ چیزی را که خارج از دسترس تجربه و علم باشد آن را بپذیرند یا ادّعایی در آن مورد داشته باشند. این که مطرح شد جهان هنوز شناخته نشده و در جلسه قبل توضیح داده شد که هستی هنوز پیچیدگی‌های بسیار بیشتری از آنچه که ما تاکنون کشف کردیم دارد که باید باز شود، این سخن خیلی درستی است و ما ـ و هر شخصی که وفادار به علم باشد ـ هم آن پیچیدگی هایی را که هنوز باز نشده نباید ادّعا بکند که این گونه است یا آن گونه است. [به هر حال، در مورد بحث خودمان] فقط یکی، دو سه نکته کوتاه بود که من باید توضیح بدهم. در مورد آن مثال قورباغه مطرح شد که ما پدیده‌های خاص را بررسی نکردیم و به کلیّات پرداختیم و کلیّات هم چیزی بدست نمی‌دهد. مسأله این نبود که ما بررسی خاص نمی‌کنیم؛ هر بررسی علمی لزوماً از خاص شروع می‌شود. اصلا شناخت از احساس شروع می‌شود، بعد به پروسه منطقی، شناختِ منطقی و تعقّل می‌انجامد و بعد در عمل اثبات می‌شود که آیا آن شناخت درست است یا نه. علم از این قورباغه یا آن قورباغه، یا این پدیده مشخص و آن پدیده مشخص شروع می‌کند و نتایج کلّی از آن می‌گیرد. نه فقط معتقدیم که اکتفا نباید کرد به این تجربه مشخص یا آن تجربه مشخص بلکه معتقدیم که خِرَد را هم می‌شود بکار انداخت و باید بکار انداخت. تعقّل باید کرد؛ تعمیم باید داد؛ جمع بندی کرد و بعد به قانونمندی‌ها دست یافت. به ماهیت

اشیا و پدیده‌ها باید دست یافت و می‌توان دست یافت. و بعد این را، این نتایج را، در عمل، در پراتیک عینی می‌شود به اثبات رساند. نکته دیگر مسأله تجربه بود که به نظر من با استقرا تفاوت می‌کند یعنی ما وقتی که می‌گوییم که در عمل باید به اثبات برسد، در پراتیک باید اثبات برسد، تجربه باید دالّ بر تأیید آن باشد این لزوماً همان استقرایی نیست که مطرح می‌شود، البته استقرا را ما می‌پذیریم به عنوان یکی از روش هایی که می‌شود بر آن متّکی بود. در ریاضیات بطور مشخص استقرا یکی از روش هایی است که از آن استفاده می‌شود و نتایج قابل اتکایی هم بدست می‌دهد.

مجری :ببخشید؛ می‌شود تفاوت تجربه با استقرا را بگویید؟

استقرا یعنی ما بیاییم در یک مورد مشخص تجربه بکنیم مطلب را، بعد تغییری بوجود بیاوریم در آن، بر اساس آن تغییر باز هم امتحان بکنیم و بعد از این امتحانات تعمیم بدهیم و نتیجه گیری کلّی بکنیم. ولی روش علوم لزوماً روش استقرایی نیست بلکه روشی است که بر اساس قانونمندی هایی که در عرصه‌های مختلف کشف شده، با استفاده از آن قانونمندی‌ها یک تجربه مشخص را می‌تواند تعمیم بدهد و قانونمندی جدیدی هم کشف بکند. و البته این که قانون چگونه کشف می‌شود [خودش یک بحث مستقلّی است.] مثلاً مثال ارشمیدس و رفتنش به داخل آب معروف است. می‌گویند مدتها در ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه او این مسأله [مطرح بود] که چه رابطه‌ای وجود دارد میان وزن و آبی که از حمّام خارج شد .مثالش معروف است وقت را نمی‌گیرم. او در آن جا به این نتیجه می‌رسد که اگر وارد آب شود به اندازه وزن آب حجمش از وزن کم می‌شود و [به این صورت] به یک قانون دست پیدا می‌کند. این با آن روش استقرای ریاضی که ارسطو بکار برده یا در ریاضیات بکار رفته متفاوت است و دقیقاً همواره روش شناخت، استقرا نیست؛ یعنی روش کشف حقیقت [همواره از طریق] استقرا نیست. در مورد آن حرکت تکاملی‌ای که صحبت شد، بطور کلّی منظور این است که طبیعت و هستی ابتدا این پیچیدگی را که اکنون ناظرش هستیم نداشته، جامعه به این شکل وجود نداشته، حیات به این شکل وجود نداشته و محصول پروسه پیچیده شدنِ تکامل فیزیک و شیمیایی به تکامل بیولوژیک انجامیده و تکامل بیولوژیک هم به تکامل اجتماعی که الآن ناظرش هستیم. این در عرصه هستی شناسی.

آقای مصباح :بنده خیال می‌کنم که ورود در این بحث که فرق تجربه و استقرا چیست، کِش پیدا می‌کند و ما از بحث دیالکتیک خارج می‌شویم. این خودش یک بحث بسیار مهمّی است که از یک طرف با متدلوژی علوم ارتباط دارد؛ از یک طرف با منطق عملی؛ از یک طرف با اپیستومولوژی؛ از یک طرف با منطق صوری؛ و ابعاد گوناگونی دارد که در هر بعدی از آن ما بخواهیم وارد شویم جلساتی باید به بحث در مورد اینها برگزار شود و خوشبختانه در جاهای دیگر این مسائل مطرح شده و نوشته شده و برای بینندگان هم فرصتی است که در این قسمت‌ها به کتابهای

امثال خود آقای دکتر سروش مراجعه کنند. خیال می‌کنم بهتر این باشد که موضوع بحث آینده را تعیین کنید که با توافق آقایان راجع به یکی از اصول دیگر دیالکتیک در جلسه بعد بحث شود. در این بحث خیال می‌کنم به قدر کافی بحث شده و دیگر بیشتر گسترش دادنش اتلاف وقت باشد.

جلسه سوم: "تضاد"

مجری :با نام خدا جلسه دیگری از مباحث ایدئولوژیک، در زمینه مقایسه جهان بینی الهی و جهان بینی مادی را آغاز می‌کنیم. همان‌گونه که مستحضر هستید، طی مباحث گذشته با عنوان دیالکتیک دو مرحله از اصول دیالکتیک به اجمال بررسی شد. به این صورت که در زمینه اصل تکامل و اصل تأثیر و تأثر متقابل از طرف نماینده حزب توده، آقای احسان طبری و نماینده سازمان چریکهای فدایی خلق، اکثریت، آقای فرخ نگهدار نظریه مارکسیسم عنوان شد و به دنبال آن با بحث و بررسی از طرف برادرمان آقای مصباح ـ نماینده حوزه علمیه قم و آقای عبدالکریم سروش ـ منفرد ـ نقد و ارزیابی دو اصل فوق به پایان رسید و در آخرین لحظات بحث گذشته موضوع این جلسه اصل تضاد به عنوان یکی از مهمترین اصول و به بیانی جوهره دیالکتیک، تعیین شد. قبل از این که بحث را در این زمینه آغاز کنیم لازم است چند نکته را تذکّر بدهیم.

نخستین نکته این است که بحث یک بحث ایدئولوژیک می‌باشد. لذا در تمام مراحل نیاز به دقت دارد. قطعاً بحث ایدئولوژیک با شعار و نسبت دادن عناوین مختلف به طرف مقابل و یا نسبتهای زیبا به خود، سنخیّت ندارد. بحث ایدئولوژیک می‌بایست متّکی بر استدلال‌های عمیقِ عقلانی و فلسفی باشد و قطعاً در چنین بحث هایی شعار جایی ندارد. لذا از همه شرکت کنندگان عزیز استدعا می‌شود به منظور نیل به نتیجه‌ای صریح و واضح صرفاً بحث ایدئولوژیک را پی بگیرند و از پرداختن به مباحث دیگر اعم از مباحث سیاسی و اجتماعی و امثال آن خودداری کنند. طبیعی است که برای مباحث سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و بحثهای دیگر مجال دیگری در نظر گرفته شده است.

دومین نکته‌ای که لازم به تذکّر می‌باشد این است که هر کسی نظر خودش را در مورد مسأله‌ای که درباره آن بحث می‌کنیم، بیان خواهد کرد. امّا این که متفکرین و فلاسفه در زمینه مسأله مورد بحث چه عقایدی داشتند و یا به عنوان نمونه مسأله تضاد در سیر تفکر بشری چه تطوّری را پشت سر گذاشته و چه مراحلی را طی کرده است، مورد بحث ما نیست. بلکه صرفاً آنچه اعتقاد خود شرکت کنندگان است، مورد نظر همه ما خواهد بود. بنابراین اگر از کسی نقل

قول می‌شود صرفاً به معنای عقیده و معتقَد بیان کننده آن نقل قول است و به نظراتی که مورد قبول ما نیست اما در تاریخ فلسفه بیان شده است، توجهی نخواهیم داشت.

سومین نکته‌ای که جای تذکّر دارد این است که آنچه در این جا مطرح می‌شود باید مستدل باشد. به عبارت دیگر، بیان دلایل اعتقاد فرد به آن نظریه‌ای که عنوان می‌کند، لازم است. اینک با توجه به این چند تذکّر کوتاه من استدعا می‌کنم که آقای مصباح ابتدا موضوع بحث را به صورت سؤال طرح بکنند تا بعد آقایان طبری و نگهدار از دیدگاه مارکسیسم نظریه تضاد را توضیح بدهند و بحثمان را دنبال کنیم. آقای مصباح بفرمائید.

آقای مصباح :بسم الله الرحمن الرحیم الحمدالله رب العالمین و صل الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین لاسیما الحجۀ بن الحسن العسکری عجّل الله تعالی فرجه و اجعلنا من اعوانه و انصاره و منّ علینا بعنایته.

همان‌طور که فرمودید در جلسه قبل توافق شد که در این جلسه راجع به اصل تضاد یعنی همان اصلی که به قول دیالکتیسین‌ها جوهره دیالکتیک و پایه اساسی دیالکتیک به شمار می‌رود، بحث بشود. شاید بتوان گفت که اگر اصل تضاد را از میان اصول دیالکتیک بردارند، دیگر چیزی به نام دیالکتیک باقی نمی‌ماند. خود این اصل ارتباط خاصی با اصول دیگر دارد که باید بعداً مورد سؤال و بحث قرار بگیرد و نظر آقایان درباره این روابط بیان گردد که چیست؟ البته آقایان دیالکتیسن‌ها و مخصوصاً مارکسیست‌ها درباره مفهوم تضاد و تناقض بیانات مختلفی دارند. لذا برای این که نظر آقایان شرکت کننده در بحث روشن شود و احتیاج به نقّادی کلمات دیگران نباشد، می‌توانیم از آنان خواهش کنیم که تضاد و

تناقض را از دیدگاه خودشان تعریف کنند و به سؤال هایی که درباره این تعریف مطرح می‌باشد نیز توجه بفرمایند و دقیقاً توضیح بدهند. مثلاً به بیانی تفصیلی باید روشن شود منظور از «ضد» که کلمه «تضاد» از آن مشتق شده است، چیست؟ به چه حالت و چیزی «ضد» می‌گوییم؟ و آیا این اصل تضاد که جوهر دیالکتیک است با تناقض یکی است یا دو اصل مستقل هستند و تضاد غیر از تناقض می‌باشد و معنایی اعم از تضاد و تناقض مصطلح مقصود است؟ و آیا تضاد و تناقض در دیالکتیک همان چیزی است که بنا بر برخی شرایط در منطق فرمان و منطق صوری ارسطویی و یا منطق قدیم، نفی می‌شود؟ یعنی آیا منطق صوری، آن دو [تضاد و تناقض] را نفی ولی منطق دیالکتیک آن دو را اثبات کرده است؟ و یا گاهی گفته می‌شود که فهم متعارف، تضاد و تناقض را نفی می‌کند ولی عقل دیالکتیک آن را قبول دارد!؟ به هر حال رابطه تضاد و تناقض دیالکتیکی را با تضاد و تناقض در منطق قدیم بگونه‌ای روشن بیان بفرمایند که آیا همان چیزی که منطق قدیم نفی می‌کند، همان را منطق دیالکتیک اثبات می‌کند یا چیز دیگری است؟ و بالاخره

قملرو تضاد و تناقض دیالکتیکی کجاست؟ آیا در طبیعت است یا در فکر و یا در جامعه است و یا در همه جا و یک قانون کلی جهان شمول است؟ آیا تنها بعضی از مارکسیست‌ها آن را قبول دارند و به آن معتقدند یا همگی؟ از طرفی قلمرو آن باید دقیقاً روشن بشود تا دیگر در ضمن بحث احتیاج به ارجاع به این موضوع نباشد. البته سؤال‌های زیاد دیگری در این زمینه هست که برای این که خیلی برف انبار نشود، فعلا آن سؤال‌ها را مطرح نمی‌کنیم. خواهش می‌کنیم به این سه سؤال جواب بدهند تا زمینه برای بحث فراهم و محور [سخن] روشن بشود.

مجری :آقای طبری بفرمائید.

آقای طبری :پس از عرض درودهای صمیمانه به همه یاران و دوستان نظام جمهوری اسلام و رهبر محترم آن، به علت کوتاه بودن زمانی که در هر برنامه در اختیار همه ما است ـ یعنی تقریباً ۳۰ دقیقه برای هر نفر که طی آن باید عملا به سؤالات و مسائل مطروحه از طرف مقابل جواب داده شود ـ لذا مطالب خود را

از روی یادداشت به عرض می‌رسانم تا هرچه فشرده تر آنچه گفتنی است گفته بشود و مسأله‌ای فراموش نگردد و فوت شده باقی نماند. در ابتدا ناچار هستم عرض کنم که مجری محترم در سخن پایانی خودشان در فصل گذشته گفتند که جمهوری اسلامی ایران حتی کسانی را که با آنها تضاد بنیادین دارد، به بحث آزاد دعوت کرده است. لذا می‌خواستم تصریح کنم که حزب توده ایران با جمهوری اسلامی ایران تضادّ بنیادین ندارد. کسانی با این جمهوری تضادّ بنیادین دارند که در صدد هستند آن را سرنگون کنند و یا تمایل دارند آن را از داخل مسخ نمایند. ولی حزب توده ایران به جمهوری اسلامی و به قانون اساسی رأی مثبت داده است و در گفتار و کردار از این جمهوری با حفظ برخی نظریات انتقادی خودش در پاره‌ای مسائل، صمیمانه حمایت کرده است و این حمایت، برخلاف دعوی عده ای، به قصد چاپلوسی یا از روی فرصت طلبی نیست. بلکه نتیجه تحلیل منطقی حزب، از مختصات سیاسی و اجتماعی جمهوری اسلامی است. حزب ما در این حمایت تا حد ایثارِ خون جوانان خود پیش رفته است. پیغمبر اسلام می‌فرماید «اذا حیُّوکم بتحیهٔ فحیّوا باحسن منها» اگر به شما درودی گفتند، سعی کنید بهتر از آن، به آنها پاسخ بگویید. پیداست که برای همه مسلمانان، رفتار و کردار پیغمبر اسلام که اسوه حسنه است، باید سرمشق قرار بگیرد. ما بارها و بارها گفتیم و در نوشته‌های خود نوشته ایم که حزب توده ایران یک حزب مذهبی نیست ولی یک حزب ضد مذهب هم نیست. و درست نیست که ما حزب را در مسند کفر بنشانیم. حزب توده ایران یک حزب سیاسی است که خواستار استقرار عدالت اجتماعی و نفی بهره کشی و استقرار آزادی و استقلال می‌باشد. البته قابل انکار نیست که ماتریالیسم

فلسفی جزو مارکسیسم لنینیسم است و مارکسیسم لنینیسم جهان بینی حزب توده ایران است ولی قبول ماتریالیسم فلسفی از طرف حزب ما، شرط عضویت در حزب نیست. شرط عضویت در حزب قبول برنامه حزب است.

مجری :آقای احسان طبری با عرض معذرت از این که صحبت شما را قطع می‌کنم. همان‌طور که در ابتدای بحث از همه حضار در بحث آزاد استدعا کردیم،

قرار بر این بود که به جای ترویج و تبلیغ حزب، عقیده‌ای که به آن معتقد هستید بیان کنید و صرفاً تذکّر این که از دیدگاه شما حزب توده یا مارکسیسم هر یک از این دو در تضادّ بنیادین با جمهوری اسلامی نیست، لازم الذکر بود، که در جای مناسب آن را طرح فرمودید و توهّم ناشی از مباحث قبل را مرتفع نمودید .امّا این که از دیدگاه ما مسلمانها، تضادّ بنیادین چیست و اگر ما مارکسیسم را در تضاد بنیادین با اسلام و نظام اسلامی می‌دانیم به چه دلیل است قطعاً بحثی است که به یک فرصت دیگر در همین مقوله نیازمند است و لذا همان‌گونه که قرار شد اظهار لطف بفرمایید و بحث تضاد و همان سؤالاتی را که عنوان شد، توضیح بدهید. بخاطر این که وقت محدود است.

آقای طبری :اگر فقط چند ثانیه صبر می‌کردید من به بحث تضاد می‌رسیدم. چون حرفم در این باره تمام شده بود. اگر شما [مجری برنامه] در ضمن بحث آزاد آن سخن را مطرح نکرده بودید، من خودم را محتاج نمی‌دیدم که چنین مطالبی را عرض کنم .به هر جهت مطالب بطور عمده گفته شده و من به استقبال سخن ایشان می‌روم برای این که هیچ خللی در اسلوب بحث پیدا نشود. همان‌گونه که تاکنون کوشش کردیم ضوابط را مراعات کنیم تا بحث در فضای دوستانه تر و تفاهم آمیزتر جریان داشته باشد، به اصل مسأله می‌پردازیم. امّا این که فرمودید راجع به این مطلب می‌شود یک بحث جداگانه‌ای انجام داد. من به نوبه خودم از آن استقبال می‌کنم.

مجری :قطعاً در زمینه مباحث سیاسی و اجتماعی یکی از مباحث می‌تواند تحت همین عنوان قرار بگیرد. طبیعی است که با بینشی که ما در نظام اسلامی مان بر مبنای متون اسلامی و رهنمودهای مقام رهبری داریم، تحلیل ما در قبال مارکسیسم مشخص است و قابل بحث خواهد بود. اگر با آن موضعی که امام تعیین فرموده اند، نظر مخالفی وجود داشته باشد جای بحث و بررسی در این زمینه هست و قطعاً استقبال خواهیم کرد. پس استدعا می‌کنم بحث تضاد را بیان بفرمایید.

آقای طبری :حال من این بحث را ادامه نمی‌دهم والاّ درباره کلمات اخیر آقای مجری راجع به برخی مقامات پراعتبار اسلامی، استدلال می‌کردم. ولی الآن

صرف نظر می‌کنم تا زمانی که شما بفرمایید. پس بر می‌گردیم به سؤالاتی که از طرف آقای مصباح در این جا درباره مسأله تضاد مطرح شد.

امّا چون درباره اصول دیالکتیک در مباحث گذشته برخی نتیجه گیریها از طرف آقای سروش انجام گرفت که مورد قبول اینجانب نیست، لذا به این ترتیب به اختصار یادآوری می‌کنم که اصول دیالکتیک به نظر ما نتیجه مجموعه علوم و معارف انسانی است و خود این معارف بر تجربه و تعقل مبتنی است نه صرفاً بر تجربه .این اصول تنها کلی ترین و عام ترین گرایش‌های مسلط بر هستی را نشان می‌دهند. و به صورت قوانین اکید و یکنواخت بروز نمی‌کنند، بلکه با رشد معرفت انسانی استفاده و فرمول بندی این اصول هم تغییر می‌کند و باید هم تغییر بکند و دقیق تر بشود. این اصول نه فقط دارای کلّیّت است، بلکه دارای کاربرد آگاهانه و یا غیرآگاهانه در علم و هم در عمل انسان و هم در علوم و هم در پراتیک انسانی است. به این ترتیب اصول دیالکتیک ـ که ما از آن یاد می‌کنیم ـ طبیعتاً نتیجه گیری از سطح کنونی معرفت انسانی است و دارای کلّیّت و شمول و کاربرد می‌باشد.

اکنون به اصل تضاد بر می‌گردیم. در این جا آقای مصباح سؤال فرمودند که رابطه اصل تضاد دیالکتیکی، با تضاد در منطق کلاسیک و در حکمت کلاسیک چیست؟ در پاسخ باید گفت که اصل تضاد دیالکتیکی احکام مربوط به تضاد منطقی و تقابل فلسفی را که در حکمت و منطق کلاسیک آمده است، رد نمی‌کند. چگونگی تبیین این اصل در مارکسیسم، خود یک روند نُضجی و تحوّلی را طی کرده است و آنچه که در آثار برخی از مارکسیست‌ها مانند، «مائوتسه دونگ» در این باره وجود دارد، بنا به درک این جانب دارای نقایصی است. البته من درک شخصی خودم را در این جا بیان می‌کنم. چون قرار شد که هر کس درک و اعتقاد خودش را بگوید. بنا به عقیده این جانب در تضاد دیالکتیکی باید دو نوع تقابل را از همدیگر جدا کرد؛ یکی تقابل تناقضی است که بین کیفیّت نو و بُغرنج تر و کیفیّت کهنه و بسیط تر در داخل یک روند تحوّلی واحد وجود دارد. امّا باید دید که چرا و چگونه چنین تضادی پدیدار می‌شود؟ به عنوان مثال، یک کیفیت معین یا به اصطلاح یک سیستم به هم پیوسته را که دارای ساختمان یا ساختار و

عملکرد معینی است، مانند یک موجود زنده ـ هر موجود زنده‌ای ـ یا یک جامعه و تمدن ـ هر جامعه و تمدنی ـ را در نظر بگیریم. جریان بدین شکل است که در پی تأثیر عوامل درونیِ خود این سیستم و کیفیت آن و اجزای این سیستم و هم چنین تأثیر عوامل برونی و عوامل درونی آن سیستم بر روی آن کیفیت مورد نظر، تغییراتی در ساختمان و در عملکرد اجزای سیستم مورد نظر پدیدار می‌شود. لذا یگانگی و هماهنگی درونیِ کیفی آن سیستم به تدریج به هم

می‌خورد و در آن دوگانگی، فرق، تمایز، تباین، تخالف و غیره پدیدار می‌شود، و از آن کیفیت نوینی به وجود می‌آید. چرا می‌گوئیم کیفیت تازه تر و بالاتری زاییده می‌شود؟ زیرا تأثیر عوامل درونی و برونی، که آنرا توضیح دادیم، موانع و تزاحماتی را در مسیر عملکرد سیستم سابق به وجود می‌آورد. لذا از آن اجرای وظایف نوینی را می‌طلبد و سیستم را به سوی اجرای این وظایف سوق می‌دهد. یعنی در داخل سیستمِ انرژی، تحول و تغییر پدید می‌آید و به بیان فلسفی تدریجاً قوه به فعل بدل می‌شود. انرژی تحول به صورت کیفیت یا سیستم نوینی شکل می‌گیرد. این انرژی تحول و تغییر موجب می‌شود که نطفه کیفیّت نوین در بطن کیفیّت کهنه منعقد شود و سرانجام این کیفیت نوین پا به عرصه وجود می‌گذارد. تقابل بین کیفیت نوین بغرنج تر و یا کامل تر با کیفیت کهن، نوعی تقابل تناقضی است .نوعی تقابل عدم و ملکه است. یعنی کیفیت نوین تنها زمانی هویت خود را تثبیت می‌کند که کیفیّت کهن را از عرصه وجود براند یا بر آن مسلط شود و آن را به جزئی از خود مبدّل کند. این روند گاهی طولانی، و زمانی سریع و گاه تدریجی و گاهی دفعی است. در مسیر این حرکت [مراحل] بسیاری را طیّ می‌کند تا این که سرانجام به هدف برسد.

ولی نوع دیگری از تضاد وجود دارد که در کیفیّت واحدی به صورت انقطاب روی می‌دهد. این جا دیگر صحبت از دو سیستم و یا دو کیفیت مختلف و متناقض نیست .بلکه دو حالت و دو نوع عملکرد در داخل یک کیفیّت واحد قرار دارد که این دو عملکرد با همدیگر تقابل دارند ولی تقابل آنها تناقضی نیست و باصطلاح قدمای ما تقابل آنها تقابل تَضایُفی است. یعنی وجود دو جهت مختلف، در

کیفیت واحد و همزیستی آنها در داخل کیفیّت واحد ممکن است. ولی در عین حال عملکرد آنها با یکدیگر فرق دارد و یکدیگر را تکمیل می‌کنند. به این جهت، وحدت ضدّین از این نقطه نظر انجام می‌گیرد. مثال‌های این نوع تقابل در عرصه‌های مختلف علوم زیاد است. به عنوان نمونه در نظام مکانیک، حرکت و سکون و در ریاضیات، کمیّت مثبت و کمیّت منفی و در فیزیک، الکتریسته دارای بار مثبت و الکتریسته با بار منفی و در شیمی، تجزیه و ترکیب مولکول‌ها و در موجودات زنده، روند جذب و دفع و در عرصه اعصاب، تحریک و ترمز و در سیاست، دمکراسی و استبداد و در اقتصاد، تولید و مصرف و در عرصه جنگ، تاکتیک‌های مبارزه‌ای و تعرّض و عقب نشینی و غیره را می‌توان نام برد. تضادّ اوّلی یعنی تضادّ تناقضی را تضاد ناسازگار یا ناهمساز یا «آنتاگونیستی» می‌نامیم و تضادّ دوّمی یعنی انقطاب دو متقابل را، تضاد سازگار می‌گوئیم.

اما از لحاظ نتیجه عملی و کاربرد، اصل تضادّ بویژه در عرصه اجتماع، دارای اهمیّت زیادی است. مارکسیسم بر آن است که در جامعه، انسان‌های مترقی و انسان‌های پیشرو باید از کیفیت مترقی در قبال کیفیّت کهنه ارتجاعی و

محافظه کارانه، دفاع کنند. زیرا تاریخ ساخته انسان‌ها [است و آنها] با عمل خود می‌توانند روندهای تکاملی را در مسیر عادی و خود به خودی آن سریع یا کُند کنند و چنین نیست که سیر تاریخ، سیری مقدّرِ محتوم غیر قابل تغییر باشد و انسان‌ها فقط اَبزار تاریخ باشند. چنین چیزی نیست.

مجری :با عرض معذرت، پانزده دقیقه از آغاز صحبت شما می‌گذرد. اگر اجازه بدهید دنباله توضیح سؤال را به وقت دیگری موکول کنیم.

آقای طبری :اگر اجازه بدهید همه صحبت خودم را انجام بدهم. چقدر وقت در اختیار من هست؟

مجری :قرار بود ده دقیقه صحبت کنید و تا کنون پانزده دقیقه وقت دادم به این امید که تمام بشود ولی... با وجود این اگر می‌خواهید از وقت دور بعدی استفاده کنید، بلامانع است.

آقای طبری :شما فکر بکنید که آیا این نوع مسائل را می‌شود به این شکل بحث کرد؟

مجری :به هر حال...

آقای طبری :من حاضرم که اگر بگویید سخن را قطع کن، قطع کنم ولی...

مجری :استدعا می‌کنم. این فراز را تمام بفرمایید و فراز جدیدی را شروع بفرمایید و اجازه بدهید آقای فرخ نگهدار هم که به مارکسیسم معتقد هستند، از اصل تضاد به مفهوم دیالکتیکی آن دفاع کنند و بخش دیگر این پاسخ را از آقای نگهدار بشنویم.

آقای سروش :ببخشید .تعریف تضاد تقریباً تمام شد. اینطور نیست؟ منظورم این است که می‌خواهید قسمت هایی بر تعریف تضاد بیافزایید یا این که می‌خواهید مباحث دیگری را مطرح سازید؟

آقای طبری :می‌خواستم بحثی را که شروع کردم تکمیل نمایم.

آقای سروش :می‌خواستم این را عرض کنم که اگر موافق باشید در بحث تضاد قدم به قدم و قطعه قطعه بحث را دنبال کنیم تا هر بحثی در جای خودش روشن بشود و در [غیر] آن صورت شاید ما کمتر بهره مند بشویم و مجالی

برای بحث باقی نمی‌ماند و بعد که نوبت گفتگو می‌رسد دیگر فرصت کافی در اختیار نباشد. اگر موافق باشید با شیوه گفتگو سخن را ادامه دهیم.

مجری :پس با اجازه، از آقای نگهدار می‌خواهیم که توصیف خودشان را از تضاد به همراه پاسخ به سؤالات مطروحه در مورد آن، مطرح بفرمایند.

آقای نگهدار :با درود و سلام به مردم زحمتکش میهنم و با امید پیروزی برای رزمندگان جبهه‌های جنگ و مبارزه خلق قهرمانمان در راه استقلال و آزادی. قبل از شروع بحث من هم تذکّراتی را در نظر داشتم که بیان می‌کنم:

همان‌طور که آقای طبری توضیح دادند، سازمان ما در تضاد بنیادین با نظام جمهوری اسلامی ایران نیست. از این نظر من هم لازم می‌دانم که توضیح بدهم که سازمان ما یک سازمان انقلابی است و با نظام هایی در تضاد بنیادین است که ضد خلق هستند و علیه مردم حربه قهرآمیز به کار می‌گیرند و سرکوب می‌کنند و رژیمی دیکتاتوری و وابسته به امپریالیزم هستند و ما این تحلیل را از جمهوری اسلامی نداریم. این تذکّر را لازم می‌دانستم که به آن اشاره کردم.

نکته دوم درباره روش اداره جلسه و بحث آزاد در زمینه مسائل ایدئولوژیک است .همان‌گونه که گذشت قرار ما بر آن شد که ابتدا از دیالکتیک دفاع کنیم و سؤالاتی که در این زمینه وجود دارد مطرح بشود و از جانب من و جناب آقای طبری توضیحات لازم بیان گردد و بعد در هر مرحله از بحث جمع بندی ارائه شود .همان‌طور که می‌دانید، بحث اوّل به جمع بندی نرسید ولی این کار در ابتدای بحث دوم ارائه شد. ولی بحث [در جلسه قبل] پایانی به آقای سروش رسید و ایشان هم وظیفه جمع بندی را بر عهده گرفتند ولیک به نظر من طبیعی این بود که اگر قرار است دیالکتیک جمع بندی شود، این وظیفه را بر عهده معتقدین به آن قرار بدهیم، که احیاناً برداشت هایی جدا از برداشت‌های کسانی که معتقد به دیالکتیک هستند، به عنوان نتیجه بحث پیرامون دیالکتیک تلقی نشود.

مجری :عذر می‌خواهم. مجدداً درخواست می‌کنم بحث را در موضوع خودش دنبال کنیم. در بحث گذشته هم آقای سروش در فرصتی که به خودشان اختصاص داشت، نظرات خودشان و برداشتشان را از بحث مطرح کردند. متقابلا شما هم وقت لازم را در اختیار داشتید و می‌توانستید سخنان خود را ایراد بفرمایید.

از همه عزیزان حاضر در بحث آزاد استدعا می‌کنم به خاطر این که وقت کوتاه است فرصت را با مسائل متفرقه نگذرانند تا موقع پاسخ دادن به سؤالات عذر کمبود وقت را مطرح نکنند. استدعا می‌کنم از وقتتان برای پاسخ گفتن به سؤال فلسفی مطرح شده استفاده کنید.

آقای نگهدار :اگر من خارج از موضوعِ بحث و دستوری که قبل از این توافق کردیم صحبت کردم شما می‌توانید تذکّر بدهید که صحبت شما خارج از موضوع بحث است.ولی وقتی که ما را دعوت می‌کنید که صحبت بکنیم و موضوع بحث هم می‌خواهد دیالکتیک باشد و دیالکتیک توضیح داده و معرفی شود، این درست نیست که آخرین صحبت و آن هم با پنج دقیقه اضافه در اختیار آقای سروش که معتقد به دیالکتیک نیستند قرار بگیرد و ایشان جمع بندی بکنند!

مجری :آقای نگهدار این که درست است یا نیست، عذر می‌خواهم، به هر حال

اکنون به جای بحث راجع به تضاد که همه توافق کرده بودید، به [بررسی]شیوه‌های ادامه مناظره وقت سپری می‌شود. همان‌گونه که قرار شده بود هر شخصی باید ده دقیقه‌ای که به او اختصاص داده می‌شود در حوزه بحثی که تعیین شده بحث بکند .جلسه گذشته هم چیزی جز این نبود. مدارک و اسناد موجود است و می‌توانید به آنها مراجعه نمایید. مدت زمانی که در اختیار مهمانان مارکسیست قرار گرفت بیشتر از فرصتی بود که به افراد مخالف مارکسیسم دادیم. حتی آقایان مصباح و سروش در دور آخر مقدار زیادی وقت ذخیره داشتند که من از آنها استدعا کردم تا در اختیار شما طرفداران مارکسیست گذاردند تا اگر حرفی باقی مانده مطرح بفرمایید. لذا مسأله شیوه اداره یک بحث فرعی است همان‌گونه که بیان شد و به آن عمل شد هر کسی حق دارد در زمان تعیین شده خودش بحثِ خود را مطرح بکند و چنین نباشد که به جای پاسخ گفتن به سؤال فلسفیِ تضاد چیست و سؤالات دیگری که در این زمینه مطرح شده، بحث‌های دیگری مطرح شود و بعد در آخر وقت و پایان عذر کمبود وقت را مطرح نماید.

آقای نگهدار :اگر فرصت در اختیار ما بگذارید ما تا آن جایی که فرصت در اختیارمان باشد، از تمام مسائل مطروحه در مبحث دیالکتیک دفاع خواهیم کرد و یکایک مسائل را خواهیم شکافت. امّا وقتی که در بحثِ تأثیر متقابل، مسأله به این صورت مطرح می‌شود که بعضی از چیزها روی بعضی از چیزها ـ به گفته آقای سروش ـ در بعضی موارد و بعضی تأثیرات را می‌گذارند و از روی نفی جادوگری به این استنتاج می‌رسیم، در این جا شما باید به ما فرصت بدهید که به عنوان مدافعین دیالکتیک بیان کنیم که این سخن، نظر ما نیست و دیالکتیک یک چنین نتیجه گیری را عنوان نمی‌کند، و اساساً بحث ما هم حول این مسأله نیست. شما باید اجازه چنین دفاعی را به ما بدهید.

آقای سروش :یک دفاع کوچک بکنم.

مجری :خواهش می‌کنم. وقت ایشان تمام شده است و ده دقیقه شان را صحبت کرده اند.

آقای سروش :یکی دو تا تذکر عرض بکنم؛ آقای نگهدار، شما گفتید پنج دقیقه وقت اضافی به من داده شد. این سخن درستی است؟ مجری هم این تذکّر را دادند که سند ضبط شده آن موجود است.

آقای نگهدار :بله. موجود است.

آقای سروش :بله هست. بنده بر همان مبنا عرض می‌کنم.

مجری :من دقیقاً از وقت آقایان در دور آخر کم کردم و در اختیار شما گذاردم تا صحبت بفرمایید.

آقای نگهدار :بله من خودم هم...

مجری :وقت را در اختیار آقایانی که وقت کم آوردند و بیشتر صحبت کرده بودند قرار دادم ولی...

آقای سروش :نکته دوم این که استدلال شما قابل قبول نیست. شما می‌فرمایید که من جمع بندی کردم. خوب در آینده مجدداً به این نکته منتهی خواهیم شد که آیا من جمع بندی کرده ام یا نه؟ حالا به فرض این که من جمع بندی کردم، آیا می‌فرمایید که جمع بندی مباحث مربوط به دیالکتیک بر عهده شما است؟ به نظر من این سخن حرفِ درستی نیست. ما باید بحث هایی را که در این جا مطرح می‌شود جمع بندی کنیم، والاّ اگر بنا بود که جمع بندی بر عهده خود معتقدین به دیالکتیک باشد که احتیاج به مباحثه و گفتگو و مناظره نبود. [چون]شما همان مطالب اوّل را که مورد نقد قرار گرفته بود، بدون این که به نقد آن اشاره کنید می‌گفتید. یعنی دوباره همان نظر اول را به عنوان این که دیالکتیک این است بیان می‌نمودید. ما که آن را نمی‌خواهیم. ما نظر دیالکتیک را این جا می‌شنویم، بعد بر مبنایش مباحثه و گفتگو می‌کنیم و چه بسا در انتها واقعاً به یک نتیجه دیگری برسیم. خواه مورد پسند شما باشد یا نباشد. صحیح نیست که شما صرفاً به پسند خود فکر کنید. ما این جا به پسند و ناپسند کسی کار نداریم به قوّت استدلال کار داریم. توجه می‌فرمایید!؟

آقای نگهدار :بله کاملا.

آقای سروش :بنابراین صحبت در این نیست که ما موافق نیستیم. اگر در این جا

جمع بندی ارائه شده است بر مبنای استدلال است. یعنی این دلیل ارائه می‌شود، آن دلیل هم گفته می‌شود و نتیجه این دو دلیل خود بخود مشخص است. در حالی که پاسخ درخوری هم شنیده نشده است. صحبت در این نیست که دوباره اصول دیالکتیک را توضیح بدهیم و نام آن را جمع بندی بگذاریم. پس سخن آخر نتیجه استدلال‌های متقابل است. و امّا این که فرمودند من جمع بندی کردم، واقعاً این طور نبود .من در حقیقت نظر خودم را گفتم. همان‌طور که شما نظر خودتان را می‌گویید و هنوز گذشته‌ها و یادداشت‌های نوبت گذشته من این جا هست. مثلاً در موضوع جادوگری من سخن را گفتم و پاسخ آقای نگهدار هم این بود که به نظر من کافی نیست. بنابراین بحث در همین جا باقی است. اگر وقت بدهید دوباره ممکن است بحث کنم. من نخواستم [محصول] بحث را به این معنا که همه افرادی که این جا نشسته‌اند و این حرف را قبول دارند، مطرح کنم. بلکه من گفتم از این استدلال‌های متقابلی که مطرح می‌شود، این نتیجه بدست می‌آید و در برابر این سخن، پاسخ در خوری هم شنیده نشده است. در فرصتی که برای من بود نظر خودم را گفتم. به هر حال این دفاعی است که من آن را لازم می‌دانستم آن را بیان کنم. حال اگر موافق باشید گفتگو را آغاز کنیم و کمی وارد موضوع بشویم.

مجری :چون وقت آقای نگهدار تمام شده بود، شما هم سه دقیقه و نیم از وقت خودتان را برای پاسخ گفتن به آن مسأله اختصاص دادید. استدعا می‌کنم باقی مانده وقت خودتان را صحبت نمائید.

آقای سروش :ولی این گونه بحث را دنبال نمودن نتیجه‌ای ندارد. خوب است آقای نگهدار از وقت بعدی خودشان استفاده نموده و صحبت خود را در رابطه با موضوع ادامه بدهند.

مجری :اشکالی ندارد. پس حضار عزیز لطف کرده و فقط در مورد مسأله تضاد بحث کنند. چون در جلسه گذشته آن دو بحث مورد گفتگو قرار گرفته و همه حضار با توافق کامل مسأله تضاد را موضوع این جلسه قرار دادند. استدعا می‌کنم صرفاً در مورد مسأله تضاد صحبت بفرمایید.

آقای نگهدار... :

مجری :نه خیر. آقای نگهدار، قرار شده یک مقدار دیگر از وقت را در اختیار شما قرار دهیم و از دور دوم وقت شما کم کنیم. ... . آقای سروش شما هم سه دقیقه از وقت خودتان را استفاده کردید. گر چه آقای نگهدار ده دقیقه صحبت کردند و وقتشان تمام شده است، امّا چون در مورد مسأله تضاد که موضوع بحث ما بود توضیحی ندادند من استدعا می‌کنم چند دقیقه‌ای از وقت دور بعدشان را در همین جا استفاده بکنند و به سؤالات مطرح شده در مورد تضاد پاسخ بگویند و بعد شما به عنوان آخرین فرد از این دور بحث را دنبال بفرمایید.

آقای نگهدار :با حفظ این موضع که در مورد مباحث قبلی یعنی در مورد تأثیر متقابل و تکامل بحث‌ها را تمام نشده تلقی می‌کنیم، وارد بحث تضاد می‌شویم. امیدوارم که در بحث‌های آتی مفصل تر بتوانیم مسائل گذشته را بشکافیم و به نتیجه واحد برسیم.

سؤالی تحت این عنوان مطرح شد که رابطه تضادّ دیالکتیکی با تناقضی که در منطق صوری مطرح می‌شود چیست؟ آیا تفاوتی بین این دو وجود دارد یا نه؟ در پاسخ به این سؤال این گونه می‌شود سخن گفت که در منطق قدیم اشیا و پدیده‌ها عموماً جدا از حرکت و تحوّلی که ذاتی آنها است، در نظر گرفته می‌شدند و بدون این که توجه کنند جوهری برای آنها است، مورد بررسی قرار می‌گرفتند. بررسی منطق صوری از جهان خارج در شرایط سکونِ پدیده‌ها صورت می‌گرفت. در چنین شرایطی و با چنین پیش فرضی بود که گفته می‌شد الف مساوی با الف است. یعنی A برابر است با A و یا هر شیء برابر با خودش است و جز خودش نیست؛ یعنی با Bمخالف است A .در عین حال که نمی‌تواند مخالف با B نباشد و در عین حال Bباشد. تفاوت اساسی منطق دیالکتیک با منطق صوری در همین نکته نهفته است . یعنی منطق دیالکتیک اشیا و پدیده‌ها را با تمام پیچیدگی هایش و با تمام بُغرنج هایی که در طی حرکت و تغییر دچار آن می‌شوند، مورد بررسی قرار می‌دهد. این اساسی ترین اختلافی است که در بررسی منطق صوری با منطق دیالکتیک به چشم می‌خورد. وقتی که ما شیئی را در حالت تغییر دائمی و بی‌وقفه بررسی می‌کنیم با آنگاه که قضیه‌ای در منطق صوری مطرح می‌شود کهA برابر با Aاست و مُطابق این قضیه خاصیّت کلی هستی خارج از ذهن را دارد که هیچ شیئی در طول زمان نمی‌تواند خودش باشد، تفاوت دارد. یعنی یک گربه در عین حال که گربه است، در حال تغییر و تحول نیز می‌باشد. به یقین سخن معروف دموکریت که شناکردن یک انسان را در رودخانه بیان می‌کرد [بیاد دارید.]وی می‌گفت یک انسان دو بار نمی‌تواند در یک رودخانه شنا کند. چون آب تغییر کرده و آن انسان هم تغییر کرده است. وقتی که ما هر شیئی را در عین حال که خودش است تشخیص می‌دهیم، یعنی همان شیء اول می‌شناسیم، در همان زمان در حال تغییر و تحول نیز می‌بینیم. این قضیه، تضادّی را که انعکاس همان تغییر در خارج است، در ذهن ما نیز منعکس می‌کند. بر این منوال است که یک شیء در عین حالی که می‌تواند خودش باشد در عین حال می‌تواند جز خودش و جز همانی که هست نیز باشد. یعنی اشیا و پدیده‌ها را در حال تحوّل و تغییر بررسی می‌کنیم. پس تناقض مورد بحث در منطق صوری که در حال سکون مطرح است کاملا قابل قبول ما می‌باشد و در خصلت هایی از اشیا و پدیده‌ها که دارای ثبات هستند، قابل تبیین و قابل تأکید است و مورد قبول منطق دیالکتیک هم می‌باشد و از آن استفاده نیز می‌کند. اما اساس بررسی اشیا و پدیده‌ها در طی حرکت آنها و در طی تشخیص پیچیدگی‌ها و تحولاتی است که در آنها پدید می‌آید. در این جا آقای طبری دو نوع تضاد دیگر را مطرح کردند که در جریان تحول پدیده‌ها می‌توانیم روی آن تأکید بکنیم و آنها را بشناسیم. یکی تحت عنوان تضاد انقطاب و دیگری تضاد جانشینی. یعنی جانشین شدن کیفیّت نو به جای کیفیّت کهنه. البته همان‌گونه که خودشان مطرح کردند، این شکل از طرح مسأله تضاد، طرح بدیعی

است که از طرف ایشان مطرح می‌شود و کاملا قابل بررسی و مداقّه و دقّت است و حتماً می‌تواند ـ همان‌گونه که تذکر دادند ـ به پیشرفت دانش ما در جریان توضیح و تبیین و برداشت‌های مختلفی که از قوانین دیالکتیک می‌شود، کمک بکند.

مجری :عذر می‌خواهم. آیا شما همچنان می‌خواهید از وقت دوم خود استفاده کنید؟ چون پنج دقیقه از وقت دوم را هم استفاده کردید.

آقای نگهدار :سؤالات دیگری در مورد قلمرو تضادّ مطرح بود که می‌توانستم توضیح بدهم.

مجری :اگر اجازه بدهید در دور دوم این پاسخ را مطرح بفرمایید. آقای سروش، خواهش می‌کنم شما شروع بفرمایید.

آقای سروش :اگر ممکن است هم اکنون آقای مصباح صحبتشان را در ارتباط با سؤالی که مطرح کردند ادامه بدهند، آنوقت من سؤالات خود را مطرح می‌کنم.

مجری :آقای مصباح خواهش می‌کنم شروع بفرمایید.

آقای مصباح :بسم الله الرحمن الرحیم. متأسفانه در حالی که سؤال مطرح شده بود، وقت جلسه به مسائل دیگر گذشت. امّا سؤال این بود که مفهوم ضد و تضادّ از نظر آقایان چیست؟ فرق تضادّ و تناقض چیست؟ آن تضاد و تناقضی که آقایان آن را از اصول دیالکتیک می‌دانند آیا همان تضاد و تناقضی است که منطق کلاسیک یا منطق صوری آن را رد می‌کند یا خیر؟ آقای طبری مطالبی را یادداشت فرموده بودند و تند تند هم خواندند و بنده هم سعی کردم تا خلاصه آن را یادداشت کنم. البته مقداری یادداشت کردم ولی با وجود این که اهل اصطلاح هستیم، درست از فرمایشات ایشان سر در نیاوردیم. حال دیگران چه میزان بهره بردند!! به هر حال از مجموع فرمایشات ایشان تعریفی برای ضد و تضاد به دست نیاوردیم و نیز تعریفی هم برای تناقض به دست نیامد و بالاخره معلوم نشد که تضاد و تناقضی که آقایان می‌فرمایند با تضاد و تناقض فلسفی منافات دارد یا ندارد؟ تعبیرشان این بود که تضاد دیالکتیک، تضاد منطقی و فلسفی را رد نمی‌کند .امّا این که معنایش چیست، معلوم نشد! تضاد منطقی، یعنی همان تضادّی که در منطق مردود است و چنین بیان می‌شود که اجتماع ضدین محال است، حال آیا تضاد دیالکتیک آن را رد نمی‌کند و یا منظور ایشان چیز دیگری بود؟ بعد در ادامه فرمودند که تضاد دو قسم است. یک قسم از قبیل تناقض و عدم و ملکه و قسم دیگر از قبیل تقابل تضایف است. آن گونه که بنده یادداشت کردم ـ فکر نمی‌کنم اشتباه یادداشت کرده باشم

ـ به گفته ایشان نوع دیگری از تضاد بصورت انقطاب روی می‌دهد که به اصطلاح فلسفه ما، تقابل آن تقابل تضایفی است و همزیستی آنها ممکن است و در نتیجه، وحدت ضدین انجام می گیرد. نمی‌دانم منظور ایشان از این اصطلاحاتی که به کار می گرفتند، همان مفاهیمی است که در فلسفه ما مصطلح است و به همان معنا بکار گرفته می‌شود و یا ایشان اصطلاح و معنای خاصی دارند؟ ما در فلسفه تقابل را چهار قسم می‌دانیم؛ تقابل تناقض و تقابل عدم و ملکه و تقابل تضاد و تقابل تضایف. و اینها هیچ کدام ربطی به هم ندارند. تقابل تناقض جایی است و تقابل تضاد در جای دیگر است که در آن دیگر تقابل تناقض مورد ندارد. عدم و ملکه محل و مورد خاص خود را دارد و بالاخره تضایف در جای دیگر است. اینها هیچ ربطی به هم ندارند. ایشان می‌فرمایند طبق منطق و فلسفه خودمان، این تقابل [یعنی تقابل تضادّ]تضایفی است. ما در منطق و یا در فلسفه خودمان تضادّی که رابطه آن تضایف باشد، نداریم. به یقین ایشان خودشان اصطلاح خاصی را قرار داده اند. خوب البته هر کسی حق دارد هر اصطلاحی که می‌خواهد جعل کند!! ولی چون فرمودند، همان چیزی است که در فلسفه ما تقابل تضایفی گفته می‌شود، باید عرض کنم که در فلسفه چنین چیزی نداریم .و همین طور فرمودند تقابل بین کیفیّت کهن و نو، نوعی تقابل تناقض و عدم و ملکه است. تا آن جایی که بنده اطلاع دارم، تقابل بین کهنه و نو که در دو زمان متفاوت واقع می‌شوند هیچکدام از تقابل تناقض و تقابل عدم و ملکه نیست .یعنی نو، پدیده‌ای است که بعد از کهنه بوجود می‌آید. لذا چون زمان آنها متفاوت است، بین این دو تا نه تقابل تناقض است و نه تقابل عدم و ملکه. کهنه و نو دو امر وجودی هستند در حالی که تقابل تناقض بین سلب و ایجاب و وجود و عدم است. عدم و ملکه هم همین طور. چطور ممکن است بگوییم که یک پدیده کهنه و پدیده نو تقابلشان از سنخ تقابل تناقض و تقابل عدم و ملکه است!!؟ و گویا ایشان تناقض و عدم و ملکه را از یک باب حساب کرده اند. در حالی که اینها مفاهیم جداگانه هستند و ربطی به هم ندارند و چهار نوع تقابل مستقل از یکدیگر هستند. به هر حال از این مجموع حرف‌ها چیز حسابی دستگیرم نشد. البته شاید فهم بنده قاصر است و ممکن است نمی‌توانم درست درک کنم یا سرعت انتقال من کم است. ایشان بیانات خود را تند و سریع ایراد فرمودند. این است که خواهش می کنم مجدداً جواب صریح مرحمت کنند که ضد یعنی چه؟ در یک جمله تضادّ را تعریف کنند و بیان بفرمایند. آیا تضادّ و تناقض منطقی با تضادّ و تناقض دیالکتیکی یک چیز هستند یا دو چیز؟ و در هر صورت معنایش چیست؟ و باز صریحاً بفرمایند که آیا آن تضاد و تناقضی که در منطق و فلسفه ما مردود و محال است همان را منطق دیالکتیک جایز می‌داند و یا چیز دیگری است؟ اگر همان است، پس چطور قبلا فرمودند که ما منطق صوری را معتبر می‌دانیم و اصول منطق ارسطویی را به قوت خودش باقی می‌دانیم؟ چگونه از یک طرف اصل جوهری دیالکتیک را تضاد می‌شمارید و آن را یک قانون ضروری برای عالم می‌دانید و از طرفی دیگر اصول منطق صوری را هم می‌پذیرید، در حالی که تضادّ و تناقض در منطق صوری محال است؟ خواهش می کنم که در دو الی سه جمله توضیح صریح بفرمایید که من حداقل یک چیز بنام آقای طبری یادداشت کنم که نظر ایشان در باب تضاد و تناقض این است.

مجری :اکنون آقای طبری پاسخ بفرمایند.

آقای طبری :چقدر وقت دارم؟

مجری :شما دور قبل پانزده دقیقه صحبت کردید. بطور طبیعی از این دور پنج دقیقه وقت دارید مگر این که از وقت دور بعدتان به این دور اضافه کنیم.

آقای طبری :مجموعاً چقدر وقت و فرصت خواهد بود؟

مجری :مجموعاً هر فرد حدود سی و پنج دقیقه صحبت خواهد کرد.

آقای طبری :من کوشش می‌کنم که به سؤالات آقای مصباح جواب روشن داده شود. چون در بحث قبلی ظاهراً کاربرد این کلمه و یا آن کلمه برایشان ابهام ایجاد کرده است. سؤال اوّل: آیا ما اصل منطقی تضادّ را که در منطق صوری مطرح می‌شود، ردّ می‌کنیم یا قبول داریم؟

آقای مصباح :معذرت می‌خواهم، سؤال اوّل تعریف ضد و تضاد و تناقض است.

آقای طبری :من ترجیح می‌دهم جواب آن را به بعد موکول کنم برای این که این مطلب را کنار بگذاریم الآن این سؤال را جواب می‌دهم.

ما این را [اصل تضادّ را] ردّ نمی‌کنیم. تناقض و تضاد منطقی وجود دارد و تضادّ منطقی از نقطه نظر فکری غلط است. یعنی یک حکمی اگر متضاد باشد ما آن حکم متضاد را قبول نمی‌کنیم و می‌گوییم در آن حکم تضاد هست و تضاد منطقی مورد قبول ماست. همان‌گونه که عرض کردم منطق صوری و احکام آن در مجموع مورد قبول ماست. امّا بحث بر سر تضاد دیالکتیکی بود و من کوشش کردم تضادّ دیالکتیکی را با برخی از اصطلاحات مصطلح در حکمت خودمان و در حکمت کلاسیک قدیم منطبق سازم. آقای مصباح می‌فرمایند که این انطباق در همه جا بصورت دقیق انجام نگرفته است. لذا من مطلب را دوباره تکرار می‌کنم تا این که بدون بکار بردن اصطلاحات معین، اصل قضیه و جوهر مسأله فهمیده شود و در بند الفاظ گیر نکنیم. عرض کردم که دو نوع، فقط دو نوع تضاد در دیالکتیک مورد قبول است. یکی تضاد سازگار و یا همساز و غیر آنتاگونیستی و دیگری تضاد آنتاگونیستی، ناسازگار و ناهمساز. من عرض کردم که تضاد همان تناقض است .تناقض را می‌شود کنار گذاشت و بجای آن همان کلمه تضادّ «آنتاگونیستی» را بکار برد و در فارسی به تضاد ناسازگار ترجمه کرد. بعد توضیح دادم که تضادّ ناسازگار تضادّ ما بین کیفیّت نو که

در داخل یک سیستم معین از کیفیت کهنه پدید می‌آید، می‌باشد و از تأثیر اجزای درونی خود این کیفیت و این سیستم و عوامل خارجی [بر یکدیگر]، سیستم‌های دیگری بر روی این سیستم معین ایجاد می‌شود و در مقابل وظایف جدیدی را مطرح می‌کند که آن وظایف را قبلا اجرا نمی‌کرد. یعنی ساختمان و عملکرد [آن سیستم] آنرا در مقابل یک تضاد تزاحمی قرار می‌دهد که برای این که بتواند به بقای خودش ادامه بدهد، مجبور است وظایف نوینی را بر عهده بگیرد. در نتیجه از این جاست که در داخل آن سیستم که سابقاً یگانگی و هماهنگی بود و یک کیفیّت واحدی را تشکیل می‌داد، به تدریج فرق و تباین و تمایز پیدا می‌شود. یعنی در عملکرد آن و در ساختمان آن تغییراتی به تدریج آغاز می‌گردد و رخ می‌دهد که به پیدایش کیفیت نوین منتهی می‌گردد و کیفیت نو زاییده می‌شود. این جا است که ضد پیدا می‌شود .تعریف ضد، هنگامی است که کیفیت نوینی که از ساختار و عملکرد جدید و بُغرنج تر و کامل تری حکایت می‌کند، از کیفیت کهن زاییده شود. از این جا ضدّیت به وجود می آید که قبل از این ما آن را تمایز و تباین و تخالف و اختلاف و فرق می‌خواندیم؛ که مقدمه تدارک ضد در داخل طبیعت و در داخل اجتماع است. بعد وقتی که این تضاد پیدا شد، یک روند معینی را طی می‌کند .یعنی روند نضج را طی می‌کند تا این که کیفیّت جدید که هم از لحاظ ساختمانی و هم از لحاظ وظایفی که اجرا می‌کند کامل تر است، جای کیفیت سابق را به نحوی از انحا بگیرد. این عمل جانشینی کیفیت جدید از کهنه، یا سریع انجام می‌گیرد و یا تدریجی انجام می‌پذیرد؛ یا مسالمت آمیز انجام می‌گیرد یا به شکل قهرآمیز به وقوع می‌پیوندد. چون این عمل در جامعه اتفاق می‌افتد، یا به کلی کیفیت سابق را از میدان به در می‌کند یا کیفیت سابق را به جزئی از خودش مبدّل می‌سازد. یعنی اشکال مختلف برای حلّ در طبیعت و در تاریخ وجود دارد. تنها یک شکل حل وجود ندارد. مثلاً یکی از اشتباهات «مائوتسه دونگ «این بوده که تضاد را بر حسب کیفیت حلّش تقسیم می‌کرد. او می‌گفت که اگر یکی دیگری را به اصطلاح از میدان به در بکند و سرکوب نماید و به شکل قهرآمیز حل بکند، این [تضاد]آنتاگونیستی است و اگر سرکوب نکند و قهرآمیز نباشد [تضادّ] غیر آنتاگونیستی است. این تقسیم تضاد بر اساس کیفیّت حلّش مورد پذیرش خیلی از مارکسیست‌ها نیست. از جمله مورد پذیرش من نیست. من معتقدم که نباید آن را فقط به کیفیت حل مربوط دانست بلکه بر فرض پیدایش کیفیت نو و کامل تر از کیفیت سافلتر، آن را تضاد آنتاگونیستی یا تناقضی می‌نامیم .البته ما بر سر اسم بحث نداریم. چون آنتی گونیست به فارسی تضاد ناسازگار گفته می‌شود...

یک نوع تقابل تضاد دو قطبی وجود دارد که در داخل کیفیت و احد رخ می‌دهد و با همدیگر همزیستی دارند و دارای تضاد سازگار می‌باشد و دو نوع عملکرد در داخل آن قطب انجام می‌گیرد. مثال‌های مختلف در عرصه‌های گوناگون بیان کردیم .مثلاً فرض کنید در جهان شناسی، ما بین آشفتگی (هباء) و نظام مشاهده می‌کنیم که به تدریج یک ماده بدون نظم و آشفته، نظم و آراستگی معینی را می‌پذیرد .جریان اینطور نیست که در یک کیفیت واحد همه چیز منظّمِ مطلق باشد یا این که غیرِ منظّمِ مطلق باشد. ما این دو تا پدیده را در کنار همدیگر می بینیم که یکدیگر را

تکمیل می‌کنند و در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و با همدیگر هم بودگی و همزیستی دارند. من این را تضایفی نامیدم. اگر کلمات را از نظر حکمت قدیم به درستی به کار نبردم، نشانه نقص علم من است. از نزاع در سخن صرف نظر کنیم و به اصل مطلب بپردازیم که در این جا لب مطلب این است که انقطاب وجود دارد و در عرصه‌های گوناگون علم دیده می‌شوند.عرض کردم که در ریاضیات کمیت مثبت و کمیت منفی، در فیزیک بار مثبت الکتریکی و بار منفی، در شیمی تحلیل و ترکیب و... اگر وقت من تمام شد بفرمائید.

مجری :خواهش می‌کنم.

آقای طبری :پس می‌توانم ادامه بدهم؟

مجری :از مجموعه وقتتان در دوره‌های بعدی کسر خواهد شد. بنابراین اگر **...آقای طبری :**امیدوارم که این توضیح، مفهوم دو نوع تضاد را بدست داده باشد.

آقای مصباح :پس به نظر جنابعالی حاصل تعریف این شد که ضد کیفیت نوینی است که حکایت از ساختار جدیدتری می‌کند؟!

آقای طبری :نخیر.

آقای مصباح :پس بفرمایید چیست؟

آقای طبری :عرض کردم که در یک کیفیت با سیستم معین ـ هر سیستمی اعم از سیستم طبیعی و اجتماعی و... ـ در نتیجه تأثیر اجزای داخلی آن سیستم بر روی یکدیگر و تأثیر سیستم‌های خارجی، به تدریج در آن سیستم از لحاظ عملکرد تزاحم پیدا می‌شود و آن سیستم را وادار به قبول و اجرای وظایف جدید می‌کند. از این جا تاریخ تضاد شروع می‌شود. یعنی با پیدا شدن تمایز و فرق در برخی از اجزا یا در برخی از عملکردها، تضاد آغاز می‌شود. فرق و تمایزی که اوّل غیرقابل درک و غیرقابل لمس است و نقشی را بر عهده ندارد، تضاد می‌نامیم. تضاد و ضد از موقعی پیدا می‌شود که این فرق و تباین، تکامل خودش را تا آن جا طی می‌کند که در درون سیستم گذشته، نطفه یک سیستم جدید را ظاهر می‌سازد و نطفه یک کیفیّت نوینی پیدا می‌شود. آن وقت این کیفیّت نوین با کیفیت گذشته ضد می‌باشد. به این ترتیب کمی بغرنج تر و پیچیده تر از آن است که آقای مصباح فرمودند.

آقای مصباح :همان‌طور که بارها عرض کردم طبق این تعریف هر کسی حق دارد برای هر مفهومی یک اصطلاح جعل بکند. و این اصطلاحی که شما جعل کرده اید مجموعه‌ای از مفاهیم و شرایط مختلف در آن اخذ شده است. یعنی سیستم واحدی که در داخل آن سیستم، عوامل مختلف دست به کار می‌باشند. ما دقت داریم و می‌خواهیم بدانیم در یک تعریف چه مفاهیمی اخذ شده است و مفهوم تضاد را کدام یک از مفاهیم بدست می‌دهد و کجا را و کدام لفظ را می‌فرمایید که باید یک روند در داخل یک سیستم باشد؟ پس تضاد همیشه در یک سیستم رخ می‌دهد؟ و اگر سیستم نباشد تضادّی نیست؟

آقای طبری :چون سؤال می‌فرمایید [باید] عرض کنم که ما جهان را بطور کلی یک سیستم می‌دانیم که از سیستم‌های فرعی تشکیل می‌شود و این سیستم‌های فرعی به اشکال مختلف هستند.

آقای مصباح :سؤال این بود که اگر جایی سیستم نباشد تضاد هم نیست؟

آقای طبری :طبیعی است که تضاد در داخل سیستم پیدا می‌شود. یعنی به هم خوردن انتظام درون یک سیستم است.

آقای مصباح :پس حتماً باید تضاد در سیستم پیدا شود؟!

آقای طبری :سیستم به معنای دستگاه منتظم و منظومه است. این را یک سیستم می‌گویند.

آقای مصباح :داخل یک سیستم باید عوامل مختلفی مشغول کار باشند تا نطفه یک پدیده جدید به وجود بیاید. پیدایش این نطفه جدید تضاد است یا آن وقتی که به پدیده جدید تبدیل می‌شود؟

آقای طبری :من عرض کردم. باید ببخشید که بحث به صورت مباحثه دو نفری ادامه پیدا کرده است. اتفاقاً این نوع بحث‌ها فقط در این صورت می‌تواند مفید واقع شود.

مجری :بله.

آقای طبری :شما کاملا حق دارید که زمان بندی را رعایت کنید چون از نظر تلویزیونی مراعات آن لازم است. عرض کردم که وقتی در داخل یک منظومه معین، فرق و تباین باشد، این زمان هنوز به معنای تضاد نیست. مثلاً فرض کنید

در جمهوری اسلامی اختلافاتی وجود دارد، این اختلافات هنوز به صورت تضاد آنتاگونیستی در نیامده است، پس برای این که تضادّ آنتاگونیستی بشود بایستی یک تکامل معینی را طی کند، که این تکامل ممکن است رخ بدهد و ممکن است رخ ندهد و مسأله خود بخود حلّ شود. پس هر فرق و تمایز و تباینی تضادّ نیست .تضاد هنگامی است که کیفیت نوینی با عملکردی نوین و با ساختاری نوین به تدریج نطفه بندی شود.

آقای مصباح :پس باید نطفه یک پدیده جدیدی در داخل این سیستم بسته شود، والاّ هنوز هم می‌فرمایید ضد بوجود نیامده است. آن وقتی که آن پدیده نو بوجود آمد، این پدیده نو ضدّ آن پدیده کهنه است. پس بالاخره تضاد را ناسازگاری بین پدیده نو و کهنه می‌دانید؟ درست است؟

آقای طبری :بله، صحیح است.

آقای مصباح :پس نتیجه بحث روشن شد و تعریفی برای تضاد به دست آمد که تضاد عبارت است از رابطه‌ای که...

آقای طبری :البته تضاد ناسازگاری.

آقای مصباح :بله تضاد ناسازگار، رابطه‌ای است که بین پدیده نو و کهنه بوجود می‌آید.

آقای طبری :بین پدیده نو و متکامل تر و پدیده کهنه و سافل تر و در داخل یک روند تکاملی واحد نه هر جا و هر چیز.

آقای مصباح :بله، بسیار خوب. این تضاد را شما کلی و عمومی می‌دانید و یا توصیفی است برای بعضی از پدیده‌های طبیعت؟

آقای طبری :جناب آقای مصباح، ما جنبش و تغییر را یک نوع خود جُنبی می‌دانیم. یک نوع «اتودینامیسم» می‌دانیم.

آقای مصباح :این به بحث حرکت مربوط می‌شود!

آقای طبری :نه، می‌خواهم بگویم که کارمایه درونی آن جنبش، همین تضاد ناسازگاری است که در داخل سیستم‌ها پیدا می‌شود.

آقای مصباح :خوب شما این قانون را درباره هر سیستمی تعمیم می‌دهید؟

آقای طبری :به نظر ما قانون عام است. قانون عام یعنی به اصطلاح یک گرایش مسلط و عام است .عرض کردم قانون اکید که یکنواخت در همه جا به یک شکل بروز بکند نیست. ولی گرایشِ مسلطِ عامِ در هستی است.

مجری :اگر اجازه می‌دهید چون بحث خیلی منحصرِ به دو نفر شده است و از طرفی هم آقای سروش از ابتدای بحث تا به حال سخنی نگفته اند، ایشان هم صحبت هایشان را بیان بفرمایند.

آقای سروش :والله من خوش داشتم این بحث ادامه پیدا کند. اشکالی نداشت که از یک نقطه‌ای من هم بعضی سؤالات را مطرح می‌کردم و وارد بحث می‌شدم تا به یک حداقلی از مطلب دست یابم و زمینه مشخصی از بحث به دست بیاید تا سؤال و جواب میسّر گردد. در حقیقت من هم دقیقاً به دنبال تعریف مشخصی از تضاد می‌گشتم تا بشود درباره آن سخن گفت. در واقع ما بیش از هر چیز نیازمند وضوح و صراحت هستیم و یک بحث فکری و عقیدتی حتماً باید از ابهامات و از بعضی اصطلاحاتی که چند معنی دارند، به دور باشد. اینک با این توضیحی که آقای طبری دادند من راجع به همین مفهوم تضاد و ناسازگار دو نکته را که حالت سؤال دارد، عرض می‌کنم.

اوّلا می‌خواستم بپرسم، آیا با این توضیحی که شما از تضاد ناسازگار ارائه دادید آیا حرکت را با تضاد یک چیز می‌دانید؟ چون جانشینی نو از کهنه عین حرکت است. یعنی اصلا این همان حرکت است. و حرکت، چیزی جز جانشین شدن نو به جای کهنه نیست. آیا واقعاً تضاد همان حرکت است؟ یا تضاد علت حرکت است؟ معمولاً دیالکتیسین‌ها بیان و تصریح می‌کنند که تضاد علت حرکت و مولّد آن است ولی اگر نفس جانشین شدن نو به جای کهنه و کیفیّت تازه به جای کیفیّت کهن را عین تضاد بنامیم، این همان یکی دانستن علت و معلول است و علت عین معلول شده است. یعنی بنابر تعریفی که ارائه شده معلول ـ حرکت ـ و تضاد ـ علت ـ را یکی شمرده و یکی دانسته ایم و این دو را با همدیگر در آمیخته ایم. به هر حال این یک نکته است، که در این باب مطرح می‌باشد.

نکته دوم نیز شبیه بحثی است که در گذشته داشتیم. می‌خواهیم بدانیم وقتی

که گفته می‌شود «گرایش مسلط»، غرض چیست؟ یعنی واقعاً می‌خواهم روشن بشود که آیا غرض از اصطلاح «گرایش مسلط» این نیست که ما از موارد نقض یک قاعده و قانونِ ادعایی فرار کنیم؟ وقتی می‌گوئیم «گرایش مسلّط» چنین است منظور این است که، در خیلی از موارد این حالت و این قانون وجود دارد ـ نه در همه موارد ـ تا اگر کسی مورد نقض این قانون را یافت و گفت این قاعده در این جا صدق نمی‌کند بگوییم، ما نگفتیم که شما به طور یکسان و یکنواخت و در همه جا این قانون و قاعده را می‌بینید، بلکه ممکن است در برخی جاها شما این قانون را نبینید.

پس این دو تا سؤال که خود مبنای نکات دیگری خواهد بود را عرض کردم و مشخصاً پرسیدم که اولا آیا جانشینی نو به جای کهنه که پروسه حرکت است همان نیز تضاد است. در این صورت حرکت که معلول تضاد است چه معنایی پیدا می‌کند؟ و آیا این در آمیختن و یکی کردن علت و معلول نیست! ثانیاً [لازم است]واژه »گرایش مسلط« مقداری واضح و روشن بشود که دقیقاً به چه معنا است. آیا گریزگاهی است برای موارد نقض تا مفرّی بجوییم و یا این که مشخصاً معنایی دارد؟ بعد از آن که توضیح دادید، آن وقت درباره هر یک از طرفین این دو نکته گفتگو می‌کنیم.

مجری :با تشکّر.

آقای سروش :خواهش می‌کنم.

مجری :اگر اجازه بدهید به خاطر این که آقای نگهدار هم معتقد به دیالکتیک هستند و مدافع تضادّ دیالکتیکی، پاسخ شما را بدهند.

آقای سروش :البته این به توان ایشان بستگی دارد والاّ سؤال من تا حدودی ناظر به تعریف آقای طبری بود.

مجری... :

آقای نگهدار :در دور قبل راجع به مسائلی که آقای طبری درباره تضاد مطرح کردند، توضیح دادم و گفتم همان‌طوری که خودشان در مورد دیالکتیک و اصولش مطرح کردند، [دیالکتیک] چیزی که دگم باشد و نتواند تکمیل بشود و یا هیچ نوع تصحیحی یا تدقیقی در آنها به عمل نیاید، نیست و کوشش آقای طبری

هم در این زمینه و در جهت تدقیق تعریف تضاد و شکافتن عرصه‌های مختلفی که تضاد را در آنها به کار می‌گیریم، می‌باشد.

مجری :تعریف تدقیق شده توسط آقای طبری از دیدگاه شما پذیرفته است یا خیر؟

آقای نگهدار :اگر وقت باشد من می‌توانم در این زمینه توضیح بدهم.

مجری :موضوع این است که اگر شما تعریف آقای طبری را قبول دارید، می‌توانید پاسخگوی سؤال آقای سروش باشید و در غیر این صورت از خود آقای طبری می‌خواهیم که توضیح بدهند. آیا قبول دارید یا خیر؟

آقای نگهدار :در این جا مسأله به این شکل عنوان شد که در دوره‌ای از حیات در درون یک سیستم که هنوز با آنتاگونیسم یا تضادّ تخاصم آمیز مواجه نیستیم، تبیین و تمایز و اختلاف را می‌بینیم. و از یک دوره‌ای به بعد است که تضاد آشکار می‌شود .این نظری بود که من از سخن آقای طبری استنباط کردم و از جانب دیگر عنوان کردند که جانشین شدن کیفیّت نو و عالی تر، به جای کیفیّت سافل تر ناشی از تضاد است.

آقای سروش :ناشی از تضاد است یا خود تضاد است؟، این مهم است. مشخصاً بفرمائید جانشین شدن کیفیّت عالی تر به جای سافل تر معلول تضادّ است، یا این همان خود تضادّ است؟ از طرفی به خاطر هم داشته باشد که اکنون درباره خود تضاد بحث می کنیم که تضاد چیست نه آنچه که فرزند و معلول تضاد است؟ بحث درباره علت آن خود یک بحث دیگری است. این که تضادّ چیست مورد بحث ما است. آنچه را که شما اکنون می گویید، با توضیحی که آقای طبری دادند تفاوت دارد. البته اگر آقای طبری نکته‌ای را ضروری می‌بینند می‌توانند خودشان اضافه بفرمایند. ولی آن گونه که من از سخن شما استنباط کردم شما حرکت را عین تضادّ می‌دانید، ولی ایشان حرکت را ناشی از تضاد می‌دانند.

مجری :می‌خواستم بدانم که اگر شما ـ آقای نگهدار ـ و آقای طبری هر دو دقیقاً به تعریف واحد معتقد هستید، می‌توانید از تعریف آقای طبری دفاع کنید. بنابراین برای این که بحث هم چرخش خودش را طی کرده باشد و همه آقایان در

بحث شرکت کرده باشند، شما می‌توانید از آنچه که آقای طبری مطرح کردند ـ به شرط اعتقاد به آن ـ دفاع بکنید و پاسخ سؤال آقای سروش را در مورد این که آیا این جانشین شدن عین همان تصوری است که ما از حرکت داریم و تضادّ همان حرکت است، یا این که علّتِ حرکت، تضادّ است؟ اگر موافق هستید این سؤال را با توجه به تعریف آقای طبری پاسخ بدهید و اگر موافق نیستید اجازه بدهید که خود آقای طبری پاسخ بدهند.

آقای نگهدار :خود آقای طبری نظرشان را توضیح بدهند و بعد من در نوبت خودم نظر خودم را توضیح می‌دهم.

آقای طبری :چشم. با اجازه شما توضیح می‌دهم.

مجری :خواهش می کنم.

آقای طبری :بروز اصطکاک و اختلاف و برخورد در تمام مکاتب ممکن است [رخ بدهد]. فرض کنید در مکتب الهی اسلامی هم اختلاف و برخورد وجود دارد! همه فرمول بندی‌های که عیناً یکی نیست. همین طور در مارکسیسم هم به مثابه یک علم طبیعتاً این بحث‌ها انجام می‌گیرد و این بحث‌ها ممکن است اختلاف و یا برخورد و یا تفاوت تعریف را ایجاب بکند. به نظر من این طبیعی است.

امّا سعی می‌کنم به دو سؤالی که آقای سروش در این جا مطرح فرمودند جواب عرض کنم. سؤال اوّل این است که چه تفاوتی ما بین تضاد و حرکت وجود دارد؟ آیا حرکت معلول تضادّ است و یا تضادّ خود حرکت است؟

آقای سروش :البته در این تعریفی که شما ارائه فرمودید.

آقای طبری :بله در همین تعریفی که عرض کردم. برای این که سخن زیاد دامنه پیدا نکند [باید بگویم که] ما حرکت را صفت اصلی مادّه و به اصطلاح «Attribute» واقعیت خارجی می‌دانیم. [ماده] به معنای جِرم، مقصود نیست بلکه واقعیت خارجی «Attribute»منظور است. یعنی مادّه متحرک و خود جُنبا است. این جنبش نتیجه نو شدن داخلی مادّه است و خود این نو شدن نتیجه تأثیر متقابل سیستم‌های کلی و جزئی در داخل سیستم جهان شمول مادّی است. به این ترتیب جریان این گونه است که سیستم‌ها در قوانین دیالکتیکی تأثیر متقابل دارند؛

یعنی اصول دیالکتیکی از همدیگر قابل تفکیک نیست. بلکه تأثیر متقابل سیستم‌ها در یکدیگر موجب تغییرات ضروری می‌گردد. یعنی موجب ایجاد دوگانگی در یگانه می‌شود. می‌گویند در آن کیفیّت واحد یگانه، فرق و تباین و تمایز پیدا می‌شود. این اختلاف می‌تواند در همین حد محدود بماند و می‌تواند ادامه پیدا بکند و مقدّمه زایش یک سیستم جدید باشد و وقتی سیستم جدید زاییده شد در حقیقت نو شده و ما به این پروسه، پروسه حرکت می‌گوییم. حق با شماست که می‌فرمایید بدین ترتیب، تغییر و پیداشدن کیفیت نوین در حقیقت معنای واحد با همدیگر پیدا می‌کنند. این نشانه این است که...

آقای سروش :من این گونه عرض نکردم. مقصود من این است که آیا حرکت با تضاد یکی می‌شود یا نه؟

آقای طبری :بله شما فرمودید. من عرض می‌کنم این گونه است. یعنی در واقع جهات مختلف دیالکتیک مثل ارتباط اجزا با یکدیگر، تأثیر متقابل اجزا بر یکدیگر و تغییر آنها و در نتیجه پیدا شدن سیستم‌های متضاد در داخل آنهاست. اینها با همدیگر پیوند درونی دارند. و این ما هستیم که از لحاظ منطقی این مقولات را از همدیگر جدا

می‌کنیم برای این که بهتر درک بکنیم والاّ آن چیزی که وجود دارد، حرکت تغییری جهان خارج است «هر زمان نو می‌شود دنیا و ما ـ بی خبر از نو شدن اندر بقا«

آقای سروش :آقای طبری، بحث و صحبت در همین جا است. یعنی به نظر من ابهام افزوده شد. آیا تعریف جنبش، همان تعریف تضادّ است یا نه؟ سؤال دقیقاً این بود که آیا تضادّ با حرکت ارتباط دارد؟ آیا چنین ارتباطی هست یا نیست؟ عرض کردم تعریفی که شما از تضادّ ارائه دادید همان تعریف حرکت است. اگر تفاوت دارند، تفاوت آنها در چیست؟ امّا این که در عالم خارج تضاد مایه بروز حرکت می‌شود و یا نمی‌شود و همین طور آیا این ارتباط مقبول است یا نامقبول، بحث دیگری است که باید به آن بپردازیم و اکنون تنها در مقام تعریف تضادّ هستیم. آیا تعریفی که از تضادّ ارائه می‌کنند همان تعریف حرکت است؟ در ادامه گویا فرمودید که جنبش نتیجه نو شدن داخلی مادّه است و یا خود نو شدن است؟ یا نتیجه آن دو است؟

آقای طبری :به نظر من فرق نمی‌کند. من به آنچه که شما فرمودید معتقد هستم و حرفی ندارم.

آقای سروش :آقای طبری، خیلی فرق می‌کند. یعنی اگر ما دقت نکنیم در خیلی جاهای دیگر باید بگوئیم فرق نمی‌کند. نتیجه یک شیء با خود آن شیء خیلی فرق می‌کند.

آقای طبری :بله اجازه بدهید.

آقای سروش :مگر این که شما بفرمایید این و آن دیگر فرق ندارند.

آقای طبری :اجازه بدهید. این مطالب به توضیح احتیاج دارد. البته اگر من وقت داشته باشم. طرز برخورد آقای سروش نسبت به مسائل دقیقاً برخوردی «Logicc» و منطقی است .یعنی وقتی برای چیزی تعریف می‌خواهند...، در صورتی که طرز برخورد دیگری هم وجود دارد که عبارت از این است که ببینیم واقعیت عینی خارج ـ با صرف نظر از این که ما چه مقولاتی را برای آن از نظر منطقی و از لحاظ فلسفی در نظر می‌گیریم ـ چیست؟ یعنی این واقعیت عینی چیست؟ یعنی برای ما تحقیق و جستجوی بر اساس تجربه ـ در روند معرفتی ـ بر مقولاتی که ما قبلا آنها را آماده کردیم مقدم است. اگر در مقولات ما نگنجید پس به این ترتیب، گویا تناقض پیدا شده است. این جا اصولا یک نوع برخورد دیگری وجود دارد. به عقیده من، قوانین و اصول دیالکتیکی به طور کلی با همدیگر پیوند دارند و یک مطلب را می‌خواهند نشان بدهند و مکانیزم واقعیت جهان خارج را که در حال تغییر و حرکت است باز گو می‌کنند و

می‌گویند این مکانیزم با همدیگر ارتباط دارند و هم سیستم هستند. یک ساختار و عملکرد دارند و در همدیگر تأثیر می‌گذارند .این تأثیر موجب پیدایش سیستم‌های جدید می‌شود. همه اینها توضیح یک مطلب است.

مجری :بسیار خوب بالاخره من حق دارم [این سؤال را] تکرار کنم که آقای سروش، آیا پاسخ سؤالاتتان را دریافت کردید یا نه؟

آقای سروش :جناب آقای طبری تضادّ توضیح داده نشد. به هر حال در همین گفتگو هم می‌شود مطلب جدید بدست آید. از ابتدا حضرتعالی تضادّ را تعریف نمودید، منتهی ابهام ایجاد کرده بود. متأسفانه در این توضیحات خودتان نوری

نیفکندید. یعنی من این گونه دریافتم. البته اگر آقای نگهدار نگویند که شما از سخن‌ها جمع بندی کردید!!

مجری :بنابراین آقای طبری تنها بر پیوند بین تضاد و جنبش تأکید می‌کنند و حاضر نیستند فرق میان آنها را بیان کنند. یعنی تضادّ عبارت است از حرکت و جنبش و ایشان به این سؤال پاسخ نمی‌گویند. چندبار هم سؤال رد و بدل شد ولی صرفاً اصرار می‌کنید که اینها با هم پیوند دارند.

آقای طبری :من اگر پاسخ نمی‌دهم از این رو است که انضباط را حفظ کنم!

مجری :بله استدعا می‌کنم!!

آقای طبری :اجازه می‌دهید پاسخ بدهم؟

مجری :خواهش می‌کنم. البته گویا آقای نگهدار برای این سؤال پاسخی دارند که فکر نمی‌کنم لازم باشد مجدداً سؤال را تکرار کنم.

آقای نگهدار :بله سؤال روشن است.

مجری :سؤال اوّل این است که آیا تضاد همان جنبش و حرکت است؟ و سؤال دوم این که گرایش مسلط خواندن تضادّ دیالکتیک به چه معناست؟

آقای نگهدار :هر دو سؤال را یادداشت کردم.

مجری :آیا مقصود و منظور از «گرایش مسلط» همانا راه گریزی برای موارد خلاف است یا چیز دیگری را دنبال می‌کند و منظور چیز دیگری است و این معنا نیست؟ آقای نگهدار خواهش می‌کنم جواب بدهید.

آقای نگهدار :در مورد رابطه حرکت و تضادّ، انگلس جمله‌ای دارد که اتفاقاً به گونه‌ای دقیقاً به همین سؤال پاسخ می‌دهد. او می‌گوید حرکت خود تضادّ است و در این مورد تصریح دارد. او به اصطلاح بیشترین تفسیر و تحلیل را راجع به مسأله دیالکتیک در آثار کلاسیک مارکسیستی عنوان کرده است. و بعد در این رابطه توضیحی می‌دهد که می‌شود آن را به عنوان اعتقادات شخصی مطرح کرد. او می‌گوید سافل ترین نوع حرکتی که ما می‌بینیم جابجایی است. یعنی حرکتِ شیء از یک مکان به مکان دیگر. در ادامه می‌گوید: وقتی شیء خاصی که در پروسه حرکت قرار دارد در این نقطه قرار می‌گیرد و در عین حال در نقطه دیگر نیز وجود دارد، که خود تناقضی است که در یک حرکت به چشم می‌خورد. او وقتی که علت این حرکت را توضیح می‌دهد می‌گوید حرکت ناشی از تناقض و تضادّی است که در این جا وجود دارد. تضادّ به معنای «Contradiction» است. یعنی به طور دقیق ضدّیت دو عاملی که در این شیء اثر می‌کنند و یا در حرکت اثر می‌کنند و موجب پیدایش حرکت می‌شوند [منظور است]. به هر حال وی مسأله را به این شکل توضیح می‌دهد. اگر ما بخواهیم ضد را در حرکت توضیح بدهیم، باید نیروهای متقابلی را که موجب این حرکت شده‌اند توضیح بدهیم تا با شناخت آن نیروها ـ که به صورت عمل و عکس العمل و یا به صورت نیروی ثقل یا نیروی گریز در می‌آیند، حرکت سافل و حرکت مکانیکی را بشناسیم. پس این که مطرح شد حرکت غیر تضادّ است یا حرکت خود تضادّ، با این جمله جواب آن را ما از مارکسیسم کلاسیک بدست می‌آوریم.

آقای سروش :پس حرکت خود تضادّ است.

آقای نگهدار :بله.

آقای سروش :اجازه می‌دهید من سؤال بکنم و یا این که فرصت نیست؟ چون یک مسأله را باید روشن بکنیم.

آقای نگهدار :حرکت به معنای انتقال و هم حرکت به معنای جابه جایی و هم حرکت مکانیکی [این چنین است].

آقای سروش :جنبش، یعنی فقط حرکت مکانیکی؟

آقای نگهدار :بله، حرکت به معنی انتقال. البته اگر هر حرکت دیگری را هم بتوان به صورت انتقال تعبیر کرد [چنین است].

آقای سروش :پس حرکت خود تضادّ است. این خیلی خوب است و جواب صریح و روشنی است. حالا معین کنید کدام تضاد مقصود است؟ تضاد ناسازگار یا تضاد سازگار؟ و حرکت کدام نوع تضادّ است؟

آقای نگهدار :تقسیم تضاد به این شکل، که مطرح شد و به این سیستم با آن برخورد شد، از بیانات آقای طبری است. یعنی این نحوه نزدیک شدن به مسأله شکل تازه‌ای است که آقای طبری مطرح می‌کنند.

آقای سروش :بالاخره شما جواب سؤالی را که من از آقای طبری داشتم، ارائه فرمودید. گویا تقسیم بندی ایشان مورد قبول شما هم بود، توجه دارید که ما هنوز در صدد تعریف تضادّ هستیم.

آقای نگهدار :خوب اصل مسأله هم همان تعریف است.

آقای سروش :ایشان تضادّ را به آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیستی یعنی به تضادّ ناسازگار و تضادّ سازگار تقسیم کردند. به اصطلاح، اینها همزیستی و آنها ناهمزیستی دارند .بعد سؤالی که من داشتم ناظر به تعریف ایشان از تضادّ بود. تضادّ آنتاگونیستی و ناسازگار که عین حرکت است و شما هم تأیید کردید که انگلس هم چنین می‌گوید و اکنون کاری نداریم که قائل این سخن کیست. مسأله عمده این است که شما این سخن را قبول دارید و این سخن ناظر به نوع خاصی از تضادّ نیست یا این تقسیم بندی در ذهن او نبوده است. به هر حال اکنون در ظرف بحث حاضر آیا ما حق داریم بگوییم که این سخنی که آقای انگلس گفته‌اند فقط درباره تضاد آنتاگونیستی است یا نه؟ یا شما معتقدید که در این سخن خللی وجود دارد که باید مثلاً آنرا رفع کرد؟

آقای نگهدار :آه! ما بخواهیم راجع به نظر انگلس صحبت بکنیم؟!

آقای سروش :نه؛ با انتساب این جمله و این تقسیم بندی به انگلس کاری نداریم. به هر حال این سخن مقبول شما هم می‌باشد. لذا در این مورد می‌خواهیم با شما صحبت بکنیم.

آقای نگهدار :در مورد مسأله تضاد و تقسیم آن به تضادّهای آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیستی و یا همساز و ناهمساز، تلاش هایی از جانب مارکسیست‌های مختلف صورت گرفته است که برخی از آنها مورد قبول است و برخی دارای ایراداتی است که باید مورد مداقّه بیشتر قرار بگیرد. ولی اصل تضادّ و تعریف تضادّ، و کلیّت مسأله مورد پذیرش همه مارکسیت‌ها و همه دیالکتیسین هاست و بهتر است در این جا راجع به تفاوت هایی که در تضادهای آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیستی وجود دارد بحث نکنیم، بلکه راجع به خود مقوله تضاد که مسأله جوهری در دیالکتیک است صحبت بکنیم.

آقای سروش :بحث این است که وقتی شما می‌فرمایید حرکت خود تضادّ است، آیا هر تضادّی همان حرکت است؟

آقای نگهدار :حرکت خود تضادّ است با این معنا که هر حرکتی تضاد است.

آقای سروش :هر حرکتی تضادّ است و یا حرکت یک نوع تضاد خاصی است، که همان تضاد آنتاگونیستی باشد؟ بالاخره یا این تقسیم را شما قبول دارید یا ندارید؟ شما بفرمایید من این تقسیم را قبول ندارم. یک نوع تضاد بیشتر نیست. آن وقت حداقل معنای این جمله در این حدّ برای ما روشن است. ولی اگر این تقسیم را می‌پذیرید، پس این را برای ما معین کنید که حرکت از نوع کدام تضادّ؟ این که می‌گوید تضاد را بطور کلی قبول داریم، کلام درست و صحیحی نیست. این سخن دوباره ایجاد ابهام می‌کند. ما در این بحث بیش از هر چیز مشغول آنالیز هستیم تا مسأله را روشن کنیم.

آقای نگهدار :آیا اجازه می‌دهید به همین شکل دو نفره بحث بکنیم؟

مجری :شما وقت دارید و می‌توانید از وقتتان استفاده کنید.

آقای نگهدار :فکر می‌کنم اگر ـ همین طور که آقای طبری گفتند ـ بحث بین دو نفر ادامه پیدا کند شاید سریع بتواند به نتیجه مشترک یا نتیجه متفاوت رسید.

مجری :ما مجموع وقت هر نفر را در نظر می‌گیریم، ولی این که بحث‌های دو نفره ادامه یابد یا نه؟ با توافق خود شما می‌باشد.

آقای سروش :بهتر است کیفیّت استفاده از وقت را به خود شخص واگذار کنید.

مجری :بله در اختیار خودتان می‌باشد.

آقای سروش :بسیار خوب.

آقای نگهدار :دوباره برگردیم به ابتدای سخن و کلام را خلاصه بکنیم تا روشن تر شود. گفتیم که خود جنبی یا جنبش یا حرکت، ذاتی اشیا است و این خصیصه اشیا که حرکت باشد، کیفیّت نو را جانشین کیفیّت کهنه می‌کند و علّت [عامل] این حرکت درونی است. یعنی دیالکتیک معتقد است که علت این حرکت درونی است و ناشی از

تضادّی است که در خود این پدیده نهفته است. بعد در مورد حرکت بحث شد که حرکت همان تضادّ است یا نه، که من تصریح کردم آن

انتقالی را که یک شیء از نظر مکانی دارد و از جایی به جای دیگری منتقل می‌شود را انگلس یک تضادّ بین «بودن» و «نبودن» در یک نقطه توضیح می‌دهد. دقیقاً مسأله این است که وقتی شیئی را در حال حرکت تصور می‌کنیم و یا خود حرکت را تجربه می‌کنیم و تصور می‌کنیم به این معنا است که شئ در عین حال که در یک نقطه هست، در همان حال در آن نقطه نیست. این تناقض همان تضاد است.

آقای سروش :بسیار خوب آقای نگهدار. حالا جواب سؤال کجاست؟ جواب سؤال من چه شد و در کجاست؟ سؤال من این بود که آیا تضاد آنتاگونیستی است که حرکت است یا تضادّ غیرآنتاگونیستی؟

آقای نگهدار :من گفتم که وارد بحث تضاد آنتاگونیستی یا غیرآنتاگونیستی نمی‌شوم.

آقای سروش :پس این را شما پاسخ نمی‌دهید؟

آقای نگهدار :بله؛ وارد نمی‌شوم.

آقای سروش :اشکالی و مانعی ندارد. این را اگر قبلا هم می‌فرمودید، قبول می‌کردیم.

آقای نگهدار :اجازه بدهید این مسأله را در پدیده‌های اجتماعی بیشتر توضیح بدهم. چون مارکسیست‌ها واژه‌های تضادّ آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیستی را عموماً درباره مسائل اجتماعی به کار می‌برند. همان‌طور که آقای طبری نیز توضیح دادند و آن را در مورد این نظام، مثلاً در مورد سیستم جمهوری اسلامی که یک پدیده اجتماعی است و دارای یک نوع تضادّ است، تطبیق نمودند. تضاد آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیستی، راجع به پدیده‌های اجتماعی است و چون اکنون بحث راجع به کل تضاد به مثابه یک قانون هستی می‌باشد، نظرم این است که ما وارد بحث تضادهای آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیستی که عموماً مربوط به پدیده‌های اجتماعی است نشویم تا مسأله بهتر شکافته بشود و بهتر پیش برود.

آقای سروش :یعنی شما نظر سومی را هم در این جا اظهار می‌کنید و آن این است که تقسیم تضاد به آنتاگونیسم و غیرآنتاگونیسم مربوط به عرصه اجتماع است نه مربوط به عرصه طبیعت و بیرون از اجتماع.

آقای نگهدار :این مطلبی است که تا کنون نظر مسلط مارکسیست‌ها چنین بوده است و تا امروز هم این گونه بوده است.

آقای سروش :در این جا نظر شما مبنای بحث ما است.

آقای نگهدار :بله نظر من هم همین است.

آقای سروش :پس در طبیعت از تضادّ آنتاگونیسم و تضاد تضاد غیرآنتاگونیسم صحبتی نیست.! در واقع شما به سؤال اوّل من جواب دادید که انگلس گفت حرکت خود تضاد است و شما هم می‌گویید تضاد را تقسیم و تفکیک نمی‌کنیم.

آقای نگهدار :بله من از اوّل این سخن را مطرح کردم.

آقای سروش :شما این را نگفتید. اشکالی هم ندارد. پس بالاخره حرکت خود تضاد است؟ یعنی با صرف نظر از تقسیم بندی، حرکت همان تضادّ است؟

آقای نگهدار :دقیقاً. البته با آن توضیحی که بین بودن و نبودن در یک لحظه ـ تناقض ـ وجود دارد.

آقای سروش :بله. یعنی تضاد است و آنتاگونیسم و غیرآنتاگونیسم ندارد. زیرا که آن تقسیم بندی مخصوص جامعه است و هر تضادی همان حرکت است.

آقای نگهدار :بله؛ درست است.

آقای سروش :حالا آیا این مطلب با آن تعریفی که آقای طبری ارائه دادند که خود دمکراسی و استبداد هم حرکت است مطابقت دارد؟

آقای نگهدار :ببینید...

آقای سروش :چون این هم یک نوع تضاد است و شما گفتید تضاد را تفکیک و تقسیم نکنید.

آقای نگهدار :اگر ما با سیستم آقای طبری وارد مسأله شویم...

آقای سروش :خیر .این سیستم برای ایشان که نیست. ایشان قائل به تفکیک این دو تضاد در همه جا هستند. من در سیستم شما سؤال می‌کنم که فرمودید ما در طبیعت تفکیک نمی‌کنیم و می‌گوییم تضاد همین یک نوع تضاد است. دیگر دو نوع تضاد نداریم .این سخن شما بود؟

آقای نگهدار :بله.

آقای سروش :خیلی خوب با این تعریف حرکت خود یک تضاد است. حالا سؤال من این است که آیا تولید و مصرف هم خودش یک حرکت است؟ و یا آیا در دموکراسی و استبداد تضاد هست یا نیست؟

آقای نگهدار :وقتی مسأله به این شکل مطرح می‌شود، به کمک همان مثالی که انگلس مطرح می‌کند می‌توان مسأله را تحلیل کرد. به این ترتیب که آیا «بودن» یا «نبودن» حرکت است؟ نه. «بودن» یا «نبودن» به صورت حرکت دیده نمی‌شود. ولی اگر ما حرکت را از تولید به مصرف ببینیم این دو را پروسه هایی می‌بینیم که به همدیگر تبدیل می‌شوند. آن موقع ما در بین تولید و مصرف هم می‌توانیم حرکت را ببینیم. از تولید به مصرف یعنی از «در این نقطه بودن» به «در این نقطه نبودن.«

آقای سروش :از تولید به مصرف رفتن حرکت است یا خود تولید و مصرف حرکت می‌باشند؟

آقای نگهدار :نه؛ «بودن» و «نبودن» خودش که حرکت نیست.

آقای سروش :بسیار خوب حالا تولید و مصرف تضاد دارند یا ندارند؟

آقای نگهدار :بله.

آقای سروش :شما گفتید تضاد همان حرکت است. پس تولید و مصرف همان حرکت است؛ یعنی باید حرکت باشد.

آقای نگهدار :نه. این استنتاج درست نیست.

آقای سروش :آقای نگهدار این دیگر سخن شماست. ما چیز تازه‌ای که به آن اضافه نکردیم.

آقای نگهدار :نه.

آقای سروش :می‌خواهم عرض کنم که یک خلل اساسی در توضیح شما وجود دارد که برای شما پوشیده مانده است. و لذا دائماً به این مشکلات مواجه می‌شوید. تضاد همان حرکت نیست .اشتباه اصلی شما در همین جاست. وقتی این اشتباه را تکرار می‌کنید به این دشواری‌ها هم برخورد می‌کنید.

مجری :اگر اجازه بدهید به خاطر این که بحث خیلی جنبه متقابل پیدا نکند اینک با روشن شدن مطلب چرخش بحث ادامه پیدا کند چون فکر می‌کنیم به اندازه کافی بررسی شده است.

آقای سروش :چقدر از وقت ما باقی مانده؟ ما موافق هم نبودیم.

مجری :جمع وقت هایی را که آقایان استفاده کرده‌اند عرض می‌کنم، آنگاه اگر موافق باشید اوّلین گوینده کسی است که تا کنون کمتر از همه صحبت کرده است. تا این لحظه از بین آقایان، آقای طبری ۲۹ دقیقه و آقای سروش، در حدود ۱۳/۵ دقیقه و آقای نگهدار ۲۲ دقیقه و آقای مصباح ۱۴ دقیقه از وقتشان استفاده کردند.

آقای سروش :گویا من تا به حال کمتر از همه صحبت کرده ام. فکر می‌کنم که آقای مصباح می‌توانند ـ اگر موافق باشند ـ سخن بگویند. بعد من بعضی نکات را خواهم گفت.

مجری :خواهش می‌کنم.

آقای مصباح :در بین فرمایشات آقایان نکته هایی بود که احتیاج به توضیح دارد. از جمله آقای نگهدار در صحبت‌های قبلی خود فرمودند که تفاوت اساسی دیالکتیک و منطق دیالکتیک با منطق صوری در این است که دیالکتیک اشیا را در حرکت و پیچیدگی و بغرنج بودن مورد بررسی قرار می‌دهد ولی منطق صوری در حالت سکون و ثابت .آیا همین طور بود؟

آقای نگهدار :بله.

آقای مصباح :منطق به طور کلی راجع به فکر و اسلوب فکر بحث می‌کند و هر چیزی که در خارج به صورت متحرک و گذرا وجود داشته باشد، به صورت ثابت در فکر می‌آید. آن گونه که به یاد دارم در کلمات خود آقای انگلس هم چنین مطلبی وجود دارد که هر چیز متحرکی در فکر به صورت ثابت در می‌آید. بنابراین بر منطق صوری عیب نیست که مقولات را به صورت ثابت می‌بیند. اصلا فکر را به غیر از صورت ثابت نمی‌شود دید. حتی وقتی مفهوم حرکت را در ذهنمان تصور کنیم، یک مفهوم ثابتی خواهد بود. مفهوم حرکت دیگر حرکت نمی‌کند و تغییر نمی‌کند.

مفهوم حرکت همان مفهوم حرکت است. بنابراین، منطق سر و کارش با مفاهیم ثابت است. هر مفهومی را که در نظر آورید از آن جهت که مفهوم است ثابت خواهد بود. و امّا آنچه که به خارج و تغییرات خارج مربوط می‌شود، دیگر ربطی به منطق ندارد. این بحث یک بحث فلسفی است که واقعیت

خارجی چگونه است و ربطی به منطق ندارد. ما هم معتقدیم که عالم طبیعت یک جا و یک پارچه دائماً در حال حرکت است. ما این را انکار نمی‌کنیم. در حالی که منطق ما، منطق صوری است و تضاد و تناقض را محال می‌داند عالم طبیعت را دائماً در حرکت می‌بیند. بین این دو مطلب هیچ تناقضی نیست. هم تضادّ و تناقض را از نظر منطق باطل می‌دانیم و هم این که عالم خارج را یکپارچه در حال حرکت می‌دانیم و این هیچ ربطی به تضادّ و تناقض ندارد. این اندیشه و فکر که حرکت با تناقض رابطه دارد و اگر ما حرکت را پذیرفتیم باید تناقض را هم بپذیریم، تاریخچه خیلی طولانی دارد که ضوابط بحث اجازه نمی‌دهد وارد آن قلمرو بشوم. این اندیشه همان فکر «زنون» و فکر سایر هم مکتبی‌های او است که اکنون به آن نمی‌پردازم. این سخن عین همان گفته آقای انگلس و قبل از ایشان آقای هگل می‌باشد ولی دراصل از آنِ «زنون» است. او می‌گوید اگر ما بخواهیم حتی یک حرکت ساده مکانی و انتقال جسمی را از یک نقطه به نقطه دیگر در نظر بگیریم، باید در هر آنی این جسم در یک نقطه هم باشد و هم نباشد و... این معنا همان تناقض است. آن تعبیری که این آقایان یعنی انگلس و هگل نقل کرده‌اند با معنای کلام زنون فرق دارد. سخن زنون از این دقیقتر است. اگر سوءظن به فهم آقایان نباشد به شما عرض می‌کنم که آنها حتی حرف زنون را هم درست نفهمیده اند. به هر حال مسأله حرکت هیچ ربطی به تضاد و تناقض ندارد .ان شاءالله در بحث بعدی که رابطه حرکت با تضاد را مطرح می‌کنیم، توضیح خواهیم داد که اصلا تضاد هیچ ربطی با مفهوم حرکت ندارد. و ارتباطی با حقیقت حرکت هم ندارد. بنابراین هیچ عیبی برای منطق صوری نیست که مفاهیم را به طور ثابت می‌بیند. ضمناً این بحث با سخنانی که آقای طبری ایراد فرمودند ارتباط دارد. ایشان گفتند ما اوّل واقعیات اشیا را در خارج بررسی می‌کنیم و آنگاه به سراغ مقولات آن می‌رویم. بله راه صحیح همین است. کسی نگفته که اوّل باید مقولات را درک کرد. بعد سراغ واقعیات خارجی رفت. راه شناخت حقایق این نیست که ابتدا به درک مقولات روی آوریم. آن جا که حقایق تجربی است باید با حس و تجربه حقایق را شناخت تا درک بشود؛ اوّل باید در خارج درک بشود. کلام در این

است که بعد از این که حس کردیم و تا آن جا که می‌شد مشاهده و تجربه نمودیم و از راه علمی به مطلبی دست یافتیم و مطلبی را اثبات کردیم برای نقل این مفهوم به دیگران باید از الفاظ دقیقِ موردِ تفاهم استفاده کنیم. یعنی اگر بخواهیم آنچه را که فهمیده ایم به کسی منتقل کنیم و بگوییم که ما چه چیز فهمیده ایم، باید از الفاظ دقیق استفاده کنیم. اگر آن الفاظی که بکار می‌بریم و آن مفاهیمی که استخدام می‌کنیم برای تفاهم آن مفاهیم دقیق نباشد و تعریف

مشخصی نداشته باشد، نمی‌توانیم حرف همدیگر را بفهمیم. ما اگر اصرار داریم که طبق روش کلاسیک، اوّل تعریفی از یک شیء و مطلب ارائه دهیم برای این است که بدانیم دریافت شما از آن مطلب ـ مثلاً تضاد ـ چیست. اگر تعریف دقیقی به ما ندهید خوب نمی‌دانیم سر چه کسی را می‌تراشیم و بر سر چه موضوعی مشغول بحث هستیم. لذا شما می‌گویید تضادّ هست و ما می‌گوییم تضاد نیست .ممکن است آن تضادی را که من نفی می‌کنم شما هم نفی بکنید و ممکن است آن تضادی را که شما اثبات می‌کنید ما هم اثبات کنیم. پس اصرار ما بر این که شما تعریف دقیقی از تضادّ بدهید و بگویید که ضد و تضادّ یعنی چه و فرقش با تناقض چیست، برای همین منظور و مقصود است. آیا شما تضادّ را در سلب و ایجاب می‌دانید؟ و در «بودن» و «نبودن» می‌دانید یا نه؟ همین سخنانی که شما از آقای انگلس نقل کردید و هرچند که بنا بود از اشخاص نقل نشود و من متعرضش نشدم، خود همین تعبیر که تضاد جمع بین «بودن» و «نبودن» است آیا درست است؟ در حالی بودن و نبودن تضاد نیست، بلکه تناقض است. سلب و ایجاب است و سلب و ایجاب یعنی تناقض نه تضادّ. هگل هم عین این تعبیر را می‌گوید که این تناقض مجسّم است. تناقض تحقق یافته است. او در مقابل این سخن زنون که می‌گفت «اگر ما حرکت را قبول کردیم باید به تناقض قائل بشویم» می‌گوید، بله ولی این تناقض تناقضِ تحقق یافته است. آقای انگلس آن گونه که ترجمه کرده‌اند ـ البته من متن انگلیسی کتاب او را ندیدم که چه تعبیر آورده ـ می‌گوید، این تضاد، بین بودن و نبودن است. بعد در ادامه می‌گوید، همان‌طور که حرکت تضاد است، تضاد موجد حرکت هم است، پس تضاد هم خود حرکت و هم موجد حرکت است.

پس این مطالب باید مورد بحث قرار بگیرد و مطرح شود که چگونه ممکن است تضاد هم موجد حرکت و هم خود حرکت است و هم حلاّل حرکت می‌باشد؟ این موضوع به بحث آینده مرتبط است. پس اگر ما اصرار داشتیم که تعریف دقیقی از تضادّ و حرکت ارائه بدهید، برای این بود که در مقام تفاهم حرف همدیگر را بفهمیم. و این اشکالی ندارد و این گونه نیست که بخواهیم از راه مقولات حقایق را بفهمیم !مسأله این است که اگر شما حقایق را فهمیده اید پس در قالب دقیقی بریزید و بیان کنید تا ما هم بفهمیم که شما چه می‌گویید، آن وقت ببینیم ما هم می‌توانیم آن حقیقتی را که شما فهیمده اید قبول کنیم، یا آن که شما تصور می‌کنید که آن حقیقت است ولی حقیقت نیست. بالاخره باید سخن شما مفهوم روشنی داشته باشد. مجدّداً تأکید می‌کنم که توقعمان این است که آقایان در این بحث و در بحث‌های آینده تعریف دقیقی ارائه بدهند تا بحث بی محور نباشد و بفهمیم که درباره چه بحث می‌کنیم.

امّا سؤالی که بنا بود در این قسمت و در بخش اوّل پاسخ داده بشود یکی مفهوم تضاد و تناقض بود و دیگری رابطه آن با منطق صوری و دیالکتیک. البته آقای طبری تأکید فرمودند که ما تضاد و تناقض منطقی را قبول داریم و در جمله اوّل سخنانشان به تضادّ و تناقض منطقی و فلسفی تعبیر فرمودند ولی در این جا نفرمودند. حالا نمی‌دانم فراموش کردند یا این که نظرشان تغییر کرده است .فکر نمی‌کنم نظرشان به سرعت تغییر کند. اگر تضاد و تناقض فلسفی را قبول

دارند، یعنی اجتماع دو ضد را در خارج همانند اجتماع دو نقیض محال می‌دانند، پس ما در مفاهیم فلسفی و منطقی نظر جدیدی را نمی‌بینیم. به بیان دیگر اگر دیالکتیک در ضمن آن اصولی که مطرح می‌کند بگوید اجتماع دو ضد ـ ضدین ـ را همان‌گونه که شما محال می‌دانید، ما هم محال می‌دانیم و این را هم قبول می‌کند که از نظر منطقی صدق و کذب یک قضیه با هم محال است و موجب تناقض می‌شود، دیگر دیالکتیک تضادّ جدیدی را مطرح نکرده است. یعنی همان‌طوری که ما تناقض را در فکر محال می‌دانیم، وی نیز آن را محال می‌داند. پس دیالکتیک تضاد جدیدی را مطرح نمی‌کند.

یک بحث دیگری که در این جا باید مطرح شود این است که آیا این سخن کلیت دارد و قانونی فراگیر است و می‌شود با آن مجهولی را کشف کرد و یا این که صرفاً گزارشی است از بعضی پدیده‌ها و هرگز نمی‌شود با آن مجهولی را کشف کرد؟ در نهایت این سؤال مطرح است که به چه دلیل تضاد قانونی است که در طبیعت وجود دارد؟ به یقین بعد از پاسخ به این سؤال، آنگاه سؤالات فراوان دیگر مجال می‌یابند که در مباحث بعد باید به آنها پرداخت.

مجری :با تشکّر. (اکنون) آقایان جواب می‌دهند و یا سؤال جدید دیگری مطرح می‌فرمایند تا سؤالات جمع شود و آنگاه به مجموع سؤالات پاسخ بدهیم.

آقای سروش :از آقای طبری می‌خواستم اگر موافق هستند راجع به اصطلاح «گرایش مسلط» که در سؤال قبلی ذکر کرده بودم، توضیحی بفرمایند تا بعد گفتگو کنیم.

مجری :پس از شرکت کنندگان درخواست می‌شود لطف کرده مجموعه سؤالات را پاسخ بفرمایند.

آقای طبری :ابتدا راجع به اصطلاح «گرایش مسلط» جواب عرض می‌کنم. این اصطلاح هرگز به قصد گریز از موارد خلاف بیان و مقرر نشده است. منظور ساختن گریزگاه در بحث نیست که بگوئیم «گرایش مسلط» چنین است که تا هر جا پدیده‌ای ضدِ آن قانون پیدا شد که با حکم قطعی آن مجموعه مطابقت نداشت، بگوییم گرایش مسلط چنین است و یک قانون نیست. پس به یقین منظور این نیست. بلکه منظور، بیان واقعیتی است که در طبیعت و در اجتماع حکم فرماست. به این معنا که در طبیعت و در اجتماع هباء ـ آشفتگی ـ و تضاد، نقش بازی می‌کنند و قوانین راه خودشان را از داخل تصادفات بطرف جلو باز می‌نمایند. البته به شکل خط مستقیم راه خود را باز نمی‌کنند بلکه حرکت «تزاریسی» است. مسیر پر از تزاریس است .همان‌طوری که عرض کردم در این حرکت سیر قهقهرایی و درجا زدن و حرکت دورانی و حالت شتاب هم ممکن است وجود داشته باشد. همان‌گونه که به دوره‌های بن بستی هم می‌رسد. خلاصه مسیر حرکت تکاملی، تنوّع خیلی عظیمی را نشان می‌دهد و این تنوع عظیم را از لابلای تصادفات

نشان می‌دهد. دیالکتیک از یک سو در بین قانونیّت و علمیّت و از سوی دیگر در بین تصادف‌ها قرار دارد. و اگر طبیعت و جامعه را به آن شکلی که حرکت می‌کنند بیان نکنیم، طبیعتاً از واقعیت منحرف شده ایم. پس گرایش مسلط برای ساختن گریزگاه نیست بلکه بنا به درک ما شیوه زندگی طبیعت و جامعه است. مگر این که ثابت بشود ما این شیوه زندگی را به درستی درک نکرده ایم. پس به این ترتیب قوانین وجود دارند. علیّت وجود دارد ولی راه خودش را از انبوه تصادفات و از طریق جاده خیلی پر تزاریسی طی می‌کند. به همین علت است که گمراهی و سوء تفاهم و انواع و اقسام چیزها را ایجاد می‌کند. اگر ما بخواهیم در طرز تفکر خودمان مطلق گرا باشیم و یک پدیده را در یک مرحله معیّن ببینیم و آنرا به طور یکنواخت در همه مراحلش انطباق بدهیم، به ناچار دچار اشتباه خواهیم شد.

آقای سروش :آقای طبری، برای این که مطلب واضح بشود ممکن است از سخن شما این گونه نتیجه بگیرم که منظور از گرایش مسلط بودنِ تضادّ این است که همه پدیده‌ها مصداق این قانون نیستند. آیا این سخن درست است؟

آقای طبری :آن گونه که شما نتیجه گیری کردید دقیق نیست. یعنی اگر چه کوشش می‌کنید و کاملا با صداقت نظر ما را فرموله می‌نمایید، ولی با آن چیزی که در ذهن من است تفاوت دارد و کاملا منطبق نیست. خیلی چیزها در ذهن من هست که هنوز بیان نشده یا هنوز انتقال پیدا نکرده است. ما کلّیت قانون دیالکتیک را مورد تردید قرار نمی‌دهیم. ولی مسأله بر سر این است که کلّیت قوانین، بطور عینی در ذهن ما انعکاسی دارد و بازتابی پیدا می‌کند که لازم نیست این بازتاب، همیشه منطبق با واقعیت باشد. بشر کوشش می‌کند تا در مسیر معرفت خودش به وسیله تحقیق و تعمیم و غیره، بر انطباق انعکاس ذهنی خودش با طبیعت واقعی بیافزاید. ولی همیشه این انطباق کلّی نیست. به این ترتیب در مسأله قانون تضاد هم همین طور است. در این جا ملاحظه کردید که درباره دو اصطلاح آنتاگونیست و غیرآنتاگونیست بین من و آقای نگهدار تفاوت تفسیر وجود دارد. ایشان معتقد بودند که این تقسیم را در عرصه اجتماع باید بکار گرفت و از به کاربردن آن در عرصه طبیعت باید به طور کلی خودداری کرد. ولی من عرض کردم که آن را در عرصه طبیعت هم می‌توان به کار برد. مانند رابطه کیفیت نو و کیفیت کهنه. به این ترتیب اگر در مسأله تضادّ نسبیّتی در افکار ما وجود داشته باشد، این نسبیت عبارت از نسبیتی است که معرفت ما آن را نشان می‌دهد حتی طبیعت و اجتماع و در مجموع یعنی هستی یک سیر تکاملی را طی می‌کند. همان‌طور که قبلا هم گفته شد ساز و کار این سیر تکاملی و مکانیسم این سیر تکاملی، آن چیزی است که دیالکتیک کوشش می‌کند که آن را توضیح بدهد. به همین جهت می‌گوید من هم تئوری هستم و هم منطق و اسلوب. اگر من درست توضیح می‌دهم از این رو است که شما به توضیح درست مجهز باشید تا بتوانید اندیشه خودتان را بهتر بکار ببندید.

آقای سروش :ببخشید آقای طبری. باز هم مطلب روشن نشد. مایلم از حضورتان سؤال بکنم. فکر می‌کنم دو مسأله با هم مخلوط می‌شود: یکی این که مدعای ما چیست؟ دیگر این که مدعای ما از چه درجه‌ای از صحت برخوردار است؟ این دو مطلب کاملا از هم جدا هستند. یک وقت ما چیزی را ادعا می‌کنیم و ادعای خود را خیلی روشن و واضح بیان می‌نمائیم، ولی یک وقت ما می‌گوییم این ادعای روشن و واضح چقدر درست از کار در می‌آید. هر چند شاید یک کمی تغییر نماید و به تعبیر شما تکامل پیدا کند. سؤال این نیست که مدعا چند درصد درست است بلکه سؤال از اصل مدّعا است. یعنی آقای طبری سؤال از مدّعا است که آیا تضاد در تمام پدیده‌ها مصداق دارد و یا در بخش بزرگی یا در بخش کوچکی؟ امّا بحث از این که این مدعا در آینده تصحیح می‌شود [اثبات می‌شود] و یا ممکن است یک ذره آن و بخش اندکی از آن راست باشد یا یک ذره آن دروغ باشد، امر دیگری است. توجه می‌فرمایید من مدّعا را سؤال می‌کنم.

آقای طبری :برای دریافت کلیّت اصل تضاد، باید در برخی مفاهیم دیگر دقت کرد. مثلاً وقتی ما از تضاد صحبت می‌کنیم به طور کلی کلمه تضاد و تقابل را به یک معنا در نظر می‌گیریم. تقابل در طبیعت و جامعه همیشه به صورت آنتاگونیست و غیرآنتاگونیست بروز نمی‌کند بلکه گاهی در محدوده فرق و تمایز و

تباین باقی می‌ماند و به صورت تضادّ آنتاگونیست و غیرآنتاگونیست ظهور پیدا نمی‌کند. اگر بخواهیم به اصل تضاد کلیّت بدهیم تا در همه جا تضاد آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیستی را مشاهده بکنیم، طبیعتاً دچار اشکال خواهیم شد.

آقای سروش :یعنی اگر بگوییم در همه جا تضاد آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیستی مصداق دارد، درست نیست؟

آقای طبری :بله .اگر بگوییم که تضاد آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیست [کلیّت دارد، درست نیست، بلکه] گرایش مسلط در روند تکاملیِ وجود است. این تعبیر درست است.

آقای سروش :آقای طبری گمان می‌کنم که دوباره به همان نقطه اوّل برگشتیم. بنا بود شما با این توضیحات اصطلاح «گرایش مسلط» را معنا کنید.

آقای طبری :اگر توجه بفرمایید من توضیح می‌دهم که تضاد و تقابل ممکن است اشکال گوناگونی پیدا کند و به صورت تقابل و تمایز و تباین و غیره محقق می‌شود. تضاد آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیستی حالت خاصی از تکاملِ تباین و تمایز است.

آقای سروش :بسیار خوب.

آقای طبری :این حالت خاص از تضاد می‌تواند در برخی پدیده‌ها باشد و در برخی پدیده‌های دیگری نباشد.

آقای سروش :می‌تواند نباشد؟ بسیار خوب.

آقای طبری :به همین جهت است که کلّیت آن از نقطه نظر کل وجود است. کلّیت آن در هر پدیده به صورت منفرد نیست. این نکته‌ای است که من عرض کردم.

آقای سروش :من هم عرض کردم که هر پدیده‌ای مصداق تضاد نیست. بسیار خوب.

آقای طبری :یعنی مصداق تضاد آنتاگونیستی و غیرآنتاگونیستی نیست.

آقای سروش :بله، نیست. بیرون از آنها هم که تضادی نیست. پس اسم آن چیز دیگری است. چون شما فرمودید یک مرحله آن فرق و تباین و تخالف است و از این مرحله به بعد تضادّ است که خود آن تضاد نیز دو نوع می‌باشد: آنتاگونیستی و

غیرآنتاگونیستی .گویا توضیحات ابتدای شما این بود. بنابراین اگر گفتیم همه پدیده‌ها مصداق آنتاگونیسم و غیرآنتاگونیسم نیستند. یعنی اصولا تضاد به این معنایی که در این جا به کار برده شده است در همه پدیده‌ها مصداق ندارد. اگر ما در مفهوم لفظ «عام» دقت بکنیم به این معنا است که کلّ پدیده‌های هستی مصداق آن هستند. لذا طبق این معنا، اصل تضاد یک اصل عام و کلی نیست. آیا این نتیجه‌ای که من می‌گیرم درست است؟

آقای طبری :تصور می‌کنم نه. برای این که اگر ما عامیّت را به معنای کلّیت مطلق در نظر می‌گیریم، آنگاه هیچ قانون و قاعده اصلی، کلّیت و عامیّت پیدا نمی‌کند .لذا عامیّت را تنها به معنای همان گرایش مسلط می‌توانیم بیان کنیم.

آقای سروش :بسیار خوب. به هر حال مفهوم روشن است. متشکرم.

آقای طبری :خواهش می‌کنم.

آقای مصباح :عذر می‌خواهم، گویا در جلسه قبل بود که آقای طبری فرمودند بعضی حقایق مطلق هستند و قابل تخصیص نیستند. پس آنها خواه ناخواه عام خواهند بود.

آقای طبری :آن سخن یک مطلب دیگری است.

آقای مصباح :مثل قانون حرکت که طبیعت بدون حرکت نیست. آیا این قانون عام است یا نه؟

آقای طبری :حقیقت دو نوع است: حقیقت نسبی، حقیقت مطلق.

آقای مصباح :بسیار خوب.

آقای طبری :همه حقایق...

آقای مصباح :آیا قانون حرکت عام است یا نه؟

آقای طبری :عرض کردم که عامیّت آن همانا به معنای گرایش مسلط بودن است. اصلا هیچ چیز غیر عمده‌ای در جهان نمی‌بینیم. همیشه به طور عمده یک مطلب وجود دارد.

آقای مصباح :پس درباره طبیعت چه می‌گویید؟

آقای طبری :قانون طبیعت جهان شمول مطلق است.

آقای مصباح :پس به نظر شما پدیده بی حرکت هم می‌توانیم داشته باشیم؟

آقای طبری :مسأله وجود یک پدیده بی حرکت نیست. حرکت ـ به اصطلاح ـ جزء صفت ذاتی واقعیت عینی خارجی است.

آقای مصباح :به طور مطلق یا به طور نسبی.

آقای طبری :مفهوم حرکت، مطلق است. مفهوم تجریدی حرکت یک مفهوم مطلق است.

مجری :با تشکّر.

آقای سروش :شما فرمودید که وقتی می‌گوییم عام، نباید بگوئیم مطلق، چون اگر...

آقای طبری :مسأله، بطور موردی به کار می‌رود.

آقای سروش :نخیر، شما فرمودید که اگر بگوییم مطلق...

آقای طبری :مفهوم حرکت مطلق، مطلق است.

آقای سروش :عبارت خود شما را عرض می‌کنم. شما فرمودید اگر بخواهیم عام را به معنای مطلق بگیریم، دیگر هیچ چیزی پیدا نمی‌کنیم که عام و مطلق باشد. گویا خودتان هم اکنون فرمودید که حرکت این گونه مفهومی است. حال اشکالی ندارد. منظور ما این بود که معنای تضاد را روشن کنیم و در مورد عامّیت تضاد بحث شود. شما معتقد به مطلق بودن آن نیستید. یعنی هر پدیده‌ای که روی آن انگشت بگذاریم شاید مصداق آن باشد و شاید هم نباشد. حال از یک مرحله به بعد که ممکن است مصداق آن بشود مورد بحث ما است.

مجری :آقای سروش متشکرم. اگر اجازه بدهید چون آقای طبری از سی و پنج دقیقه وقت خودشان چند دقیقه هم بیشتر صحبت کردند، ولی آقای نگهدار هنوز چند دقیقه وقت دارند، لذا ایشان ادامه سؤالاتی را که آقای مصباح و شما مطرح کردید، پاسخ بدهند.

آقای سروش :چون ایشان سخن می‌گفتند [اجازه بدهید ایشان پاسخ بدهند و شما]می توانید از وقت بنده ملحوظ کنید. زیرا این گونه تقسیم بندی و خط کشیِ به ملاک وقت معمولاً زیاد مفید نیست. به هر حال باید مطلب به نتیجه برسد.

مجری :با اجازه شما قالب‌های خشک ده دقیقه، ده دقیقه‌ای را می‌شکنم. امّا در عین حال به خاطر این که عدالت مراعات شود، حدود را حفظ می‌کنیم.

آقای سروش :معنی ملاک رعایت [وقت] این است که مورد تراضی طرفین باشد.

مجری :پس لطف بفرمایید سؤالاتی را که مطرح شده و بی پاسخ مانده، پاسخ دهید.

آقای نگهدار :برای این سؤالات چقدر وقت هست؟

مجری :شما ۲۲ دقیقه صحبت فرموده اید. بنابراین تا ۳۵ دقیقه، ۱۳ دقیقه وقت دارید.

آقای نگهدار :ابتدا به یک نکته راجع به تعریفی که آقای مصباح ارائه فرمودند می‌پردازم. ایشان گفتند آنچه در خارج از ذهن هست، متحرک است. ولی وقتی که به ذهن انتقال پیدا می‌کند و به صورت مفهوم در می‌آید ثابت است. البته طبق اعتقاد دیالکتیک مفاهیم هم تغییر می‌کنند و بگونه‌ای دقیق تر و کامل تر می‌شود. مثلاً مفهومی که ما از الفاظی همانند «انسان» و «حرکت» در هزار سال پیش یا دو هزار سال پیش داشته ایم با مفاهیم امروزی متفاوت هستند. یعنی همان مفهومی نیست که امروز داریم. این تعریف‌ها دقیق تر شده اند. اگر خاطرتان باشد روز اوّل که در مورد تعریف مادّه صحبت شد گفتیم که از دو قرن پیش تا امروز مفهوم ماده در ذهن ما روز به روز دقیق تر و روشنتر شده است. پس مفاهیم هم تغییر می‌کنند.

با این توضیح به مسائلی که در دوره قبل مطرح شد برمی گردیم. یعنی در مورد این اصل که حرکت خود تضاد است یا حرکت ناشی از تضاد است، بحث می‌کنیم. مقداری توضیح دادم که فکر می‌کنم روشن کننده باشد. اساساً مسأله تضاد در مشاهده و کشف علت حرکت اشیا و پدیده‌ها مطرح می‌شود و مورد پیدا می‌کند. یعنی جایگاه طرح مسأله تضاد در مقام توضیح علت حرکت است که آیا حرکت خصلت ذاتی و درونی اشیا و پدیده‌ها می‌باشد یا نه. از این زاویه است که تضاد پا به میدان نهاده است. یعنی مسأله تضاد در توضیح علت حرکت مورد بحث واقع شده است. بحثی که بین متافیزیسین‌ها و دیالکتیسین ها، یعنی بین دیالکتیک و متافیزیک مطرح بوده این است که آیا علت حرکت در خود شیء

است یا در خارج از شیء؟ یعنی در آنها شیء دیگری غیر از خود متحرک هست که محرّکِ این حرکت می‌باشد یا علت حرکت را باید در خود شیء متحرک جستجو کرد؟ دیالکتیک به این سؤال این گونه پاسخ می‌دهد که علت حرکت را باید در خود شیء یا خود پدیده جستجو کرد. بعد در ادامه چنین توضیح می‌دهد که حرکت ناشی از تضادهایی است که در درون پدیده وجود دارد. البته در تضاد درونی تأثیرات بیرونی و تأثیر حرکت‌های بیرونی بر روی عوامل درونی را نیز در نظر می‌گیرد .ولی در کل، علت حرکت را درونی می‌داند و ریشه آن را تضاد بیان می‌کند. روی سخنم با آقای سروش است لطفاً دقت کنید که در خود حرکت هم به عنوان یک پدیده خارجی که نوع سافل آن حرکت مکانیکی است و به عنوان یک پدیده خارجی دیده می‌شود نیز تضاد وجود دارد. تضاد بین «بودن» و «نبودن». یعنی آن بودن و این نبودن. امّا خود همین پدیده‌ای که به اسم حرکت آن را می‌شناسیم و در تمام اشیا و پدیده‌ها دیده می‌شود، ناشی از تضادی است که در درون اشیا و پدیده‌ها وجود دارد و ما در موارد متعدد و در عرصه‌های گوناگون می‌توانیم این تضادّ را تشخیص بدهیم. از سخنان رفیقمان طبری در مورد عام بودن تضاد که آیا ذاتی تمام اشیا و پدیده‌ها است یا گرایش مسلط بر پدیده هاست، چنین استنباط شد که مثلاً برخی حرکات ناشی از

تضاد نیست و منشأ درونی ندارد بلکه منشأ بیرونی دارد و ما نمی‌توانیم بر اساس دیالکتیک آن را توضیح بدهیم .امّا واقعیّت این چنین نیست.

آقای سروش :یعنی به نظر شما این گونه نیست؟

آقای نگهدار :خوب بله.....

آقای سروش :بله.

آقای نگهدار :دیالکتیک تضادّ را منشأ حرکت و علت آن می‌داند و حرکت را هم درونی و جوهری می‌شناسد و این چنین نیست که بگوییم حرکت ناشی از تضاد نیست. حتی خود حرکت هم ناشی از تضاد است. در دور قبل توضیح دادیم که این یک سیستم منطقی را برای برخورد با پدیده‌ها و تحلیل و تفسیر و شناخت آنها در جریان حرکت و در جریان تحرکشان در اختیار ما قرار می‌دهد.

آقای مصباح :معذرت می‌خواهم. پس جنابعالی باید برای تضادّ معنایی غیر از آنچه آقای طبری گفتند ارائه کنید. چون به نظر ایشان تضاد یک مرحله خاصی است که در آن پدیده کهنه به پدیده نو تبدیل می‌شود. ضدّیت فقط در همین مرحله خاص وجود دارد، در حالی که شما می‌فرمایید تضاد علت حرکت است. و تضادهای قبلی که هنوز به این درجه و مرحله خاص نرسیده‌اند را هم علت می‌شمارید. یعنی هنوز باید اموری محقق شوند و تضادّ شدت پیدا کند و به درجه تکامل برسد تا حرکت به وجود بیاید.

آقای نگهدار :اگر این گونه برداشت نمایید و این گونه بفرمایند که ما یک رشته حرکات در جهان خارج داریم که از تضاد ناشی نشده باشد، فکر نمی‌کنم آقای طبری چنین چیزی گفته باشند. ما حرکتی در خارج نداریم که از تضاد ناشی نشده باشد.

آقای مصباح :طبق کدام معنی از تضاد سخن می‌گویند. طبق معنایی که ایشان گفتند و یا معنای جدیدی هست که ما نمی‌دانیم؟ و یا به معنای قدیم و کلاسیک سخن می‌گویید؟

آقای نگهدار :فکر می‌کنم آن تعریفی که من مطرح کردم، همان تعریفی است که هگل ارائه می‌دهند و بعد هم انگلس به اصطلاح آن را معکوس کرده و به عنوان تضاد دیالکتیکی توضیح می‌دهد. آن مطالبی که من مطرح کردم بر اساس چیزهایی است که ما از آنها آموختیم.

آقای مصباح :ممکن است خواهش کنیم شما تعریف خودتان را از تضاد بیان بفرمایید تا ما یادداشت کنیم؟ شما تضاد را چه می‌دانید؟ تعریف و معنای ایشان از تضاد تا حدّی روشن شد. به نظر شما تضاد به چه معنا است؟

آقای نگهدار :تضاد آن نیرو و عامل محرِّکی است که حرکت را پدید می‌آورد و در درون اشیا و پدیده‌ها به چشم می‌خورد و عموماً تقابل دو عامل متخالف یا متضاد است.

آقای سروش :آقای نگهدار، این تعریف که تعریف نیست. توجه دارید که «تضادّ، تخالف دو عامل متضادّ است.«

آقای نگهدار :تضاد منشأ است. اگر بخواهید به این شکل به پیش برویم، تضاد

منشأ حرکاتی است که در تمام اشیا می‌باشد و پدیده‌ای جوهری است. حالا آن را می‌شکافیم و مثال می‌زنیم تا روشن شود.

آقای سروش :این سخن شما با آنچه قبلا گفتید که «حرکت خود تضاد است» مخالفت پیدا می‌کند.

آقای نگهدار :نه ما حرکت را به عنوان یک شیء خارجی و یک پدیده خارجی در نظر می‌گیریم و بعد تضاد را در درون آن تصور می‌کنیم.

آقای سروش :این کلام شما مشکل ما را حل نمی‌کند. یعنی اتفاقاً همین توضیحی که اکنون ارائه می‌فرمایید، علامت نقض آن توضیح قبلی شما است. برای این که یک چیز یا علت چیزی است یا خود آن شیء می‌باشد. علت و معلول که یکی نمی‌شوند. یعنی نمی‌شود که تضاد هم خودِ حرکت باشد و هم علت حرکت! شما این را می‌فرمایید [که تضاد مولّد حرکت است] و چند لحظه قبل هم گفتید [که تضاد همان حرکت است] ولی این سخن که مشکل را حل نمی‌کند «خون به خون شستن محال آمد محال» شما خون را با خون می‌شویید. آن ابهام را با یک ابهام دیگر و آن مشکل را با یک مشکل دیگر حل می‌کنید!!؟ این که حلّ قضیه نیست. اتفاقاً همین نکته، سؤال و مشکل ماست. یعنی این نکته همان سؤال ما است که شما آن را به منزله و به عنوان پاسخ ذکر می‌کنید! این که تضاد مولّد حرکت است مورد قبول است، امّا آیا حرکت خودش یک تضاد نیست؟

آقای نگهدار :چرا.

آقای سروش :این تضاد مولّد چه حرکت دیگری است؟

آقای نگهدار :این تضادی که ما...

آقای سروش :شما که تضاد را حرکت تعریف می‌کنید...

آقای نگهدار :تضاد یعنی مولّد حرکت.

آقای سروش :بله شما می‌گویید که حرکت خودش هم تضاد است. این طور نیست؟

آقای نگهدار :بله.

آقای سروش :آن وقت آیا این تضاد عامل حرکت هم هست؟

آقای نگهدار :نه. چون شما به این شکلی که مورد نظر است نظریه را بررسی نمی‌کنید.

آقای سروش :تعریف شما بطور طبیعی و منطقی این نتیجه را می‌دهد. مگر این که شما توضیحتان را عوض کنید.

آقای نگهدار :نه؛ توضیح را عوض نمی‌کنم و تغییر نمی‌دهم. توجه کنید. وقتی هستی خارجی را مورد نظر قرار می‌دهیم، حرکت را ذاتی تمام اشیایی می‌بینیم که خارج از ذهن وجود دارند. این حرکتی را که ذاتی تمام اشیا و پدیده‌ها است، در کلّ هستی در نظر می‌گیریم. ما علت این حرکت را در خود این اشیا و پدیده‌ها و ناشی از تضادهای درونی این اشیا و پدیده‌ها می‌بینیم. امّا اگر خود حرکت را به مثابه یک پدیده خارجی که واجد هستی است مورد مطالعه قرار بدهیم و آن را به معنای انتقال و به معنای بودن و نبودن در نظر بگیریم باز هم تناقض و تضاد را ـ به همان مفهومی که توضیح دادم ـ می‌بینیم. از ناحیه این مفاهیم در ذهن من هیچ تناقضی نیست و خیلی روشن است و مطلب واضح بیان می‌شود. اگر این مسأله در ذهن شما ایجاد تناقض می‌کند، آن مشکل دیگری است که اکنون باید آن را به قضاوت [بینندگان] واگذار کرد.

آقای سروش :تناقض در ذهن ما، مربوط به جملاتی است که شما بیان می‌فرمایید و بنده آن را عرض می‌کنم. این که می‌فرمایید تضاد خودش عین حرکت است و حرکت عین تضاد است، [سؤال من این است که] مگر هر تضادی منشأ یک حرکت نیست؟ بله. مگر این را شما نمی‌فرمایید؟ الآن حرکتی را در این جا در نظر آورید این حرکت خودش عین تضاد است یا نه؟

آقای نگهدار :بله. عین تضادّ است و تضادّ آن را به وجود می‌آورد. آنچه که حرکت را به وجود آورده است، تضاد می‌باشد.

آقای سروش :خودش تضادّ است؟

آقای نگهدار :بله.

آقای سروش :و همین تضاد باید عامل حرکت هم باشد.

آقای نگهدار :عامل جابه جاییِ آن حرکت است.

آقای سروش :عامل جابه جایی آن حرکت است؟! حرکت که عین جابه جایی

است .این سخن خود یک حرف عجیب دیگری است. عامل جابه جایی حرکت است؟!!! یعنی چه؟!! حرکت خودِ جابه جایی است نه عامل آن. فکر نمی‌کنم که در ذهن من تناقض باشد. در ذهن شما هم نیست. اشکال در این سخنی است که شما می‌گویید. اشکال در ذهن بنده و شما نیست. تعبیر شما به گونه‌ای است که با تعریف تضاد درست در نمی‌آید. پس یا تعریف حرکت صحیح نیست و یا تعریف تضاد. یک کدام از اینها باید عوض شود. والاّ با این گرفتاری و مشکل مواجه می‌شویم.

مجری :به عنوان توضیح عرض می‌کنم هنوز وقت دارید.

آقای نگهدار :به نظر من بحث روشن است. به مسأله نزدیک می‌شویم و پاسخی هم برای آن پیدا می‌کنیم. ولی در این جا آن را با یک سری گفتگوهای جدلی ناتمام رها کرده و بر سر مفهومی که به نظر من روشن و صریح است، وقت را تلف می‌کنیم. چون واضح است که معنی حرکت و تضاد و رابطه شان چیست. به هر حال بحث را از جنبه‌های دیگر هم می‌شود مورد بررسی قرار داد. شاید در عرصه‌های دیگر مشکل آقای سروش روشن بشود.

مجری :بسیار خوب. اگر نکته‌ای برای بیان نمودن ندارید، پس به آقای طبری اجازه بدهید سخن بگویند. گویا ایشان می‌خواستند نکته‌ای را بگویند. البته هنوز چند دقیقه‌ای از وقت شما [آقای نگهدار] ـ حدود سه دقیقه ـ باقی مانده است.

آقای نگهدار :در مورد این مسأله؟

مجری :مثل این که ایشان می‌خواهند از وقتشان استفاده کنند.

آقای نگهدار :معذرت می‌خواهم. فکر می‌کنم که مفهوم واژه «گرایش مسلط» در جریان بررسی این مسأله حلّ شده است؟

مجری :آقای طبری بفرمایید.

آقای طبری :می‌خواستم عرض کنم که در این جا کلمه حرکت اشتراک لفظی دارد. حرکت، هم به معنای تغییر و هم به معنای حرکت در مکان به کار می‌رود. مثل این که این دو تا با همدیگر مخلوط شده اند. اگر حرکت را به معنای تغییر در نظر بگیریم، معنای عام تری دارد و به طور کلی حرکت در مکان را که یک حرکت

خاصی است، در بر می‌گیرد. گویا این توضیحی که آقای نگهدار بیان کردند، بیشتر درباره حرکت در مکان است که به اصطلاح همان غلبه بر سکون می‌باشد. یعنی غلبه جابجایی بر سکون. به همین علت انگلس گفته است که حرکت در مکان خودش یک نوع تضاد می‌باشد. یک نوع تضادی است که به حرکت می‌انجامد. ولی آنچه که مورد بحث است، مسأله تغییر تکاملی جهان هستی و فنرهای محرّک این تغییر است .بر پایه همان توضیحاتی که گذشت می‌گویم فنرهای محرّک این تغییر به صورت تضاد بروز می‌کنند. به هر حال دیگر نمی‌خواهم وقت را بگیرم!.

مجری :متشکرم .هر کدام از آقایان می‌توانند صبحت کنند. آقای مصباح و آقای سروش هر دو وقت دارند. آقای مصباح ۱۲ دقیقه و آقای سروش حدود ۱۵ دقیقه وقت دارند. حال به میزانی که ضروری می‌دانید از وقت استفاده کنید.

آقای سروش :البته تعدادی از مباحث باقی مانده است که طبعاً باید در جلسات دیگری درباره آنها سخن بگوییم. یکی مسأله علیّت تضاد برای حرکت است که آیا واقعاً مولّد هر حرکت و هر تغییری ـ به طور اعم ـ تضاد است یا چیز دیگری است؟ البته این جا اشاره شد و مقداری از گفتگوهای اخیر ناظر به همین مطلب بود. شاید جا داشته باشد گفتگوی بیشتری در این زمینه صورت بگیرد و استدلال محکم تری در این جا ذکر شود. نکته دوم این که تاکنون بیش از آن که به بحث استدلالی بپردازیم، بیشتر در تبیین خود مفاهیم کوشیده ایم. در حقیقت ما مایل بودیم که از زبان و ناحیه دوستان دقیقاً تعریف تضاد را بفهمیم و بدانیم در منطق و یا در تئوری دیالکتیک به چه چیزی ضد گفته می‌شود. بحث و مسأله مهمتر دلیل عامیّت مطلق و یا عامیّت نسبی این اصل در جهان هست که چیست؟ یعنی چگونه پیدا شده است؟ و به چه دلیل و بر چه پایه و مبنایی دیالکتیسین‌ها به این نتیجه رسیده‌اند و این سخن را باور کرده اند؟

و در مرتبه دوم بررسی دلیلِ مولّد بودن تضاد نسبت به حرکت است و این که دلیل این ادعا چیست؟ یعنی چرا و به چه دلیل و از کجا دیالکتیسین‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که هر حرکتی معلول تضاد است و هر تضادّی مولّد حرکت و تغییری می‌باشد؟ بواسطه ضیق فرصت،

مقداری از مباحث به نوبت آینده واگذار می‌شود ولی من تمایل دارم در این جا با استناد به برهان، راجع به نظر فیلسوفان اسلامی یا دست کم فیلسوفانی که آرای آنها مورد قبول ماست و آن نظریات را پذیرفته ایم توضیحاتی را ذکر بکنیم تا مشخص گردد که ما از حرکت چه بینشی داریم و از مولّد حرکت چه تبیین و تفسیری داریم. شاید در ضمن بیان تفاوت اینها، مسائل دیالکتیک هم روشن بشود .البته تعاریفی که ما از تضاد و تناقض داریم نیز ذکر می‌شود تا یک کمی جنبه اثباتی مسأله روشن بشود.

آقای مصباح :خیلی معذرت می‌خواهم. اگر ممکن است امروز بحث تضاد و تناقض را از دیدگاه فلاسفه اسلامی تکمیل کنیم. چون بحث حرکت یک بحث گسترده‌ای است، در جلسه آینده بررسی شود.

آقای سروش :بله، اشکالی ندارد. در زمینه تناقض توضیحاتی ذکر می‌کنم.

آقای مصباح :البته تضاد و تناقض در منطق و فلسفه اسلامی.

آقای سروش :بله .پس من فرصت را باز می‌گذارم تا شما با بیان خودتان توضیح بدهید ولی به هر صورت این هم فرصتی است تا این که این نکته روشن بشود. حکما و منطقیین از قدیم به ما آموخته‌اند که تناقض دو معنا دارد؛ یک معنای منطقی تناقض و دیگری معنای فلسفی آن. تناقض در منطق بین دو قضیه است. یعنی بین دو قضیه منطقی که صدق و کذب هر دو ممکن است و اگر یکی صادق باشد دیگری حتماً کاذب خواهد بود و بالعکس. این تعریفِ دو قضیه متناقض است. یعنی اگر بگوییم آب در این جا هست و بعد بگوییم آب در این جا نیست. این دو قضیه با هم نمی‌توانند صادق و یا کاذب باشند. قضیه «این لیوان آب ـ با این مشخصات ـ در این جا هست»، با قضیه «این لیوان آب در این جا نیست» با هم نمی‌توانند صادق باشند، همان‌گونه که نمی‌توانند با هم کاذب باشند. یعنی هر دو راست نیستند . همان‌گونه که هر دو هم دروغ نیستند. قطعاً یکی از این دو راست و دیگری دروغ است. این همان تناقضی است که در عالم قضایا در علم منطق وجود دارد. این سخن ربطی به این کلام ندارد که بگوییم جهان خارج در حرکت است ولی منطق صوری دنیا را ساکن بداند. این دو

ارتباطی به هم ندارند. برای این که حتی اگر مدعای دیالکتیسین‌ها را هم ذکر کنیم، باز هم این بیان در مورد آن صادق است. یعنی اگر از نظر دیالکتیک بگوییم جهان در حرکت است و ماده یک پدیده خود جنبان است. در برابر این

قضیه، خود دیالکتیسین‌ها هم قبول نمی‌کنند که کسی بگوید مادّه در همان حال که یک امر خود جنبان است، خود جنبان نباشد. بنابراین بحث از تناقض منطقی امری است که همه آن را می‌پذیرند. وقتی دریافت‌های فلسفی و علمی و تجربی خود را در قالب قضیه می‌ریزیم و بیان می‌کنیم ناگزیر ـ به اصطلاح ـ حکم امتناع اجتماع نقیضین را می‌پذیریم. یعنی باور نمی‌کنیم دو قضیه متناقض هر دو با هم صادق باشند و یا هر دو با هم و در کنار هم کاذب باشند. از این لحاظ امتناع اجتماع دو قضیه متناقض به این که مدعای ما دیالکتیکی و یا متافیزیکی است، ربطی ندارد. همین که ادعایی به شکل قضیه تحقق پیدا کرد و بیان شد، این حکم درباره اش صادق است که یک قضیه با نقیض خودش هر دو با هم راست نیستند و یا با هم، دروغ هم نیستند. حتماً یکی راست است و دیگری دروغ. اجتماع صدق و کذب در دو قضیه واحد ممکن نیست. این معنای تناقض منطقی است. آن گونه که ما قضایای منطقی را می‌شناسیم این مسأله، هم مورد قبول منطق صوری و به اصطلاح منطق فرمان است و هم مورد قبول منطق ریاضی جدید می‌باشد و هیچ منطق دانی در جهان منکر چنین چیزی نشده است.

امّا تناقض در عالم فلسفه، همان بود و نبود یک شیء است که با هم قابل جمع نیستند. یعنی چیزی که هست، نمی‌شود در همان حال بگوییم که نیست و یا چیزی که نیست نمی‌شود در همان حال بگوییم که هست. و یا بگوییم این پروسه که در حال حرکت است، در حال حرکت نیست. مثلاً در مباحث دیالکتیک نمی‌شود گفت و یا درباره اجزای آن نمی‌توان گفت که یک جزء هم جای خودش است و هم از جای خودش بیرون است. البته شرایطی که منطق دانها برای تناقض گفته‌اند فراوان و مبسوط است. آنها می‌گویند برای این که بتوانیم دو چیز را مشمول حکم تناقض بدانیم، باید یک رشته شرایط رعایت بشود. مثلاً از نظرزمان و مکان و... باید واحد [بوده و وحدت داشته]باشند. به عنوان نمونه اگر شیء خاصی قبلا در یک لحظه کوتاه در این جا بود و در لحظه کوتاه دیگر در جای دیگری باشد، تناقضی رخ نداده است و محال نیست. چون دو تا حادثه در دو زمان متفاوت رخ داده است .تناقض منطقی در این جا جاری نیست. این بود معنای خلاصه گونه‌ای از تناقض در فلسفه و در منطق. اینک بعد از بررسی تناقض نوبت بررسی تضاد می‌رسد. ما یک تضاد در منطق داریم که در بین قضایا مورد پیدا می‌کند. البته این مسأله زیاد ضرورت ندارد که من این جا ذکر بکنم که مطابق یک اصطلاح صرفاً قراردادی، منطقیین رابطه دو نوع قضیه خاص را تضاد می‌دانند. این زیاد مهم نیست. امّا در باب اشیای خارجی، وقتی می‌گوییم آنها تضاد دارند که در شیء واحد باشند والاّ دو شیء متفاوت نسبت به هم تضاد ندارند. بلکه اگر یک شیء را در نظر بگیریم در این صورت، اگر دو صفت در آن شیء واحد قابل جمع نباشند، آنگاه ما می‌گوییم آنها با هم تضاد دارند. بنابراین تضاد در عالم خارج به حالت‌های شیء واحد اطلاق می‌شود. حالت هایی از یک شیء واحد که با هم قابل جمع نباشند را تضاد می‌گویند. البته واژه «متقابل»، مفهومی اعم دارد و لذا بسیاری از حالت هایی که مختلف هستند با هم قابل جمعند. بنابراین اگر متقابل نیستند ولی با هم تضاد هم ندارند، هر چند از مقوله‌های مختلف می‌باشند .مثلاً یک شیء می‌تواند خاصیت مغناطیسی داشته باشد،

در همان حال می‌تواند کروی هم باشد. پس این دو خاصیت و این دو حالت با هم تضاد ندارند. ولی یک شیء واحد نمی‌تواند هم کروی باشد و در همان حال مکعب هم باشد. چون این دو حالت با همدیگر تضاد دارند. مطابق تعریف، تضاد به انواع مختلف تقسیم می‌شود. مثلاً خط واحد نمی‌تواند هم منحنی و هم مستقیم باشد. با تعریف دقیقی که از انحناء و استقامت خط ارائه می‌کنیم، اینها با همدیگر تضاد دارند. البته بدون این که اینها را با همدیگر ممزوج بکنیم و یا بگوییم که بالقوه چنین هستند. مثلاً هر خط منحنی را می‌شود به بی نهایت خطوط مستقیم ریز تبدیل کرد. این که می‌توان آن را به خط کوچک مستقیم تبدیل کرد و یا می‌توان منحنی فرض کرد، یا بالقوه چنین است و... غیر از این است که بگوییم آنچه بنابه تعریف خط مستقیم نامیده می‌شود، غیر از خط منحنی است و این دو با همدیگر غیر قابل اجتماع هستند. مثل زوج و فرد بودن اعداد، که با هم قابل اجتماع نیستند. ولی مثلاً زوج بودن با اوّل بودن در اعداد تضاد ندارد. ما می‌توانیم عدد زوجی داشته باشیم که عدد اوّل هم باشد مثل عدد دو و یا فرض کنید قابل تقسیم بودن بر چهار با فرد بودن قابل جمع نیست. به هر حال تضاد در منطق به این معنا است.

اشیایی که در عالم وجود دارند در هم تأثیر و تأثر می‌گذارند. آنها در هم اثر می‌گذارند و اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند و یا اثر یکدیگر را تشدید می‌کنند و... . به هر حال از این قبیل تأثیر و تأثرها در جهان زیاد وجود دارد و ما به این قبیل تأثیر و تأثرها تزاحم می‌گوییم که در عالم خارج نیز وجود دارد .آنچه از نظر ما مهم است، محال بودن ضد منطقی و تناقض منطقی و فلسفی است .یعنی آنها هرگز در جهان یافت نمی‌شوند. لذا می‌گوییم تحقق یافتن تناقض در یک مورد همیشه علامت خطا است. همین الآن اگر در حرف هایی که من بیان می‌کنم تناقضی وجود داشته باشد، این خود علامت خطا و اشتباه بودن سخنان من است .پس اگر می‌گوییم تناقض محال است، هرگز به این معنا نیست که کسی تناقض گویی نمی‌کند. بلکه به این معنا است که اگر کسی تناقض گفت، محال است که هر دو سخنی که گفته است درست باشد. چون با هم تناقض دارند هر دو تای آنها راست و درست نیست. همین طور هر دو تای آنها دروغ هم نیست. حتماً یکی راست و دیگری دروغ است. اگر می‌گوییم تضاد منطقی در عالم خارج وجود ندارد به این معنا است که محال است که شما شیئی را بیابید که در آن وجود و عدم جمع شده باشد؛ یعنی محال است که شما شیئی را بیابید که در آن، وجود و عدم جمع شده باشند و یا دو صفت دیگری که غیر قابل اجتماع هستند جمع شده باشند.

نکته دیگری که باید در این‌جا اضافه کنیم این است که اصولا به سراغ عامل حرکت و مولّد حرکت رفتن به دو شکل ممکن است: ۱ـ گاه اگر به سراغ علت حرکت می‌رویم به مفهوم و معنای فلسفی علت توجه داریم. ۲ـ گاهی اگر در پی علت حرکت هستیم به مفهوم و معنای علمی علت توجه داریم. همه کسانی که با علوم سر و کار دارند می‌دانند وقتی در مدرسه و دانشگاه از مکانیک و شیمی و بیوشیمی و تمام این علومی که از تحولات بحث می‌کنند، صحبت می‌شود، تغییر در مکان و حرکت‌های مکانی و تغییر در بدن موجود زنده و تحوّل در مواد و عناصر شیمیایی مقصود

می‌باشد. بطور کلی هر جا در مباحث علمی سخن از مسائل مربوط به تحولات و تغییرات مطرح است، هرگز تضاد مقصود نیست. یعنی هیچ دانشمندی نگفته است که تضاد بین این شیء و آن شیء باعث شده که فلان شیء حرکت کند و متحول بشود. همین طور که قبلا گفته شد این سخنان محصول استنباط آنها از پدیده‌های علمی است والاّ خود علم مدعی چنین سخنانی نیست. امّا این که آن استنباطها درست است یا نه، باید در این جا در مورد صحت و یا احتمالا عدم صحت آنها بحث می‌شود. بنابراین وقتی در علم جستجو می کنید که علت رادیواکتیویته چیست و چطور می‌شود که یک دانه اتم شکافته می‌شود، هرگز به دنبال دو چیزی که با هم ضدیّت و تنازع دارند، نمی‌گردید. همین طور برای پی بردن به این که چطور می‌شود یک چیزی حرکت می کند ـ در حرکت‌های شتابدار و غیر شتابدار ـ و یا چگونه یک چیزی گرم و یا سرد می‌شود و... هرگز در پی تضاد نیستید. وقتی تمام تحولاتی را که در جهان رخ می‌دهد مورد بررسی علمی قرار می‌دهید، [به بیان علمی از بررسی‌های خود می‌پردازید و آن را به زبان علم تبیین می کنید] ولی بیان‌های علمی مربوط به اینها هرگز یک بیان مشتمل بر قالب‌های تضادی نیست .بنابراین [در فلسفه] ما به دنبال تبیین تضاد و منشأ حرکات هستیم ولی علوم در این زمینه ساکت هستند و تبیین علمی مسأله آن چنان که در علوم وجود دارد در فلسفه نیست. لذا وقتی ما به دنبال عامل حرکت هستیم، باید آن را برای خود روشن کنیم. حال چه جستجوی علمی و چه جستجوی فلسفی تفاوت ندارد. جستجوی علمی و جستجوی عالمان برای تبیین منشأ حرکت چیزی نیست که مشتمل بر مقوله‌ای به نام تضاد باشد. این مطلب را همه کسانی که دانشی دارند و از مقولات علمی اطلاعی کسب کرده‌اند و در این زمینه آگاهی کافی دارند، می‌دانند. بنابراین فقط تبیین فلسفی مسأله حرکت باقی می‌ماند. یعنی اگر جایی برای طرح مسأله تضادّ وجود دارد، تنها آن جایی است که می‌خواهیم علت فلسفی حرکت را توضیح بدهیم و یک تبیین کلی از همه جهان ارائه کنیم. توجه دارید که بطور ناخواسته از این سخنان زمینه پاسخ به یک سؤال فراهم می‌شود، که آیا تضاد یک عامل و تبیین فلسفی عام و کلی برای همه جهان است یا نه؟ فقط به بحث هایی که گذشت اشاره می کنم. ما در این جا شنیدیم که تضاد عامیّت ندارد؛ یعنی به این معنا نیست که در همه پدیده‌ها صدق بکند. البته نظر دیگری هم بود که می گفت عمومیّت دارد. خوب اشکالی ندارد. اختلاف تفسیر و اختلاف نظر وجود دارد .مسأله‌ای که باید به خاطر داشت این است که عامیّت تضاد به چه معناست؟ ان شاء الله در مباحث بعدی تبیینِ فلسفیِ مولّدبودن تضادّ نسبت به حرکت و مخصوصاً استدلال بر این معنا روشن می‌شود و به این ترتیب می توانیم این [مسأله] را به عنوان موضوع بحث بعدی در نظر گرفته و آن را مورد بررسی قرار بدهیم. من بیان بقیه نکاتی را که لازم است در این باب ذکر شود به جناب آقای مصباح می‌سپارم، اگر مایل هستند خودشان توضیح بفرمایند.

آقای مصباح :در ادامه فرمایش آقای سروش نکاتی به نظر بنده رسید که تذکّر آنها شاید مفید باشد. سؤالی که مطرح کردیم این بود که مفهوم ضدّ چیست؟ در پاسخ یک اصطلاح را با بیان گسترده‌ای که جمع بندی و فرمول بندی

آن خیلی آسان نبود، ذکر کردند که از نظر ما ضد یعنی چیزی که ناسازگار است. ضدّیت یک مفهومی است که هر کسی معنایش را می‌فهمد و معنای آن خیلی روشن است. ضدّیت یعنی چیزی که با دیگری سازگاری و سازش ندارد. بنابراین آقایان تضاد را به تضادّ همساز و ناهمساز تقسیم کردند ولی این تقسیم درستی نیست. چون این تقسیم تضاد است به تضاد و غیر تضاد. چرا که نمی‌شود گفت هم تضاد است و همساز است و هم ناهمساز. اگر تضاد است یعنی با هم نمی‌سازند. معنای ضدیّت همین است .نمی‌شود گفت ضدّیّت یک چیزی است که در او ضدّیّت نیست! و یا یک نوع ضدّیّتی داریم که در او ضدّیت نیست. اگر معنای ضدّیت ناهمسازی است، دیگر تضاد همساز نمی‌توانیم داشته باشیم. و گاه منظور از تضادّ، ضدّیت در صدق است. به این معنا که دو تا قضیه نمی‌توانند هر دو با هم راست باشند. راست بودن یک قضیه با راست بودن قضیه دیگر نمی‌سازد. چون ضد هم می‌باشند. یعنی راست بودن این قضیه، با راست بودن آن نمی‌سازد. ولی دروغ بودن آن ممکن است با دروغ بودن قضیه دیگر بسازد و هر دو می‌توانند دروغ باشند. لذا ممکن است هر دو با هم دروغ باشند. امّا امکان ندارد که هر دو راست باشند. این دو قضیه را در اصطلاح منطقی «ضدّین» می‌گویند. مثلاً اگر در یک قضیه بگوییم «هر انسانی نویسنده است» و در قضیه دیگر بگوییم «هیچ انسانی نویسنده نیست»، این دو قضیه هر دو نمی‌توانند با هم راست باشند. یعنی هم قضیه «هر انسانی نویسنده است» راست باشد و هم قضیه «هیچ انسانی نویسنده نیست» راست باشد. اما می‌شود هر دو دروغ باشند. البته فقط در این مورد این گونه می‌باشد. چون نمی‌شود هم همه انسان‌ها نویسنده باشند و هم، هیچ انسانی نویسنده نباشد. البته شقّ سوم هم دارد و آن این است که بعضی انسان‌ها نویسنده هستند و بعضی انسان‌ها نویسنده نیستند. این دو قضیه‌ای که نمی‌توانند اجتماع در صدق داشته باشند اما می‌توانند اجتماع در کذب داشته باشند را در اصطلاح منطقی متضاد می‌گویند. یعنی صدقشان با هم نمی‌سازد.

در فلسفه به دو موجود ـ اعم از دو شیء مستقل و یا دو صفت برای یک شیء ـ که با هم نمی‌سازند و یا فرض می‌شود که با هم نمی‌سازند، «ضدّیْن» می‌گویند .معمولاً به دو صفت یک شیء که با هم نمی‌سازند نیز، «ضدین» می‌گویند چون جمع آنها محال است. اصطلاح معروف «اجتماع ضدین محال است» ناظر به این معنا است. و گاهی به دو شیئی که با هم سازش ندارند و یکی سعی دارد اثر دیگری را از بین ببرد و یا سعی می‌کند دیگری را به طور کلی نابود سازد ـ که نتیجه این تأثیر و تأثر گاهی یک تعادل ناپایدار است و یک حالت تعادل نسبی را بوجود می‌آورد و با هم می‌سازند «تزاحم» می‌گویند. یعنی دو شیء هستند که در کنار هم قرار می‌گیرند ـ نه در یک نقطه ـ و روی هم اثر می‌گذارند. این معنا را «تزاحم» و گاهی هم به اصطلاح عام، «تضاد» می‌گویند که این نوع تضاد، محال نیست. اجتماع ضدین آنگاه محال است که اجتماع دو صفت ناسازگار در شیء واحد باشد.

تناقض به یک معنا یعنی همان «نفی و اثبات» و «بودن و نبودن». هر کسی می‌داند که اگر چیزی «بود» در همان زمان «نبودن» آن شیء محال است. اگر فرض کردیم این کاغذ در خارج موجود است، دیگر فرض این که چنین چیزی در همان زمان نباشد، محال است. این همان تناقض است. پس تناقض همیشه بین «بود و نبود» است. یکی از این دو را مشخصاً می‌شود گفت یا باید باشد یا باید نباشد. همان‌گونه که در تناقض منطقی این گونه بود که یا این قضیه صادق است و یا کاذب. اگر شما یکی را معین کردید، طرف دیگر خود بخود تعیین می‌شود. اگر گفتید «صادق» است، پس حتماً «کاذب» نیست. اگر تعیین شد که «کاذب» است پس حتماً «صادق» نیست .ولی در اضداد این گونه نیست که اگر ما ضدی را شناختیم، خود بخود و قبل از تجربه، عقل بگوید ضد آن چه چیزی است. این جا است که باید ضد همیشه از راه علم و تجربه ثابت شود. مثلاً می‌گوییم سفیدی و سیاهی ضد هم هستند. امّا اگر فقط رنگ سفید را می‌دیدیم و بس، نمی‌توانستیم بگوییم آن چیزی که با سفیدی نمی‌سازد، چیست. قبل از تجربه، ضد این ثابت نمی‌شود. یعنی ضد سفیدی شناخته نمی‌شود. باید در خارج ببینیم که چه چیزی با سفیدی نمی‌سازد، همان شیء و ضد آن است.

پس ضدّیت یک مفهومی است که باید تجربه مصداقش را به ما نشان بدهد. هر گاه دیدیم که دو صفت در یک شیء امکان جمع ندارند و با هم نمی‌سازند، بگونه‌ای که هر وقت این بیاید آن یکی باید برود و به اصطلاح فلسفه «متعاقبین علی موضوع واحد» هستند، این دو صفت «متضادّ» می‌باشند و ناسازگار هستند ولی اگر مشاهده نمودیم که قابل جمع هستند، دیگر متضادین نیستند، بلکه «متخالفین «هستند. یعنی اختلاف دارند. مثل سفیدی و شیرینی، که شکر هم سفید است و هم شیرین. لذا این دو با هم می‌سازند. اگرچه دو مفهوم متخالف هستند و دو حیثیت دارند یکی با چشم درک می‌شود و دیگری با ذائقه درک می‌گردد و با هم اختلاف دارند، امّا قابل جمع هستند. این تضاد نیست. چون با هم می‌سازند. اصلا تضاد یعنی ناسازگاری. بنابراین تضادی که همساز باشند و بطور مسالمت آمیز با هم زندگی کنند و امثال این حرف ها، اصلا با مفهوم تضاد سازگار نیست.

البته هر کسی می‌تواند اصطلاحی را برای خودش جعل کند. فرض کنید کسی اسم روز را بر روی شب می‌گذارد و می‌گوید من به روز می‌گویم شب و یا به شب می‌گویم روز! کسی با او دعوا ندارد. چون اصطلاح است. هر کسی به هر گونه‌ای که می‌خواهد اصطلاح جعل می‌کند. ولی طبق اصطلاحی که در فلسفه متعارف است، تضاد یعنی ناسازگاری. حال اگر کسی اسم علیّت و معلولیت را تضاد بگذارد و بگوید اصلا علت و معلول با هم تضاد دارند، ما نمی‌توانیم بگوییم چرا؟ چون می‌گوید خوب اصطلاح است دیگر! اگر کسی بخواهد به دلخواه خود اصطلاح وضع کند ما حرفی نداریم. ولی مفهوم تضاد همان ناسازگاری است و از نظر ما تضاد بین دو صفتی است که قابل اجتماع نیستند و در فرض این که قابل اجتماع نیستند، تعریف می‌شوند. پس اجتماع ضدّین محال است. اما آن دو شیئی که بر روی یکدیگر تأثیر می‌گذارند و یا اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند و یا گاهی یکی به تغییر شکل و یا هر دو به تغییر

شکل تن می‌دهند و یا یک حالت تعادلی بوجود می‌آید و هر دو در کنار هم با هم زندگی می‌کنند و هر کدام تأثیر دیگری را خنثی می‌کنند، «متزاحم» می‌گوییم. این اصطلاح مخصوص فلسفه اسلامی است و دلیل آن هم روشن است چون فرض کردیم که آن دو با هم نمی‌سازند. دیگر این مسأله دلیل نمی‌خواهد ولی در عین حال اگر آقایان دلیلی و توضیحی بخواهند، می‌توانیم عرض بکنیم.

مجری :با تشکّر. با توجه به ضیق وقت و این که بحث دنباله بسیار طولانی دارد، اگر موافق باشید سؤالی را که آقای سروش مطرح کردند. موضوع بحث آینده باشد. یعنی این که «آیا علت هر حرکتی تضاد است؟» به عنوان موضوع بحث در جلسه آینده تعیین می‌کنیم و این بحث را در همین جا خاتمه یافته اعلام می‌نماییم. همه آقایان موافق هستند؟ متشکرم. پس موضوع بحث آینده علیّت تضاد برای حرکت می‌باشد.

جلسه چهارم:رابطه تضاد با حرکت

«علیت تضاد برای حرکت»

مجری :بسم الله الرحمن الرحیم. همان‌طور که گذشت، بحث دیالکتیک به عنوان مقدمه بحثِ مقایسه جهان بینی الهی و مادی انتخاب شد و در مباحث گذشته مسأله تکامل، اصل تأثیر و تأثر متقابل و تعریف تضادِ به گفتگو گذارده شد و دوستان مارکسیست نظریات خودشان را بیان کردند و در مورد مسائل مطروحه بحث شد .همان‌گونه که در پایان بحث قبلی توافق شد بحث را در اطراف مسأله «رابطه حرکت و تضاد» ادامه می‌دهیم. لکن قبل از آغاز بحث لازم است نکته‌ای را تذکّر بدهیم:

همان‌گونه که گذشت بنای بحث بر این بود که گویندگان صرفاً معتقدات خودشان را همراه با دلیلی که آنها را به این عقیده رسانده است، بیان کنند و بحث را صرفاً در حول موضوع تعیین شده دنبال خواهند نمود. بنابراین پرداختن به بحث‌های جنبی، حتّی در زمینه ایدئولوژیک و یا دادن شعار و بیان مسائلی که ربطی به موضوع بحث ندارد، مقبول نخواهد بود. با این حساب، در این جلسه پرداختن به مباحثی که بی رابطه با موضوع بحث یعنی مسأله رابطه تضاد و حرکت می‌باشد و ما را از حقیقت دور می‌سازد مقبول نخواهد بود. اینک با توجه به این تذکّر شرکت کنندگان در بحث آزاد را معرفی می‌کنم. آقای عبدالکریم سروش، منفرد .آقای محمدتقی مصباح یزدی، از حوزه علمیه قم. آقای احسان طبری، از حزب توده .آقای فرخ نگهدار، از فدائیان خلق اکثریت.

در دور نخست، بحث را از آقای مصباح آغاز می‌نماییم. خواهش می‌کنیم که بحث را در زمینه رابطه تضاد و حرکت آغاز کنید.

آقای مصباح :بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین، لا سیّما الحجۀ ابن الحسن العسکری ارواحنا له الفداء. اللّهم عجّل لولیک الفرج والعافیۀ والنصر واجعلنا من اعوانه و انصاره و مُنَّ علینا بعنایته.

با توجه به این که باید مباحث را بگونه‌ای طرح نمود که برای همه هموطنان و تمام کسانی که علاقمند به بحث آزاد و مسائل ایدئولوژی هستند قابل فهم و استفاده باشد، لذا لازم است از حاشیه رفتن و پرداختن به بحث‌های دیگر خودداری شود تا زودتر نتیجه بحث روشن گردد. گویا از مباحث گذشته این سؤال پیش آمده است که آیا این بحث‌ها صرفاً یک سلسله مباحث آکادمیک است که محققین مسائل خود را مطرح و حل می‌کنند و یا این که رابطه مستقیم و روشنی با ایدئولوژی دارد و برای همگان مفید خواهد بود؟ به بیان دیگر صرف نظر از این که بحث‌های ایدئولوژیک از نظر ما ضرورت قطعی دارند، ولی رابطه این گونه بحث‌ها با مسائل ایدئولوژی برای بعضی افراد خیلی روشن نیست. از این روی لازم است بنده توضیحی در مورد ارتباط این مباحث با ایدئولوژی عرض کنم تا ضرورت و جایگاه این مباحث برای همگان روشن شود. لذا تقاضا می‌کنم پنج دقیقه از وقت بعدی حقیر را به وقت دوره اوّل اضافه بفرمایید تا بتوانم توضیحم را تمام کنم.

مجری :شما ده دقیقه وقت دارید بفرمایید.

آقای مصباح :از نظر اسلام، رفتار انسان زمانی دارای ویژگی انسانی خواهد بود که مبتنی بر ایدئولوژی صحیح باشد. ایدئولوژی اسلام که به معنای عام آن شامل جهان بینی هم می‌شود، یک نظام فکری منسجمی است که از نقطه خاصی شروع می‌شود و همه مسائل مربوط به ایدئولوژی بگونه‌ای زنجیروار به آن نقطه اوّل و سنگ بنا مربوط می‌شوند. آن نقطه اوّل و سنگ بنای این اندیشه همان خداشناسی و خداپرستی است. و این نقطه درست همان نقطه جدایی مکتب‌های مادّی از مکتب الهی است. یعنی وقتی ما جهان بینی‌ها را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کنیم، یک طرف جهان بینی مادی با شُعَب خاص خودش قرار

می گیرد و در طرف دیگر جهان بینی‌های الهی قرار دارد. مسأله اساسی‌ای که بین این دو نوع جهان بینی مطرح می‌باشد این است که آیا هستی با مادّه مساوی است و یا این که ماورای مادّه، حقیقت مجرد هم وجود دارد و حقایق اعم از مادّی و غیر مادّی هستند و به یک حقیقت نامحدود و نامتناهی منتهی می‌شوند که از هر جهت بی نیاز است.

یعنی ذات مقدس حق تعالی که مورد اتفاق همه الهیون و مورد انکار همه مادّیون است. ماتریالیستها معتقد هستند که غیر از مادّه هرگز چیزی وجود نداشته و نخواهد داشت، و آنچه در جهان هستی پدید می‌آید همه آثار مادّه است. در مقابل، الهیون می‌گویند تمام واقعیتهایی که ما در جهان هستی می‌بینیم و با آنها آشنا هستیم، همه واقعیت هائی محدود و نسبی هستند و جملگی نیازمند یک واقعیت مطلق می‌باشند که وجودشان را از او دریافت می‌کنند و در هیچ حال و هیچ شأنی از شؤون خود، از او بی نیاز نیستند.

مکتب ماتریالیسم از یک دیدگاه به دو بخش مهم ماتریالیسم مکانیکی و ماتریالیسم دیالکتیکی تقسیم می‌شود. ماتریالیستهای مکانیکی معتقد هستند پدیده هایی که در جهان طبیعت تحقق پیدا می‌کنند، جملگی حرکت‌ها و تغییراتی است که برای مادّه رخ می‌دهند و عامل پیدایش این حرکت ها، نیرویی است که از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود. بنابر این، عامل حرکت هر پدیده را در خارج از آن پدیده باید جستجو کرد. مثل همه حرکت‌های مکانیکی که با آنها آشنا هستیم. توپی که روی زمین افتاده و ساکن است وقتی حرکت می‌کند که شیئی به آن برخورد نماید و این توپ را به حرکت درآورد. یعنی نیرویی که از شیء به این توپ منتقل می‌شود و باعث حرکت توپ می‌گردد. آنها معتقد بودند که همه پدیده‌های عالم طبیعت حرکت‌ها و تغییراتی هستند که در اثر نیروی خارجی پدیدار می‌شوند.

ماتریالیستهای دیالکتیکی بر ماتریالیست‌های مکانیکی خرده گرفته و اشکال می‌کردند که اگر این قاعده کلّیت داشته باشد ما باید برای کل جهان طبیعت یک نیروی ماورایی در نظر بگیریم تا ورود آن نیرو از ماورای طبیعت به عالم طبیعت، موجب پیدایش نخستین حرکت شود. در نتیجه، لازمه منطقی ماتریالیسم مکانیکی این است که به یک نیروی ماورایی معتقد شویم. و این

چیزی است که مادّیون از آن احتراز دارند و نمی‌خواهند هیچ نوع تأثیری را از ماورای طبیعت، در طبیعت بپذیرند. از این جهت آنها مکتب ماتریالیستی دیگری را مطرح کردند که عامل حرکت را در داخل خودِ پدیده معرفی کرده و می‌شناسد .این مکتب می‌گوید عامل حرکت هایی که در عالم طبیعت بوجود می‌آید، تضاد داخلی خود جسم است. پس مطرح کردن اصل تضاد در دیالکتیک ـ که به اعتقاد بنیانگذاران ماتریالیسم دیالکتیک، جوهر دیالکتیک محسوب می‌شود ـ از این رو است که نیروی خارجی و تأثیر آن را در حرکت‌ها نفی کنند و حتی بعضی تا آن جا پیش رفته‌اند که می‌گویند اصولا مفهوم نیرو یک مفهوم شریری است و آن را باید از قاموس علم و فلسفه حذف کرد. حرکتْ هیچ عاملِ خارجی ندارد، مگر عامل تضاد داخلی که در خود جسم نهفته است. به هر حال اصل تضادّ بر این اساس در فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک مطرح می‌شود. البته این اصل در مباحث دیگر همانند بحث‌های ماتریالیسم تاریخی ـ

مربوط به جامعه و تاریخ ـ تأثیرات دیگری دارد. ولی نقش این اصل در فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک همان پیدایش حرکت می‌باشد تا حرکت را از عامل خارجی مستغنی کند. پس یک فرق اساسی بین ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم مکانیک همین عامل حرکت است که مکانیستها آن را بیرونی و دیالکتیسین‌ها آن را درونی می‌دانند.

اشکال دیگری که ماتریالیستهای دیالکتیک بر مکانیستها می‌گیرند این است که لازمه تئوری مکانیستی آن است که عالم طبیعت پیوسته دارای حرکت‌های دوری و نوسانی و احیاناً قهری باشد. بر این اساس نمی‌توانید تکامل را اثبات کنید. لذا برای این که از اصل «تکامل» تبیین فلسفی ارائه بکنند، به قانون دیگری که از اصول دیالکتیک است روی می‌آورند که همان قانون «نفیِ نفی» است. به حسب تعبیر آقای انگلس و آقای دکتر ارانی این قانون و قانون «تکاپوی طبیعت» از مهم ترین قوانین دیالکتیک محسوب می‌شوند. البته دیگران اصول دیگری را اضافه نموده‌اند که از آن جمله چهار اصل معروفی است که آقای استالین در جزوه معروف ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی بیان کرده اند. ولی بسیاری از محققین مارکسیست این چهار اصل را به این صورت قبول ندارند و حتی بر آقای

استالین اشکال و ایراد گرفته‌اند که چرا ایشان قانون «نفیِ نفی» را در ضمن این چهار اصل نگنجانده است. در کتابی که اخیراً ـ در دهه‌های اخیر ـ به کمک یازده نفر از دانشمندان شوروی و متخصصین مسائل فلسفی و اعضای آکادمی علوم شوروی منتشر شده، این اشکال بر استالین مطرح گردیده است که ایشان اصل نفیِ نفی را جزء این اصول ذکر نکرده و در آن جا ابراز عقیده می‌کنند که اصول اساسی دیالکتیک سه اصل است. یکی اصل انتقال و گذر از تغییرات کمّی به کیفی، و یکی اصل تضاد و دیگری اصل «نفیِ نفی» و هم چنین در آن جا بیان کرده‌اند که اصل گذار از تغییرات کمّی به کیفی و اصل تضاد فقط مکانیسم حرکت را بیان می‌کند و امّا کیفیت تکامل فقط به وسیله قانون «نفیِ نفی» قابل تبیین است .این اشاره‌ای بود به اصول مختلفی که برای دیالکتیک بیان کرده اند. البته ما نمی‌خواهیم این اصول را بررسی کنیم و مطالبی که برای اثباتش ذکر کرده‌اند نقّادی نماییم. چون ضابطه بحث این است که هر کدام از شرکت کنندگان صرفاً مطالبی را بیان کنند که از دیدگاه خود آنها را پذیرفته‌اند و دلایلی را برای آن اقامه می‌کنند تا مورد بررسی قرار گیرد و به این شکل بحث ادامه پیدا کند. لذا برای این که ما از این ضابطه خارج نشویم ادلّه‌ای را که آنها برای این مطلب ذکر کرده‌اند مورد نقّادی قرار نمی‌دهیم مگر آن که شرکت کنندگان محترم بیان کنند و روی آن تکیه نمایند. با این توضیح روشن شد که طرح اصل «تضاد»، بعنوان یک اصل فلسفی از این رو است که نقش عامل ماورای مادّه در طبیعت و در پیدایش حرکت‌ها و تغییرات و پدیده‌های طبیعی نفی شود و همه پدیده‌های طبیعت و حرکت‌ها به تضاد درونی پدیده مستند گردد. این نکته را باید تذکر بدهم که دیالکتیسین ها، مخصوصاً روی این اصل تکیه می‌کنند تا پیدایش حرکت را معلول تضادّ داخلی خود اجسام معرفی کنند و تضادّهای خارجی را به عنوان تضادّهای فرعی و شرط تأثیر تضادّ داخلی می‌شناسند. یعنی نقش اساسی و اوّلی را به تضادّ داخلی می‌دهند و عوامل

خارجی و تضادّهای خارجی را بعنوان تضادّهای فرعی و دست دوم معرفی می‌کنند. قانون «نفی نفی» را از این روی مطرح می‌کنند که اصل «تکامل» را توضیح دهند و برای آن تبیین فلسفی ارائه کنند. البته این

مدعای آنهاست و اکنون باید بررسی کنیم که شرکت کنندگان در مناظره و بحث تا چه حدّ با این اصول موافقت دارند و دلائلی را که آورده‌اند تا چه اندازه می‌پذیرند و یا احیاناً آنها را بصورت دیگری مطرح می‌کنند.

متأسفانه در مباحث گذشته بحث مقداری از مسیر بحث فلسفی خود منحرف شد و از طرف بعضی شرکت کنندگان نیز مطالبی مطرح فرمودند که شبیه به شعارهای حزبی و بحث‌های سیاسی بود. در حالی که بنای مناظره بر این بود که در بحث فلسفی مسائل دیگری مطرح نشود و اگر احیاناً به مسائلی خارج از موضوع پرداخته شود، ما سکوت می‌کنیم تا این که بحث از مسیر اصلی خود منحرف نشود. ولی گویا سکوت ما برای بعضی از بینندگان موجب سوء تفاهم شده و توهّم کرده‌اند که سکوت ما دلیل به رضایت ما نسبت به این مسائل است. در صورتی که عرض کردیم اساس اسلام بر ایدئولوژی است و پایه آن توحید می‌باشد. توحید در واقع در رأس مخروط معارف اسلامی قرار گرفته و تمام معارف دیگر از اصل توحید منشعب می‌شوند. البته منظور از اصل توحید همان معنای اسلامی آن است. یعنی یگانه دانستن خدا و تنها او را پرستش کردن. امّا معانی دیگری که احیاناً از طرف بعضی گروههایی که اسم اسلامی نیز دارند برای توحید مطرح می‌شود، فریب کارانه و یا ـ اگر بخواهیم خوش بینانه قضاوت کنیم ـ ناآگاهانه است و در واقع ربطی به توحید اسلامی و اسلام ندارد. توحید در اسلام آن واژه‌ای است که دارای عالیترین [مرتبه] قداست می‌باشد. یعنی همان وحدت خدای یگانه در همه ابعاد. وحدت در وجوب و وجود و ربوبیّت تکوینی و وحدت در ربوبیّت تشریعی. لازمه معنای توحید این است که همه احکام و قوانین از طرف خداوند سبحان وضع شود. و همین طور سایر معارف اسلامی از این اصل سرچشمه و سیراب می‌شوند.

پرواضح است که اگر ما انقلابمان را اسلامی و مکتبی می‌دانیم باید ریشه آن را در ایدئولوژی اسلامی جستجو کنیم. طبیعی است که نقطه مقابل آن را کسانی می‌دانیم که در ایدئولوژی با ما تخالف دارند. این حقیقت، سخنی نیست که ما آن را از کسی پنهان کنیم. اگر یک انقلاب، انقلاب سیاسی یا اجتماعی محض باشد،

می تواند با کسانی که دارای ایدئولوژیهای مخالف هستند، جهات مشترک داشته باشد. ولی اگر انقلابی بر اساس ایدئولوژی اسلامی بنا شده باشد، طبعاً هر کسی را که مخالف این ایدئولوژی است در نقطه مقابل خود می‌بیند. اگر گفته شده ما با کسانی بحث می‌کنیم که تضادِ بنیادی با ما دارند، ظاهراً منظور همین است .یعنی با کسانی بحث می‌کنیم که با ما تضاد بنیادین در ایدئولوژی دارند. چون این انقلاب مبتنی بر ایدئولوژی است و لذا طبعاً با ما تضاد بنیادین ایدئولوژیکی خواهند داشت و این سخن نباید باعث شود که کسی ناخرسند گردد و از آن تحاشی داشته باشد.

کسانی که این انقلاب را انقلاب اسلامی می‌دانند ولی ایدئولوژی اسلامی را نمی‌پذیرند و نفی می‌کنند، طبعاً در قطب مخالف قرار خواهند گرفت. اگر شرکت کنندگان محترم در بحث قبل راجع به این موضوع صحبت نمی‌کردند بنده به خودم اجازه نمی‌دادم که راجع به این موضوع بحث کنم .ولی چون موجبات سوء تفاهم را فراهم نموده و سؤالاتی را طرح کردند، مجبور شدم که بصورت گذرا به پاسخ آنها اشاره‌ای کنم. لذا پیشنهاد و تقاضا می‌کنم که از این به بعد از طرح مباحثی که ربطی به موضوع ندارد خودداری کنیم تا مجبور نشویم که پاسخ بدهیم و در نتیجه وقت جلسه صرف مطالبی گردد که برای آن بنا و برقرار نشده است.

به هر حال بحث ما به اصل «تضاد» رسید، و از آقایان محترم خواهش کردیم که تعریفی برای تضاد بیان کنند تا بر اساس آن تعریف، با هم بحث کنیم. آن گونه که بنده از فرمایشات آقای طبری برداشت کردم ـ اگر برداشتم اشتباه است ایشان می‌توانند تصحیح بفرمایند ـ ایشان دو قانون دیالکتیک را با هم جمع کردند .یعنی «قانون تضادّ» و «قانون نفیِ نفی» را با هم جمع نمودند. ایشان فرمودند تضادّ دو قسم است: یکی «تضادّ همساز» و دیگری «تضادّ ناهمساز». گویا در مباحث قبل فرمودند که تضاد گاهی در ارتباط با مکان مطرح می‌شود و گاهی در ارتباط با زمان. ظاهراً این تقسیم هم بر همین تعریف منطبق می‌شود. قسم اوّل، همان تضادی است که سایر دیالکتیسین‌ها هم مطرح کرده اند. یعنی دو چیزی که در یک زمان با هم جمع می‌شوند. چون ـ به خاطرمان هست که ـ ایشان خودشان

فرمودند، تضادی که ما می‌گوییم غیر از آن تضادی است که در منطق و فلسفه نقل شده و بطلانش ثابت شده است و ما در آن مسائل با هم توافق داریم. گویا همین طور تصریح فرمودند که این تضاد چیز دیگری است. ما هم ابا نداریم که مسأله دیگری تضاد نامیده شود. و احیاناً این مفهوم از تضاد کم و بیش بر تزاحم فلسفی ـ که در فلسفه اسلامی مطرح هست ـ قابل انطباق می‌باشد. البته در همه جهت با آن قابل انطباق نیست و جهات اختلاف زیادی دارند که اکنون نمی‌خواهم وارد آن مباحث بشوم. مثلاً از جمله آن که تضادّ بین دو امر وجوی است در حالی که گاهی در این جا از آن به عنوان تناقض یاد می‌کنند. تضادّ بین نفی و اثبات است که، با تضادّ اصطلاحی و حتی تزاحم هم وفق نمی‌دهد. به هر حال ایشان فرمودند که یک نوع تضادّ، تضادّ همساز است و آن این است که دو تا پدیده در کنار هم قرار بگیرند و تأثیر منفی روی یکدیگر داشته باشند.

مجری :با عرض معذرت از آقای مصباح، گویا شما می‌خواهید تمام وقت خودتان را در همین دور اوّل استفاده کنید! البته حرفی نیست ولی فکر می‌کنم که اگر در دورهای بعد نظریاتتان را مطرح بفرمایید و این فرصت را برای خود باز بگذارید، بسیار خوب است.

آقای مصباح :با اجازه شما دو نکته باقی مانده را بطور اختصار عرض می‌کنم. یکی این که تضادّ همساز همان تضادّی است که سایر دیالکتیسین‌ها با اندک تفاوتی مطرح کرده‌اند که اگر دور بعد نوبت رسید عرض خواهم کرد. امّا تضاد ناهمسازی که مطرح فرمودید با اندک تفاوت همان قانون «نفی نفی» است که انگلس مطرح کرده است. ایشان آن را به سیستم منحصر نمودند و این که باید حتماً رو به تکامل باشد. ان شاء الله در دور بعد توضیح خواهم داد.

مجری :با تشکّر. از آقای طبری می‌خواهیم که نظر خودشان را مطرح بفرمایند.

آقای طبری :با درود صمیمانه به همه هموطنان بویژه عزیزان ما که در جنگ علیه تجاوزگران بعثی عراق شرکت دارند و همین طور هموطنان جنگزده ما و هم چنین با درودِ ویژه به رهبر و بنیانگذار جمهوری اسلامی، امام خمینی.

در این جا آقای مصباح تعاریف و مطالبی را درباره ماتریالیسم و اشکال مختلف آن ـ ماتریالیسم مکانیکی، ماتریالیسم دیالکتیک ـ بیان فرمودند. ولی برای این که ـ به قول ایشان ـ وارد بحث آکادمیک نشویم و از مطلب اصلی منحرف نگردیم، من وارد این بحث نمی‌شوم. البته بین بحثی که ایشان ایراد فرمودند و بحثی که من می‌خواستم عرضه بدارم، تفاوتهایی از نقطه نظر فرمول بندی وجود دارد و این مسأله تعجب آوری نیست. هرچند که در این جا مسأله از شیوه تبیین، فراتر است ولی تقریباً نموداری است برای کلیه بحث‌های فلسفی که شیوه تبیین آنها فرق می‌کند.

نکته دومی که آقای مصباح بیان و دقیقاً به شکل مشروح توجیه فرمودند، بحث تضاد بنیادین ایدئولوژیک است. ایشان در ضمن ما را از ورود به بحث‌های شعاری و حزبی برحذر داشتند. ولی خود از یک طرف مطالبی را بیان فرمودند که مطالب جدی است. من نمی‌دانم چه موقع برای ما فرصت پیدا می‌شود تا بتوانیم در این مقابله جدّی عرایض خودمان را به دیگران برسانیم. خیلی بطور کوتاه عرض می‌کنم که من به عنوان نماینده حزب توده ایران بحث می‌کنم، نه به عنوان نماینده یک مکتب فلسفی. حزب توده ایران، یک حزب سیاسی و اجتماعی است و شرط عضویت خودش را قبول یک مکتب فلسفی قرار نداده است. ما این سخن را بارها گفتیم که هر فردی که دارای عقاید الهی و مذهبی است، در صورت قبول برنامه حزب توده می‌تواند عضو این حزب باشد.

مجری :آقای طبری عذر می‌خواهم اگر بپذیریم که بحث، بحث ایدئولوژیک است و نمایندگان احزاب هم به عنوان نماینده ایدئولوژی احزاب در این بحث آزاد شرکت کرده اند، نه به نمایندگی از بینش سیاسی احزاب، آنگاه فکر می‌کنم منطقی تر این می‌باشد که بحث سیاسی را کنار بگذاریم. همان‌گونه که آقای کیانوری از حزب توده نیز وقتی در بحث شرکت کردند فرمودند در این جا بهتر است بیشتر به بحث ایدئولوژیک بپردازیم. این که حزب توده ایران

مذهبی بودن را شرط عضویت می‌داند یا نمی‌داند و یا به عکس مذهبی نبودن را شرط می‌داند، مستلزم یک بحث مستقل است و از طرفی شما این گونه عقیده‌ای دارید،

ولی این که واقعیت چیست، خود قابل بررسی است. استدعا دارم بحث را در محدوده ایدئولوژی حزب توده ایران و ایدئولوژی سازمان فدائیان خلق محدود و دنبال بفرمایید.

آقای طبری :باید عرض کنم که آیت الله شهید مطهری در کتاب مارکس و مارکسیسم به این مسأله تصریح کرده‌اند [که] مارکسیسم دارای اجزای مختلف از جمله ماتریالیسم فلسفی، دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی است. ایشان در این کتاب تصریح کرده‌اند که ماتریالیسم تاریخی یا ماتریالیسم دیالکتیک و خصوصاً دیالکتیک در مسأله متد از اجزای لاینفک مارکسیسم می‌باشد ولی احزابی هم هستند که مسأله ماتریالیسم فلسفی را به مثابه شرط اساسی نمی‌دانند و بسیاری از مارکسیست‌ها هم هستند که عقاید مارکسیستی را می‌پذیرند و عقاید دیالکتیکی را هم می‌پذیرند ولی در عین حال عقاید خودشان را در مسائل مذهبی حفظ می‌کنند.

مجری :بله این گفته امکان پذیر هست ولی...

آقای طبری :مثل این که ما با سه نفر بحث می‌کنیم.

مجری :خیر با سه نفر بحث نمی‌کنید، در عین حال این موضوعات همه عنوان بحث‌های مستقل دیگری هستند. این که آیا واقعاً مارکسیسم، با زیربنای فلسفی ماتریالیستی، با مذهب که زیربنای الهی دارد قابل جمع است یا نه، و این که آیا این سخن یک ترفند برای مبارزه بنیادی تر ـ از طریق اقتصاد ـ با مذهب است یا نه، خود مباحث بنیادی هستند که اگر بخواهیم وارد این مباحث بشویم قطعاً افراد دیگری نیز هستند که نظریات خاصی دارند و باید شرکت کنند. اگر مایل باشید می‌توانیم این مباحث را بعنوان موضوعِ بحث‌های ایدئولوژیکی تعیین بکنیم و یک جلسه را به این بحث اختصاص دهیم. اصرار من این است که در این جلسه به موضوعی که طرح شده است، بپردازیم والاّ هیچ ابا و گریزی از این نیست که این موضوع هم مورد گفتگو قرار بگیرد. با عرض پوزشِ مجدد از این که حرف شما را قطع نمودم. استدعا می‌کنم بحث را در حوزه خودش دنبال بفرمایید.

آقای طبری :در باب اطاعت از میل آقای مجری و نکاتی که فرمودند، دو نکته

را به اختصار عرض می‌کنم و به سراغ اصل بحث می‌روم. ۱ـ ایشان فرمودند اگر پیشنهاد شود در این باره بحث مستقلی ترتیب داده می‌شود، لذا خواهشمند است این موضوع را به عنوان بحث جداگانه‌ای در نظر بگیرید. ۲ـ نکته دیگر

این که فرمودند، این مسأله یک ترفند است، لذا بایستی در بحث دخالت کرد! ملاحظه بفرمایید کلیه آنچه که لازم است از طرف دوستان به ما گفته شود، به شکل فلسفی و مؤدبانه اش از طرف آقای مصباح و به شکل کمی جدی تر و رو راست تر از طرف دوست عزیزمان آقای مجری گفته می‌شود ولی وقتی نوبت به جواب دادن که می‌رسد با شمشیر قطع وقت و اتمام وقت شما وارد میدان می‌شوید. بهر جهت می‌گذاریم در همین جا بماند و تقاضا می‌کنیم برای آن به عنوان موضوعی مستقل برنامه ریزی کنید. اینک به اصل بحث یعنی مسأله ارتباط تضاد و حرکت برمی گردیم.

ابتدا باید عرض کنم که قبول دیالکتیک و قبول تضاد به هیچ وجه در مقابل فلسفه الهی نیست. هگل به فلسفه الهی باور داشت و با وجود این دیالکتیک را هم قبول داشت. دیالکتیک به اشکال مختلف در انواع گوناگون بینشها، از آن جمله در تعالیم صرفاً عرفانی و در عرفان ایرانی همانند مولوی و ملاصدرا رخنه خیلی عمیق دارد. اگر این بحث در مورد عرفان بود، من می‌توانستم نمونه‌های آن را عرض کنم. امّا در مورد حرکت و تضاد که موضوع اخص صحبت ما است، با مراجعه به مسأله تضاد به عنوان منبع حرکت، گویا در این جا یک مقابله‌ای با فلسفه الهی به چشم می‌خورد. ولی باید گفت که در این جا هیچ گونه مقابله‌ای با فلسفه الهی صورت نمی‌گیرد بلکه آنچه در این مورد گفته می‌شود عبارت است از بیان نظر علم درباره کیفیت حرکت و بس. این بیان درباره حرکت همانند بحث فلسفی درباره حرکت و حرکت در اعراض و حرکت در جوهر که از طرف ملاصدرا مطرح شده است، می‌باشد. البته مارکسیسم هم به نوبه خود مسأله حرکت را مطرح می‌کند. از جمله یک تقسیم بندی از طرف انگلس درباره حرکت صورت می‌گیرد. او حرکات مختلف را از همدیگر تفکیک می‌کند. همانند تقسیم حرکت به حرکت مکانیکی، حرکت فیزیکی، حرکت شیمیایی، حرکت زیستی یا

بیولوژیکی و حرکت اجتماعی و حرکت در فکر که مطابق تجربیات علوم و متدلوژی علوم همه این اشکال مختلف حرکت، حاکی از نبردِ متضادین [و دو پدیده متضاد] در داخل هر روند جداگانه است. مثلاً حرکت مکانیکی یک نوع مقابله بین وصل و فصل و بین اتصال و انفصال است و یا حرکت فیزیکی یک نوع مقابله و تضاد بین جذب کوانتوم‌های میدانهای مختلف مثل میدان الکترومنیتیک یا میدان جاذبه یا میدانهای داخلی اتم ـ میدان قوی و میدان ضعیف ـ و دفع آنها است و یا حرکات شیمیایی عبارت است از مقابله بین اتصال و انفصال اتم‌ها و مولکول ها. و یا حرکت بیولوژیکی عبارت است از مقابله بین جذب و دفع اشیا بوسیله دستگاههای ارگانیک و بیولوژیک، و حرکت اجتماعی عبارت است از نوعی مقابله بین سطح موجود تولید و سطح مورد نیاز تولید از طرف جامعه. و یا حرکت در فکر عبارت است از مقابله بین سطح موجود معرفت انسانی و سطح مورد نیاز آن. انگلس این مقابله‌ها را مایه حرکت در هر کیفیّت خاص تلقی می‌کند. درباره تقسیم حرکت، دانش پیشرفت کرده و معرفت انسانی بالاتر رفته است.

در برابر این تقسیمِ انگلس، بعضی‌ها تقسیم‌های دیگری پیشنهاد می‌کنند که از نقطه نظر دانش امروزی دقیق تر است. مثلاً پیشنهاد می‌کنند که به جای اشکال شش گانه حرکت که نام بردم به سه حرکت قائل می‌شویم: یکی حرکت مکانیکی که حرکت در مکان است. و دیگری حرکت ترمال [«Thermel»] یا حرارتی که حرکت فیزیکی و شیمیایی را در بر می‌گیرد و سومین حرکت حرکت سایبرنتیک ـ یعنی افزون شدن و جمع شدن اطلاع و آگاهی ـ که این حرکت، حرکت بیولوژیکی و حرکت اجتماعی و حرکت فکری را در بر می‌گیرد. اینها نظریات مطروحه درباره حرکت است. چون ما نصوص مقدس نداریم و مسأله متکی به علوم است که چگونه مسائل را مطرح می‌کنند، لذا ممکن است تغییر کند. همان‌گونه که ما در این جا درباره مسأله تضاد نظریات متعددی را گفتیم که شاید در دسترس و در درس نامه‌های عادی و یا در متونی نوشته شده نباشد. پس رابطه حرکت و تضاد یک چنین ارتباطی است. اگر نخواهیم این را نه بزبان معمولی کلاسیک دیالکتیک بیان کنیم بلکه بخواهیم بزبان دانش سیستم‌ها بیان کنیم ـ که نه فقط مورد قبول

دیالکتیسین‌ها بلکه بطور کلی مورد قبول علم است ـ جهان را یک سیستم واحد تلقی می‌کنیم که این سیستم واحد از سیستم‌های فرعی تشکیل می‌شود و این سیستم‌های فرعی خود دارای ساختار معینی هستند و دارای اجزای مختلف با عملکرد معینی می‌باشد .یعنی «تأثیر خارجی را تأثیر داخل» انجام می‌دهد. امّا این که این عبارت به چه معنا است، بماند. ولی آقای مصباح فرمودند که از تأثیر داخلی و خارجی یکی اصلی و دیگری فرعی است. تأثیر خارجی نمی‌تواند به هیچ وجه فرعی باشد بلکه در یک موقعیت معینی نقش اصلی را بازی می‌کند. تمام تأثیرها اعم از تأثیرات داخلی و خارجی به صورت تأثیرات داخلی بروز می‌کنند. یعنی تأثیرات خارجی سیستم‌های مختلف که در داخل سیستم معین منعکس می‌شوند و بازتاب پیدا می‌کنند، جملگی همین امور هستند و به صورت تأثیر داخلی در می‌آیند. به این ترتیب در زیر تأثیر و تأثر سیستم‌ها و اجزای مختلف این سیستم‌ها در یکدیگر، تحولاتی صورت می‌گیرد که این تحولات ممکن است از ابتدا تحولات مهمی نباشند مثلاً از قبیل فرق و تمایز و تباین و تخالف و غیره باشد. ولی بتدریج عملکردهای نوین و ساختار نوینی را در داخل سیستم‌های کهنه بوجود می‌آورد و این نطفه پیدا شدن یک سیستم جدید است. و به این ترتیب حرکت را می‌شود از زاویه سیستم‌ها توضیح داد. این مجموعه توضیحی است که ما از حرکت با اتکای بر علوم ـ نه برای مقابله با توحید ـ می‌فهمیم. کلمه ترفند و نیرنگ شاید در بحث بکار رفته باشد ولی این جا گویا اینها شعار نیست. اگر ما کلمه توحیدی را با مسأله دیالکتیک بکار می‌بریم دیگر نیرنگ نیست بلکه به این معنا است که دیالکتیک جوهر اصلی را یک جوهر می‌شمارد و آن جوهر را یک واقعیت عینی خارجی می‌داند که بوسیله حواس ما قابل لمس است و این جوهر به یک شکل بروز نمی‌کند. بلکه دو تا شکل اساسی دارد. یکی مادّه و دیگری شعور، که در شعور معنویات پیدا می‌شود و تفکر، تخیل و بعد فرهنگ انسانی از آن زاییده می‌شود و اخلاق

بر روی آن بنا گذاشته می‌شود. این گونه نیست که گویا بعضی‌ها گفته‌اند که گرایش ماده پرستی در ما وجود دارد. ما هیچ گونه کیش ماده پرستی را به رسمیت نمی‌شناسیم و نزد ما اگر

چیزی رسمیت داشته باشد فضائل عالی مانند حقیقت علمی و سعادت بشری و عدالت اجتماعی است. اگر وارد تبلیغ شخصی و شعار دادن نشده باشم، سخن خودم را ختم می کنم.

مجری :با تشکّر. صرفاً یادآوری می کنم که اگر آقای مصباح ذکر کردند که، گروههای مدعی ایدئولوژی اسلامی به غلط توحید را این گونه معنا می کنند، مخاطب ایشان قطعاً شما نبودید. از آقای نگهدار می‌خواهیم که بحث را پی بگیرند.

آقای نگهدار :با سلام و درود به همه مردم زحمتکش میهنم بویژه رزمندگان دلیر جبهه‌های جنگ علیه صدام جنایتکار، بحث ایدئولوژیک را آغاز می کنیم. در این جا آقای مصباح راجع به مسائلی که در مباحث گذشته مطرح شد، مسائلی را مطرح کردند. ولی چون آن گفته‌ها در ارتباط با موضوع بحث این جلسه نیست، لذا من وارد آن مطلب نمی‌شوم. و فقط یک نکته را لازم می‌دانم یادآوری بکنم که اگر درک ما از این انقلاب، انقلاب اسلامی باشد، پس طبیعتاً باید نیروهایی را که به مارکسیسم اعتقاد دارند در مقابل انقلاب ببینیم. ولی می‌خواستم بگویم که واقعیت‌های عینی جامعه ما به خوبی حاکی از این است که مارکسیست‌ها چنین منش و روشی ندارند، و مبارزه آنها به همراه خون هایی که در جبهه‌های جنگ بر زمین می‌ریزند، حاکی از صداقت آنها در برخورد با انقلاب است. یک نکته هم راجع به بحث‌های آزاد، بعنوان یکی از دست آوردهای انقلاب ذکر می کنم که شاید بعنوان تجربه مفید باشد. زمانی بود که هزاران هزار مبارز مارکسیست به خاطر طرح عقاید خودشان و دفاع از ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی یا حتّی مطالعه متونی که به این مباحث ایدئولوژیک بر می گشت، در زندانهای رژیم شاه شکنجه می‌شدند و هم اکنون دهها هزار جوان مبارز مارکسیست وجود دارند که داغ شکنجه بر پاها و بدن آنها هست. امّا آن رژیم سرنگون شد و انقلاب پیروزیهای بسیار عظیمی بدست آورد و این بحث آزاد باید به عنوان یکی از دست آوردهای بسیار گرانقدر انقلاب ما شمرده شود و بکوشیم این دست آوردها را حفظ کنیم و چون گوهر جان خودمان از آن دفاع نماییم. بسیار جای خوشبختی است که بجای زندان و شکنجه و شلاّق برای اعتقاد داشتن به

ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، روش منطقی و اصولی را پیش گرفته است .امیدوارم آن کسانی که طی دو ساله گذشته روشی غیر از این را پیشه خود کرده و کتاب می‌سوزاندند و کتابخانه‌ها را ویران می کنند، [به خود آیند] و از نمونه‌های بسیاری که در جلوی دانشگاه و در شهرهای میهنمان به چشم می‌خورد، سرمشق بگیرند و به جای دریدن کتابها به مطالعه آنها بپردازند.

مجری :با عرض پوزش از شما. همه مطالب شما سؤال برانگیز است و من اگر بخواهم به طرف مقابلِ [شما] اجازه بدهم که به همه این نکته‌ها پاسخ بدهد، از بحث خارج می‌شویم پس ... . این که می‌گویید دهها هزار مبارز مارکسیست بودند یا نبودند و دهها هزار مبارز مارکسیست بعد از انقلاب داغ شکنجه دارند و... این رقم‌ها قابل بحث است. از کجا و بر اساس چه سندی این گونه صحبت می‌کنید؟ و یا این که می‌گویید کتاب‌ها را می‌سوزانند و... اینها چه کسانی هستند؟ این مطالب همگی قابل بحث است. باید بپذیریم که این حرف‌ها قابل بحث هستند .همان‌طور که آقای طبری پذیرفتند تا بحث را در زمینه تضاد بیاوریم و پیشنهاد کردند که اگر مطالب دیگری هم هست مورد مطالعه قرار بگیرد، شما هم سعی کنید که بحث به این مسأله انحرافی کشیده نشود. در مباحث و جلسه‌های قبل ما چنین مسأله‌ای را نداشتیم. یعنی به راحتی زمان تقسیم می‌شد و بحث می‌کردند. این نکته هایی که تازه طرح می‌شود، نشان دهنده این است که بحث طبق روال قبلی دنبال نشده است. با توجه به محدودیتی که برای ما وجود دارد ناگزیریم بحث را در زمینه تضاد که آقای طبری طرح کردند و توضیح دادند، دنبال کنیم. چه بسا برای بحث راجع به همین مسأله‌ای که آقای طبری مطرح کردند و مسایل حاشیه‌ای دیگر، فرصت فراهم آید و برنامه مستقلی در نظر گرفته شود. این تذکّر صرفاً به این خاطر داده شد که بحث طرح شده ارتباطی به موضوع تضادّ نداشت.

آقای نگهدار :بله .همان‌گونه که آقای مصباح فرمودند، وقتی کلمات به کار می‌روند بهتر است دقت بیشتری شود تا بعداً احتیاج به جواب گویی نداشته باشد. مثلاً واژه «در مقابل انقلاب» خیلی مفهوم مشخصی دارد و باید در این جا تصریح نشود. یعنی این حق را به ما می‌دادند که در مقابل این مسأله جواب بدهیم. لازم می‌دانم یک نکته هم راجع به اسم سازمان بگویم.

مجری :بله؛ بفرمایید به عنوان فدائیان خلق ایران!

آقای نگهدار :اسم سازمان ما عوض شده و عنوان چریک جزء اسم سازمان ما نیست این را هم لازم می‌دانستم بگویم.

امّا راجع به اصل مطلب موضوع؛ در بحث گذشته راجع به مسأله تضاد، تعریف آن و رابطه آن با منطق صوری و تضاد در منطق صوری صحبت شد و از طرف جناب آقای مصباح مطرح شد که رابطه حرکت با تضاد چیست و خواستند که جواب بدهیم.

اساساً همان‌گونه که در بحث قبل توضیح دادیم روش ما در بررسی هستی، روش دیالکتیک نامیده شده است. یعنی همان روش بررسی جهان خارج در جریان حرکت و تغییر و پیچیدگی هایی که در جهان هستی حاکم است. آقای

مصباح در مسائلی که مطرح کردند فرمودند علت طرح مسأله تضاد این بوده است که عامل خارجی حرکت حذف شود و بینش مادّی، حرف خودش را به کرسی بنشاند. می‌خواستم در این جا توضیح بدهم که نباید به اینصورت مسأله تفهیم شود که گویا به خاطر این که به یک نتیجه از قبل تعیین شده برسیم، اصل تضاد را مطرح کرده ایم و از آن دفاع می‌کنیم. همان‌طور که در روش دیالکتیک آمده است و در مباحث قبل هم مطرح شد، دیالکتیک اصولا جمع بندی علوم است و ناظر بر کلی ترین قوانین حاکم بر حرکت و اشیا و پدیده‌های خارج از ذهن و قوانین فکر می‌باشد. البته در جریان تغییر و تحولی که طی می‌کنند. همان‌طور که آقای طبری توضیح دادند، ما با مشاهدات خودمان در جهان خارج و استنتاج از این مشاهدات و تبدیل این مشاهدات به مفاهیم و تعمیم این مفاهیم، می‌توانیم کل حرکاتی را که در هستی مشاهده می‌کنیم، به حرکات مکانیکی ـ که سافل ترین نوع حرکت است ـ و حرکات فیزیکی یا تغییر و تحولات فیزیکی، حرکات شیمیایی، حرکات بیولوژیک، حرکات اجتماعی و حرکت فکری یا اندیشه تقسیم بکنیم. اینها را آقای طبری تقسیم بندی کردند و مورد قبول من هم می‌باشد. اصل تقسیم بندی هم از انگلس است. وقتی که می‌گوییم تضاد ذاتی اشیا و پدیده هاست، گمان من بر این نیست که بیاییم اشیا و پدیده‌ها را بدون مقوله حرکت، که ذاتی اشیا و پدیده هاست، در نظر بگیریم و مثلاً بگوییم تضاد این

لیوان چیست؟ یا تضاد این خودکار چیست؟ بلکه قبلا آن شیء و پدیده را باید با حرکت پیوند بزنیم و بعد تضاد را که منشأ حرکت یا علّت حرکت است بشناسیم. پس در این جا وقتی از تضاد ذاتی اشیا و پدیده‌ها صحبت می‌کنیم دقیقاً حرکتی که قبلا در نظر گرفته شده و قرار است مورد بررسی قرار بگیرد، در نظر داریم .یعنی هر شئ یا هر پدیده‌ای را که در نظر بگیریم، حرکتِ آن خارج از آن شش محدوده‌ای که برشمردیم نیست. یعنی به تحول فکری و یا تحول اجتماعی و یا تحوّل بیولوژیک و یا تحولات دیگری که به عرصه غیر جاندار برمی گردد، مربوط می‌باشد. ما وقتی که مبنا را در بررسی اشیا و پدیده ها، تغییر و تحوّل اشیا و پدیده‌ها قرار بدهیم، براحتی می‌توانیم مشاهده کنیم که چگونه دو ضد و دو عامل متضاد، منشأ و عامل این حرکت هستند. مثلاً می‌گویند در جامعه ـ نه به این عنوان که ما جامعه را به همین شکل در نظر بیاوریم و بخواهیم مطالعه کنیم ـ و در حرکت اجتماعی ما می‌توانیم این تضاد را مشاهده بکنیم که چگونه منشأ حرکت اجتماعی است. تضاد بین نیازهای بشر که بطور عمده به تولید اجتماعی برمی گردد و موانعی که در راه گسترش تولید به وجود می‌آید و همین طور مبارزه بین نیروهایی که تولید کننده هستند و موانع تولید که به طور کلی در جوامع طبقاتی بین طبقات وجود دارد، منشأ حرکت اجتماعی و تکامل اجتماعی است. علاوه بر این مطلب که ما تضاد را منشأ حرکت یا علت حرکت می‌شناسیم و به صور گوناگون آن را در شش مقوله متفاوت توضیح می‌دهیم، در مورد تضاد باید مسائل دیگری را هم مطرح کرده و درباره آن صحبت کنیم تا جنبه‌های مختلف موضوع شکافته شود. مثلاً از جمله مسأله بیرونی و درونی بودن تضاد و عامل و منشأ حرکت بودن آن و. ...

مجری :با توجه به این که شما وقت دارید اگر نکته جدیدی هست بیان بفرمایید.

آقای نگهدار :بله.

مجری :چهارده دقیقه صحبت کرده اید، اگر مایلید می‌توانید ادامه دهید.

آقای نگهدار :یک قسمت دیگر هم راجع به همین تضادهای بیرونی و درونی است که اگر می‌خواهید این را مطرح بکنم؟

مجری :پس از وقت خودتان استفاده بکنید و آنرا مطرح بفرمایید.

آقای نگهدار :معمولاً وقتی که در منطق صوری تضاد را در نظر می‌گیریم، تضاد بین دو شیء ـ نه درون یک شیء ـ منظور است. مثلاً قضیه «گربه گربه است» که یک قضیه «این همانی «است مورد تأیید قرار می‌گیرد و این قضیه که «گربه گربه نیست» نفی می‌شود .یا مثلاً در نظر گرفته می‌شود که «این لیوان، میز نیست» و «این میز لیوان نیست» و این تضاد خارجی بین مفهوم لیوان و مفهوم میز در نظر گرفته می‌شود .برای این که مسأله روشن تر شود مثال می‌زنم. وقتی که مسأله تضادّ بین طبقه کارگر و طبقه سرمایه دار را در مارکسیسم مطرح می‌کنیم، در ابتدا به نظر می‌آید که تضاد بین دو چیز، که یکی کارگر و دیگری سرمایه دار است در نظر گرفته شده است و این تضاد در درون کارگر یا درون سرمایه دار نیست. معمولاً انتقادی که از طرف مخالفین دیالکتیک به تضاد درونی وارد می‌شود این است که شما چگونه این تضاد را درونی می‌نامید و چرا این را در درون اشیا و پدیده‌ها بررسی می‌کنید؟ اگر ما اشیا و پدیده‌ها را در جریان حرکت در نظر بگیریم و تضاد را در درون حرکت جستجو کنیم، دیگر مسأله به این شکل مطرح نخواهد شد که از یک طرف کارگر و از یک طرف سرمایه دار بعنوان دو شیئی که با هم مبارزه می‌کنند در نظر گرفته شود. بلکه به عنوان یک روند در نظر گرفته خواهد شد. مثل تولید ارزش اضافی در جامعه سرمایه داری که بطور مشخص محصول بخشی از کار کارگر است. این تولید ارزش اضافی از بازوی کارگر خارج می‌شود و بصورت سرمایه متراکم درمی آید. در این جا روندی که ما تشخیص می‌دهیم ـ بعنوان مثال ـ تولید ارزش اضافی است. و آن دو جزئی که این روند را می‌سازند، یعنی این پروسه تولید ارزش اضافی را عینیت می‌دهند یکی جذب ارزش اضافی و دیگری ایجاد ارزش اضافی است. به این ترتیب دیگر نمی‌توانیم تولید کننده ارزش اضافی را با جذب کننده ارزش اضافی، دو مفهوم جدا از هم که در پروسه تولید ارزش اضافی نقش دارند، در نظر بگیریم. بلکه به طور کلی ما پروسه حرکت و پروسه تغییر را در نظر می‌گیریم و عواملِ درونیِ سازمانگر این پروسه تحول را مورد نظر قرار می‌دهیم. عوامل درونی

آن پروسه تحول و تغییر خارجی و عینی است که مورد نظر دیالکتیسین‌ها است. ادامه بحث را در نوبت بعدی بیان می‌کنم.

مجری :با تشکّر. از آقای سروش می‌خواهیم که بحث را دنبال کنند.

آقای سروش :بسم الله الرحمن الرحیم. من هم به یکی دو نکته کاملا مربوط به بحث، منتهی از مباحث گذشته برمی گردم و بعد در مورد بحث‌های این جلسه صحبت می‌کنم. یکی از آن دو نکته مربوط به تئوری بوجود آمدن عناصر است که در مباحث قبل درباره آن گفتگو شد و من گفتم که بعضی منابع آن را در این جا معرفی خواهم کرد . متأسفانه نوبت گذشته فراموش شد. اکنون سعی می‌کنم درباره آن توضیح بدهم .اگر بخاطر داشته باشیم موضوع بحث‌های گذشته در این مورد بود که آیا عناصر از پیچیدگی رو به سادگی آورده‌اند و یا از سادگی رو به پیچیدگی رفته اند؟ دوستان ما به منزله یکی از مصادیق تکامل و تغییر تکاملی در جهان، مسأله رشد و پیدایش عناصر را مثال می‌زدند. البته با صرف نظر از کلّیت قانون تکامل و مفاد آن. قبلا در ضمن این مباحث چنین ادعا شد که یک تئوری و قانون علمی و قطعی در علم وجود دارد که می‌گوید عناصر از ساده رو به پیچیدگی می‌روند و همین طور تا بر هم چیده شدن اتم‌ها از ئیدروژن به بالا تا عناصر سنگین بر این منوال است. عرض کردم که در برابر این تئوری، تئوری دیگری وجود دارد که این پروسه را از پیچیدگی به ساده رفتن ترسیم می‌کند که حتی در بعضی از عناصر و اتم‌ها این روند دیده می‌شود. بهر حال من لازم دانستم که از بعضی از این منابع را در این جا ذکر بکنم تا بدانیم که این سخن بی مستند نبوده است. منابعی که در اختیار داشتیم یکی دایرۀ المعارف علم و تکنولوژی «مک گروهیل» است که دایرۀ المعارف معتبری می‌باشد و در آن درباره منشأ عناصر و »میک لیدها» بحث شده است. آن تئوری مورد نظر از دو نفر به نامهای «مایر ۱«و «تلر ۲«در این کتاب ثبت و نام برده شده است. خوشبختانه در این جا ذکر شده است که حتی بیش از این دو تئوری، تئوری‌های دیگری هم وجود دارد. «مایر» و «تلر» چنین پیشنهاد کرده‌اند که من عین ترجمه این جملات را می‌خوانم: ماده در ابتدا بصورت یک سیّال سرد متراکم وجود داشته است و

۱- M. Mire.

۲- E. Teler.

ساختمان عمده اش هم نوترونها بوده‌اند و این بخاطر ناپایدار بودن این عنصرهای سنگین است که می‌شکافند و [بر اثر شکافته شدن آنها عناصر ساده تر به وجود می‌آیند]یعنی همان «فیوژن [«fusion»] «یا «فیسیون» که در علوم مطرح

است .آنها همان‌طور شکافته شده و ساده تر شده‌اند تا به عناصر ساده تری که ما امروز می‌شناسیم رسیده اند. البته این نوشته نقاط ضعف و قوت هر کدام از این تئوری‌های دیگر را ذکر کرده است. مثلاً می‌گوید نقطه قوت این تئوری این است که بخوبی وجود عناصر سنگین «ایزوتوپها [«isotope»] «را توجیه می‌کند ولی نقاط ضعفی هم دارد. در برابر این گفته، تئوری «داموف» قرار دارد. این نکته را هم باید بخاطر داشت که در مورد تشکیل عناصر در کل جهان بحث دیگری وجود دارد که می‌گوید ستاره‌های داغ ـ که الان وجود دارد ـ[منشأ پیدایش هستند. البته این تئوری ها] باید از همدیگر تفکیک شوند. منبع دیگری که من انتخاب کردم کتاب «بنلکران ردیو کلیشیر» است که از کتابهای معتبر این فن در مورد رادیو شیمی و شیمی هسته‌ای می‌باشد. مؤلفین آن «کِندی» و «میلر» و »فِرِد لنارد» می‌باشند که از مؤلفین بنام شیمی هسته‌ای هستند. در این کتاب طی صفحات ۵۱۴ به بعد در فصلی این مسأله را مطرح می‌کند که قبل از ستارگان چگونه هسته اتم‌ها و عناصر تشکیل شده اند؟ در آن جا جواب می‌دهد که جملاتش چنین است: در واقع مشاهده تکنوتیوم که از عناصر سنگین در ستاره‌ها است بطور نتیجه بخشی ثابت می‌کند که علاوه بر هیدروژن و هلیوم و سوختن هیدروژن و سوختن هلیوم که همان متد شایع و شیوه عمده انرژی زایی و نورزایی در خورشید و بعضی از ستاره‌های دیگر است، باید بعضی پروسه‌های هسته‌ای دیگر که به ساخته شدن عناصر سنگین منتهی می‌شوند نیز در ستاره‌ها وجود داشته باشند .یعنی تنها راه ساخته شدن آن نیست، بلکه راههای دیگری در این زمینه وجود دارد که در صفحات بعدی کتاب به این مسأله پرداخته است. به هر حال منبع دیگری هم این جا هست که چهار تئوری را در این زمینه ذکر کرده است. یک تئوری مطرح در علم در خصوص عناصر این است که امکان دارد ما از پیچیده تر به ساده تر برویم. از این روی به این مطلب اشاره کردم تا نتیجه گیری

برخی دوستان را ناتمام بنمایانم و بگویم این گونه نتیجه گیری کردن درست نیست .چون برای علم از آن نظر که علم است، تفاوتی نمی‌کند که بگوییم از بر هم چیده شدن یا از «فیوژن [«fusion»] «و در هم رفتن اتم‌ها و از ترکیب اتم‌های ساده تر، رو به اتم‌های سنگین تر می‌رویم و یا ماجرا بعکس بوده است. در آینده هم هر یک از این تئوری‌ها که به مَسنَد قطعیت بنشیند از نظر ما تفاوتی ندارد. ولی کسانی که تئوری تکامل را لزوماً به این معنا می‌دانند که همه چیز از ساده به پیچیده ترشدن می‌رود، در برابر این تئوری هایِ علمیِ مخالف چه می‌گویند؟ گویا اینها در همه موارد چندان برایشان مطبوع درنخواهد آمد. البته قبلا هم بحث کردیم که تئوری تکامل امر همگانی و همه جایی نیست .پس با استناد به این توضیحی که در این جا داده شد ـ با صرف نظر از این که ابتدای عالم چه بوده است و چه نبوده است ـ می‌توان گفت حداقل حرکت از پیچیده به ساده در مورد اتم‌های رادیو اکتیو دیده می‌شود، که این سخن دیگر یک تئوری نیست، بلکه یک امر قطعی و مسلم و قابل مشاهده است. [بنابراین تئوری بوجود آمدن عناصر با قانون تکامل همسویی ندارد[.

امّا نکته دوم راجع به این گفته آقای طبری است که در مباحث گذشته آن را گفتند و من لازم می‌دانم که با اجازه خود ایشان یک تصحیح مختصری در آن بعمل بیاورم. ایشان از قول پیامبر اسلام نقل کردند که حضرتشان فرمودند «اذا حیّوکم بتحیهٔ فحیّوا باحسن منها» جناب آقای طبری، این را عرض می‌کنم که این سخن از پیامبر اسلام نیست بلکه آیه‌ای از آیات قرآن است و ثانیاً آیه قرآن هم به این شکل نیست، بلکه به شکل «اذا حییتم بتحیهٔ» هست. این نکته درباره سخنی بود که از معارف اسلامی نقل شد و به پیامبر اسلام نسبت داده شد. شاید احتیاج به این اصلاح کوچک از ناحیه بنده داشت.

امّا وارد بحث امروز بشویم. درباره مسأله تضاد و مولّد بودن آن برای حرکت، نکات زیادی در همین سخنان مختصری که دوستان گفتند وجود دارد که من سعی می‌کنم بعضی از آنها را توأم با توضیحاتی از خودم و سؤالاتی جدید عنوان بکنم: آقای طبری توضیح دادند که ما تضاد را بوجود نیاورده ایم. یعنی

دیالکتیسین‌ها برای بیرون کردن خداوند از جهان و این که بگویند عامل حرکت بیرون از جهان نیست، به تضاد متوسل و متمسک نشده‌اند بلکه تبیین علمی حرکت این چنین است که باعث شده و یا ما را ملزم کرده است تا عقلا و علماً تضاد را عامل و منشأ و مولد و علت حرکت بدانیم. در ادامه جناب آقای طبری توضیح دادند که مثلاً حرکت‌های مکانیکی همان وصل و فصل است و یا حرکت‌های شیمیایی عبارت است از مقابله اتصال و انفصال اتم‌ها و یا حرکت اجتماعی همان مقابله بین سطح موجود تولید و سطح مورد نیاز تولیدات است و... . سؤال من دقیقاً در این جاست که ما در مباحث گذشته تضاد را تعریف کردیم. البته به اعتقاد من ـ همان‌گونه که در مباحث قبل بیان شد ـ تعریف مشخصی از ناحیه دوستان ما درباره دو امر متضاد و دو ضد ارائه نشد که چیستند؟ ولی با مسکوت گذاشتن آن قضیه و با این پیش فرض که مسأله ضدین و تعریفشان روشن شده است، تعریف ضد و تضاد را رها کرده و اینک این بحث را دنبال می‌کنیم والاّ دوباره همان ابهامی که در آن جا بود، در این جا هم وجود دارد و جلوه گر می‌شود. حال سؤال این است که آیا حرکت‌های شیمیایی مثلاً همان مقابله اتصال و انفصال اتم هاست یا حرکت شیمیایی معلول اتصال و انفصال اتم هاست؟ بین این دو فرق بسیاری است. نوبت گذشته هم ما در این جا اصرار زیادی داشتیم که خود شیء را با نتیجه شیء و فرزند شیء نباید یکی پنداشت. اکنون بحث می‌کنیم که آیا تضاد علت حرکت است یا خودِ حرکت؟ و از این که تضادّ خودِ حرکت هست یا نه بحث نمی‌کنیم. فعلا در علیتش نسبت به حرکت و نسبت به تحول بحث می‌کنیم. آیا واقعاً در شیمی بعنوان مثال و یا در اجتماع و یا هر جای دیگر این تقابل همان حرکت است و یا این که حرکت معلول این تقابل است؟ در واقع ظاهراً مدعای دیالکتیسین‌ها این است که خود نفس تقابل، حرکت و تحول نیست. صرف این که دو چیز در روبروی هم واقع شوند ـ تضاد ـ حرکت نیست. تضاد مولّدِ حرکت است. حرکت معلول و نتیجه شده از تضاد است. پس اگر در تعریف حرکت گفته می‌شود که نفس اتصال و انفصال اتم‌ها

همان حرکت است، در واقع این یک نوع پاسخ ندادن به سؤال است. بالاخره آیا تحوّل شیمیایی که در آن جسمی به جسم دیگر بدل می‌شود ـ اعم از این که تجزیه

و یا ترکیب رخ دهد ـ حرکت است؟ و یا این که سازمان داخلی مولکولی تغییر می‌کند و بعضی از اتم‌ها جای خودشان را عوض می‌کنند و تجزیه و ترکیب و ...به وقوع می‌پیوندند، آیا این جدا شدن و متصل شدن همان حرکت است یا علت حرکت است؟ مثلاً در شیمی یا در هر جای دیگر همین که چیزی از آن جا برمی خیزد یا چیزی جای او می‌نشیند، همان، عین تحول است و دیگر نمی‌شود گفت که تحوّل آن تضادی است که عامل و مولّد همین تحوّل است. می‌خواهم بگویم در این جا یک خلطی بین خود شیء و نتیجه شیء، بین علت و معلول صورت گرفته است. همانند همان خلطی که نوبت گذشته هم با آن روبرو بودیم و در آن جا تذکر دادیم که این دو تا نمی‌باید با همدیگر آمیخته شوند.

نکته دیگری که در این جا می‌خواهم ذکر کنم این گفته دوستان است که دائماً در مباحث خود تکرار می‌کنند که دیالکتیک جمع بند علوم است. ولی فکر می‌کنم شاید صحیح تر این باشد که بگوییم دیالکتیک برآیند علوم است. حال وقتی به سراغ علوم می‌رویم تا ببینیم چه چیزهای به هم ریخته شده و جمع و ترکیب شده‌اند که این ـ دیالکتیک ـ برآیند و گرفته شده آنها است، می‌بینیم که متأسفانه مسائل بسیار بسیار ساده و کلی و پرابهامی بنام علم در این جا ذکر می‌شود. آیا واقعاً در علوم علت تحولات شیمیایی، فصل و وصل اتم‌ها معرفی شده است؟ یا این که خود این فصل و وصل اتم ها، همان تحول شیمیایی است و باید علّت این را در جای دیگری جستجو نمود و ذکر کرد. مثلاً در فیزیک و یا در علوم اجتماعی در تمام این موارد چه چیز را به عنوان علّت ذکر می‌کنند؟ بعنوان مثال آیا وقتی در شیمی واکنشی رخ می‌دهد اعم از این که حرارت پس بدهد، «آندوترمیک» و یا حرارت بگیرد، «اکتوترمیک» و یا خودش بالطبع رخ بدهد، واقعاً فرق نمی‌کند؟ اگر دیالکتیک جمع بندی علم هست و بر این مسأله خیلی تأکید می‌کنیم، دلیل ما بر این سخن چیست؟ تنها دلیلی که در این جا ذکر می‌شود این است که دیالکتیک برآیند مسائل و قوانین و تئوری هایی است که دانشمندان گفته‌اند و در علوم بیان شده است. بسیار خوب. حالا نوبت آن است که ما به علوم مراجعه کنیم و ببینیم واقعاً علوم به واکنشی که ـ مثلاً ـ در شیمی واقع می‌شود چه

می گویند؟ آیا علوم به ما می‌گویند که این واکنش معلول فصل و وصل اتم هاست؟ و یا این که این واکنش خود فصل و وصل اتم هاست؟ باید دید که طبق کدام تئوری سخن می‌گوییم. تا به حال ما نشنیده ایم که کسی در علوم گفته باشد که فصل و وصل اتم ها، علت حرکت است. اگر می‌خواهیم علمی سخن بگوییم و اگر می‌خواهیم از علوم استنباط کنیم، راهش این نیست که خودمان را از علوم آزاد کرده و به نام علم چیزهایی را بگوییم و بعد از آن چیزهایی

که گفتیم، چیزهای دیگری استنباط کنیم. البته می‌شود این کارها را کرد ولی دیگر اسم برآیند علم روی آن گذاشتن صحیح نیست. مجدداً مثال دیگری را مطرح می‌کنم «اصل اینرسی» در علوم و اصل «ماند» در مکانیک ـ که اتفاقاً سرآغاز مکانیک نوین هم می‌باشد ـ از اصول خیلی مهم هستند. در کجای این اصل و کدام دانشمند گفته است که تضاد درونی علت حرکت شیء است؟ اگر واقعاً در باب علوم بحث می‌کنیم و می‌گوییم که دیالکتیک جمع بندی علوم است، باید ببینیم که «اصل ماند» چه می‌گوید؟ این اصل می‌گوید جسمی که در حرکت یکنواخت مستقیم الخط است، اگر مانعی در برابرش نباشد همچنان به حرکتش ادامه خواهد داد و جسمی که در سکون است، اگر نیرویی بر او وارد نشود همچنان به سکون خودش ادامه می‌دهد. این اصل اینرسی در علوم است که سرآغاز علم مکانیک است. در واقع همین اصل، قرون وسطی را از قرون جدید، جدا می‌کند و از مهمترین اصول است. کسانی که با تاریخ علم آشنایی دارند می‌دانند چقدر این اصل به گردن مکانیک نوین حق دارد. کدام دانشمند و کدام علم و کدام فیزیکدان گفته است که تضاد درونی در داخل یک دانه و یا یک شیء باعث می‌شود که آن شیء در حرکت یکنواخت باشد تا اصل اینرسی درباره اش صادق باشد؟ کجا چنین چیزی گفته شده است؟ اگر واقعاً از علوم استنباط می‌کنیم این مسائل باید بطور جدی مورد دقت نظر قرار بگیرد .اگر هم استنباط شخصی خودمان است و یا تلقیاتی است که خودمان داریم و آنها را به علم نسبت می‌دهیم، پس باید بدانیم که در این صورت ما نه به علم وفا می‌کنیم و نه به فلسفه. بلکه مطالبی را به نام علم از طرف خودمان فتوا می‌دهیم و صادر می‌کنیم!!

نکته دیگری که مایلم در این جا ذکر بکنم همان نکته‌ای است که آقای طبری در مباحث گذشته توضیح دادند و فرمودند؛ تضاد یک «گرایش مسلط» است و ما توضیح خواستیم که «گرایش مسلط» یعنی چه؟ آیا این سخن از این رو گفته می‌شود که مفرّی برای مورد خلاف و نقض داشته باشیم و در برابر موارد خلاف جواب بدهیم که ما نگفتیم همه جا چنین است، بلکه ما گفتیم گرایش مسلّط این گونه است؟ و یا این که واقعاً هدف همین است که گرایش مسلط داریم و بعضی پدیده‌ها واقعاً دارای تضاد نیستند. آقای طبری توضیح دادند که بله، واقعاً غرض ایشان همین است که در همه پدیده‌ها تضاد بروز نمی‌کند. بلکه از یک مرحله خاص است که تضاد ظاهر می‌شود. از طرف دیگر مطابق همان تقسیم بندی و تعاریفی که خود ایشان از تضاد داشتند، تضاد مولّد حرکت معرفی شد. یعنی هر حرکتی بلا استثنا فرزند تضادّ، و معلول تضادّ است. حالا اگر این دو مقدّمه و این دو مدعا را در کنار هم بگذاریم به این جا می‌رسیم که بعضی از پدیده‌ها مشمول حرکت نیستند. چون بعضی از پدیده‌ها مشمول تضاد نیستند. چراکه تضاد است که موجب حرکت می‌شود. پس پدیده‌ای که تضاد ندارد، حرکت ندارد. بنابراین، نتیجه می‌شود بعضی از پدیده‌ها اصلا متحرک و متحول نیستند. حالا این نتیجه را در کنار آن مدعای دیگر آقای طبری که گفتند به نظر من «اصل تغییر»، اصل مطلقی است، می‌گذاریم. ایشان حتی در این جا گفتند که ما مارکسیست‌ها و یا حداقل خود من معتقد هستم که «اصل تغییر» چیزی نیست که استثنا داشته باشد و موردی از آن مستثنی شود. بلکه یک قانون عام مطلق شامل

و فراگیری است و در همه چیز جریان دارد. و لیک به گمان ما در این جا یک تناقض خیلی آشکار رخ می‌نماید که اگر تضاد در همه پدیده‌ها مصداق ندارد، لازمه اش این است که همه پدیده‌ها حرکت ندارند و لازمه این سخن این است که این گفته آقای طبری که می‌فرماید قانون تغییر یک اصل عام مطلق است، باطل بشود. البته من مایلم که در انتهای این سخن یک مطلب دیگر را اضافه بکنم. هر چند که بعداً درباره توضیحاتی که دوستان ما خواهند داد تأمل کافی خواهیم کرد.

مجری :البته اگر برای آقایان زمانی باقی بماند چون...

آقای سروش :خیلی معذرت می‌خواهم من از دور اولی فراتر رفتم.

مجری :در دور اول تقریباً همه شرکت کنندگان از زمانی که در اختیار داشتند استفاده کردند. شما بیست و یک دقیقه صحبت کردید.

آقای سروش :بسیار خوب اشکالی ندارد. چون آن نکته ارتباط مستقیم به این بحث ندارد لذا آن را در آینده می گویم.

مجری :صرفاً جهت اطلاع متذکر می‌شود که با احتساب سی و پنج دقیقه برای هر نفر، آقای طبری شانزده دقیقه و آقای سروش بیست و یک دقیقه و آقای نگهدار هجده دقیقه و آقای مصباح بیست و یک دقیقه و نیم از وقتشان را استفاده کردند برای این که بحث کمتر خسته کننده باشد و صورت خطابی به خود نگیرد و به شکل گویاتر و روشنتر موضوع را بیان کند، استدعا می کنم در دور دوم بحث را بصورت سؤال و جواب و با بیان مختصرتر و در زمان کوتاه تر ارائه بفرمایند. توجه داریم که سؤالات بر این قرار است که آیا تقابل همان حرکت است یا حرکت معلول تقابل است؟ دیگر این که اگر دیالکتیک جمع بندی علوم است کدام دانشمند در علومی مثل مکانیک، فیزیک و شیمی و ... گفته است که در آن علم، تضادّ علت حرکت است؟ سؤال سوم این است که اگر قانون تکامل «گرایش مسلط» است و این سخن به معنای فرار از موارد نقض نیست و در واقع در برخی موارد تضاد وجود ندارد و از طرفی دیگر چون تضاد علت حرکت است نتیجه این دو سخن چنین می‌شود که مواردی که علت حرکت در آنها نیست پس حرکت هم وجود ندارد! خواهشمند است به این سؤالات پاسخ داده شود. از آقای طبری می‌خواهیم با توجه به این که وقت بیشتری در اختیار دارند پاسخ این سؤالات را بیان بفرمایند.

آقای طبری :مجدداً از دوست عزیزمان آقای مجری تقاضا می‌کنم سه سؤالی را که فرموله کردند، یادآوری فرمایند. من هم سعی می‌کنم به هر سؤالی جواب کوتاه بدهم که بحث بکلی در مجرای خودش حرکت کند. خواهش می‌کنم سؤال اول را مطرح فرمایید.

مجری :سؤال اول این بود که آیا تقابل همان حرکت است یا حرکت منتج و معلول تقابل و تضاد است؟

آقای طبری :در بحث دیالکتیک یک مطلب را به کلی مسکوت گذاشتیم. دیالکتیک از دو بخش اصول دیالکتیک و مقولات دیالکتیک تشکیل شده است. مقولات دیالکتیک عبارت است از مباحثی همچون علت و معلول و واقعیت و پدیده و جبر و اختیار و قانون و تصادف و...، که هر یک خود یک بحث جداگانه‌ای است. چه جالب بود اگر نظریات خود را در این باره نیز می‌گفتیم تا دوستان عزیزمان تصور جامعتری از مسأله بدست آوردند. امّا در این جا مسأله علت و معلول مطرح است. به عقیده ما علت جدا از معلول نیست و معتقدیم که علت و معلول جا عوض می‌کنند ولی در عین حال با همدیگر دارای پیوند دیالکتیکی هستند. یعنی علت جای معلول قرار می‌گیرد و معلول جای علت قرار می‌گیرد. همان‌طور در رابطه تضاد و حرکت جریان این گونه است که تضاد موجب حرکت و حرکت موجب تضاد است. این دو جایشان را با همدیگر عوض می‌کنند. اما این که قانع کننده هست یا نه، آن مسأله دیگری است. بطور خلاصه ما مسأله علت و معلول را به شکل جدای از همدیگر مطرح نمی‌کنیم.

مجری :متشکرم.

آقای سروش :از آن جایی که مطالب به هم مربوط می‌شوند، لازم می‌دانم این سؤال را مطرح کنم که آنچه من عرض کردم این سؤال نبود. سؤال راجع به آن توضیحی بود که شما در ابتدا بیان فرمودید و گفتید که مقابله اتصال و انفصال اتم‌ها چیست؟ آیا این مقابله علت حرکت شیمیایی است؟ یا این که خود یک حرکت شیمیایی است؟ این که می‌فرمایید علت و معلول با هم رابطه متقابل دارند، اشکالی ندارد .ولی آیا این که تضاد موجب حرکت است درست است یا نه؟

آقای طبری :عرض کردم که تضاد موجب حرکت است و حرکت خودش هم موجب تضاد.

آقای سروش :بسیار خوب. ولی فرمودید تضاد موجب حرکت است و بعد هم به تحولات شیمیایی تشبیه کردید و فرمودید همان فصل و وصل اتم‌ها است. این سخن را چه می‌گویید؟ سخنان من در ابتدای این مباحث ناظر به آن

تبیینی بود که شما از تضاد داشتید و گفتید که تضاد تبیین علمی حرکت است. من به این مثالها اشکال داشتم. ممکن است در این باره توضیح بیشتری بفرمایید؟

آقای طبری :به این ترتیب باید به سؤال جدیدی جواب داد. در این جا دیالکتیکِ جزء و کل مطرح می‌شود. بطور کلی در بیانات آقای سروش این مسأله نظر مرا جلب کرده است که ایشان یک مسأله کلی را با موارد جزئی رد می‌کنند. یعنی ابتدا آن را به موارد جزئی تبدیل می‌کنند و سپس رد می‌فرمایند .مثلاً اگر اثبات بکنند که در موارد جزئی مسأله این گونه نیست، نتیجه می‌گیرند که در موارد کلی هم این گونه نباید باشد. در حالی که کل، جمع عددی جزء نیست بلکه جمع عددی اجزا است، آن هم به اضافه یک سری خواصی که کل پیدا می‌کند. مثلاً دریا جمع ادبیاتی قطره نیست. در قطره کشتیرانی نمی‌توان کرد و قطره طوفان ایجاد نمی‌کند و در قطره جذر و مد نیست و در قطره نهنگ حرکت نمی‌کند. ولی در دریا حرکت می‌کند. حال آن که دریا از نقطه نظر شیمیائی همان H و O است که در آب هم که مرکب از قطره‌های زیاد می‌باشد، وجود دارد. در واقع بایستی گفت که جلوه‌های فوق العاده بی رمق و گاهی اوقات نامشهود یک قانون کلی ممکن است وجود داشته باشد و ممکن است وجود نداشته باشد، ولی این دلیل نمی‌شود که پس آن قانون کلی هم وجود ندارد. درخت دارای یک مختصاتی است. جنگل دارای مختصات دیگری است. یک ریگ کوچولو هم دارای مختصاتی است. همان‌گونه که کوه آتشفشان هم دارای یک مختصات دیگری است. از این گونه مسائل خیلی زیاد می‌شود مثال آورد. یعنی کل، جمع عددی اجزا نیست بلکه جمع علایی اجزا هست به اضافه یک سری مختصات که مخصوص کل به عنوان کل می‌باشد.

آقای سروش :معذرت می‌خواهم. اجازه بدهید توضیح بدهم. اگر شما برای وجود دیالکتیک در کل دلیلی ذکر کرده بودید، همان دلیل را مورد بررسی و مناقشه قرار می‌دادم .تنها دلیلی که ذکر کردید همان موارد جزئی بود. پس بنابراین ناگزیرم که به دلایل خود شما تمسّک بکنم. این گناه من نیست؟

بنا به اعتقاد شما، کل غیر از اجزا است و خواصی بیشتر از آن دارد. جمع جبری و عددی نیست. بسیار خوب. پس اگر می‌خواهید برای دیالکتیک دلیل بیاورید باید از همین کل دلیل بیاورید نه از اجزا. بنابراین شما می‌پذیرید مثالهایی

که از اجزا بیان فرمودید، مخدوش است و لذا برای فرار از این خدشه سعی دارید به کل تمسّک کنید. [اگر اجزا مخدوش است نباید قاعده کلی را نتیجه بدهد و شما از آن نتیجه گیری کلی کنید[.

نکته دوم این است که مگر شما معتقد نیستید که اگر قانون و اصلی در مورد یک جزء صدق نکرد، به کل آن آسیبی نمی‌رساند، اگر شما این سخن را قبول می‌فرمایید پس آن را در مورد این سخن هم قبول کنید که اگر جایی مطلبی

در جزء صدق کرد، هیچ دلیل ندارد که در کل هم صدق بکند. یعنی شما چرا فقط از این طرف مناقشه می‌کنید؟ شما آن طرف سخن را هم مورد مناقشه قرار دهید که کل غیر از اجزا است. ـ البته از باب مماشات می‌گوییم کل غیر از اجزا است ـ پس اگر قانونی در جزء صدق نکرد، دلیلی نداریم که در کلّ هم صدق نکند. لذا این سخن را در مورد دیگر هم بگویید که اگر در فرد هم صدق کرد، هیچ معلوم نیست که در کل صادق باشد.

آقای طبری :من فکر می‌کنم که بهتر است کلماتی مانند «مماشات»، «مخدوش» و «مناقشه» و این نوع کلمات از قاموس بحث ما خارج باشد... ما می‌توانیم با کلمات ملایم تری که با بحث علمی بیشتر هماهنگی دارد و برازنده است، بحث کنیم. البته این فقط یک تذکّر دوستانه است. امّا این که فرمودید همین طوری که قوانین در کل منعکس است در جزء می‌تواند منعکس نباشد و یا فوق العاده بی رمق منعکس باشد .همین طور ممکن است مختصاتی در جزء باشد که در کل نیست: بله حرف شما کاملا صحیح است. ...

امّا نکته دیگر این سؤال است که فرمودند از کجا شما این کل را درک کردید؟ معمولاً این گونه بیانات در استدلالات آقای سروش و در آثار مکتوب و شفاهیشان زیاد منعکس شده است که گاهی «کلّ» و «کلّی» و غیره، ایشان را به شکّ می‌اندازد. فکر می‌کنیم که این سخنان ما را وارد تعمیم هایی می‌کند که این تعمیم‌ها قابل ربط نیستند. آقای سروش می‌گویند برای این که یک چیزی علمیّت داشته باشد، می‌بایستی هم قابل اثبات و هم قابل رد باشد. لذا اگر نتوانیم آن را قابل رد بدانیم، در آن صورت علمیّت آن ناقص است و باصطلاح مخدوش

می باشد ...در این جا مسأله خیلی مهمی وجود دارد و آن مسأله مهم این است که این جا رابطه کل و جزء برقرار نیست، بلکه رابطه کلی و جزئی برقرار است و کلی از طریق تعمیم بدست می‌آید. البته بحث است که آیا کلی وجود دارد یا نه؟ بله وجود دارد. در حالی که در بحث نومینالیستها و رئالیستها آقای سروش می‌گفتند این بحث فنی است و ما وارد این بحث نمی‌شویم، آنها معتقد بودند که بعضی وقتها «کلی» ظرفیت وجود خارجی عینی دارد. «کلی» مانند انسان کلی، حیوان کلی و گیاه کلّی که وجود خارجی دارد. مانند مُثل افلاطونی ـ «آرشکنیک ۱«ـ بعضی‌ها معتقد بودند تحیر کلی فقط امر ذهنی است و نتیجه تعمیم انتزاعی است که ما انجام می‌دهیم و خواص مشابه اشیا و پدیده‌ها را می‌گیریم و آنها را با هم دیگر جمع بندی می‌کنیم و از آن مفهوم درست می‌کنیم و تا این کار را نکنیم نمی‌توانیم مفهوم درست کنیم. تا مفهوم نداشته باشیم نمی‌توانیم حکم درست کنیم و تا حکم وجود نداشته باشد، استنتاج، قیاس، استقرا و غیره نمی‌تواند وجود داشته باشد. لذا کلی عبارت است از جمع بست وجوه مشترک اعیان خارجی که ما آنها را با همدیگر خویشاوند تشخیص می‌دهیم. مانند گیاه، حیوان، انسان، کوه و آب و... والاّ در خارج کلی وجود ندارد. در خارج از ذهن این درخت و یا آن درخت وجود دارد. حتّی درخت سیب هم وجود ندارد. این درخت سیب در

زمان حاضر و مکان حاضر وجود دارد و آن درخت سیب در زمان دیگر و مکان دیگر. برای انسان طبیعتاً کلی وجود دارد. لذا آن تفهیم کلی که فلسفه دیالکتیک از علوم مطرح می‌کند، مورد تأیید عده زیادی از دانشمندان است .منتهی نه آن دانشمندانی که آقای سروش با آنها آشنایی دارند. نمی‌خواهم مابین شرق و غرب فاصله ایجاد کنم ولی می‌خواهم عرض کنم که اگر مثلاً دانشمندان آمریکا و انگلستان در آغاز ـ خودشان ـ نمی‌آیند قوانین فلسفی عمومی دیالکتیکی را در موارد جزئی ـ اعم از موارد جزئی به معنای مفرد و یا جزئی به معنای خاص ـ انطباق بدهند، دلیل نمی‌شود که دیگران هم نکنند. یعنی جزئی هایی که علوم معین را دربرمی گیرند. اگر این کار را نمی‌کنند دلیل نمی‌شود

۱ـ «Archetype» و یا «Platonic Idea» مقصود است.

که دیگران هم نکنند. من می‌توانم برای شما همین اندازه کتاب و بیشتر از اینها بیاورم... . شوروی را می‌توانم بیاورم که آنها قوانین دیالکتیک را در کلیه موارد انطباق داده اند. مجله فلسفی شوروی را که در چهار صد صفحه در هر ماه منتشر می‌شود، می‌توانم خدمت شما بیاورم که تمام این حرف‌های من در آن منبع وجود دارد.

آقای سروش یک ایراد عبارتی از من گرفتند که من از نظر اخلاقی عرض می‌کنم فرمایش ایشان درست است. من مطلب را درست بیان نکردم. حالا امید دارم درست بگویم که امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرمایند: «من علّمنی حرفاً فقد صیّرنی عبدا» در صورتی که این را درست بگویم. چون شما به من در این زمینه حرفی را یاد دادید من بنده شما هستم.

آقای سروش :خواهش می‌کنم. خیلی ممنون. جناب آقای طبری می‌خواستم این را بگویم که من سؤال ساده‌ای را مطرح کردم و شما توضیحات مبسوطی ارائه کردید که متأسفانه اصلا ناظر به منظور نبود. من مجبورم برای این که مسأله روشن شود، ـ اگر شما موافق باشید ـ دوباره یک توضیح کوچکی درباره آن سؤال ارائه کنم تا روشن بشود. اولا فرمودید که من درباره «کل» و «کلّی» و در این گونه امور شاکّ هستم و خیلی دچار شک می‌شوم. و نکته دیگری فرمودید که من در نوشته هایم گفته ام که مطلب علمی آن چیزی است که اثبات پذیر و ابطال پذیر باشد و اگر این چنین نباشد علمی نیست.

آقای طبری :بله، راستش را گفتم.

آقای سروش :جناب آقای طبری اولا من چنین چیزی نگفتم. فکر نمی‌کنم در نوشته هایم منعکس باشد که چیزی عملی است که، اثبات پذیر و ردپذیر باشد. این چنین چیزی نیست. حالا اگر شما بعداً این را یافتید به من نشان بدهید. بنده خودم تاکنون هر چه در نوشته‌های خودم جستجو کرده ام چنین چیزی ندیده ام. امّا نکته دوم این که گفتید بحث درباره جزء و کلّ نیست و در مورد جزئی و کلّی است. من واقعاً تعجب می‌کنم. یعنی آیا شما این دو را از هم جدا نمی‌کنید؟ درست است که از نظر لفظ به هم نزدیکند ولی از نظر معنا خیلی با هم فاصله دارند.

آقای طبری :من هم گفتم که فرق دارند.

آقای سروش :اتفاقاً گفتیم که بحث ما در این جا درباره جزئی و کلّی نیست بلکه در مورد جزء و کل است. یعنی پرداختن به «آرکتاپیهای» [مُثُل]افلاطون و توضیحات مربوط به ایده آلیستها و نومینالیستها و امثال آن، ارتباط زیادی با موضوع بحث حاضر ندارد. البته دلیل آن را عرض خواهم نمود. نشان دادن صدق یک قانون در موارد خاص یعنی در اجزای خاص عالم، و بعد کل عالم را مشمول آن دانستن، غیر از این است که انسان جزئی‌های یک کلّی را نشان دهد. توجه داشته باشید که این مسأله یک کمی بحث ما را فنی می‌کند منتهی چون شما گفتید من مجبور هستم توضیح بدهم. اگر شما در چند جرعه آب چیزی و یا قانونی را نشان بدهید، آنها جزئیاتی هستند که بعد ممکن است بتوانید این قانون‌ها را در مورد کلی آب تعمیم بدهید و ممکن است نتوانید تعمیم بدهید. ولی این غیر از این است که در آب و درخت و ستاره و زمین و هوا آن قوانین را نشان بدهید و بعد در مورد کلّ عالم نتیجه بگیرید. کلّ عالم مجموعه‌ای از اجزای نامتجانس است که وجودی خارجی دارند ولی کلّی یک مفهوم است. ما در مورد موجود خارجی بحث می‌کنیم در حالی که جزئی و کلی دو تا مفهوم هستند. ولی کل و جزء دو موجود خارجی می‌باشند. مثلاً یک اتم، جزئی از یک مولکول است. در حالی که نه اتم مفهوم است و نه مولکول. نه مولکول مفهوم کلی است نه اتم مفهوم جزئی است. ولی اتم جزء است و مولکول کلّ است.

امّا گمان نمی‌کنم که کلماتی همچون مماشات و... کلمات خشنی باشند. مماشات یعنی فعلا موافقت می‌کنیم. به این معنا که من به آنچه شما گفتید معتقد نیستم ولی فعلا موافقت می‌کنیم تا بر اساس این قبول و پذیرشِ فرضی، سؤال را طرح کنم .چون سؤال هم چنان به حال خود باقی است. این سخن چیزی نیست که در آن خشونت و درشتی نهفته باشد. گفتم این موارد نمونه هایی است که شما مثال زدید و خودتان هم الآن فرمودید که بطور بی رمق اصل حرکت و تضاد در آنها جاری است .حال اگر بطور بی رمق جاری است، این جاری بودن بی رمق در این نمونه‌ها چگونه دیالکتیک را در کلّ عالم اثبات می‌کند؟ و اگر هم اثبات نمی‌کند شما باید دلیل دیگری برای اثبات دیالکتیک در

کلّ عالم بیاورید و نباید دیگر به این اجزا تمسک و توسل بجویید. بنابراین به نظر من سؤال همچنان پابرجاست و در انتظار توضیح بیشتر شما هستم.

مجری :گویا مقداری از وقت شما...

آقای سروش :معذرت می‌خواهم چون ایشان به یک مطلبی اشاره کردند من به یک نکته دیگر هم اشاره می‌کنم. جناب آقای طبری، از ابتدای بحث تاکنون در این مقام نبودیم که چند نفر دانشمند یا فیلسوف و... را در یک طرف قرار بدهیم که اینها به این عقیده معتقدند و چند نفر هم آن طرف هستند. خلاصه لشکرکشی علمی و عقیدتی مورد نظر نبوده است. و اگر من از کتابی مطلبی را آوردم صرفاً به خاطر این بود که بگویم در برابر آن تئوری، این تئوری هم در علم مطرح است. این یک تئوری علمی است ولی آن بحثی که شما دنبال می‌فرمایید که دیالکتیک برآیند و جمع بندی علوم است، یک بحث دیگری است. چون این فراتر از علم است. شما باید دلیل این را عرضه بکنید و یا اگر دانشمندان دلیلی ذکر کرده‌اند آن دلیل را ذکر بفرمایید نه این که دایرهٔ المعارف شوروی یا امریکا را به میان بیاورید !!این که برای ما مهم نیست. اگر در این دایرهٔ المعارف ها، دلیلی ذکر شده است، این دلیل را بیان کنید و بگویید این دلیل و این قوانین علمی این نتیجه فلسفی یا دیالکتیکی را در پی دارند. ما در این جا راغب آن دلیل هستیم.

آقای طبری :من تصور می‌کنم که تمام سخنانم جنبه برهانی دارد و جنبه انتسابی ندارد. امّا راجع به آن نکته و سؤال مورد توجه آقای سروش که فرمودند قانون حرکت تکاملی که مدعای مارکسیست‌ها است بر چه استدلال و برهان علمی مبتنی می‌باشد، باید عرض کنم که ما این را گفتیم و خوشبختانه در روزنامه اطلاعات ـ هر چند با برخی اشتباهات ـ در حال چاپ است. لذا به این متن می‌توان مراجعه کرد. ما گفتیم که وقتی مشاهده می‌کنیم که تمام پدیده ها، از پدیده‌ای فیزیکی بعنوان نازلترین شکل حرکت ماده، و پدیده‌های مکانیکی که تا اندازه‌ای جنبه انتزاعی دارد مشاهده می‌کنیم که ماده تکامل اعتلایی دارد. البته هنوز جهان هندسی ثابت نشده بلکه فرضیه آن وجود دارد ولی فرض جهان فیزیکی مسأله مسلّمی است، همین طور در مرحله تکامل شیمیایی، یعنی حرکت

شیمیایی و حرکت بیولوژیک و حرکت اجتماعی را وقتی می‌بینیم، به این نتیجه می‌رسیم که مادّه تکامل اعتلایی داشته است. ماده نه در سرتاسر کیهان بلکه در جاهای معینی، حرکت را طی کرده است که این حرکت، حرکت اعتلایی است. و لیک تکامل در همه شاخه‌ها و انشعابهای خودش دنبال نمی‌شود بلکه یک شاخه رونده و محور مرکزی دارد که به شکل شتاب گیری به پیش می‌رود ولی شاخه‌های دیگری هست که بن بست دارند و یا حرکت قهقرایی دارند و... . ما می‌توانیم در پدیده‌ها این حرکت قهقرایی و حرکت دوری را ثابت بکنیم و آن را تعمیم بدهیم که مثلاً در عالم فقط دور وجود دارد. ولی اگر این کار را بکنیم و بیاییم تمام حرکت‌های مادّه را مورد توجه قرار بدهیم مشاهده

می‌کنیم که ماده به آن جا رسیده است که الآن آقای سروش نشسته‌اند و با من بحث می‌کنند. به انسان شاعر، آگاه، خودآگاه که قدرت دارد مفاهیم را به همدیگر سوار بکند و از آنها احکام درست نماید [و مفهوم بسازد] و آنها را به صورت بحث علمی ارائه کند، رسیده است .وقتی به موادّ بی جان که اخسّ موجودات هستند نگاه می‌کنیم، طبیعتاً یک تکامل اعتلایی بزرگ را در مقابل چشم خود می‌بینیم. این به اثبات علمی خاص لازم ندارد. البته این یک بحث فلسفی است. چون آن گونه که من احساس می‌کنم آقای سروش از من استناد به کتابهایشان را می‌خواهند. لذا باید بروم کتابهایشان را جستجو و مطالعه کنم. بنظر من آقای سروش اطلاع گرانبهایی در مسأله متدلوژی علوم دارند که الآن در شرق و غرب مورد توجه است. این که کشف چطور انجام می‌گیرد؟ علم چطور ثابت می‌شود؟ فرضیه چیست؟ تئوری چیست؟ برهان علمی به چه ترتیب است؟ بحث علمی یعنی چه؟ در تمام این موارد بحث‌های مفصلی انجام می‌گیرد و اختلافی بین دانشمندان شرق و غرب هم نیست برای این که از مسائل عینی است و نمی‌تواند مورد اختلاف باشد. اختلاف از آن جا شروع می‌شود که فراتر از مسائل عینی باشد. همان‌طوری که فرمودند متدلوژی علوم بحثی فلسفی است. متدلوژی علوم که در غرب مرسوم است از فلسفه «پوزیتیویسمی، ـ تحصّلی یا اثبات گرایانه ـ گرفته شده است که «ویت گنشتاین» و «کارناپ» و »راسل» و دیگران نماینده آن هستند. متدلوژی علوم در شرق مبتنی بر فلسفه‌ای است که آن را فلسفه دیالکتیک می‌نامیم. از این جا تمام این دعواها شروع می‌شود که پایه عمومی و بنیادی این دو متد چیست؟ اثبات این سخن یک مسأله فنی خیلی مشکلی است که باید بحث کنیم.

آقای سروش :اگر حق داشته باشم نتیجه گیری کنم چنین می‌گویم که آقای طبری به سؤال زیاد عنایت نکردند. بعد یک نکته هم در انتها اضافه کردند که بنظر من مخالف همه نتیجه گیری سابق و سخنان ما در مباحث قبل بود و آن این که متدلوژی علمی در شرق، مبتنی بر دیالکتیک است!! من فکر می‌کنم که تا امروز مدعای ایشان این بوده که دیالکتیک برآیند علم است. حالا اگر بگوییم متدلوژی علمی بر آن برآیند ـ یعنی دیالکتیک ـ مبتنی می‌باشد [خیلی عجیب است] والله نمی‌دانم چگونه بین اینها را جمع می‌کنند.

مجری :وارد بحث متدلوژی علوم نشویم...

آقای طبری :هر وقت لازم شد بنده عرض می‌کنم.

مجری :تصور می‌کنم چند سؤال باقی مانده بود که آقای طبری فرمودند اینها را مطرح کنید تا پاسخ بدهم. اگر مایل باشند در این دور می‌توانند از وقت خودشان استفاده بکنند و جواب آنها را بگویند. من می‌توانم سؤالات را یادآوری کنم. البته اگر مایل نیستند در این دور جواب بدهند، از آقای نگهدار می‌توانیم بخواهیم که پاسخ بدهند. چون وقت زیادی دارند.

آقای طبری :به هر کیفیتی که شما صلاح می‌دانید... ببینید، سیر بحث چه اجازه می‌دهد.

مجری :مسأله‌ای نیست به خاطر این که در بحث تنوع باشد، از آقای نگهدار می‌خواهیم به این سؤال‌ها بپردازند: ۱ـ اگر دیالکتیک جمع بندی علم است کدام دانشمند در علمی خاص گفته است که تضادّ علت حرکت و تحوّل است؟ ۲ـ اگر «گرایش مسلّط» در تکامل و علیّت تضاد برای حرکت جاری است، پس موارد بدون حرکت تکاملی و تضاد را چه می‌گویید؟ آیا این سخن به معنای نفی اصل کلی حرکت در دیالکتیک است یا نه؟

آقای نگهدار :در این مورد صحبت کنم که کدام دانشمند گفته است که...؟

آقای مجری :معذرت می‌خواهم سؤال این نیست.

آقای نگهدار :من نمی‌خواستم نام دانشمندی را بگویم. دانشمند نوعی منظور است؟

آقای سروش :منظور این است که دانشمند چگونه و با چه روشی این ادعا را بیان می‌کنند که دیالکتیک برآیند علوم است؟

آقای نگهدار :من هم منظورم شخص خاص نبود. بلکه دانشمند نوعی منظورم بود. ایشان [بگونه‌ای]مطرح کردند ولی من متوجه بودم.

آقای سروش :بله؛ بفرمایید.

آقای نگهدار :فکر می‌کنم این مسأله را در دور اوّل هم من و هم آقای طبری توضیح دادیم. وقتی ما حرکت را به ۶ گروه مشخص تقسیم می‌کنیم و یا آن گونه که آقای طبری برخی اقسام دیگری را اضافه کردند و بعضی هم طبق سلیقه خود آن را به سه گروه مکانیکی و ترمال و سایبرنتیک تقسیم می‌کنند، در مورد هر کدام از این انواع حرکت تضاد به شکلی خاص نمودار می‌شود. طبعاً تمام اشکال حرکت موجود در هستی را در دیالکتیک مورد بررسی قرار دادیم و در مورد هر کدام تضاد خاص آن را شکافتیم و مطرح کردیم. گمان می‌کنم این بحث قبلا مطرح و روشن شد که چگونه ما تمام حرکات را در نظر می‌گیریم. مثلاً حرکت در جامعه و در بیولوژی و همین طور تضادهای خاص را در آن نوع تضادی که این حرکت را به این شکل مشخص تعیّن می‌بخشند، مطرح کردیم. همان‌گونه که توضیح دادند بحث علت و معلول می‌باید قبلا مطرح و صحبت می‌شد و بعنوان توضیحی بر مقدمه این بحث مطرح می‌گردید ـ والاّ بعداً وارد مسائل شده و دقیق تر و جزئی تر بحث می‌کنیم .هر نوع تجزیه و ترکیبی را که در نظر بگیرید ـ به

عنوان مثال تجزیه و ترکیب شیمیایی و یا گرم و سرد شدن جسم ـ یک نوع ترکیب و یا یک نوع تحول در آن جا صورت می‌گیرد. این که می‌گوییم تضاد موجب حرکت است، در این جا آن فعل و انفعال مشخصی که در بین اتم‌ها و مولکول‌ها بر اساس تجزیه یا ترکیب صورت می‌گیرد منظور نیست یعنی همان حرکت شیمیایی و آن حرارت دادن به شیء که اسم آن حرکت شیمیایی است، نمی‌باشد، آن عمل دیگری است که در جای دیگری صورت می‌گیرد. اگر منظور نظرمان حرکت شیمیایی باشد، لزوماً چیزی که می‌بینیم جز تجزیه یا ترکیب یااتصال و انفصال اتم‌ها و مولکول‌ها به یکدیگر نخواهد بود .وقتی از مقوله تضاد صحبت می‌کنیم دقیقاً همین مسأله تضاد بین اتصال و انفصال مولکول‌ها در پروسه تحوّل شیمیایی مورد نظر است. همان‌طوری که در اجتماع و یا در تولید ارزش اضافی و در تولید و در تضاد بین انسان و طبیعت می‌توانیم توضیح بدهیم و مثال بزنیم. این که شما گفتید چگونه استنتاج کلّی نمودید با همان تعاریفی که آقای طبری از مفهوم کلّی ارائه دادند و با این [تعریف] مشخص و جمع بندی مشخصی که ما از تمام حرکات ارائه دادیم و گفتیم چگونه تضادها در هر موردی به چشم می‌خورد، جواب داده می‌شود۱.

آقای سروش :یعنی شما معتقدید که اگر چیزی در این اجزا صدق کرد، برای کلّ نیز چنین است؟!

آقای نگهدار :نه .چون اصلا مسأله به این شکل مطرح نمی‌شود. ما شش مورد و شش عرصه حرکتی را توضیح دادیم و در هر مورد هم مشخص کردیم که تضاد چگونه رخ می‌دهد.

آقای سروش :در هریک از آن شش عرصه حرکت ـ مثلاً یکی، همان عرصه حرکات شیمیایی و یا آن سه عرصه ترمال و غیره، به هر حال فرقی نمی‌کند، چگونه حرکت را تعمیم دادید؟ مگر غیر از این است که از جزء برای کل نتیجه گرفتید؟

آقای نگهدار :یک دفعه دیگر بر سر استقرا و تجربه و... بحث کردیم.

آقای سروش :شما می‌گویید مسأله روشن شد. من می‌خواهم ببینم چطور روشن شد؟ روشن شدنش [براساس استقرا] است و یا به گونه دیگری این دفعه روشن شده است و یا این گونه روشن شده است که در دانه دانه این موارد ما واکنش شیمیایی را دیدیم.

آقای نگهدار :در این مورد مشخص بحث کلّیت دارد. یعنی تمام عرصه‌های حرکت که ما در هستی و خارج می‌بینیم و تاکنون شناخته ایم را دربر می‌گیرد و دیدیم که چگونه در هر کدام از اینها تضاد منشأ حرکت است.

۱در حالی که این قسمت بدون اندک تصرفی آورده شده است، اما نارسائی معنایی کاملاً محسوس است.

آقای سروش :اگر کلّیت دارد، شما از کجا به کلّیت آن رسیدید؟ یعنی همین که بگویید کلّیت داشت دیگر کافی است؟ یا این که روشی بوده که شما را به کلّیت رسانده است؟

آقای نگهدار :این سؤال دقیقاً برمی گردد به همان بحثی که. ...

آقای سروش :همان را عرض می‌کنم.

آقای نگهدار :یعنی به همان متدلوژی، استنتاج یا تعمیم یا شناخت قوانین علمی برمی گردد.

آقای سروش :بله، درست است. من هم می‌خواهم همین را بگویم. یعنی پس در این جا به همین روش است. روشن شد.

آقای نگهدار :پس اگر موافق هستید اجازه بدهید من در این جا پیشنهادی بکنم، چون این بحث که چگونه یک چیز اثبات می‌شود و چگونه به یک چیز می‌توانیم یقین علمی پیدا بکنیم و... بحثی است که در هر بحثی ـ چه در اصل تکامل و چه در تأثیر متقابل و ... ـ همواره مطرح شده است، لذا پیشنهاد می‌کنیم که یک بار این مسأله که به روش شناخت و به تئوری شناخت برمی گردد، توضیح داده شود.

آقای سروش :به نظر من راه ساده تری هم وجود دارد.

آقای نگهدار :[خوب] همان را به بحث بگذاریم.

آقای سروش :آن راه ساده تر این است که ما هر مطلبی را به یک مفهوم دیگری که آن هم مبهم است موکول نکنیم و دلیل خاص آن را در همان جا توضیح بدهیم. لذا آنچه که در این جا گذشت به نظر من خالی از ابهام نبود و شما هم دارید به همان ابهام احاله می‌کنید. در مباحث گذشته عرض کردم که «خون را به خون شستن محال آمد محال». نمی‌شود این دو را با هم شست و این را با آن روشن کرد. توجه کنید؛ در این جا مثالهایی گفته شد مثلاً فصل و وصل اتم‌ها و مثالهایی همانند این ارائه شد که من مشخصاً روی این مثالها انگشت گذاشتم که آیا درست است یا نه؟ البته آقای طبری جواب دادند ولی خلاصه سخنان آقای طبری این بود که اگر درست نباشد چه باک. حالا در یک جزئی درست نباشد، چه اشکالی دارد! ما درباره کلّ صحبت می‌کنیم. سخن ایشان این بود.

آقای نگهدار :پس من استنباط نکردم.

آقای سروش :چرا .دقیقاً سخن ایشان این بود. منتهی خودشان به بی رمق بودن تعبیر می‌کردند .یعنی می‌گفتند حالا اگر هم خیلی خوب دیده نمی‌شود و یا اگر خوب صدق نمی‌کند و یا اگر شما به آن محکمی نمی‌توانید این جا مصداقش را بیابید، اشکالی ندارد.

آقای نگهدار :نوبت بحث برای من است۱.

مجری :لطف کنید اجازه بدهید آقای نگهدار پاسخ بگویند. نوبت ایشان است.

آقای سروش... :مانعی ندارد. من فقط برای روشن شدن خودم و آنهایی که مخاطب این بحث هستند سؤال کردم. بفرمایید.

آقای نگهدار :این نکته بصورت بی رمق و خیلی کم رنگ در جزء دیده می‌شود. برخی از خصوصیات صرفاً مثال بود. حالا خودشان [مقصود آقای طبری هستند] بیشتر توضیح می‌دهند .در رابطه با تفهیم مسأله جزء و کل و خصوصیاتی که در جزء دیده می‌شود به شکلی کاملا دقیق در بحث کل تکرار می‌شود. به هر حال خیلی از مطالب مجدداً در آن جا تکرار می‌شود. امّا مثال نهنگ و کشتی و... که می‌گفتیم در دریاها هست ولی در قطره نیست و مطلبی از این دست، خود مورد بحث و نظر نبود که به آن استناد شود. امّا آن مسأله‌ای که بطور کم رنگ و رقیق درباره تفاوت و تباین و... مطرح شد، به سؤال دوم برمی گردد که سعی می‌کنم در سؤال دوم پاسخ بدهم.

این بار بحث این گونه مطرح شد که ابتدا به یک کیفیت و یا به زبان دیگر به یک سیستم نگاه می‌کنیم. یعنی گفته شد که ما در بدو پیدایش همگونی می‌بینیم و به تدریج تباین و تمایز و تخالف و تقابل و از این قبیل حالات مشاهده می‌شوند تا به مرحله‌ای که نطفه نو بسته شود و به صورت تضاد آشکار می‌شود .در این جا آقای سروش مسأله را این گونه مطرح کردند که پس تا یک مدتی در درون شیء و یا در درون یک سیستم و یا یک کیفیت، تضاد وجود ندارد و از این مرحله به بعد

۱ـ گویا در این جا آقای سروش می‌خواستند سخنی را ایراد نمایند.

هست که تضادّ پدید می‌آید. اگر در یک مرحله و در یک سیستم تضاد وجود ندارد. پس باید بگویید که حرکت هم وجود ندارد. چون معتقدید که منشأ حرکت تضاد است و لذا در این مورد باید به سکون قائل باشید. آیا قائل به سکون هستید یا نه؟

آقای سروش :البته این سخن آقای طبری بود نه من.

آقای نگهدار :شما به این شکل سؤال را مطرح کردید؟

آقای سروش :بله؛ گفتم اگر قبل از آشکار شدن تضاد، تخالف و تباین است و تضاد نیست پس همین سؤال من که مبتنی بر سخن ایشان ـ آقای طبری ـ است، مطرح می‌گردد. به هر حال مطلب همین می‌باشد.

آقای نگهدار :در مورد تضاد هم یقیناً مثل تمام مقولات یا مفاهیم دیگری که مورد نظر است، به یک زندگی و یک نقطه پیدایش و یک پروسه پیدایش و پروسه تشدید و پروسه حل قائل هستیم. یعنی به این ترتیب است که از همین ابتدا به نقطه پایان نرسیده و نمی‌رسد. جامعه سرمایه داری را مثال بزنیم که در این جامعه از همان ابتدا این جامعه سرمایه داری، همین امپریالیزمی که می‌بینیم نبوده است. در یک دوره‌ای رقابت آزاد بوده و به عالی ترین مرحله تکامل سرمایه داری دست نیافته بود، که اسم آن را امپریالیسم گذاشته اند. اگر از این مرحله جلوتر برویم در یک دوره نیمه فاکتوری در تولید سرمایه داری می‌رسیم. این پدیده‌ای که ما نام آن را تولید سرمایه داری یا جامعه سرمایه داری و یا تکامل جامعه سرمایه داری می‌گذاریم از چه زمانی آغاز شده است؟ این مطلبی است که در دیالکتیک مقدار زیادی درباره آن بحث شده است. برای این که بشناسیم این تضاد از چه زمانی پدید می‌آید و چگونه پدید می‌آید و زندگیش تا مرحله حل و تا نقطه پایان چگونه است؟ در این مورد می‌گویند زمانی بود که صنعت گرها ـ در همین مثال سرمایه داری ـ و تولیدکنندگان خرده پا، با ابزار کارشان پیوند داشته‌اند و مالکیّت ابزار کارشان را در اختیار داشتند و خودشان تولید می‌کردند، آهسته آهسته پروسه جدایی تولیدکنندگان از ابزار کار شروع شد. بر اثر گسترش تولید کالا و گسترش بازار، به تدریج مالکیت خصوصی بر وسایل تولید بروز نمود تا این که سرمایه داری پدید آمد. این حالت در تقابل خصلت اجتماعی تولید، که همان

تولید کالایی بود، قرار گرفت. از همان ابتدا که به این شکل نبود که مثلاً تولید اجتماعی در برابر مالکیت خصوصی قرار بگیرد. بلکه در ابتدا این دو تا با هم پیوند داشتند و همگون بودند و نمی‌توان گفت که در آن مرحله این دو کاملا با هم تقابل داشتند. گفتیم که نه تولید اجتماعی بود و نه مالکیت خصوصی بر وسایل تولید اجتماعی به این صورت بود. در ابتدا این تضاد به صورت بسیار رقیق و ضعیف شکل می‌گیرد و در همان مرحله بعضی‌ها اسمش را تقابل

می‌گذارند و برخی دیگر اسم آن را تضادّ ضعیف می‌گذارند و بعد به تدریج این تضاد تشدید می‌شود و رشد پیدا می‌کند و به مرحله تعارض می‌رسد و در پایان هم این تضادّ حلّ می‌شود. پس اگر ما قائل شویم که در یک مرحله‌ای در درون یک سیستم تضاد و یا ضدین وجود ندارد و بعد از گذر از این مرحله ضدین صورت می‌گیرد این فکر از تسامح عاری نیست. این تسامح از واژه گذاری و اصطلاح گذاری روی مفاهیم ناشی می‌شود که ممکن است ما دچار آن بشویم. ولی چیزی که مورد نظر دیالکتیک است، پروسه رشد و تکامل یا تکمیل و تشدید و در نهایت حلّ تضاد است. والاّ از همان ابتدا تضاد شکل می‌گیرد و به تدریج تشدید می‌شود و به حالت تخاصم و حالت تعارض تبدیل می‌شود. البته موضوع تضادهای متخاصم و تضادهای غیر متخاصم و تبدیل این دو به یکدیگر بحث دیگری است که چون مطرح نشده و قبلا آقای طبری توضیح دادند، بطور جداگانه توضیح می‌دهیم. لطفاً سؤال بعدی [را طرح بفرمایند].

مجری :سؤالات همین چند تا بود. اگر شما صحبت دیگری دارید از وقت شما کم می‌کنیم. بفرمایید.

آقای نگهدار :چند نکته در رابطه با مسائل قبلی بود که می‌خواستم بگویم.

مجری :اگر اجازه بدهید آقای سروش یک سؤال مطرح بکنند و شما توضیح دهید، بعد وقت را در اختیارتان می‌گذاریم. فکر می‌کنم از یک نظر هم بیشتر وقت را شما صحبت کردید. در عین حال اگر مایل نیستید، سؤال را مطرح نکنند؟

آقای نگهدار :نه اگر آقای سروش تمایل دارند بفرمایند. می‌توانند سؤال را مطرح بکنند.

آقای سروش :سؤال [مورد نظر] به این نکته‌ای که گفتید مربوط می‌شود. شما گفتید که خود تضاد هم رشد دارد. درست و صحیح می‌گویم؟

آقای نگهدار :بله.

آقای سروش :پس خود تضاد هم یک امر رشد یابنده است؟ تضاد خودش یک تحول دارد؟ پس برای این تحول هم باید یک تضاد دیگر ترسیم کنید!؟

آقای نگهدار :نه. دیگر لازمه این تحول، تضاد نیست.

آقای سروش :هر تحولی یک تضادی لازم دارد تا این که آن تحول را بوجود آورد. مگر شما معتقد نیستید که هر تحولی نتیجه یک تضاد است؟ و منشأ آن تضاد می‌باشد؟ حال اگر خود آن تضاد رشد دارد. بناچار تضاد جدید دیگری مولّد آن است. و آن تضاد هم باید رشد کند و یک تضاد دیگر هم مولّد آن است. و به قول آقای [طبری] هلُّم جرّاً، همین طور به جلو می‌رویم و معلوم نیست سر از کجا در می‌آورد.

آقای نگهدار :نه شما در کتابتان مسأله تضادّ را به همین شکل مطرح کردید که می‌گویند مثلاً شیء «الف» با شیء «ب» در تضاد است.

آقای سروش :خوب حالا باشد.

آقای نگهدار :این روش ردّ یک مطلب است. چون همین سیستم بحث است که مطلب را به تسلسل می‌کشاند و بعد هم می‌گویید تسلسل باطل است.

آقای سروش :اگر لازمه سخن شما تسلسل باشد به من مربوط نیست. این عیب صحبت شماست. یعنی این من نیستم که این را می‌گویم، بلکه شما آن را می‌گویید.

آقای نگهدار :اشکال کجاست؟ اشکال را پیدا کنید. مثل این که قبلا آقای مصباح برای ما مثال زدند و گفتند که جهان خارج در حال تغییر است ولی وقتی روی ذهن منعکس می‌شود دیگر در حال تغییر نیست. خوب این مسأله را باید اوّل بشکافیم و آنچه را که به عنوان ایراد مطرح کردید روشن بیان فرمایید تا ببینیم جهان خارج وقتی روی ذهن ما منعکس می‌شود، یک چیز با ثبات است و یا آن هم متحول می‌گردد؟ اگر معتقد باشیم که مفاهیم در ذهن هم تغییر می‌کنند و برای خودشان تاریخ و زندگی و سرگذشتی دارند دیگر اصل سؤال چه می‌شود؟

بطور مسلّم سؤال اصلی منقضی می‌شود. در این جا هم وقتی که شما می‌گویید چون تضاد یک «مفهوم» است، باید در درون خودش تضاد داشته باشد.

آقای سروش :نه .این گونه نیست که چون یک «مفهوم» است پس باید در درون آن تضاد باشد. بلکه چون شما گفتید تضاد یک پروسه رشد یابنده است. [می گوییم باید در آن تضادهای متعدد باشد]. شما که از «مفهوم» سخن نمی‌گویید. شما خودتان گفتید تضاد هم یک پدیده رشد یابنده است. مگر غیر از این مطلب دیگری گفتید؟!

آقای نگهدار :بله؛ تضاد هم یک سرگذشتی برای خودش دارد.

آقای سروش :بسیار خوب. مگر هر رشدی یک تحوّل نیست و از جایی به جایی نمی‌رسد؟ مگر غیر از این است؟ مگر هر تحوّلی هم معلول تضادّ نیست؟ مگر غیر از این است! پس این تضاد خودش نتیجه تضاد دیگر است.

آقای نگهدار :مسأله چیز دیگری بود.

آقای سروش :نه .مسأله چیز دیگری نبود. مسأله همین ادعاهایی است که الآن شما بیان کردید .یعنی مقدماتی که تاکنون شما می‌گفتید [چنین نتیجه‌ای را در پی دارد] مسأله چیز دیگری نبوده است و من از مقدماتی که شما گفتید استنتاج می‌کنم.

آقای نگهدار :این جنبه عینی ندارد. این مسأله‌ای که شما می‌گویید هر چیزی را. ...

آقای سروش :آن مطلبی که شما گفتید یقیناً ایرادی دارد که به این اشکال منتهی می‌گردد؛ تقصیر من نیست. این مقدماتی را که شما گفتید به این جا منتهی می‌شود. شما می‌گویید هر حرکتی نتیجه تضاد است. تضاد خودش تحول دارد. پس تضاد هم خودش یک تضاد دیگری را در پشت سر دارد که آن هم لابد تحوّل دارد و به همین شکل ادامه پیدا می‌کند.

مجری :اجازه بدهید خیلی در جا نزنیم و بر روی یک مطلب مکث نکنیم و بحث را دنبال کنیم .برای این که بحث دو نفره ادامه پیدا نکند، شکل بحث را عوض می‌کنیم.

آقای سروش :مثل این که وقت بنده است.

مجری :شما بصورت تکه تکه پنج دقیقه صحبت کردید و از وقتتان کم می‌کنم.

آقای سروش :قبول دارم چقدر از وقت بنده باقی مانده است؟

مجری :فعلا نوبت آقای مصباح است چون. ...

آقای نگهدار :لطفاً وقت ما را اعلام کنید. چون مسائلی وجود دارد که می‌خواهیم مطرح کنیم.

مجری :اجازه بدهید یک بار صحبت بشود، آنگاه من وقت‌های صرف شده را جمع می‌زنم و وقت باقی مانده را اعلام می‌کنم. آقای مصباح بفرمایید.

آقای مصباح :بسم الله الرحمن الرحیم. این مسأله که مطرح شد شبیه به آن مسأله‌ای است که در بحث‌های سابق هم پیش آمده بود که فصل و وصلِ متقابل چگونه اثبات می‌شود و یا اصل تکامل چگونه ثابت می‌شود؟ هم اکنون هم این مسأله مطرح است که تضاد ـ به همان معنایی که آقایان می‌پسندند و تفسیر می‌کنند ـ از چه راهی اثبات می‌شود؟ البته این بحث خودش یک نوع، متدلوژی هست و بحث شناخت است و به شناخت بازگشت می‌کند. ولی با صرف نظر از این مباحث، من گمان می‌کنم که در این جهت با هم توافق داریم که چگونه باید مسأله را مطرح نمود و چه نتیجه‌ای از آن گرفته می‌شود؟

بررسی این مسأله احتیاج به طرح همه مباحث شناخت و متدلوژی ندارد. اگر به این نکته توجه بکنیم که یک قضیه را به سه صورت می‌توانیم مطرح کنیم مسأله روشن و واضح می‌شود. خواهش می‌کنم توجه نموده و آنگاه جواب آن را هم بیان بفرمایید. قبلا از پرداختن به اصطلاحات منطقی معذرت می‌خواهم. ولی باید معنای الفاظ مشخص شود. زیرا گاهی با بیان معنای یک اصطلاح خیلی از مشکلات حل می‌شود. به هر حال در منطق قضایا را به چند قسم تقسیم می‌کنند. گاه قضیه شخصیّه است و یکوقت قضیه موجبه جزئیه و گاهی هم قضیّه موجبه کلیه است .قضیه شخصیه هم به نوبه خود دو قسم می‌شود؛ گاهی در رابطه با یک جزء و شیء خاص است و گاهی راجع به کل یک شیء است. مثلاً یک وقت می‌گویم، چشم آقای نگهدار مثلاً میشی است. این قضیه راجع به جزئی از یک شخص صحبت می‌کند] . ...نوع دیگر قضیه، قضیه موجبه کلیه است که موضوع

آن [کلیت دارد. در این قضیه ـ مثلاً ـ هر حیوانی به نوع دیگری تبدیل می‌شود و یا تبدیل شده از نوع دیگری است. این [نوع] قضیه همان قانون است [و قوانین باید بصورت قضیه کلیه بیان گردد]. پس اگر تضادّ به عنوان یک اصل و قانون بخواهد مطرح شود باید به صورت قضیه موجبه کلیه مطرح بشود. البته موضوع این قضیه کلیه ـ قانون ـ را شما معین می‌کنید. می‌توانید موضوع آن را هر موجود زنده در نظر بگیرید و یا طبق فرمایش آقای طبری موضوع آن را هر سیستمی بدانید و بگویید، هر سیستمی چنین است، که در این صورت آنچه را غیر از سیستم است خارج می‌کند. ولی نسبت به سیستم‌ها باید کلّیت داشته باشد و همه را در برمی گیرد. اگر این گونه نباشد، قانون نخواهد بود. حال سؤال ما این است.

آقای نگهدار ... :[با این بیان] باز هم از روش اثبات حکم صحبت می‌کنید که در تضاد ذاتی اشیا و پدیده‌ها [چنین است.] در روش اثبات این...

آقای مصباح :شما اجازه بفرمایید کلام من تمام بشود آنگاه هر کدام را که می‌خواهید انتخاب کنید و راه بیان آن را هم بفرمایید که به نظر ما مطلب این است و راه اثبات آن هم چنین است.

آقای نگهدار :به نظر من بحث به سوی یک مطلب دیگری منحرف شده است. اگر شما این مباحث را مطرح کنید بحث به سمت دیگری می‌رود.

آقای مصباح :نه؛ چنین نیست. شما می‌توانید بفرمایید ما مطلب خود را طبق این روش و این گونه اثبات می‌کنیم، تا بینندگان خود قضاوت کنند که آیا این روش، آن را اثبات می‌کند یا نه؟ به هر حال شما قانون تضاد را باید به یکی از چهار صورت مطرح کنید؛ یا بصورت موجبه کلیه که در این صورت قانون است. آنگاه از شما دلیل آن مطالبه می‌شود. شما باید برای اثبات این که در تمام انواع طبیعت تضاد وجود دارد، دلیل بیاورید. این دلیل هایی که آقای طبری ذکر فرمودند و شما تأیید کردید، در هر عرصه‌ای که باشد ـ به قول خودتان ـ صرفاً یک مثال است .یعنی از هر نوعی تنها یک مثال ذکر شده است. این گونه سخن گفتن معنایش این نیست که تمام پدیده‌های ریاضی ـ مثلاً ـ از قبیل کمّیت مثبت و منفی است .البته ایشان فرمودند که ما در ریاضیات کمّیت مثبت و منفی داریم.

بعضی دیگر تضاد را به جمع و تفریق نیز توسعه داده‌اند و گفته‌اند که بین جمع و تفریق هم تضاد است و یا بین «مشتق» و «انتگرال» که دو نوع روش محاسبه است نیز تضاد وجود دارد و یا آقای انگلس حرف خیلی جالبی دارند و می‌فرمایند؛ دو خط متقاطع تا فاصله سه سانتی متری نقطه تقاطع، حکم دو خط متوازی را دارند .چون قبل از نقطه تقاطع هر قدر ادامه پیدا کنند هیچ وقت یکدیگر را قطع نمی‌کنند! پس در عین حالی که این دو خط متقاطع هستند، متوازی هم می‌باشند .به تعبیر آقای طبری اگر نخواسته باشیم خارج از «نزاکت» بحث کنیم، این سخن بیان کودکانه‌ای است. چطور ممکن است دو خط متقاطع در نقطه ۳ سانتی متری قبل از نقطه تقاطع توازی داشته باشند؟! شرط دو خط متوازی آن است که اگر از هر طرف ادامه پیدا کند به هم نرسند، نه این که اگر از یکطرف ادامه یابند به هم نمی‌رسند. این فرض دو خط متقاطع است. امّا اگر در یک نقطه بهم نرسیدند ـ قبل از نقطه تقاطع یعنی ۳ سانتی متر مانده به تقاطع ـ آیا این دو خط متوازی هستند؟ این مثال از شخصی که خود یک دانشمند است، خیلی عجیب می‌نماید. بدتر از این سخن شکل استدلال او است. حالا بگذریم.

به هر حال آیا ما می‌توانیم تمام پدیده‌های ریاضی و مسائل ریاضی را از قبیل تضاد بدانیم؟ آیا در مورد هر نوع کمّیتی که در هندسه مطرح هست، می‌توان این سخن را گفت که اینها از مصادیق تضاد هستند؟ همین طور آیا راه حلهایی که برای مسائل هندسی مطرح می‌شوند نیز همه مبتنی بر تضاد هستند؟ به فرض این که ما در جبرْ کمّیت مثبت و منفی داشته باشیم، آیا می‌توانیم بگوییم بین این دو کمّیت تضادّ وجود دارد؟ هر چند در این کلام هم بحث است! نمی‌خواهم

سخن را ادامه بدهم. به فرض این که در جبر کمیّت مثبت و منفی وجود داشته باشد و یا بین اینها تضاد وجود داشته باشد، آیا لازمه اش این است که همه ریاضیات محصول تضاد است؟ و یا در فیزیک می‌گویند بین قطب مثبت و منفی تضاد است، و در مغناطیس بین دو قطب مغناطیسی تضاد وجود دارد، آیا این باعث می‌شود که بگوییم در آن جا هم تضاد وجود دارد؟! فرض کنید که این جا تضاد باشد. اولا این دو ربطی به تضاد اصطلاحی ندارد و صرف اصطلاح و نامگذاری است. صرف

نظر از این جهت، مگر در همه مسائل فیزیکی مثبت و منفی [مطرح] است؟ مگر همه مسائل فیزیکی از راه تضاد بین دو قطب حل می‌شوند؟! پس نتیجه‌ای که از اینها می‌شود گرفت این است که در بعضی موارد و برخی مسائل تضاد وجود دارد. در ریاضیات هم همین طور. علاوه بر این که اصلا مباحث ریاضی حقایق خارجی نیستند بلکه امور ذهنی هستند. به فرض صحت، صرفاً در برخی مباحث آن تضادّ وجود دارد. شما درباره بدن موجودات زنده هم به دفع و جذب تضاد می‌گویید. مگر تمام حقیقت موجود زنده را دفع و جذب تشکیل می‌دهد؟ مگر همه زندگی ما و تمام شئون آن را فقط دفع و جذب تشکیل می‌دهد؟ دفع و جذب فقط مربوط به یک قسمت از کارهای موجود زنده است. آیا در تولید مثل هم تضاد است؟ نمی‌توان گفت که در همه پدیده هایی که مربوط به موجودات دارای حیات است، تضاد وجود دارد .حداکثر اثبات می‌شود که در بین برخی موجودات زنده تضاد هست. پس نتیجه‌ای که از این استدلالات بدست می‌آید، یک قضیه موجبه جزئیه است که می‌گوید در بین انواع موجودات طبیعی فی الجمله تضاد وجود دارد. بعضی اشیائی که در طبیعت وجود دارند، مشمول تضاد می‌باشند. اگر به این شکل پذیرفته شد، دیگر قانون نخواهد بود. چون مفاد جزئی دارد نه کلی. پس اصل سوم دیالکتیک که جوهر دیالکتیک محسوب می‌گردد مثل سایر اصول به کلی از اعتبار ساقط می‌شود.

مجری :متشکر .در این دور، آقای سروش عملا صحبت مستقلی مطرح نکرده اند. وقت باقیمانده برای هر یک از آقایان را می‌گوییم تا زمان صرف شده مشخص شود. آقای طبری ۳۴۴ دقیقه صحبت کردند و یک دقیقه وقت دارند البته فکر می‌کنم برای ادامه بحث به ما ۵ دقیقه وقت اضافی بدهند. آقای سروش هم صحبت خودشان را مطرح کردند و هم مقداری از وقت را بطور جزئی و خرده خرده و در بین صحبت‌ها و به شکل طرح سؤال صرف نموده‌اند که جمعاً ۲۶ دقیقه می‌شود. بنابراین ۹ دقیقه باقی می‌ماند. آقای نگهدار ۳۳ دقیقه صحبت کردند و ۲ دقیقه وقت برایشان باقی می‌ماند و آقای مصباح ۳۴ دقیقه صحبت کردند و یک دقیقه وقت باقی می‌ماند .پنج دقیقه به وقت همه آقایان اضافه می‌کنیم و برای شنیدن پاسخ، آقای طبری صحبت را شروع می‌کنند.

آقای طبری :اشکال بحث ما این است که مدت پاسخ‌ها باید با مدت سؤال‌ها همزمان و یکسان باشد و حال آن که در عرض دو ثانیه می‌شود پرسید که فیزیک چیست؟ ولی باید ده سال جواب داد که فیزیک این است. لذا بایستی این نکته را در نظر گرفت. من فقط چند نکته را عرض می‌کنم:

۱ـ آقای مصباح درباره تضاد صحبت کردند. باید این نکته را بگویم که تضادّ از لحاظ دیالکتیکی با تضادّ از نقطه نظر منطقی فرق دارد. تضاد از نقطه نظر منطقی با تمام احکام آن مورد قبول ماست مانند «لایرتفعان ولایجتمعان الی آخر» امّا مسأله تضاد از لحاظ دیالکتیکی نکته دیگری است که در فلسفه است .این جا اشتراک لفظی پیدا می‌شود. لذا ابهام ایجاد می‌کند. کلام دیگری که می‌خواهم عرض کنم این است که اگر من خودم را ملزم بکنم که حتماً یک مطلبی را نپذیرم و پاسخ منفی بدهم، یعنی به هر قیمتی قانع نشوم، کار خیلی مشکل می‌شود؟ من نمی‌دانم بحث آزاد ما در آنصورت به چه شکلی ادامه پیدا می‌کند و چگونه خواهد شد.

آقای سروش... :

آقای طبری ... :همیشه می‌توانیم بگوییم که جوابی که داده شده برهانی نبوده و یا همیشه می‌توانیم بگوییم جواب مبهم است. تمام این مطالب و سخنان را می‌توانیم بگوییم و حال آن که طرف مقابل ـ فرض کنید این جانب به عنوان طرف مقابل ـ کوشش می‌کند که جوابش برهانی باشد و یا تصور می‌کند که جواب روشن است و گمان می‌کند که این جواب دارای استناد علمی است. همه این احتمالات وجود دارد. در حالی که شاید توهّم باشد. ولی حداقل این توهمات در ذهن گوینده هست. ولی بعد می‌بینیم که نسبت به آن مباحث اقناعی پیدا نکرده است. البته این حالت طبیعی است و به قول شما می‌بایستی قضاوت را به بینندگان واگذار کنیم و یا در طول تاریخ این قضاوت انجام می‌گیرد. مسأله خیلی بغرنج است.

نکته دیگری را آقای مصباح راجع به قضیه ایجابیه کلیه فرمودند و این که می‌بایستی اثبات آن در کلیه قضایای [موارد] جزئی ممکن باشد تا قانون باشد

والاّ دیگر نمی‌تواند قانون باشد. ما نمی‌توانیم درباره قانون این گونه بحث بکنیم. یعنی جزم گرفتن نظریه دیالکتیکی به صورت قانون در طبیعت و اجتماع و این که مسأله به این شکل درمی آید و مطلبی که آقای مصباح بیان می‌فرمایند در چارچوب منطق صوری کاملا درست است. اگر ما بخواهیم انسجام منطقی سخن حفظ بشود، نظر ایشان کاملا درست است. همین طور تقسیمی که از قضایا ارائه می‌کنند و نوع براهینی که برای اثبات قضایا باید ارائه بشود، همه اینها در جای خودش فوق العاده مطالب درستی است. ولی این مطالب را وقتی به قضایای عینی و طبیعی اجتماع

می‌دهیم، انطباقش خیلی شلوغ تر است. در قالب مفهوم همیشه هیاهوی حیات آرام می‌شود و به صورت خیلی منظم و صاف درمی آید. امّا در ظرف واقعیت این گونه نیست. من عرض کردم دیالکتیک مسأله‌ای مضمونی است .یعنی به عیان وجود آن گونه که هستند رجوع می کند و سعی می‌نماید آنها را مطالعه بکند و حال آن که منطق کوشش می کند اینها را تعمیم بدهد و انتزاع و تنظیم کند. برای این که می‌خواهد فکر را در مجرای معینی سیر بدهد که در جای خودش بسیار سودمند است و باید مورد استفاده قرار بگیرد.

از جمله مباحث مطروحه مسأله «قانون» و «تصادف» و یا مسأله «گرایش مسلط» است که توسط آقای سروش مطرح شد. ما قانون را نه فقط در اجتماع بلکه در طبیعت هم به عنوان «گرایش مسلط» قبول داریم، هر چند سرشار از نوسانات و تزاریس و حتی گاهی اوقات سیرهای قهقرایی و غیره باشد. البته این موارد برای گریز از اثبات قانون در جزئیات نیست و می‌توان روی آن قسم خورد که برای گریز از اثبات قانون در جزئیات نیست بلکه بیان عینی قوانین حرکت در جامعه و در طبیعت است. یعنی قانون راه خودش را از میان تصادفات می گشاید و این را در کلیه پدیده‌ها می‌شود مشاهده کرد. به همین جهت ما نمی‌توانیم در جزئیات یک قانون را ببینیم. چنانکه در قطره نمی‌شود طوفان را دید و در انسان نمی‌توان بحران را دید و بحران اقتصادی در جامعه رخ می‌دهد. اگر انسان را کنار بگذاریم... بحران اقتصادی عینیت ندارد. به این مسأله می‌بایستی توجه داشت .گمان می کنم پنج دقیقه من تمام شده باشد.

مجری :نخیر دو دقیقه دیگر باقی مانده است.

آقای طبری... :

مجری :نه، بینندگان خواهند دید و زمان را از روی برنامه‌ای می‌توانند بدست بیاورند .پس خودشان قضاوت می کنند. البته من سؤالات کوتاهی هم که ضمن صحبت‌های شما مطرح شد، محاسبه نمودم.

آقای طبری ... :قبول دارم.

مجری :به هر حال شما دو دقیقه دیگر وقت دارید.

آقای طبری :نمی‌خواهد. عرایض من دیگر همین است.

مجری :به هر حال وقت هست.

آقای طبری .... :معجزه‌ای هم نمی‌شود!

مجری :خواهش می‌کنم. آقای نگهدار بفرمایند.

آقای نگهدار :من از این فرصت استفاده می‌کنم و به چند نکته که قبلا مطرح شد جواب می‌دهم و آنگاه به نکات مورد بحث می‌پردازم:

آقای مصباح در مباحث قبلی مسأله تضادّ را به این شکل مطرح کردند که از این روی در دیالکتیک به تضاد معتقد هستند که می‌خواهند علت حرکت را از بیرون شیء به درون شیء منتقل بکنند. یعنی قصد و نیّت آنها این است. و به همین دلیل برای به حرکت درآوردن جهان به نیروهای خارجی معتقد نیستند. یعنی [حتی] تقسیم بندی و اسم گذاری این مباحث از طرف سیمای جمهوری اسلامی ایران به جهان بینی مادی و الهی نیز بر اساس تضاد و قبول تضاد ذاتی اشیا و پدیده‌ها یا ردّ آن استوار شده است. در صورتی که بسیاری از معتقدین به فلسفه الهی، به دیالکتیک هم معتقد هستند و این اسلوب را بکار می‌گیرند. این را خواستم تذکر بدهم و فکر نمی‌کنم که کسی از آقایان در مورد بنیان فلسفی و تفکر برخی از کسانی که به دیالکتیک معتقد هستند و از طرفی دارای بنیان فلسفی الهی نیز می‌باشند، شکّ داشته باشد.

مسأله دیگری که آقای سروش مطرح نمودند، در مورد حرکت یکنواخت بود. ما حرکت را به عنوان اصل اوّل مکانیک نیوتونی، که حرکتی یکنواخت است

قبول می‌کنیم. این مسأله را قبلا هم مطرح کردم. از طرف دیگر می‌بینیم که حرکت همان جابجا شدن یک شیء در طول زمان و از یک نقطه به نقطه دیگررفتن است .حرکت خود تغییر است. و تغییر یعنی غیر شدن و دگرگون شدن. یعنی این بودن و در عین حال و در همان لحظه این نبودن. در این جا تضاد بین بودن و نبودن، بین بودن و شدن بین بودن در این حالت و بودن در حالت دیگر، مطرح است ـ البته بودن هرگز به معنای بودن و نیست شدن، و نابود شدن نیست ـ ما می‌توانیم سافلترین نوع حرکت اشیا را، که حرکت مکانیکی می‌باشد در مورد اصول ... تَسرّی و تعمیم بدهیم. این که چگونه تعمیم می‌دهیم، بحث ما است .امّا فکر می‌کنیم که اگر ما یک یک اصول را بشکافیم و جلو برویم باز هم به این بن بست که، چگونه حکم شما بر مسند ثبوت می‌نشیند برمی خوریم.

اما اینک من به آن منابعی که آقای سروش در مباحث قبل درباره حرکت تکاملی و نظریه‌های علمی ارائه دادند، اشاره می‌کنم. ایشان دو نظریه را مطرح کردند که یکی معتقد است عناصر خارج و عناصر تشکیل دهنده طبیعت، از ذرات بزرگ به سمت ذرات کوچک شکسته شده‌اند و تئوری دیگر می‌گوید عناصر تشکیل دهنده طبیعت از اجتماع ذرات کوچک مثل هیدروژن و هلیوم است. این جمله را هم آقای سروش مطرح کردند که هیچکدام از این دو تئوری بر

مسند ثبوت ننشسته اند. ولی اگر بحث بخواهد به نتیجه واحد برسد، باید بدانیم که چگونه بر مسند ثبوت می‌نشیند و در این زمینه باید توافق نظر داشته باشیم. من فکر می‌کنم این مطلب به همان مباحث تئوری شناخت برمی گردد که باید مورد بررسی قرار بگیرد .آقای سروش مطرح می‌کنند که روش علوم اصولا استقرا است و استقرا هم همان تجربه است و چیزی فراتر از آن نیست. قبلا ما بر سر همین مسأله مقداری بحث کردیم. در حالی که ذهن، عملِ استقرا را انجام می‌دهد، در همان لحظه در حال قیاس و تعمیم و مقایسه نیز می‌باشد و وقتی هم به نتیجه می‌رسد تازه این نتیجه به صورت یک حقیقت نسبی مطرح می‌شود نه مطلق. این حقیقت نسبی به تدریج طی تجربیاتی که بشریت در طول تاریخ به دست می‌آورد، تدقیق و سالم تر می‌شود و با جزئیات بیشتر توأم می‌گردد و

می تواند باز هم بیشتر تعمیم پیدا کند. فکر می‌کنم ما باید یک بار روی مسأله شناخت بحث مفصل با همدیگر داشته باشیم. گمان می‌کنم که فرصت من هم تمام شده باشد.

مجری :دو دقیقه از وقت شما باقی مانده.

آقای نگهدار :مسأله دیگر قانون داروین است که مطرح و توضیح دادند. در این زمینه ضرورت یا قانون، راه خودش را از درون تصادف یعنی بی قانونی باز می‌کند. در مورد قانون داروین هم همین طور است. قانون داروین درباره آن چیزی که در خارج از ذهن، در هستی هست و بر یکایک موجودات زنده‌ای که در طبیعت هستند، جاری نیست. بی نهایت میکروب و سوسک و انسان و... وجود دارد که ممکن است هر کدام از اینها سرنوشت خاصی داشته باشند. وقتی که یک ماهی در دریا تخم می‌ریزد این که کدامیک از این تخم‌ها تبدیل به ماهی خواهد شد و کدامیک از اینها طعمه ماهیهای دیگر می‌گردد، معلوم نیست و هیچ علمی نمی‌تواند این مسأله را ثابت بکند. به نظر می‌رسد هر چقدر هم که علم بشر گسترش پیدا بکند، باز هم ما نمی‌توانیم تعیین کنیم که از این یک میلیون تخم ماهی کدامیک به ماهی تبدیل می‌شود و کدامیک از آنها توسط ماهیهای دیگر خورده می‌شود. امّا آنچه که ضرورت دارد و ما می‌توانیم با قطعیت از آن یاد کنیم این است که در این دریا ـ نه در مورد این تخم ماهی و یا آن تخم ماهی ـ ماهیها تخم می‌ریزند و نسل آنها حفظ می‌شود. البته در این محدوده زمانی و شرایط مشخص. من با توضیحاتی که شما در مورد محدوده حکمروایی یک قانون می‌دهید و می‌فرمایید که باید این محدوده را محدود و مشخص بکنیم، کاملا موافق هستم. مثلاً وقتی مشخص کردیم که در دریای خزر در شرایط فعلی ماهیها تخمگذاری می‌کنند و این تخمگذاری موجب امتداد نسل آنها می‌شود، این حکم را نمی‌توانیم در مورد هر تخم ماهی صادر بکنیم. یعنی در مورد هر تخم ماهی نافذ نیست. هیچ علمی هم نمی‌تواند این را در مورد هر تخم ماهی ثابت بکند. ما می‌گوییم

نمی‌دانیم، چون به شانس و تصادف بستگی دارد. اما اگر در مورد مجموعه تخم ماهیها صحبت بکنیم، در این صورت آن امری جداگانه

است. ما می‌خواهیم با قطعیت و با برهان علمی بگوییم که نسل بعدی ماهی‌ها هم چنین خواهند بود.

مجری :چون دو دقیقه از وقت آقای طبری باقی مانده است لذا اگر ایشان صحبتی در این زمینه دارند مطرح بفرمایند.

آقای طبری :اجازه بدهید از این نظر که مفهوم ضد و تضاد به معنای نفی بینش الهی نیست من یک بیت شعر از مولوی بخوانم. مولوی می‌گوید:

این جهان جنگ است چون کُل بنگری *** ذره ذره همچو دین ما کافری

این یکی ذره همی پَرَّد به چپ *** و آن یکی سوی یمین اندر طلب

ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون *** جنگ فعلی شان ببین اندر رکون

جنگ فعلی هست از جنگ نهان *** زین تخالف آن تخالف را بدان

مولوی یک حکیم الهی است و در عین حال به جنگ کُل و به تضاد کل معتقد است.

مجری :آقای سروش، آقای مصباح بفرمایید. تمنّا می‌کنم آقایان هر دو وقت دارید.

آقای مصباح :بله .آقای سروش مسک الختام بشوند. دو نکته در فرمایشات آقای نگهدار بود. یکی به مباحث قبل مربوط می‌شود که باید جواب فرمایش ایشان را عرض کنم. یک نکته هم مشترک بین ایشان و جناب آقای طبری است. ایشان فرمودند که بنده گفتم؛ خاصیّت مفهوم این است که ثبات دارد و تغییر نمی‌کند، در حالی که خود ایشان معتقد هستند که مفهوم هم تغییر می‌کند. امّا در جواب باید عرض بکنم سوء تفاهمی رخ داده است. یعنی آن چه بنده گفتم ثابت است الآن هم می‌گویم که ثابت است و شما هم خواهید گفت که ثابت است و آن چیزی که شما می‌فرمایید تغییر می‌کند آن چیز دیگری است. به تعبیر دیگر آنچه را که عرض می‌کنم همان را انگلس و سران مارکسیسم هم می‌گویند. آنها هم معتقدند که همه چیز در خارج حرکت دارد، مگر هنگامی که در ذهن منعکس بشود. صورت

ذهنی صورت ثابتی از یک شیء خارجی است. به عنوان مثال پرنده‌ای که در هوا پرواز می‌کند و دائماً دارد حرکت می‌کند، وقتی جلوی دوربین که واقع می‌شود و دوربین از آن عکس می‌گیرد، این عکس یک لحظه خاصی را

نشان می‌دهد. این عکس دیگر پرواز نمی‌کند. پرنده دارد پرواز می‌کند، اما وقتی شما از آن عکس گرفتید، سکون و یک لحظه خاص را نشان می‌دهد. حالا اگر این عکس کم کم بر اثر نور آفتاب دچار رنگ پریدگی بشود و کم رنگ گردیده و اندک اندک رنگ آن محو بشود، این سیر رنگ پریدگی یک حرکت دیگری است. این حرکت دیگر جنسیت پرنده و حیثیت عکس بودنش نیست. صورت ادراک ما از شیء خارجی، یک لحظه ثابت را نشان می‌دهد. البته در خارج، ثابت نداریم و این خاصیت، ثابت است. این مفهوم از آن جهت که یک مفهوم است به چیز دیگری تبدیل نمی‌شود .مفهوم انسان هیچگاه مفهوم مَلَک نمی‌شود همان‌گونه که هیچگاه مفهوم الاغ هم نمی‌شود. مفهوم همان مفهوم است. پس مفهوم هیچ وقت تغییر نمی‌کند.

آقای نگهدار :آیا مفهوم انسان که در ذهن بشر صد هزار سال پیش بود، همین مفهوم [امروزی] انسان است؟

آقای مصباح :اگر بشری بوده و مفهوم انسان را درک می‌کرده...

آقای نگهدار ... :پدید آمده، گویا خصلت تاریخی دارد.

آقای مصباح :اگر بشری بوده و مفهوم انسان را درک می‌کرده، حتماً مفهوم انسان را درک کرده است والاّ با این انسان، که مفهوم انسان درست نمی‌شود. شاید چیز دیگری را درک می‌کرده و آن مفهوم انسان نبوده است. اگر چیز دیگری درک می‌کرده پس مفهوم انسان نبوده. مفهوم انسان هر وقت در هر جا و هر زمان و بوسیله هر کسی درک بشود غیر از مفهوم انسان چیز دیگری نیست. اگر گاهی اوقات مشاهده می‌کنید که در تعریفها تغییر زیادی ایجاد می‌شود، این تغییر دیگر مربوط به مفهوم نیست. این تغییرات نشان می‌دهد که درک ما از اوّل یک درک دقیقی از آن شیء خارجی نبوده است و یک درک مبهمی بوده و بعد ابهام آن مرتفع شده است لذا تغییر در درک است که ابهام آن کمتر شده است، نه در صورت ذهنی آن شیء درک شده تغییری رخ داده باشد، که این مسأله دیگری است. اما مفهوم از این جهت که مفهوم است هیچگاه تغییر نمی‌کند. این جواب فرمایش قبلی شما که گویا منتظر جواب آن بودید.

نکته دیگری که هم جنابعالی و هم جناب آقای طبری بیان فرمودید این است فرمودید؛ الهیون هم به دیالکتیک قایل هستند! اگر بخاطر داشته باشد ما در ابتدای بحث گفتیم که دیالکتیک مفاهیم مختلفی دارد. و از شما هم خواستیم تا دیالکتیک را تعریف بکنید تا مقایسه کنیم آیا با آن دیالکتیکی که ـ احتمالا ـ به الهیّون نسبت داده می‌شود، تطبیق

می‌کند یا نمی‌کند؟ آن دیالکتیکی که ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید چیست؟ آنچه ما می‌گوییم، اسمش دیالکتیک است .اگر الآن بنده و شما هم مشغول بحث هستیم، در واقع به این عمل هم دیالکتیک گفته می‌شود و در خارج هم وجود دارد. این شد... اگر معنای دیالکتیک این است خوب همه عالم این معنا را قبول دارند. امّا آن دیالکتیکی که مارکسیسم آورده است، چیست؟ ویژگی آن ماتریالیسم دیالکتیک کدام است؟ قوام دیالکتیکی که مارکسیسم آورده به چه چیزی است؟ اگر مولوی فرموده که در عالم جنگ است، مگر همه مردم نمی‌دانند که در عالم جنگ وجود دارد! هر بچه‌ای می‌داند که اگر آب را روی آتش بریزند خاموش می‌شود. این جنگ در طبیعت است. بچه هم در خانه می‌بیند که پدر و مادرش با هم دعوا می‌کنند. خوب این هم جنگ است و کسی منکر این نیست. ولی می‌خواهیم ببینیم آیا آن جنگی که ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید همین جنگ است؟ به نظر ما همان‌گونه که برداشت شما نیز همین است و آقای طبری هم مکرر فرمودند، مارکسیسم هیچکدام از این اصول را ابتکار نکرده است. دیگران هم به حرکت قائل هستند. به عقیده ما حرکتی که مرحوم ملاصدرا را اثبات کرده است خیلی بالاتر از آن حرکتی است که مارکسیست‌ها اثبات می‌کنند. ما هم قائل به حرکت هستیم و آن گونه که در انتهای مباحث تکامل فرمودید شما هم قائل به تکامل هستید و ما هم قائل به تکامل هستیم. منتهی تکاملی که ما می‌گوییم از راه برهان فلسفی اثبات می‌شود و تابع اراده خداست و از این راه که او حکیم است و کار عبث نمی‌کند، اثبات می‌گردد. امّا تکاملی که شما می‌گویید، تکاملی است که طبق قانون «نفی نفی» در طبیعت بوجود می‌آید. مقصودم از «شما» همان مارکسیست‌ها می‌باشند. البته ممکن است بر تفسیری که آقای طبری ارائه فرمودند تطبیق نکند. تکاملی که مارکسیسم قائل است تکامل خودبخودی است. به عنوان یک جریانی که در طبیعت واقع می‌شود و بدون نیاز به نیروی مافوق طبیعی محقق می‌گردد. در حالی که این معنا را هیچ فیلسوف و عارف الهی قائل نشده است. اگر منظور شما از دیالکتیکی که می‌گویید در فلسفه الهی هست، آن دیالکتیکی می‌باشد که تضاد و حرکتِ آن نیازمند عامل خارجی نیست، هرگز، هیچ فیلسوف الهی‌ای به چنین دیالکتیکی قائل نیست. ولی اگر معنای دیگری برای دیالکتیک سراغ دارید بیان بفرمایید تا ما هم با آن آشنا شویم! شاید ما هم با شما موافق باشیم. اگر دیالکتیک به معنای مطلق جنگ است، خوب ما هم به آن قائل هستیم و آن را قبول داریم و اتفاقاً اگر اصرار داریم که آقایان تعریف دقیقی برای تضادّ و تکامل و اصول دیگر ذکر کنند، برای همین است که مشخص بشود دیالکتیکی که شما می‌گویید چیست؟ و فرق آن با تضادهایی که ما می‌گوییم چیست؟ کتابهای ما هم از بحث تضاد پر است. همانند گفته ملاصدرا در اسفار «لولا التضاد لمادام الفیض عن مبدء الجواد» اما تضادی که او می‌گوید غیر از تضادی است که دیالکتیسین‌ها می‌گویند. اگر شما اسم این را دیالکتیک بگذارید، به یقین غیر از ماتریالیسم دیالکتیک و ویژگی‌های ماتریالیسم دیالکتیکی است که الآن مشغول بحث از آن هستیم .دیالکتیک معانی متضادی دارد. گاهی به طرف مقابل هم دیالکتیک گفته می‌شود، همان‌گونه که به دو معنای

کاملا متقابل نیز دیالکتیک گفته می‌شود. پس، از این رو است که ما درخواست نمودیم ابتدا تعریف ارائه کنید. [در پایان]خواهش می‌کنم که دیگر بعد از این به فلاسفه نسبت ندهید مگر این که...

مجری :آقای سروش بفرمایند.

آقای سروش :بسم الله الرحمن الرحیم. من هم در مورد سخنانی که گفته شد توضیحات کوچکی عرض می‌کنم تا درباره بحث نوبت بعد تصمیم بگیریم. ان شاءالله.

مجری :تذکر می‌دهم که از وقت شما ۱۴ دقیقه باقی مانده است.

آقای سروش :بله.

مجری :ولی شما هر مقدار خودتان مایل هستید استفاده بکنید.

آقای سروش :این مسأله مطرح است که اگر سخنی را درباره مواردی گفتیم، ولی بر آن موارد صدق نکرد چه کار باید بکنیم؟ این سؤال چندین بار در این جا طرح شد. منتهی چون مثالهایی بیان شد من فقط می‌خواهم همان مثالها را توضیح بدهم. آقای طبری می‌گفتند که طوفان مثلاً در قطره صادق نیست، امّا در دریا صادق است. بحران در فرد صادق نیست امّا در اجتماع صادق است. فکر نمی‌کنم که اگر بگوییم آب مایع است کسی مایع نبودن سنگ را انکار کند و نپذیرد که مایع بودن بر سنگ صادق نیست. بحث از این است که موضوع حکمی که می‌گویید چیست؟ یعنی درباره چه چیز دارید سخن می‌گویید؟ اگر گفتید که طوفان از آنِ قطره هاست، خوب طبیعی است که این سخن آنگاه باطل است که ببینیم در یک قطره این حکم صدق نمی‌کند .اگر گفتید طوفان از آنِ دریاهاست کسی حق ندارد در برابر شما بگوید که شما که گفتید طوفان از آن دریاهاست پس چرا در این قطره طوفان بپا نشده! شما پاسخ روشنی در برابر او خواهید داشت که من درباره قطره‌ها که سخن نگفتم. پس صحبت از این نیست که وقتی حکمی می‌کنیم چرا یک جا صادق است و یک جا صادق نیست. کسی منکر این تفاوت در صدق نیست. شما وقتی بگویید که قوها سفید هستند کسی نمی‌توانند بگوید چون کلاغها سیاه هستند، پس حرف شما باطل شد. چرا که راجع به کلاغها سخن نگفته بودید. اما اگر گفتید که همه کلاغها سیاه هستند ولی بعد یک کلاغ سفید پیدا شد، این جا اشکال بروز می‌کند. پس بحث در این باره نیست که هر مطلبی را گفتیم شما بگویید در همه جا صادق نیست و فقط در یک جا صادق است. آنچه بطور دقیق مورد نظر است موضوع حکم می‌باشد. موضوع یعنی آن شیئی و آن دسته از پدیده هایی که درباره آنها سخن گفته می‌شود. حال اگر درباره همین موضوعی که سخن می‌گویید چند مورد خلاف مشاهده کردید،

آن موقع سخن از کلّیت و اعتبار ساقط می‌شود. پس اگر گفتیم همه چیز در حال تحول از ساده به پیچیده است، واقعاً «همه چیز» موضوع این حکم است و باید همه چیز آن گونه باشد. اگر گفتیم «بعضی چیزها» چنین و چنان هستند خوب روشن است .ولی اگر گفتید که منظور من از «همه چیز» فقط پدیده‌های زنده است، در این

صورت روشن است که کسی نمی‌تواند بگوید ـ مثلاً ـ اورانیوم پدیده زنده نیست. چون طبیعی است که اورانیوم اصلا داخل موضوع سخن شما نبوده است. پس به این دلیل که در قطره‌ها طوفان صادق نیست کسی نباید مناقشه کند که فلان حکم مثلاً در فلان جزء صادق نیست. باید دید حکم چگونه صادر می‌شود آنگاه درباره همان اجزائی که حکم شده قابل مناقشه است. هر شخصی حق دارد آن جزء را رسیدگی کند و بگوید حکمی که شما برای این اجزا صادر کردید، بر این دو مورد صادق ـ مثلاً ـ نیست. اما آن اجزایی که شما اصلا درباره آنها سخن نگفتید، بیرون از موضوع هستند و کسی هم نمی‌باید به آنها متوسل بشود.

امّا به سراغ اصل حرکت برویم. آقای نگهدار گفتند که در حرکت تضاد بین «شدن» و »بودن» است. تعبیر خود آقای نگهدار این بود؛ «بودن» و «نبودن»، نه «بودن» و »شدن»، و به این ترتیب تضادّ در آن جا هم تسرّی داده می‌شود. فکر می‌کنم که این سخن را باید مورد تأمّل قرار داد. ما نمی‌خواستیم در حال حاضر در این باره که تضاد خودش حرکت است یا مشتمل بر حرکت است بحث کنیم. این موضوع را در مباحث گذشته پشت سر گذاردیم. حالا داوری ما درباره آن هر چه باشد و بود، گذشت. بحث حاضر راجع به مولّد بودن تضاد نسبت به حرکت است. سخن از این بود که مطابق تبیین‌های مکانیکی، کدام عالِم و دانشمند مکانیک ـ غرضم شخص نیست ـ و در کجا گفته است که عامل مولّد حرکت تضاد است؟ و باصطلاح حرکتی که یکنواخت است عامل مولدش تضاد درونی است؟ صحبت در این جا بود. موضوع بحث این نیست اگر خود حرکت را در نظر بگیرید «بودن» و «شدن» است. اکنون از این موضوع بحث نمی‌کنیم. به هر حال هیچ دانشمند مکانیکی تاکنون در این باره سخنی نگفته است که مولّد حرکت چیست؟ بنابر این اگر همه حرکت‌ها معلول تضاد است و دیالکتیک برآیند علوم می‌باشد، فکر می‌کنیم که دست کم علم مکانیک نباید این را بپسندد و به این داوری راضی باشد.

آقای نگهدار از قول من گفتند که روش علوم استقرا است .البته اگر فرصت شد این را توضیح می‌دهم. ولی من نه در این جا چنین سخنی را گفتم و نه در هیچ یک از نوشته هایم چنین مطلبی را نوشته ام. این سخن درستی نیست. من هیچگاه

نگفتم که روش علوم استقرا است. اتفاقاً کسانی هم که با درس‌های من آشنایی دارند می‌دانند که این موضوع یکی از مسائلی است که ما درباره آن با دیگران خیلی بحث کردیم. به هر حال دلایل من هر چه باشد، سخن من این نیست. این چیزی است که باید تصحیح بشود و در جای خودش هم باید درباره اش بحث بکنیم.

آقای نگهدار :این مسأله همینجا مطرح شد. شما از قول کسانی که معتقد هستند روش علوم استقرا است، بیان کردید.

آقای سروش :بهر حال عقیده من این نیست. البته کسانی هستند که می‌گویند روش علوم استقرا می‌باشد. ولی عقیده بنده این نیست.

امّا تحریر محل نزاع؛ آقای مصباح به یک نکته اشاره‌ای کردند. من هم به آن اشاره می‌کنم تا قضیه روشن شود و آن مسأله تضاد است که معمولاً زیاد مورد سؤال واقع می‌شود. [مانند این که] مگر معتقد نیستید که الآن بین ایران و عراق جنگ است؟ پس چگونه تضاد دیالکتیکی را نفی می‌کنید؟ مگر معتقد نیستید که در گذشته بین فلان طبقات و فلان رژیم جنگ و نزاع و خصومت بوده است؟ پس چرا تضاد را نفی می‌کنید؟ اینها تصور کرده‌اند که اگر ما تضاد دیالکتیکی را مورد انتقاد قرار می‌دهیم، منظورمان نفی هر نوع جنگ و خصومتی است. و منظور ما انکار واقعیت نزاعها در عالم خارج است. آنچه موضوع بحث است و باید دقیقاً روشن بشود این است که ما معتقدیم در جهان بین انسانها در مواردی نزاع رخ می‌دهد. این مورد انکار نیست. و حتی انکار آن، انکار بدیهیات است .یعنی مگر آدمی چشمش را روی هم بگذارد و چنین حرفی را بزند والاّ قابل انکار نیست. ما معتقدیم که در طبیعت بین بعضی از اشیا و پدیده‌ها تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد که به خنثی شدن و یا ترکیب شدن آنها منتهی می‌شود. این مطلب هم مورد تردید نیست. آنچه که ما به آن انتقاد داریم و در واقع آن را باور نداریم، این است که تضاد منشأ تمام تحولات جهان باشد. این است آن مطلبی که مورد نظر ماست. ما معتقدیم که این سخن صحیح نیست. در واقع بحث از این است که آنچه دیالکتیک می‌گوید این است که حرکت، مبدأ و عاملی جز تضاد ندارد و این تضاد، هم در عالم خارج صادق است و هم در عالم انسانها. اشکال ما دقیقاً

این جاست که ما معتقد نیستیم که از تمام تحولات جهان می‌توان تفسیری تضادی ارائه کرد. به نظر ما مقوله تضاد تنگ تر از آن است که همه حوادث در او بگنجد و همه چیز را بتوان تفسیر تضادی نمود. ولی این که گاهی انسانی با انسان دیگر دعوا می‌کند و یا در جایی «اسید» و «باز» اثر همدیگر را خنثی می‌کنند و ...مورد نزاع نیست و مورد انکار هم نمی‌باشند. آنچه که موضوع سخن است این است که علاوه بر عامل تضاد عوامل دیگری نیز وجود دارند

که عامل حرکت هستند .یعنی چه در عالم خارج و عالم طبیعت بی جان بی شعور و چه در عالم انسانی عامل حرکت تنها تضاد نیست بلکه عوامل دیگری مولد حرکت و بوجود آورنده حرکت هستند.

نکته دوم این که اصولا برداشت تضادی یک برداشت است. یعنی به گمان ما دیالکتیسین ها، روش ماتریالیستی قدیم را به عکس و وارونه کرده اند. به این معنا که روش ماتریالیزم قدیم این بود که همه جهان انسانی را مطابق و موافق جهان بی جان تفسیر می‌نمودند؛ یعنی جهان بی جان و بی شعور مکانیکی خارج را مدل و الگو در نظر می‌گرفتند و همه عالم انسانی را ـ از روان و شهود و روابط اجتماعی و... ـ مطابق آن الگو تفسیر می‌کردند و آن مدل را در این جا هم تعمیم می‌دهند. گویا انسانها مثل گلوله هایی هستند که با هم برخورد می‌کنند و همان قوانین هم بر آنها صادق است. این متد انسان شناسی ماتریالیسم مکانیک است یا بطور کلی بینش مکانیکی و مکانیستی است. حال عکس این روش در مورد دیالکتیسین‌ها رخ داده است و تمام عالم خارج را موافق نسخه انسانی تفسیر کرده اند. یعنی آنچه از عواطف انسانی و... هست، به عالم خارج هم نسبت می‌دهند. بنابر این اینها طبیعت را انسان گونه کرده‌اند و آنها انسان را طبیعت گونه کرده بودند. آنگاه یکی از خصائصی که در عالم انسانی وجود دارد و نقش ایفا می‌کند همین مسأله تنازع و تخاصم است. یعنی همین مسأله تضاد و ناسازگاری، که اینک توسط دیالکتیسین‌ها به تمام جهان و اتم و مولکول و جذب و دفع و ستاره و خاک و زمین و آسمان و آب و دریا و به همه جا تعمیم پیدا کرده است. یعنی طبیعت را به انسان قیاس کرده اند. از نظر ما این کار یک ابداع نیست. یعنی حتی این خطا، خطای تازه‌ای هم نیست. در گذشته‌های خیلی قدیم هم سابقه داشته است. چون بینشهای علمی وجود نداشته است، عاطفه و عشق را در عالم خارج تعمیم داده و معتقد بودند که همه چیز عاشق همدیگر هستند. به یک معنا در این جا عامل تضاد رشد کرده و گزینش شده و بزرگ شده و بعد تصویرش بر تمام عالم افتاده است. بنابراین ما به مفهوم انسانی، قائل به تضاد در عالم بی جان نیستیم و ثانیاً معتقدیم که جنگ و نزاع در عالم انسانی وجود دارد و در عالم خارج هم خنثی کردن اثرات یکدیگر وجود دارد. ولی جهان بزرگتر از آن است که بتوان تمام تحولات آن را در مقوله‌ای بنام تضاد جای داد.

امّا راجع به آنچه که از مولوی در این جا خوانده شد، باید بگویم که من خوش دارم عبارت دیگری را از او بخوانم تا معلوم شود که آنچه که تحت نام تضاد دیالکتیک گفته می‌شود در مولوی نیست. مسأله این است که اگر گفته می‌شود عرفای ما هم قائل به تضاد دیالکتیکی هستند، باید دید عرفای ما چه گفته اند .آیا همین تضاد دیالکتیکی را گفته‌اند و یا سخنی گفته‌اند که ممکن است تفسیر دیگری داشته باشد. همان‌طور که مولوی ـ باصطلاح ـ بر تخالف در عالم خارج تأکید می‌کند که البته مورد انکار هم نیست، بر مسأله عشق و تجاذُب هم تأکید می‌کند:

چون در این دل برق مهر دوست یافت *** اندر آندل دوستی می‌دان که هست

لیک عشق عاشقان تن زه کند *** عشق معشوقان خوش و ضربه کند

تشنه می‌نالد که کو آب گوار *** آبهم نالد که کو آن آبخوار

حکمت حق در قضا و در قدر *** کرد ما را عاشقان یکدگر

جمله اجزای جهان زین حکم پیش *** جفت جفت و عاشقان جفت خویش

پس زمین و چرخ را دان هوشمند *** چونکه کار هوشمندان می‌کنند

گر نه این دو دلبر از هم می‌زند *** پس چرا چون جفت در هم می‌خزند.

همان‌طور که از نظر مولانا برای جهان در خارج تخالفی در نظر گرفته می‌شود، همین طور نیز تعاشق و معاشقه هم در نظر گرفته می‌شود و این برعکس تفسیر تضاد دیالکتیکی است که تمام عالم را صرفاً در تضاد و تنازع غوطهور می‌سازد. این هم شعری از مولانا از باب تفسیر دقیق تر و وسیعتر و شاید صحیح تری.

من پیشنهاد می‌کنم که دقیقاً مشخص کنیم برای نوبت آینده در چه موردی باید سخن بگوییم.

مجری :با تشکّر از این که سر وقت صحبت خود را تمام کردید. آقای مصباح پیشنهاد کردند چون در این بحث با تعابیر مختلف از حرکت تعریف ارائه شده است مانند این که حرکت به جمع بین «بودن» و «نبودن» و یا «بودن» و «شدن» و... تعریف شد. و از طرفی حرکت دربردارنده تضاد معرفی شد، لذا موضوع بحث آینده بیان حقیقت »حرکت« باشد. البته ایشان کتباً پیشنهاد خودشان را نوشتند و ارائه دادند .بهر حال اگر آقایان با این پیشنهاد موافق هستند با توجه به اهمیت «حرکت«، آن را به عنوان موضوع بحث آینده در نظر می‌گیریم.

آقای مصباح :یعنی بطور کلی اصل حرکت از نظر ماتریالیسم دیالکتیک و این که آن را یک اصل کلی از اصول اساسی دیالکتیک می‌دانند، موضوع بحث باشد. البته طبعاً باید تفسیر صحیحی هم از آن ارائه شود که حقیقت حرکت را چه می‌دانند و چگونه آن را جهان شمول می‌بینند.

آقای طبری ..... :با آن اشعار بسیار زیبایی که آقای سروش خواندند ..... و تجاذب را در جهان وجود، قبول کردند و آن را در مقابل تخالف می‌دانند. البته اینهم خودش یکنوع دیالکتیک بین تجاذب و تخالف است. به هر حال من با پیشنهاد آقای مصباح که حرکت، موضوع بحثمان باشد موافقم.

آقای نگهدار :موافق هستم که از حرکت بحث شود. اشکالی ندارد.

مجری :موضوع بحث آینده «حرکت» خواهد بود. در پایان بحث از حضار محترم تشکّر می‌کنم و مجدداً تأکید می‌کنم چنین فضای بحثی تنها ثمره انقلاب و متکی بر ایدئولوژی اسلامی است و در کشورهای مارکسیستی و غیر مارکسیستی، در هیچ جای جهان چنین فضایی وجود ندارد و چنین اجازه‌ای به ایدئولوژیهای متضادِ با ایدئولوژی حاکم یا ایدئولوژیِ تفکر حاکمِ بر جامعه، داده نمی‌شود تا این گونه آزادانه نظریات خود را مطرح کنند و عقاید رو در رو شوند. این ثمره خون شهیدان گرانقدر ماست که امکان چنین فرصتی را فراهم آورده است. این مهم از این رو است که چون اسلام به حقانیت خویش معتقد است،

همواره از میدانهای رویارویی با نظریات و آرای دیگر استقبال می‌کند و معتقد است که در مقابله و مقایسه با عقاید و مکاتب دیگر حقانیت اسلام روشن تر و صریح تر و گویاتر و رساتر و مشخص تر خواهد شد. البته این تأسف را هم ما باید اظهار کنیم که علی رغم این که امکان طرح عقاید به صورت منطقی و صحیح وجود دارد ولی گروهی به بهانه‌های مختلف این عرصه را ترک کرده و به جوسازی پرداخته‌اند و حتّی این بحث آزاد را به بهانه‌های بی پایه و بی مایه و یا با ایجاد تشنّج تخطئه می‌کنند. ما معتقدیم که اگر کسی حرف منطقی داشته باشد از حضور در صحنه استدلال و منطق به هیچ بهانه‌ای نمی‌گریزد. بنابر این عدم حضور آنها را دلیل بر تردیدشان نسبت به منطقی بودن راه و فکرشان می‌دانیم .به هر حال با تشکّر از شما که حوصله به خرج دادید و بحث را دنبال کردید تا بحث آینده همگی را به خدا می‌سپارم.

(۵)

جلسه پنجم: حرکت

آقای طبری :۱این تقسیم بندی از طرف دیالکتیک بر روی حرکت انجام می‌گیرد. من به مناسبت همین بحث که از طرف آقای مصباح مطرح شد، به کتب حکمای قدیم خودمان مثل شفا و اسفار و کتب دیگری که بحث حرکت را مطرح نموده‌اند مراجعه کردم تا ببینم بحث حرکت چگونه مطرح شده است. البته نمی‌خواهم آن مطالب را تکرار کنم. چون خود آقایان که در این جا تشریف دارند در این امور متخصص می‌باشند. اگر ما ماهیت بین باشیم، تفاوت اساسی در ماهیت تعریفها وجود ندارد. اگرچه در آن جا اصطلاحات دیگری هم بکار می‌رود و این شاید یکی از اشکالات این بحث باشد که سیستم حِکَمی ما بر مقولات و مسائلی که در یک دوران طولانی تنظیم شده است، مبتنی می‌باشد. در حالی که سیستم فلسفه دیالکتیکی بر مقولاتی که در دوران دیگر تاریخی تنظیم شده و مایه خودش را از

علوم می‌گیرد، مبتنی است. به این ترتیب از لحاظ ماهوی بین این دو سیستم فلسفی مقدار زیادی تطابق وجود دارد . البته در بعضی جاها هم اختلاف وجود دارد. امّا این که کجا تطابق وجود دارد و کجا اختلاف، این یک بحث خیلی طولانی است. بخصوص در حکمت قدیم، حکمای گوناگون مثل حکمای مشّاء و حکمای اشراقی و یا متکلّمین و یا عرفا، هر کدام به شیوه‌ای خاص مسأله را مطرح کرده‌اند و گاهی اوقات هم این شیوه‌ها به نتایج متفاوتی

۱ـ همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این قسمت نمی‌تواند آغاز جلسه پنجم باشد و حتماً قسمت هایی از مباحث ابتدای این جلسه افتاده است. امّا این افتادگی مربوط به اصل نوارهای مادر است که در صدا و سیما موجود است و متأسفانه علی رغم تلاشی که به عمل آمد موفّق نشدیم مباحث ابتدای این جلسه را پیدا کنیم.

رسیده اند .مثلاً در حالی که مشّائین حرکت را فقط در اَعراض می‌دانستند، صدرالمتألهین که یکی از نوابغ ما در تفکّر فلسفی است، حرکتِ در جوهر را هم قبول کرده و گفت، جوهر غیر قارّ است و ناچار وقتی اَعراض که قائم بر جوهر هستند حرکت می‌کنند، خود جوهر هم باید حرکت کند و تجدّد وجودی دارد و سیلان جوهری در جهان وجود دارد. به نظر ما این معنا به اندیشه حرکت ذاتی نزدیک شده است .تقریباً بین همه حکمای ما اعم از اشراقیّون یا مشائین وغیره درباره این که عامل مباشر حرکتْ طبیعت است، اختلاف نظری نیست. همچنین درباره اَشکال مختلف حرکت که بصورت حرکت طبیعی و حرکت قصری و حرکت ارادی و ... ظهور پیدا می‌کند نیز، اختلاف نظری نیست و تمام این مقولات را به نوبه خود یک دیالکتیسین هم می‌تواند بپذیرد، و هیچ اشکالی در کار او ایجاد نمی‌کند .یعنی یک بحث جداگانه‌ای می‌بایست انجام بگیرد ـ نه در چارچوب تلویزیون بلکه بیشتر در چارچوب آکادمیک و مدرسی ـ تا معیّن شود که از مجموعه حکمت کلاسیک ما که در حوزه‌های علمیه و دانشگاهها تدریس می‌شود، چه چیزی را طرفداران دیالکتیک می‌پذیرند و یا با چه چیزهایی مخالف هستند. چون این کار انجام نگرفته است به همین جهت ما در داخل این بحث تقریباً جدای از همدیگر صحبت می‌کنیم و گفتگوی ما گفتگویی است که در آن تعاطی فکری و روحی لازم انجام نمی‌گیرد. لذا فقط باید به آن بعنوان یک نوع مدخل کلی نگاه کرد که شاید بتوانیم از این مدخل عام ـ اگر زمانه اجازه بدهد ـ به مراحل دقیقتری وارد شویم. به هر حال این مطالب آن اموری هستند که من می‌توانم بطور کلّی در تعریف حرکت و در مقایسه آن با حکمت خودمان یعنی حکمت مدرسی قدیم خودمان بیان کنم.

مجری :با تشکر. اگر آقای نگهدار دقیقاً با این تعریف موافق هستند و آن را تأیید می‌کنند دیگر بحثی نداریم والاّ اگر تکمله و یا تصحیحی بر این تعریف دارند مطرح کنند تا برادران ما از نقطه نظر اسلامی روی آن بحث کنند و مسائلی را که در نظر دارند بیان نمایند.

آقای نگهدار :با سلام و درود به همه هم میهنان زحمتکش میهنم و بویژه رزمندگان دلاور جبهه‌های جنگ علیه تجاوز صدام.

در مورد تعریف حرکت در مباحث گذشته کم و بیش گفتگو شد و به جمع بندیهایی هم از جانب ما دست یافتیم. نظر به این که بحثهای گذشته جامع نبودند در این جا یکبار دیگر مسأله حرکت را بررسی می‌کنیم. همان‌گونه که متذکر شدیم حرکت در معنای عام همان «تغییر» است. یعنی «دگرگونه شدن» و «غیرشدن» و «دگر شدن .«این خصیصه [یعنی حرکت] خصیصه ذاتی مادّه است و ما در سراسر جهان شیئی و یا پدیده‌ای را نمی‌یابیم که عاری از حرکت باشد. همان‌گونه که در فلسفه مارکسیسم چنین است و از قول مارکس هم مطرح می‌شود که وی حرکت را خصیصه ذاتی مادّه و امری مطلق ـ به معنای تجریدی کلمه تغییر ـ به حساب می‌آورند. یعنی تنها مفهومی که در مارکسیسم مطلق است ـ یعنی تغییر نمی‌کند ـ تجرید مفهوم تغییر است. یعنی مفهوم تجریدی تغییر ثابت است. پس مفهوم تجریدیِ تغییر، ثابت و ابدی و همیشگی است و ذاتی تمام اشیا و پدیده هاست. هیچ پدیده‌ای و هیچ شیئی را در عالَم نمی‌توانیم ببینیم که این خصیصه را نداشته باشد .همان‌گونه که بحث شد منطق دیالکتیک بر اساس همین تغییرپذیری و تحوّل دائمیِ اشیا و پدیده‌های خارجی استوار است و گفتیم که تفاوت اصلی دیالکتیک با منطق صوری همانا بررسی اشیا و پدیده‌ها در جریان حرکت است، که دیالکتیک این را می‌پذیرد. در این جا این مسأله مطرح می‌شود که چرا حرکت ذاتی اشیا و پدیده هاست و حرکت را جدا از جهان مادّی نمی‌توانیم در نظر بگیریم؟ قبل از پیدایش دیالکتیک نظر فلاسفه بر این بود که حرکت می‌تواند جدا از ماده به صورت یک پدیده‌ای مستقل از ماده در نظر گرفته شود. امّا مشاهدات عینی و بررسی کلّ جهان، چنین ایده‌ای را نفی می‌کند. یعنی ما نمی‌توانیم هیچ حرکتی را پیدا بکنیم که جدا از مادّه باشد و این روی دیگر مسأله است. یعنی همان‌گونه که ماده را بدون حرکت نمی‌توانیم در نظر بگیریم و چنین چیزی در جهان خارج وجود ندارد، همان‌گونه هم حرکت بدون مادّه اساساً غیر قابل تصور است. دیالکتیسین‌ها هم معتقد هستند که حرکت بدون ماده وجود ندارد.

مطلب دیگری را باید اضافه کرد که جهان مادی این حرکتی که ۱... مسأله

۱ـ در این جا آقای نگهدار نتوانست ادامه صحبت را کامل کند و به سراغ مسأله بعد رفتند.

دیگری که در این رابطه باید مورد بررسی قرار بگیرد مفهوم زمان و مکان است. زمان را هم نمی‌شود جز در مادّه در نظر گرفت. زمان را می‌توان به توالی تغییر وقایعی که اتفاق می‌افتد تعریف نمود. در تعریف مکان نیز باید نسبت اشیا را در رابطه با همدیگر مد نظر قرار دارد۱...

آقای نگهدار :از قطع بحث عذر می‌خواهم که چند لحظه به علت شوک ناشی از خستگی برنامه قطع شد. درخواست قطع برنامه را داشتم که پذیرفته نشد. حال می‌فرمایید بحث را ادامه بدهم یا نه؟

مجری :درخواست قطع برنامه نشد. اگر میل دارید ادامه بدهید والاّ شخصی دیگر از حضّار بحث را ادامه می‌دهند.

آقای نگهدار :در دور بعدی صحبت می‌کنم.

مجری :اشکالی ندارد. آقای سروش بفرمایید.

آقای سروش :می‌خواستم از آقای مصباح خواهش کنم که اگر در زمینه سؤالی که مطرح کردند توضیحاتی را لازم می‌دانند، بیان بفرمایند و یا در برابر پاسخهایی که ذکر شد نظرشان را بگویند تا من در موقع مناسب صحبت کنم.

مجری :آقای مصباح شما بفرمایید.

آقای مصباح :بسم الله الرحمن الرحیم. جناب آقای طبری حرکت را تعریف فرمودند که در نظر ما ـ به تعبیر بنده ـ با تغییر مساوی است. همین نظر را هم آقای نگهدار تأیید کردند که تغییر همان «دگر شدن» است و از کلمه «غَیْر» گرفته شده است. حرکت همان تغییر است. به تعبیر دقیقتر و به تعبیر عربی یعنی «تغیّر». به هر حال به نظر ما این تعریف یک تعریف صحیحی نیست. چون اصل تغییر در عالَم و این که عالَم به یک منوال نیست و تغییراتی در آن واقع می‌شود، هرگز جای اختلاف نظر نیست و حتّی بچّه‌ها و کسانی که هیچ آشنایی با مسائل فلسفی ندارند، می‌دانند که در عالَم تغییر واقع می‌شود. ولی آنچه این جا از وجود حرکت محل بحث است و می‌پرسیم که آیا حرکت داریم یا نداریم و بین گروهی از

۱ـ در این جا نیز آقای نگهدار با اظهار کسالت بحث خود را رها ساختند. و بحث قطع شد و بعد از چند لحظه استراحت بحث را دنبال نمودند.

یونانیان سابق از الیائیان، همانند «پارامنیدس» و «زنون» و دیگران مطرح بوده است این است که آیا حرکت به مفهوم فلسفی وجود دارد یا نه؟ یعنی آنها هم هیچ شکی نداشتند که خورشید طلوع و بعد غروب می‌کند، انسان گرسنه و سیر می‌شود، و یا جسمی از یک جا به جای دیگر منتقل می‌شود، یا برخی از شهری به شهر دیگر به سفر می‌رفتند. به هر حال این گونه تغییرات برای آنها قابل انکار نبود. مسأله این بود که آیا از نظر فلسفی این تغییراتی که پیدا می‌شود یک جریان ممتد واحد است یا نه؟ آیا یک پدیده است و یا این که پدیده‌های متناوبی هستند که به دنبال هم تحقق پیدا می‌کنند؟ آیا ـ به تعبیر خودشان ـ سکونهای پی در پی است که تحقق پیدا می‌کند و یا پدیده‌ای مستمر و حرکت است؟ آن پارادوکسهای معروف زنون که دو مورد از آنها را هِگل هم در فلسفه خودش آورده است، مربوط به همین مفهوم حرکت است. والاّ سکونهای پی در پی، یعنی تغییر سکونی به سکونی دیگر، هیچ وقت مورد انکار نبوده است و هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را انکار بکند. اگر یک مکتب فلسفی حرکت را به این مفهوم یعنی به عنوان یک جریان پیوسته‌ای که در طبیعت رخ می‌دهد پذیرفت، و یا احیاناً اگر کسی در فکر و یا در جای دیگری این معنا را قبول نمود، در واقع حرکت را پذیرفته است. نتیجه این اختلاف نظر این جا ظاهر می‌شود که تغییراتی که در مکتب ارسطوئیان «کون و فساد» نامیده می‌شود و در آن چیزی بطور دفعی به چیز دیگری تبدیل می‌شود و تا حدّی هم محسوس است، هرگز قابل انکار نیست .مثلاً وقتی آب به درجه خاصی می‌رسد، به طور دفعی به بخار تبدیل می‌شود .درست است که حرارت آب تدریجاً بالا می‌رود و حجم آب افزوده می‌شود و به گاز بودن نزدیک می‌گردد. امّا در یک «آن»، آب به گاز تبدیل می‌شود. این مفهوم تا حدّی قابل قبول است و اکنون نمی‌خواهیم وارد این بحث بشویم که آیا دقیقاً در مورد جزئیّات خارجی و پدیده‌های طبیعت واقعیت این گونه است یا نه؟ به هر حال این تغییرات دفعی را کسی حرکت نمی‌شمارد. یعنی اگر چه اینها تغییر هستند، کسی تبدیل شدن آب به بخار که یک تبدیل دفعی می‌باشد و در یک »آن» صورت می‌پذیرد را حرکت نمی‌گوید. این پدیده از نظر

فلسفی تغییر است، ولی حرکت نیست. پس مفهوم حرکت غیر از مفهوم تغییر است و تعریف آن چیزی بیشتر از تعریف «تغییر» است. یعنی باید یک قید به تعریف تغییر اضافه شود تا به تعریف حرکت دست یابیم و آن قید این است که تغییر باید تدریجاً تحقق پیدا کند و در طول زمان در روند و جریان تغییر وقفه‌ای حاصل نمی‌شود. تغییر بطور یکنواخت به پیش می‌رود. منظور از یکنواخت آن است که در بین مسیرِ تغییر، سکون و وقفه‌ای نباید حاصل شود. ـ هر چند ممکن است تکاملی و تصاعدی باشد. ـ طبق فهم متعارف و برای کسانی که با مفاهیم فلسفی آشنا نیستند حرکت و تغییر و تفاوت آن دو را این گونه تبیین می‌کنند که وقتی عقربه ساعت یک دور می‌زند، این را یک حرکت می‌شمارند ولی وقتی عقربه ساعت از یک نقطه به نقطه دیگر پرش می‌کند و متوقف می‌شود و بعد پرش دیگری ... و این تغییر دیگر حرکت نیست. اگر دقت کنیم مشاهده می‌کنیم که عقربه برخی از ساعتها بطور مستمر دور می‌زند و عقربه برخی دیگر از یک نقطه‌ای به نقطه دیگر پرش می‌کند و بعد یک توقف دارد و بدنبالش پرش دیگری ... . چون در این

سیری که عقربه ساعت دارد سکونها و وقفه هایی حاصل می‌شود لذا از نظر فلسفی دیگر حرکت محسوب نمی‌گردد. حرکت همان تغییر مکانی است که تدریجاً از نقطه‌ای به نقطه دیگر حاصل می‌شود و بین آن سکون فاصله نشده است. به محض این که سکونی فاصله شود آن حرکت دیگر قطع شده است و تغییر بعدی خود یک حرکت جدیدی است که بوجود می‌آید. پس حرکت یک تغییر تدریجی است که باید متّصل باشد و بین اجزای آن سکون و وقفه‌ای حاصل نشود.

راجع به اقسام حرکت و قلمرو آن، آقای طبری از قول انگلس نقل کردند که شش قسم حرکت وجود دارد و بعد هم به تقسیم دیگری در این مورد اشاره کردند که اکنون از اقسام حرکت بحث نمی‌کنیم. چون هنوز تعریف حرکت کامل نشده است و ابتدا باید جهات و نقاط ابهام آن که در بحث‌های آینده مؤثر است روشنتر شود.

امّا آقای نگهدار چند مرتبه تکرار کردند که اساس اختلاف منطق دیالکتیک و منطق صوری در این است که منطق صوری قائل به حرکت نیست ولی منطق

دیالکتیک قائل به حرکت است. من فکر می‌کردم این مسأله به حدّ کافی روشن شده باشد که اصولا منطق از تحقق حقایق خارجی بحث نمی‌کند و ارتباطی با آنها ندارد. البته این جا جای بحث منطقی نیست [تا به آن بپردازیم]. امّا اگر منظورشان از منطق صوری مثلاً فلسفه ارسطویی یعنی فلسفه قدیم باشد و می‌خواهند بفرمایند فلسفه ارسطویی حرکت را نفی کرده است، ولی فلسفه دیالکتیک آن را اثبات کرده است باید عرض بکنم که واقعیت اینچنین نیست . کتابهای فلسفی از مباحث حرکت پر است و ما معتقد هستیم که در فلسفه اسلامی حرکت آنقدر عمیق و وسیع اثبات شده است که هیچ مکتب فلسفی تا به حال به عمقش نرسیده است. اگر فرصتی پیش آید در این زمینه توضیح خواهم داد.

امّا این که آقای طبری فرمودند ملاّصدرا به حرکت ذاتی نزدیک شده است، از این سخن برداشت می‌شود که ایشان یک حرکتی کامل تر و عمیق تر از آنچه را که ملاصدرا بیان کرده اند، در نظر دارد. اگر منظورشان این باشد باید عرض کنم کم لطفی کرده اند. ممکن است منظورشان از حرکت ذاتی چیز دیگری باشد. به هر حال این که عمق حرکت چه اندازه است و قلمرو آن کجاست و مسائل دیگری از این قبیل، بحثهای مفصل لازم دارد که این جا جای آنها نیست. اکنون می‌خواهم عرض بکنم که هیچ سیستم منطقی نمی‌تواند واقعیت منطق صوری را انکار کند . همان‌طوری که در مباحث قبل هم بیان شد و بطور مکرّر آقای طبری تصریح فرمودند، هرگز منطق صوری را انکار نمی‌کنیم و کاملا به اعتبار خودش باقی است و منطق دیالکتیک در مقابل منطق صوری چیزی راجع به مفاهیم مرتبط با منطق صوری نیاورده است.

پس باید ابتدا تعریف حرکت روشن شود. به یقین، مطلقِ تغییر حرکت نیست. یعنی تغییر دفعی از نظر فلسفی حرکت محسوب نمی‌شود والاّ باید به حرف الیائیها روی آورد. یعنی آنها هم سکونهای پی در پی را که تغییرات دفعی هستند، می‌پذیرفتند. اگر حرکت را به این معنا بپذیریم این سخن دقیقاً به معنای انکار حرکت است و در واقع به مکتب فلسفی معروف که منکر حرکت است، بازگشت

کرده ایم .ماتریالیسم دیالکتیک که این قدر بر روی حرکت تأکید می کند و آن را یکی از اصول اساسی خود قلمداد می کند ـ آن گونه که آقای طبری بیان فرمودند ـ نمی‌تواند به مکتب زنون که منکر حرکت شناخته شده است، بازگشت بکند. پس مسلماً حرکت از نظر ایشان هم نباید مساوی با تغییر باشد. باید تغییر تدریجی با حفظ وحدت جریان از آغاز تا انجام به عنوان تعریف حرکت مد نظر باشد. اگر حرکت این گونه تعریف شد ـ که فکر نمی کنم در آن خدشه‌ای باشد ـ آنگاه سؤال می کنیم که آیا شما برای این حرکت هم عمومیت قائل هستید؟ آیا به عنوان طرفدار و نماینده مکتب ماتریالیسم دیالکتیک برای حرکت ـ طبق این معنا ـ عمومیت قائل هستید؟ و آن را قانونی جهان شمول می‌دانید؟ پس بعد از تبیین دقیق حرکت، آنگاه باید از کلیّت و عمومیت آن بحث کرد. همان‌طوری که از بسیاری تعبیرات شما برمی آید و شاید آقای نگهدار هم تأکید کردند، این قانون هیچ استثنا ندارد و مطلق است و شامل همه چیز می‌شود و هیچ چیزِ بی حرکت نداریم. آیا واقعاً اینچنین است ؟ اگر حرکت یک قانون جهان شمول است و شامل تمام پدیده‌های هستی می‌شود، شما بعنوان طرفداران فلسفه علمی، این مطلب را از چه راه و چگونه به کمک علوم تجربی اثبات می کنید؟ البته مطالب دیگری نیز وجود دارد که برای پرهیز از خلط شدن، آنها را به وقت دیگری حواله می‌دهیم.

مجری :با تشکر. صحبت آقای مصباح را در سه نکته و سه تذکر می‌توان جمع بندی نمود .آقایان به نمایندگی از ایدئولوژی مارکسیسم در تعریف خودشان از حرکت به تغییر بسنده کردند، در حالی که با قید تغییر تدریجی متصل همراه با وحدت جریان در طول مسیر ـ از آغاز تا پایان ـ می‌توان تعریف حرکت را اصلاح کرد .حال اگر با این تعریف موافق هستید طبیعی است که آن را تأیید خواهید کرد والاّ اگر تعریف دیگری دارید، ارائه فرمایند. در صورتی که با تعریف فوق موافق هستید باید به دو نکته اشاره کنید: آیا برای این حرکت عمومیت قائل هستید یا خیر؟ اگر به عمومیت این حرکت قائل هستید، بعنوان نمایندگان تفکر علمی چگونه و از شیوه‌های علمی به این حرکت عمومی در هستی پی بردید؟

خواهش می کنیم آقای طبری بحث را پی بگیرند.

آقای طبری :در فرمایشات آقای مصباح مطالب متعددی مطرح شد که انسان متحیّر می‌ماند به کدامیک از اینها پاسخ بدهد. یکی از مباحث و مطالب درباره اَپُریهای [پارادوکس] سوفسطائیان یونان قدیم درباره حرکت ـ از جمله زنون الیائی ـ بود. تعداد این اُپریها زیاد است و بیشتر این اَپُریها یا پارادوکسها درباره حرکت مکانیکی است. یعنی همان حرکت در مکان که بحث جداگانه‌ای است .البته ما [ایرادهای] آنها را قبول نداریم و معتقدیم که حرکت وجود دارد و نفی حرکت را نادرست می‌دانیم. معتقدیم حرکت عبارتست از حلّ تضادّ بین اتصال و انفصال که خودش یک روند است که از این نقطه نظر خودش یک روند دیالکتیکی است که تضاد درونی خودش را حل می‌کند.

نکته دیگری که آقای مصباح فرمودند این است که حرکت باید حتماً تدریجی باشد تا حرکت شمرده شود والاّ اگر دفعی باشد دیگر حرکت نیست. یعنی باصطلاح فلسفه قدیم کون و فساد است و حرکت نیست. این دو مطالبی است که در فلسفه قدیم خیلی مفصل مورد بحث واقع شده است. بحث از خلع و لَبس است، و یا بحث لَبس [بعد از]لبس است. بحث این است که آیا حرکت عبارت است از تبدیل قوّه به فعل یا نه؟ چون آنها معتقد هستند جسم که یکی از جواهر است، قوّه محض می‌باشد و بعد این قوه محض صور نوعیّه به خودش قبول می‌کند و از قوّه به فعل درمی آید . به قول ابوعلی سینا یسیراً یسیرا ـ تدریجاً ـ و یا ممکن است دفعی انجام بگیرد که در این صورت کون و فساد نامیده می‌شود. تا آن جا که نوبت به ملاّصدرا رسید. وی مسأله را فوق العاده عمیق تر مطرح کرد و حرکت و انقضا را امری ذاتی وجود دانست و گفت که غیرممکن است که جوهر، قارّ باشد و در آن حرکت نباشد و در اَعراض غیر قارّ، حرکت انجام بگیرد. چون اَعراض خودشان قائم به ذات نیستند بلکه قائم به جوهر هستند. منظور این است که در آن جا بحثهای گوناگونی انجام می‌گیرد و معمولاً مسأله به یک شکل مطرح نشده است .درباره هر کدام از آنها نظریات فراوانی وجود دارد. مثلاً حرکت در عَرَض را در چهار عرَض بیان کرده اند: ۱ـ کمّ ۲ـ کیف ۳ـ این ۴ـ وضع. حرکت یا

وضعی است و یا انتقالی و یا حرکت کمّی که همان نموّ می‌باشد و حرکت کیفی همان استحاله است. مطالب به شکلی گفته شده که در آن هسته منطقی و معقول زیاد است. من مخالفت خاصی با این برداشتها ندارم و می‌شود به شکلی این برداشتها را پذیرفت. امّا همان‌گونه که عرض کردم ماتریالیسم دیالکتیک بر اساس مقولات عقلیِ صرف بحث نمی‌کند. چون اصولا شیوه بحثی که از زمان ارسطو به بعد مطرح است با شیوه بحثی که امروز مطرح می‌باشد، فرق می‌کند. شیوه بحث امروز، مراجعه به سنگ محَک طبیعت است که این حادثه در آن جا چگونه اتفاق می‌افتد، نه این که فیلسوف انگشتان وهم خودش را بمکد و مطلب بوسیله یک سلسله مقولات تجریدی حلّ شود. در شیوه امروزی نه فقط به تجربه، بلکه به مشاهده و کشف نیز مراجعه می‌کنیم و بعد از آن تعمیم و انتزاع و احکام استنتاجی و محاسبات ریاضی است که [به نتیجه‌ای می‌رسیم]. کارهای زیادی انجام می‌گیرد تا این که معرفت شکل بگیرد. گویا

بحث شناخت را بعداً دنبال خواهیم کرد و در آن جا این مطالب گفته خواهد شد. به این ترتیب اصولا شیوه برداشت و درک مفهوم حرکت در حکمت قدیم با دیالکتیک که کوشش می‌کند به علوم تکیه کند، فرق دارد .دیالکتیک از خودش هیچ مفهومی را نمی‌تراشد. بلکه به علوم مراجعه می‌کند. به همین جهت انگلس گفته است اَشکال مختلف حرکتی که ما می‌بینیم در اَعراض چهارگانه نیست و یا در جوهر نیست. اصلا مسأله را به آن شکل مطرح نکرده است، بلکه گفته است که حرکت یا در عرصه پدیده‌های فیزیکی انجام می‌گیرد و یا در عرصه پدیده‌های شیمیایی و الی آخر که من دیگر آن حرف‌ها را تکرار نمی‌کنم .حالا اگر منظورتان از تعریف حرکت، تعریف حرکت مکانیکی صرف است، من تعریف حرکت مکانیکی را عرض کردم. حرکت مکانیکی عبارتست از حلّ مسأله اتصال و انفصال. امّا به طور زنون سوفسطایی گونه با تکیه بر نمونه هایی از انواع حرکت همانند پرتاب تیر و سنگ پشت، و... می‌خواست بگوید چون می‌توان این فاصله‌ای را که [متحرک]طی می‌کند به فواصل کوچک تر و کوچک تر تقسیم نمود و چون در هر فاصله کوچکی، ساکن است، لذا مجموعه حرکت را به مجموعه سکون مبدّل نمود و حرکت را انکار کرد. البته این فقط بازی با لفظ است. جواب آن هم خیلی آسان نیست .**اَپـُریهای** مختلفی که آنها مطرح می‌کنند از لحاظ منطقی جزو معضلات منطقی است که حل کردنش آسان نیست. ولی سفسطه است. یعنی واقعیت خارجی به ما نشان می‌دهد که حرکت در واقع وجود دارد. به این ترتیب من یک نوع اختلاف بنیادین نمی‌بینم. لیکن سرگردان هستم که با چه چیز من باید معارضه بکنم. چون اختلاف بنیادی در این مسائل نمی‌بینم، بلکه دو شیوه طرح است؛ یک شیوه طرح اسکولاستیک است که مطالب ذی قیمت در آن وجود دارد و دیگری شیوه طرح دیالکتیکی است که مبتنی بر علوم امروزی است. این دو با همدیگر در بسیاری از مسائل آشتی پذیر هستند.

مجری :آقای مصباح، آیا جواب سؤالتان را گرفتید؟

آقای مصباح :همان‌گونه که فرمودند، عناصر و چیزهایی وجود دارد که قابل پذیرش است و ما هم اختلافی نداریم.

آقای طبری :فقط من پذیرفتم. پس شما هم بپذیرید.

آقای مصباح :باید دید که این امور تا چه اندازه قابل پذیرش است. در همان اندازه‌ای که قابل پذیرش هستند با هم اختلافی نداریم. فرمودید درباره حرکت مطالب مختلفی وجود دارد. مانند بحث «کون و فساد» و «حرکت جوهریه» که ملاّصدرا ذکر کرده‌اند و . ...این مسأله و این سخن صحیح است ولی ربطی به این بحث ندارد. مثلاً این که آیا در حرکت تکاملی کمال قبلی و فعلّیت قبلی محفوظ است و فعلّیت جدید را بر روی او واجد می‌شود و یا همیشه فعلّیت قبلی از بین می‌رود و فعلیت جدید بوجود می‌آید، از مطالب مورد اختلاف بین مشّائین و صدرالمتألهین است که به بحث این جا مربوط نیست. بحث این است که این تغییراتی که مشهود است و ما می‌بینیم که در طبیعت رخ

می‌دهد، مانند تبدیل آب به بخار، آیا این تغییراتی که ناگهان واقع می‌شوند و هیچ زمانی ـ هر چند خیلی کم ـ نمی‌برند، حرکت نامیده می‌شود؟ یعنی به تعبیر شما آیا آن تغییراتی که هرگز زمان نمی‌برند و در یک لحظه دقیق فلسفی چیزی تمام می‌شود و به جایش چیز دیگری بوجود می‌آید هم حرکت می‌گوییم یا نه؟ عرض کردم که از نظر فلسفی به این [پدیده و تغییر]حرکت نمی‌گوییم. چون اگر این را پذیرفتیم باید نظر زنون را بپذیریم که می‌گوید این تغییرات توقف در مکانهای پی در پی است نه حرکت .یعنی توقفاتی است که نو به نو و متعاقباً بوجود می‌آیند، والاّ حرکت نیست . ما از این توقفهای پی درپی و مجموعه آنها عنوان حرکت را انتزاع می‌کنیم .پس به نظر زنون حرکت برای یک پدیده انتزاعی است که از تغییرات و تعاقبات [و توقف‌های پی در پی] انتزاع می‌شود. ...

باید حرکت را این گونه تصور نمود که از آغاز تا انجام آن یک چیز است و یک جریان واحد می‌باشد. مثل یک امتداد که در آن نقطه مشخصی وجود ندارد والاّ اگر اینچنین نباشد و امتداد و جریان نداشته باشد و آغاز و انجام هم نداشته باشد و زمان بر هم نباشد، دیگر حرکت نخواهد بود. به هر حال منظور این بود و این مسأله ربطی به مسأله خلع و لبس و یا حرکت جوهریه صدرالمتألهین ندارد.

نکته دیگری که آقای طبری روی آن تکیه می‌نمودند این است که دیالکتیک مایه خودش را از علوم می‌گیرد ولی دیگر علوم و فیلسوفان با مکیدن انگشت وهم خودشان به مطلبی دست می‌یابند. البته ما انتظار نداشتیم که ایشان این گونه تعبیر کنند چون قبلا خود ایشان به این گونه تعبیرات اعتراض می‌فرمودند. به هر حال به نظر ایشان گویا فیلسوفان قدیم انگشت وهم خود را می‌مکیدند، در حالی که این گونه نیست. ما در بحثهای سابق مشاهده کردیم که اصولی که دیالکتیسین‌ها به عنوان اصول جهان شمول و بعنوان قطعی ترین و اساسی ترین اصول مطرح می‌کنند، چیزهایی هستند که از علم گرفته نشده اند، و از خودشان تراشیده اند. در مباحث گذشته بیان کردیم که هیچ علمی تضادّ را به مفهوم واقعی آن به ما اِعطا نمی‌کند. این مفهومی است که دیالکتیسین‌ها آن را تراشیده اند. هیچ علمی تضادّ را اثبات نکرده است. همین طور هیچ علمی غیر از فرضیه و تئوری داروین در زیست شناسی، مفهوم تکامل را به ما [نداده] و نمی‌دهد. پس معنای تکامل همان مفهومی است که دیالکتیسین‌ها با مکیدن انگشت وهمشان آن را تراشیده اند. این تعبیر درباره آنها سزاوارتر است والاّ فلاسفه از روی واقعیاتی که در آن وقت قابل فهم بوده است، با توجه به ابزارهایی که در دست داشتند، دست به فهم حقیقت زدند.

علاوه بر این نکته دقیقتری در این جا وجود دارد که اگر دقت بکنیم اصولا کسانی که اساس ادراک را بر حس بنا می‌نهند و تعمیمات و تجریدات را در مرتبه دوم قرار می‌دهند، همانند مارکسیست ها، هرگز نمی‌توانند حرکت را به معنای دقیق فلسفی آن اثبات کنند. چون آنچه حس از خارج درک می‌کند ـ آن گونه که در مباحث قبل عرض

کردم ـ عکسهای ثابتی است که از شیء خارجی می‌گیرد. این مطلبی است که لنین در کتاب ماتریالیسم و آمپریوکریتیسیسم از قول انگلس نقل می‌کند که طبیعت دائماً در حال حرکت است، مگر هنگامی که در ادراک ما منعکس می‌شود. وی تصریح می‌کند که لازمه انعکاس در ادراک ثبات است. پس آنچه ما درک می‌کنیم از آن جهتی که در درک ما منعکس می‌شود، حالت ثبات دارد و مفهومی را که ما از مجموع این درکها بدست می‌آوریم کاملا مثل فیلمی است که برای ما نمایش می‌دهند. اینها عکسهای ثابتی هستند که هرکدام خودش ثبات دارد منتهی چون نوار فیلم حرکت می‌کند، ما آنها را در حرکت درک می‌کنیم و حال آن که آنها عکسهای ثابتی هستند و هر کدام یک لحظه خاصی را نشان می‌دهند .چشم ما هم همانند دوربینی است که از خارج عکسبرداری می‌کند. دائماً عکسهای ثابتی را برمی دارد. چون در جریان زمان پشت سر هم واقع می‌شوند، ما آنها را متحرک درک می‌کنیم. لذا گاهی هم خطا در آن واقع می‌شود. مثل این که شعله دوّار را یک دائره آتش می‌پنداریم. این درک از آن روست که تا یک دهم ثانیه هنوز اثر دیدن قبلی باقی است و به دنبالش عکس دیگری به آن ضمیمه می‌شود، لذا ما آن را بصورت دایره می‌بینیم. در حالی که دایره‌ای در خارج وجود ندارد. پس اگر ما بخواهیم بر اساس حس از حرکت خارجی آگاه شویم، هیچ وقت واقعیت خارجی را نمی‌توانیم درک کنیم. یعنی حرکت را نمی‌توانیم بپذیریم .چون حس ما فقط عکسهای ثابت برمی دارد. پس تنها و تنها بر اساس مفهوم عقلی و فلسفه عقلی است که ما می‌توانیم حرکت را به معنای واقعی آن بپذیریم و [درک کنیم] والاّ اگر از مفاهیم عقلی و فلسفی کمک نگیریم، نتیجه همان می‌شود که شاید آگاهانه و یا ناآگاهانه بعضیها به آن تعاقب سکونها و یا تعاقب حالات گوناگون و یا تعاقب امور دفعی می‌گویند. در حالی که حقیقت

حرکت این نیست. پس نه تنها دیالکتیسین‌ها ارمغان جدیدی بعنوان حرکت را برای ما نیاورده اند، بلکه آنها اصلا نمی‌توانند حرکت را اثبات بکنند. این افتخاری برای مکتب دیالکتیک نیست که ما حرکت را آوردیم و آنها مکتب ایستا هستند و ما مکتب پویا هستیم! اگر پویشی باشد باید از راه عقل اثبات شود وگرنه حس و تجربه خودبخود نمی‌تواند پویشی را اثبات بکند. نکته‌های دیگری هم وجود دارد که بحث آن را به آقای سروش حواله می‌دهم. که ان شاءالله ایشان تقبّل [و تمام]می فرمایند.

مجری :اگر اجازه بدهید قبل از این که آقای سروش صحبت بفرمایند، آقای طبری و آقای نگهدار بیشتر در این مورد صحبت کنند، آنگاه آقای سروش از نقطه نظر اسلامی به نقد آن بپردازند. خواهش می‌کنم.

آقای نگهدار :راجع به موضوع منطق صوری و منطق دیالکتیک من مطرح نکردم که منطق صوری مفاهیمی را مطرح می‌کند که ثبات جهان خارج را منعکس می‌کنند. بلکه مسأله این بود که مفاهیم را بگونه‌ای ثابت در نظر

می‌گیرد ولی منطق دیالکتیک جهان را در حال حرکت و در حال تغییر بررسی می‌کند که قبلا مفصل راجع به این مسأله صحبت کردیم.

آقای مصباح :عرض کردیم که منطق اصلا کاری به بینش جهان ندارد. سر و کار منطق فقط با مفاهیم ذهنی است و هیچگاه راجع به حقایق [خارجی] جهان بحثی ندارد.

آقای نگهدار :توضیح دادیم که دیالکتیک روشی برای هستی شناسی و معرفت شناسی است. یعنی هر دو جنبه را بررسی می‌کند. امّا مسأله‌ای که آقای مصباح در مورد حرکت و تدریج مطرح کردند و تبیینی که از حرکت بیان نمودند، صرفاً درباره حرکت مکانیکی، آن هم حرکت اتّصالی مکانیکی درست است. ولی ما از تمام تغییرات کیفی و جهشها و تمام تبدّلاتی که در جهان خارج می‌بینیم، می‌توانیم به عنوان حرکت نام ببریم و نباید خودمان را فقط به سافلترین نوع حرکت که حرکت مکانیکی است ـ آن هم بصورت پیوسته ـ محدود بکنیم. ما تغییر در کیفیت را هم می‌بینیم که خود نوعی حرکت است. آن مثالی که در مورد

قطعه قطعه کردن حرکت مکانیکی پیوسته ارائه می‌کنند و آن را بصورت یک تصاعد هندسی در نظر می‌گیرند، کاملا نادرست است. مثلاً می‌گویند هر شیئی که پرتاب می‌شود ابتدا نصف راه را طی می‌کند، بعداً قسمت دوم را ابتدا نصف می‌کند و بعداً قسمت سوم را هم نصف می‌کند و به همین ترتیب باقیمانده راه را نصف می‌کند تا به بی نهایت برسد و از بی نهایت بودن جملات تصاعد هندسی نتیجه می‌گیرند که پس هیچ وقت شیء به نهایت نخواهد رسید. در صورتی که هرگز صحیح نبوده و واقعیت این گونه نیست بلکه این یک سوفیسم است و تقریباً هیچ حرکتی را در جهان خارج نمی‌پذیرد. در حالی که واقعیت خلاف این را ثابت می‌کند.

آقای مصباح :اجازه بدهید این جا همین سؤال را تکرار کنم. شما از کجا می‌دانید که واقعیت خلاف این را ثابت می‌کند؟ از چه راه می‌فهمید؟

آقای نگهدار :درست است که شما از لنین مثال می‌آوردید که می‌گوید انعکاس این تغییرات بر روی احساس ما است که ما می‌توانیم جهان خارج را از طریق این احساس درک کنیم .اوّلین مرحله در پروسه شناخت، احساس است که بر روی حواس ما منعکس می‌شود و عکس می‌گیرد. باز خود لنین مطرح می‌کنند که احساس، عکس مادّه خارج از ذهن را می‌گیرد ولی آن را آناً تجرید می‌کند و بصورت مفهوم درمی آورد.

آقای مصباح :وقتی تجرید شد دیگر غیر از واقعیت است. آنچه از واقعیت به ما می‌رسد یک لحظه عکس ثابت است. پس بقیه چیزهای دیگری که درک می‌کنیم چه می‌شود؟ [باید درک بدون واقعیت باشد یعنی باید یک

نوع]ایده آلیسم رخ بدهد. چون آنچه ما از واقعیت درک کردیم یک عکس ثابت بود و بس. بقیه ادراکات جنبی دیگر با واقعیت تماس ندارند و بریده از واقعیت هستند.

آقای نگهدار :این گونه نیست که فکر و قدرت تفکّر آدمی فقط به احساس ختم شود. فکر صرفاً یک تأثیر انفعالی از جهان خارج بر روی ذهن نیست. ذهن خلاقّیت دارد و می‌تواند تعمیم بدهد و می‌تواند مفاهیمی را بسازد و می‌تواند قوانین کلّی کشف بکند. اینها دیگر به حس محدود نیستند.

آقای مصباح :البته ما اینها را قبول داریم. ولی کلام در این است که ارزش واقع گرایی و واقع بینی این تعمیمات و تجریدات تا چه اندازه است؟ تا چه اندازه

ما می‌توانیم این را به خارج نسبت بدهیم [و بگوییم واقعیت خارجی همین است]که ذهن ما انتزاع می‌کند و تعمیم می‌دهد؟ همان‌گونه که زنون هم در مورد مفهوم حرکت بگونه‌ای دیگر انتزاع می‌کرد و می‌گفت ذهن ما از سکونات متعاقب، مفهوم حرکت را انتزاع می‌کند. او هم این را می‌گفت. حال کدام انتزاع با واقعیت مطابق است؟

آقای نگهدار :منظور شما این است که درستی این انتزاع و ارزش این انتزاع چگونه ثابت می‌شود؟

آقای مصباح :بله، بله، همین مقصودم هست. وقتی بنا شد شناخت ما مستقیماً بوسیله حس محقق شود و حس تنها یک صورت ثابت را به ما می‌دهد، حال بقیه تجریداتی را که ما انجام می‌دهیم آیا مثل انتزاعاتی است که زنون از حرکت قائل بود؟ چرا او را سوفیسم می‌دانید و شما خودتان را رئالیسم می‌شمارید؟

آقای نگهدار :چون این استنتاجات حتماً می‌تواند صحیح باشد. البته به این شرط که در پراتیک و در زندگی اجتماعی درست بودن آن به اثبات برسد. یعنی ما بتوانیم در تجربه ببینیم و دوباره ببینیم و تکرار بکنیم.

آقای مصباح :اگر هزار بار هم ببینیم، باز هم یک عکس ثابتی است از خارج که در ذهن ما منعکس می‌شود.

آقای نگهدار :چون شما در سطح مشاهده حسّی متوقف می‌شوید، لذا نمی‌توانید پاسخ دهید.

آقای مصباح :نه، ما در سطح مشاهده حسی متوقف نمی‌شویم. آنهایی که [مانند شما] اصل را تنها حس می‌دانند، چگونه دلیل می‌آورند؟

آقای نگهدار :اصل را حس نمی‌دانند. آغاز شناخت را حس می‌دانند. آغاز پروسه شناخت از احساس شروع می‌شود. یعنی همین فکری که الآن در ذهن شما هست و همین پویش فکری که در ذهن شما ادامه دارد، نقطه ابتدایی داشته است که آن نقطه آغاز، همان احساس بوده است. ما جز از طریق احساس اصلا نمی‌توانیم با جهان خارج تماس بگیریم. شما چگونه با این پدیده‌های عینی که در اطرافتان هستند تماس می‌گیرید و برخورد می‌کنید؟ آیا جز از طریق احساس با آنها تماس دارید؟ احساس آغاز شناخت است نه این که اساس شناخت باشد.

آقای مصباح :ما از شناخت بحث نمی‌کنیم. ولی کسانی که اساس شناخت را حس می‌دانند و می‌گویند اگر ما حس نداشتیم دیگر هیچ نداشتیم و...

آقای نگهدار :آیا آنها آغاز شناخت را حس می‌دانند؟

آقای مصباح :به هر حال آیا ادراک شما از کلیات و تعمیماتی که انجام می‌دهید بدون تماس با خارج است، و از پیش خود این تعمیمات را انجام می‌دهید یا با تکیه به خارج است؟

آقای نگهدار :با تکیه به خارج، وجوه مشترک اشیا و پدیده‌های خارج...

آقای مصباح :وقتی شما راهی برای درک جریانی که در خارج هست ندارید تا آن را درک کنید، به چه حق آن را تعمیم می‌دهید؟

آقای نگهدار :چرا هیچ راهی نداریم؟ پس این احساس ما چیست؟

آقای مصباح :احساس شما فقط لحظات ثابت را به شما نشان می‌دهد.

آقای نگهدار :در هر لحظه و در هر آن یک تصویر روی ذهن ما منعکس می‌شود.

آقای مصباح :بسیار خوب این همان سکونهای متعاقبی است که زنون می‌گفت. پس چرا او را سوفیسم می‌دانید؟

آقای نگهدار :چرا آنها را سکون در نظر می‌گیرید؟

آقای مصباح :چون لحظه ثابت و عکس ثابت یعنی همان سکون.

آقای نگهدار :در هر لحظه چنین است. شما پیوستگی تجربه تماس حسّی ما را با جهان خارج منقطع و فصل می‌کنید. شما پیوستگی تماس حسّی ما را با خارج حذف می‌کنید و آن را نادیده می‌گیرید. شما می‌گویید اینها احساسهای جداگانه‌ای هستند که در زمانهای جداگانه اتفاق می‌افتند! نه چنین چیزی نیست. بلکه احساسهای پیوسته‌ای می‌توانند باشند که در زمان پیوسته روی ذهن ما منعکس می‌شوند. در ثانی، ما همه شناخت خودمان را به احساسْ محدود و ختم نمی‌کنیم، بلکه به جنبه‌های مختلف و مشترک حسهای جداگانه خودمان تجربه پیدا می‌کنیم و این را می‌توانیم بیابیم. ذهن می‌تواند این را بیابد. اگر شما بگویید چگونه؟ من می‌گویم این «طول» را و آن «طول» را هم می‌بیند و بعد این «طول» را هم می‌بیند و مفهوم «طول» را از آن تجرید می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که »طول» یک مفهومی است که بطور تجریدی می‌توان آن را بدست آورد.

آقای مصباح :آیا می‌شود از سکونهای متعدد مفهوم حرکت را گرفت و انتزاع نمود؟ اگر ما چیز ساکنی را دیدیم، فقط چشم ما لحظه سکون آن شیء را دیده است. یعنی لحظه ثبات شیء را دیده است. آیا اگر هزار تا ثابت را پشت سر هم بگذاریم، مفهوم حرکت از آنها بدست می‌آید؟

آقای نگهدار :چرا شما هزار تا ثابت را پشت سر هم می‌گذارید؟ این که می‌گوید در هر لحظه و در هر آن یک احساس به ما دست می‌دهد، شما اینها را منفصل می‌دانید؟

آقای مصباح :شما هم که قبول می‌کنید. نه منفصل نیست. او هم می‌گوید سکونها متصل هستند؛ هیچ فاصله‌ای ندارد. یعنی دقیقاً مفهومی که مارکسیسم از حرکت مطرح می‌کند، همان مفهومی است که زنون برای حرکت قائل است. هیچ تفاوتی با هم ندارند.

آقای نگهدار :نه، زنون مجموعه سکونهای جدا از هم را حرکت می‌گوید.

آقای مصباح :نه، زنون سکونهای متصل را می‌گوید. هیچ کجا نگفته سکونها از هم جدا هستند. بلکه سکونها متعاقب هستند.

آقای نگهدار :دیالکتیک سکون و حرکت را با هم مطرح می‌کند و این تضاد را منشأ حرکت می‌شناسد و می‌گوید در مجموع این امور هستند که حرکت را بوجود می‌آورند.

آقای مصباح :این سخن دیگر ربطی به موضوع بحث ندارد.

مجری :آقای مصباح اجازه بدهید، تا اگر آقای نگهدار نکته‌ای در این رابطه دارند بیان کنند و بحث بصورت متقابل و دو نفره ادامه پیدا نکند و اگر کلامی برای گفتن نداشتند، بحث به چرخش خودش ادامه بدهد.

آقای نگهدار :بحث را به صورت چرخشی ادامه بدهید.

مجری :بسیار خوب. آقای سروش بفرمایید.

آقای سروش :بسم الله الرحمن الرحیم.

ابتدا یک نکته را در ارتباط با مباحث گذشته عرض می‌کنم بعد هم نکاتی را در ارتباط با بحث حاضر ذکر می‌نمایم. در ضمن بحث گذشته آقای طبری

نکته‌ای را گفتند که لازم می‌دانم توضیح کوچکی درباره آن عرض بکنم. ایشان در زمینه تضاد و تخالف اشعاری را از مولوی خواندند. بنده هم اشعاری را در زمینه تجاذب و تعاشق بین اشیا از مولانا قرائت کردم. غرض من از خواندن آن اشعار این بود که مولوی حرکت دیالکتیکی را آنچنان که امروز دیالکتیسین‌ها می‌گویند قائل نبوده است. منظورم این بود که استشهاد به اشعار مولانا هرگز ممدّ نظریه دیالکتیک نیست. حال، آقای طبری آیا شما هم همین نظر را بیان می‌فرمایید.

آقای طبری :نکته اوّل را درست فرمودید، ولی دومی درست نیست.

آقای سروش :یعنی حرکت دیالکتیکی نیست، ولی ممدٍّ این [نظریه] هست؟

آقای طبری :حالا من توضیح خواهم داد.

آقای سروش :به هر صورت آنچه بنده می‌خواستم عرض بکنم این بود که از طرف مولوی و بطور کلّی از طرف قدما ـ که در این زمینه سخن گفته‌اند ـ چیزی در تأیید دیالکتیک بیان نشده است. عدّه‌ای از دیالکتیسین‌ها معتقد هستند سخنانی که این بزرگان در زمینه تضاد و تخالف و تباین و اموری از این قبیل بیان نموده‌اند به معنای تأیید دیالکتیک می‌باشد. ولی بنده می‌خواستم عرض کنم که این چنین نیست، که هر کس و از جمله مولوی اگر از اضداد و تخالف بحث کرده است که:

جنگ فعلی است زان جنگ نهان *** زین تخالف آن تخالف را بدان

به معنای تأیید دیالکتیک باشد. همین طور اشعار دیگری از این قبیل که در کلمات مولانا و دیگر عرفا و یا حکما فراوان دیده می‌شود، هرگز ناظر به نظریه دیالکتیک نبوده است و آنها مقاصد دیگری را دنبال می‌کردند. من مخصوصاً آن اشعار را در زمینه ارتباط عشقی بین اشیا خواندم تا بگویم که:

حکمت حق در قضا و قدر *** کرد ما را عاشقان یکدگر

تا معلوم شود که برخلاف نظریه دیالکتیک که صرفاً تضاد و ناسازگاری را عامل حرکت می‌داند، ایشان جذب و عاشقی را هم عامل حرکت و تحوّلات در جهان می‌داند. حالا صرف نظر از این که آیا این نظریه صحیح است یا ناصحیح ـ که خود یک بحثی مستقل است ـ ولی نفس طرح چنین مدّعایی از ناحیه آن

بزرگوار، خود مسأله دیگری است. به خصوص که مولانا سرچشمه تمام این حرکات را وجود خداوند متعال می‌داند و در این زمینه تصریح کرده است که:

جنبش ما هر دمی خود اشهد است *** که گواه ذوالجلال سرمد است

جنبش سنگ آسیا در اضطراب *** اشهد آمد بر وجود جوی آب

یا خفیّ الذات محسوس العطا *** انت کالهاء و نحن کالرحاء

تو مثال شادی و ما خنده ایم *** که نتیجه شادیِ فرخنده ایم

ای برون از وهم و قال و قیل من *** خاک بر فرق من و تمثیل من

این سخنان آشکارا در تضاد با اندیشه دیالکتیکی است. در حالی که دیالکتیک می‌خواهد مادّه را خودجنبان و کافی به نفس بداند و حرکتش را حرکتی جوشیده از خود معرفی کند و به تعبیر آقای طبری حرکتی ذاتی بشمارد، [این سخن سرچشمه تمام حرکات را خداوند متعال می‌داند]. البته ذاتی بودن حرکت را به حکمای اسلامی نیز نسبت داده‌اند که توضیح خواهم داد. این یک اشتباه صریح و واضح است و هیچ حکیم اسلامی قائل به ذاتی بودن حرکت نشده است و آنچه که آنها گفته‌اند مسأله دیگری بوده است. جوهری بودن حرکت غیر از ذاتی بودن حرکت است.

اگر کسی این دو تا را با هم یکی بشمارد، اشتباه است و قطعاً از ناحیه آن حکیمان مورد اعتراض واقع خواهد شد. امّا اینک به بحث امروز یعنی حرکت می‌پردازیم:

عرض می‌کنم که دیالکتیسین‌ها و دوستان حاضر در بحث، هیچکدام تعریف دقیقی از حرکت ارائه نداده‌اند و ندادند. عامل اصلی تمام آنچه که پس از این در دیالکتیک می‌آید و تمام آنچه دیالکتیک ادعا می‌کند همانند این که حرکت مشتمل بر اضداد است و این که تضاد موجد و مولّد حرکت است و این که طبیعت خودجنبان است و خودش بر خودش از نظر حرکتی متّکی است و به بیرون از خودش نیاز ندارد، تمام این مدعاهائی که در دیالکتیک و مارکسیسم درباره حرکت مطرح است همه بخاطر این است که یک نکته اصلی و اوّلی یعنی همان تعریف حرکت همچنان ناواضح و مجمل و مبهم باقی مانده است. یعنی چون می‌پنداشتند که تعریف حرکت روشن است و آن را همین امر محسوس و ملموس در برابر چشمان خود می‌دانستند، به بقیه مسائل روی آورده و به آنها پرداخته اند. در این جا هم مشاهده کردیم که دوستان ما وقتی به تعریف حرکت می‌رسیدند صرفاً به یک تعریفِ لفظی اکتفا می‌کردند که حرکت یعنی «تغیّر» و تغیّر یعنی «دگرگونی .«این معانی چیزی جز ترجمه لغت عربی حرکت به فارسی و یا بالعکس نیست. در حالی که آنچه که ما در عالَم تفکّر و حکمت و در عالم بحث دقیق نظری طالب آن هستیم، به اصطلاح شرح اللفظ نیست. نمی‌خواهیم یک لفظی را از لغتی به لغتی دیگر ببریم و بگوییم که مثلاً حرکت به انگلیسی «change»می‌شود. یا مثلاً «motion»ـ تحوّل و حرکت ـ می‌شود. و یا هر دو به معنای «motion» و «change»است و یا به زبان دیگری بیان می‌شود. غرض از این مباحث تنها تغییر لغت نیست. مقصود تعبیر دقیق و ارائه مفهوم دقیق از اصطلاح حرکت است. هدف این است که معنای حرکت روشن شود. آن چیزی که آقای مصباح هم می‌کوشیدند روشن شود و دوستان ما در آن زمینه بیشتر سخن بگویند ـ بجای پرداختن به اقسام حرکت از بیولوژیک و مکانیکی و ... ـ خود حرکت و مفهوم دقیق آن بود. چون اگر بگوییم حرکت سکونات متوالی نیست و یک بحث کهنه و قدیمی می‌باشد که در عالَم فلسفه مطرح است و عین عبور و انقضا و عین خروج است، و چند عکس و چند سکون و یا چند ساکن پی در پی نیست و بعد گمان کنیم که به تعریف حرکت دست یافته ایم، این درست نیست و حرکت را تعریف نکرده ایم. در حالی که حرکت یک مسأله خیلی مهمّی است و از مهمترین مسائلی است که حکمای اسلامی بر آن پافشاری نموده و آن را روشن کرده اند.

می دانیم که در مسأله «طولها» یعنی ـ به اصطلاح ـ در بحث جوهر جسمانی این موضوع مطرح بوده است که آیا جسم از اتم هایی که خود آن اتم‌ها بدون بُعد هستند و در کنار هم قرار گرفته اند، تشکیل می‌شود؟ یعنی آیا نفس کنار هم چیده شدن و توالی مکانی اتم‌های بدون بُعد، به آنها بُعد می‌دهد یا نه؟ کسانی بودند که این سخن را می‌گفتند. ولی

در برابر، حکیمان هم بطور برهانی اثبات می‌کردند که چنین نظریه‌ای درباره حقیقت جسم به تناقض منتهی می‌شود و باطل است.

درست همانند این نظریه که درباره جوهر جسمانی مطرح است، نظریه‌ای هم راجع به حرکت وجود دارد که همین سخن زنون می‌باشد و متأسفانه کمتر به عمق سخن زنون توجه شده است. زنون مخالف و منکر تغییر نبود. او می‌گفت ماهیت حرکت عبارتست از کنار هم چیده شدن اتم‌های حرکت ـ درست همان‌طوری که در مورد جسم گفته می‌شود ـ منتهی خود این اتم‌های حرکت، بی حرکت هستند. یعنی خود این اتم‌ها بی عبور و بی گذر هستند. امّا کنار هم چیده شدن آنها افاده معنای حرکت می‌کنند. او می‌گفت آنچه را که شما در خارج به آن حرکت می‌گویید، مگر غیر از تصاویری حسی پشت سر هم هستند که آنها را از خارج گرفته اید؟ یعنی اتم‌های حرکت چیز جز تصاویر حسّی پشت سر هم که از خارج گرفته اید نیستند که کنار هم چیده می‌شوند و حرکت را می‌سازند. شما چه حق دارید که بگویید یک عبور واحد در این جا صورت می‌گیرد؟ واقعیت این است؛ تا زمانی که ما در عالَم حس هستیم و معتقدیم که انسان موجودی مادّی است و ساختمان او مادّی است و لاغیر، اثبات حرکت واقعاً محال است. یعنی اگر مدّعی شویم که حرکت وجود دارد و ما به آن معتقد هستیم، باید ببینیم که این ادّعا و این اعتقاد با مبانی مکتب ما سازگاری دارد یا ندارد؟ می‌خواهم بگویم که اصلا ادعای حرکت با مبانی مکتب مادی مارکسیسم و ماتریالیسم سازگاری ندارد. یک ماتریالیسم نمی‌تواند وجود حرکت را در عالَم خارج اثبات کند. چون معتقد است انسان صرفاً یک موجود مادّی است و در موجود مادّی هم ادراک حرکت امکان ناپذیر است. لذا آنچه از طریق عکسبرداری از خارج در موجود مادّی اتفاق می‌افتد همانا عبارتست از عکسهایی که پشت سر هم قرار گرفته اند. شما می‌دانید که عکسهای پشت سر هم هیچ وقت افاده معنای حرکت نمی‌کنند. این یک نکته خیلی مهمی است که اتفاقاً حکما هم گفته اند. آقای طبری اشاره کردند که حکیمان اسلامی نکات زیادی [در این باره] گفته‌اند که مورد قبول ما هم هست، ولی در برابر بعضیهایش مورد قبول ما نیست. واقع مسأله این است که نقطه عزیمت حکیمان اسلامی از این جاست و این نقطه عزیمت مهم نیست و آنها بر این نکته پافشاری می‌کنند و معتقدند که اگر کسی به مکتب مادّی اعتقاد

داشته باشد، اصلا به حرکت نمی‌رسد؛ تا چه رسد به این که بعداً انواع و اقسام و دلایل و علل آن را تبیین بکند. یعنی از آغاز یک نقطه افتراق وجود دارد .ملاّصدرا تصریح می‌کند که حرکت امری محسوسِ به کمک عقل و یا معقولِ به کمک حس است. نظر ایشان در این جا بطور اخص این است که در ادراک پدیده ظریفی بنام حرکت، عقل و حس همدیگر را یاری می‌کنند. این یاری نه فقط به این معنا است که این تصاویر را بگیرند و آنها را تجرید کنند. نه، چون این عمل در مورد تمام ادراکات حتی در مورد ادراک آب، انسان، کاغذ، دفتر و ... صادق هست. در این جا گویا عقل از آن مرتبه مجرد و غیرمادی خود فرود می‌آید و به منزله حس نازل می‌شود و یا گویی حس از مرتبه مادّی

که دارد بالاتر می‌رود و به منزله عقل و به مسند عقل می‌نشیند. در اینصورت است که ادراک یک حرکت جزئی و شخصی میسّر می گردد. البته ادراک مفهوم کلّی حرکت یک مرحله دیگری است. بنابر این به گمان من نکته اساسی این است که باید تعریف تغییر و حرکت را آنچنان که در ماتریالیسم و در مارکسیسم دیالکتیک مطرح است، روشن نمود .چون در غیر این صورت بحثهای بعد همچنان خام خواهد ماند و این سنگ بنا و پایه اولیّه استواری نیست.

مجری :شما می‌خواهید از وقت دور بعدی [دور دوم] خودتان استفاده کنید؟

آقای سروش :چند نکته دیگر هست که فکر می کنم اگر بگویم بهتر است [لذا به این چند نکته می‌پردازم و] بقیه مطالب را در مرحله بعد بیان می کنم.

مجری :بفرمایید.

آقای سروش :امّا نکته بعد بررسی این گفته آقای طبری است که قبلا هم اشاره کردند و گفتند که حکما قائل به حرکت ذاتی بوده اند، در حالیکه چنین چیزی نبوده است و نیست .بلکه آنچه که حکیمان ـ خصوصاً تابعان مکتب ملاّصدرا ـ گفته‌اند حرکت جوهری می‌باشد. حرکت جوهری عبارتست از این که خود جوهر در جوهر تحوّل می‌یابد .البته برای ارائه توضیحات بیشتر فعلا مجال نیست. اگر ضرورت داشته باشد بحث می کنیم. ولی همه ما می‌دانیم که آنچه...

آقای نگهدار :خود جوهر در جوهر تحوّل می کند؟ آیا این تحوّل همان حرکت است؟

آقای سروش :بله.

آقای نگهدار :یعنی تحول را با حرکت در این جا یکسان می گیریم؟

آقای سروش :تعریف تحول و حرکت قبلا بیان شده است.

آقای نگهدار :یعنی یکسان گرفته شده اند؟

آقای سروش :نخیر، حرکت، تحوّلی خاص است.

آقای مصباح :مفهوم تجریدی متّصل است.

آقای سروش :بله .یعنی این مبتنی بر این است که قبلا حرکت، تحوّل، حرکت تدریجی، تغییر دفعی و تفاوت آنها بحث شده باشد آنگاه به بررسی انواع حرکت می‌رسیم، که بحث از حرکت جوهری، بحث از انواع حرکت است. یعنی صحبت از حرکت جوهری در واقع بیان انواع حرکت است و آن زمانی است که از تعریف حرکت و تبیین معنا و مفهومش فراغت حاصل شده و به انواع آن پرداخته ایم. البته در نظر مشّائین و حکمای قبل، حرکت در جوهر مطرح نبود بلکه حرکت جوهر در اَعراض، آنهم در آن اَعراض چهارگانه مطرح بود. ولی به گفته ملاّصدرا که خود صریحاً می‌گویند «عندنا خمسٌ» یعنی ما معتقدیم که حرکت در پنج مقوله واقع می‌شود و یکی از آن مقولات خود جوهر است بنابر این علاوه بر حرکت جوهر در اَعراض، حرکت جوهر در جوهر هم نزد ایشان مطرح است. البته با آن تبیین و استدلال هایی که برای آن ذکر کرده اند. نکته مهمی که در این جا می‌خواهم ذکر بکنم این است که حرکت جوهری غیر از حرکت ذاتی است و هیچگاه ملاّصدرا و دیگران چنین چیزی را نگفته اند. در فلسفه وقتی که می‌گوییم چیزی ذاتی می‌باشد، یعنی «لایُعلّل «است. یعنی ذاتی چیزی است که علّت برای آن ذکر نمی‌کنیم. تعبیر «الذاتی لایعلّل» جزو فرمولهایی است که حکما همیشه گفته‌اند و حرف درستی هم هست .آنها می‌گویند هر «مابالعَرَضی» به «مابالذّات» منتهی می‌شود و ذاتی هم تعلیل بردار نیست. ولی حرکت جوهری، حرکت خودکفایی نیست. حرکتی نیست که علّتش خود ذات شیء باشد. بلکه حرکت جوهری یک پارچه حدوث مستمر است .همان‌گونه که ملاّصدرا اثبات می‌کند این حدوث مستمر عین هویّت شیء است. این هویتی که در حدوث مستمر

است و در حال حاصل شدن و پیدا شدن مستمر است، خود همواره یک مولّد و یک بوجود آورنده و آفریننده بر بالای سر او ایستاده است. بنابر این طبق مبنای حرکت جوهریِ ملاّصدرا، هر جسمی عین حرکت است و حرکت، عین حدوث مستمر است، و حدوث مستمر یعنی «نو شدن» و «پدید شدن مستمر» و این پدیدشدن مستمر، پدیدآورنده مستمر می‌خواهد. بنابر این هر جسمی و مجموعه اجسام و طبیعت دائماً خلق می‌شوند و به یک خالق دائمی که بر ورای آنها و بر سر آنها ایستاده است، نیازمند می‌باشند؛ «واللّه من ورائهم محیط». این نظر ملاصدرا درباره حرکت جوهری است که با ذاتی بودن حرکت به معنای علت بردار نبودن، تفاوت بسیار زیادی دارد. این تعبیر حتماً باید مورد توجه قرار بگیرد.

امّا نکته‌ای را آقای نگهدار گفتند که تنها امر تغییرناپذیر همان مفهوم تجریدی تغییر است. البته در جلسات گذشته آقای طبری نیز این مطلب را گفته بودند که همه چیز متغیّر و متحرک است. مادّه همراه با حرکت است و از حرکت جدایی ناپذیر می‌باشد و بالعکس، حرکت نیز از ماده جدایی ناپذیر است. فقط یک استثنا وجود دارد و آن استثنا خودِ مفهوم تجریدی حرکت می‌باشد. حال در این زمینه دو سؤال وجود دارد:

۱ـ دلیل این استثنا چیست؟ یعنی چه چیزی باعث شده است تا شما از یک قانون عام و یک اصل کلّی جهان شمول چیزی را استثنا بکنید؟ چون وقتی چیزی قانون و اصل شد و آن را به عنوان اصل و قانون قبول کردیم، دیگر به دلخواه ما نیست که بگوییم یک مورد از این اصل و قانون معاف است و مشمول آن قانون نیست. قضیه نظام وظیفه و پارتی بازی و این حرف‌ها نیست. امور عقلی و علمی مسائلی هستند که یا شمول آنها را قبول داریم و یا استثنا برایشان قائل می‌شویم که به یقین این استثنا از روی ذوق و سلیقه و پسند و ناپسند بودن نیست، بلکه استثنای مستدلّی است. به این معنا که خصوصیت و یا ویژگی اقتضا می‌کند که این مورد از شمول این اصل کلّی مستثنی باشد. بنابر این دقیقاً سؤال من این است که آن ویژگی که این مفهوم تجریدی حرکت را از آن اصل کلّی و جهان شمول تغییر و حرکت مستثنی کرده است، چیست؟ اگر شما این ویژگی را بدست داده اید آیا این

ویژگی صرفاً در یک مفهوم تجریدی همانند مفهوم حرکت صدق می‌کند و یا یک ویژگی کلّی است و موجب می‌گردد تا انواع دیگری از شمول آن اصل خارج شوند؟ حال اعم از این که انواع دیگری را پیدا بکنیم یا نکنیم آنچه که مورد اتفاق است، خود مفهوم تجریدی حرکت می‌باشد که مستثنی شده است و این استثنا را هم قبول کرده ایم. پس اگر این چنین است آیا منطقاً نباید نتیجه بگیریم که مفهوم تجریدی حرکت یک امر غیر مادّی است؟ چون شما گفتید که مادّه ملازم با حرکت و تغییر، و تغییر ملازم با مادّه است. پس اگر موردی را پیدا کردیم که این تغییر در آن نیست ـ بنا بر تصریح خود شما ـ می‌توان گفت که آن مورد استثنا شده خود، چیزی غیر مادی است. یعنی مفهوم تجریدی حرکت یک موجود غیر مادّی است. پس در این عالَم همه موجودات مادی نیستند و صفات ماده را ندارند. و دستِ کم این یکی از آن انواع است که گفته شد. حال آیا پذیرش این استثنا به معنای نقض ماتریالیسم نیست؟ به خصوص طبق تعبیر آقای مصباح به دیالکتیک مونیسم که قائل است جوهر جهان، جوهری مادی و همه موجودات آن مادّی هستند و یا جزو صفات و کیفیات مادّه می‌باشند [پذیرش یک موجود غیر مادی به معنای نقض ماتریالیسم است.] به هر حال این هم سؤالی است که در ارتباط با آنچه شما در ضمن بحث گفتید مطرح می‌باشد. نکته دیگری وجود دارد که در بحث بعدی مطرح می‌کنم.

مجری :با تشکر از شما. از شرکت کنندگان در بحث استدعا می‌کنم تا صحبتهای خود را کوتاهتر پیش بینی کنند بلکه شکل بحث محفوظ بماند. از آقای طبری خواهش می‌کنیم پاسخ خودشان را آغاز بفرمایند.

آقای طبری :این جا سؤالات متعددی از طرف آقای مصباح و آقای سروش مطرح شده است که پاسخ دادن به آنها همراه با مراعات زمان و صرفه جویی در وقت مشکل است. به هر حال من کوشش می‌کنم تا به برخی از سؤالات جواب بدهم.

توجه آقای مصباح بیشتر معطوف به این مسأله است که آیا ما حرکت را مجموعه سکونها می‌دانیم ـ آن گونه که سوفسطائیان می‌دانستند ـ و یا این که امری اتصالی است؟ پاسخ کوتاهش این است که، مقصود ما در این جا از حرکت،

حرکت مکانیکی است و این نوع حرکت را در این جا مد نظر داریم و یا می‌توان گفت مطلق حرکت هم می‌تواند منظور باشد. به هرحال ما حرکت را رابطه‌ای بین اتصال و انفصال می‌دانیم، نه اتصال را مطلق می‌دانیم و نه انفصال را مطلق. حالت انفصالی در حرکت وجود دارد که اتصالی هم هست. ایشان فرمودند که طفره در وجود محال است. البته این مطلب را دقیقاً به این شکل نفرمودند، ولی منظور ایشان این است که کون و فساد حرکت نیست. حرکت جنبه تدرّج دارد. و اگر از تدرّج خارج شود، دیگر حرکت نیست. گویا این جا اختلاف نظری وجود دارد و به عقیده ما حرکت دو شکل اساسی پیدا می‌کند. یکی حرکت تدریجی که در زبانهای اروپایی به آن Avolution می‌گویند، و دیگری حرکت دفعی که به آن Revolutionمی گویند. در اَشکال مختلف طبیعی، ما با این حرکت‌های دفعی که تدارک تدریجی آن هم از نقطه نظر کمّی و هم از نقطه نظر کیفی انجام می‌گیرد، روبرو هستیم. مثلاً در بیولوژی، پروسه موتاسیون [Metation] و در روندهای طبیعی پروسه پرموتاسیون [premetation] و در روندهای اجتماعی پروسه انقلاب وجود دارد. همین انقلاب شکوهمندی که ما گذرانده ایم یک حرکت دفعی بود که ناگهان جامعه ما را از یک رژیم سلطنتی استبدادی به یک رژیم جمهوری اسلامی مبدّل کرد که از لحاظ کیفیت، دو کیفیت بکلّی مختلف هستند.

نکته دیگری که باید توجه دوستان عزیزمان را به آن جلب کنم این است که دیالکتیک، غیر از ماتریالیسم فلسفی است. دیالکتیک که اکنون از آن صحبت می‌کنیم یک شیوه تفکّر است. این شیوه تفکر خواه آگاهانه، خواه ناآگاهانه همیشه وجود داشته است و مورد استفاده نیز قرار می‌گیرد، هر چند که خود [شخص]نداند .همان‌گونه که صرف و نحو همیشه وجود داشته است. همانند این که یک بچه می‌گوید: «من به اتاق پهلوی مادرم رفتم.» در حالیکه او که نمی‌فهمد »من «ضمیر است و «رفت» فعل است، «پهلو» حرف اضافه است و «مادر» اسم است. او هیچکدام از اینها را نمی‌داند، ولی بکار می‌برد. دیالکتیک هم به عنوان شیوه تفکّر است که ارتباط وجود، حرکت وجود و تحولات داخلی وجود را همیشه ـ خواه آگاهانه، خواه غیرآگاهانه ـ[در خود] داشته است. اگر چه

اسم آن برای اوّلین مرتبه بوسیله هگل بکار رفته است، ولی خود دیالکتیک به عنوان شیوه تفکّر همیشه وجود داشته است و یک تاریخی را طی کرده است .دیالکتیک [بطور]خودبخودی از خیلی قدیم وجود داشته است و نمونه هایش را ما می‌بینیم. حتّی دیالکتیک عرفانی، بخصوص در نزد مولانا جلال الدین مولوی عمر زیادی دارد. البته مقصود این

نیست که مولانا جلال الدین مولوی چون تفکر دیالکتیکی داشته، پس تفکر الهی نداشته است. این دو تا با همدیگر اصلا تضادی ندارند. او مسلمان متکلّم موحّد و شخص بسیار معتقدی است و در آن هیچ تردیدی نیست. آنگاه که می‌گوید:

»مثنویِ من چو قرآنِ مُدل *** هادی بعضی و بعضی را مضل«

اگر کسی بخواهد در این مسأله تردید بکند یا بخواهد مولوی را رفیق بنامد و وی را عضو حزب توده ایران بداند، خیلی مضحک است. چنین منظوری اصلا در میان نیست. ولی بنا به اعتقاد من تفکر دیالکتیکی به مثابه شیوه تفکّر در نزد مولوی و در نزد صدرالدین شیرازی خیلی قوی است. ما چنین شیوه تفکر را در تاریخ مطالعه می‌کنیم. وقتی مولوی می‌گوید:

شب چنین با روز اندر اعتناق *** مختلف در صور امّا اتفاق

روز و شب این دو ضدّ و دشمنند *** لیک هر دو یک حقیقت می‌تنند

هر یکی خواهد دگر را همچو خویش *** از پی تکمیل فعل و کار خویش

در حقیقت به عقیده ما این سخنان یک شکل از تضاد دیالکتیکی که همان تضاد انقطابی است را بیان می‌کند. در [این نوع تضادّ] اشیا می‌توانند با وحدت در کنار یکدیگر زندگی کنند. به این ترتیب دیالکتیک به معنای ماتریالیسم فلسفی نیست. کسی که تفکر دیالکتیکی داشته باشد حتماً لازم نیست به آن خودآگاهی داشته باشد. کسی که تفکر دیالکتیکی دارد حتماً لازم نیست به اندیشه‌های مادّی رسیده باشد. اینها با همدیگر تناقضی ندارند.

آقای سروش :مگر تضاد در اندیشه دیالکتیکی عامل حرکت نیست؟

آقای طبری :دیالکتیک یک تاریخی را طی کرده است. این تاریخ از یک سو به دیالکتیک مارکسیستی ختم می‌شود و قبل از آن ما با دیالکتیک هِگل روبرو

هستیم .شما شخص دانشمندی هستید و می‌دانید هگل که خود بنیانگذار اصطلاح دیالکتیک است و آن را در یک روند الهی بکار می‌برد، هرگز آن را در روند مادّی بکار نمی‌برد.

من این گونه تصور می‌کنم که برهانی صحبت می‌کنم. اگرچه شما مجدداً تکرار می‌فرمایید که سخن شما باید برهانی باشد «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین». ولی من تصور می‌کنم که برهانی صحبت می‌کنم. ممکن است من در جهالت باشم. در هر حال تصور می‌کنم که برهانی صحبت می‌کنم ولی در عین حال اگر خزعبلات می‌گویم، آن مسأله دیگری است و آن به شما مربوط می‌شود.

آقای سروش :من بر سر همان برهانهای شما بحث دارم نه درباره چیز دیگری. یعنی صحبت و بحث ما در همین باره است که شما وقتی برهانی صحبت می‌فرمایید، آیا این برهان رسا هست و مقصود شما را می‌رساند یا نه؟ والاّ بحث دیگری نیست. فکر نمی‌کنم وقتی بحث برهانی شد، جایی برای خشم باشد. خشم برای زمانی است که بحث برهانی نباشد. به هر حال صحبت در این باره بود که آیا صِرف این که مولانا چند جا بحث از تخالف و اضداد کرده اند، می‌رساند که او نیز تضاد دیالکتیکی را مطرح کرده است. حرف من دقیقاً همین است. حالا اگر شما مطرح شدن این مطلب را نمی‌پسندید اشکالی ندارد، آن را رها می‌کنیم.

آقای طبری :نه. دیالکتیک اسم است.

آقای سروش :ما که نمی‌خواهیم به جای گذشتگان اسم گذاری کنیم. در این که گذشتگان هم می‌گفتند شب و روز ضدّ یکدیگر هستند، تردیدی نیست و این مطلبی نیست که ما بخواهیم درباره آن اختلاف داشته باشیم. آنچه که گوهر دیالکتیک را تشکیل می‌دهد، مگر چیزی غیر از تضاد و جهان شمولی آن و مولّد بودن آن نسبت به حرکت است؟! والاّ اگر از تضاد بگذرید باید بگویید که تمام **کتابهای لغت قدیم** هم دیالکتیسین بودند. برای این که در آنها هم ضد، ناسازگار، ترش، شیرین، انسان، حیوان، بالا، پایین، کوتاه، بلند، و... نوشته شده است. پس این که مورد بحث نیست. صرف این که ما بگوییم تضاد تاریخچه‌ای داشته، و یا در اشعار فلانی و سخنان فلانی کلمات متضادی همانند روز و شب وغیره بکار

رفته، مثبِت مطلوب نیست. باز هم تکرار می‌کنم که من دلایلی را هم ذکر کردم. حالا بقیه آن برعهده شما است. خواستید بپسندید و خواستید نپسندید.

آقای طبری :اوّلا می‌پسندم. ما داریم بحث می‌کنیم. خاصیّت و ثمره بحث این است که طرف مقابل هم نظر خودش را بیان بکند و اگر با نظر شما موافق نبود آن را هم به صراحت بیان نماید. لذا کاملا این مسأله‌ای را که شما می‌فرمایید، می‌پسندم ولی من عرض کردم که به نظر ما دو شیوه تفکّر در تاریخ انسانی با همدیگر وجود داشته است. یک شیوه تفکر کوشش می‌کند اشیا و پدیده‌ها را از همدیگر جدا کند و ربط آنها را به همدیگر نبیند و تحوّل و تجدد آنها را

درک نکند یا این که ناقص درک بکند و به این ترتیب تکثّر را به یک نوع وحدت مبدّل نمی‌کند. این شیوه تفکر را هگل «متافیزیکی» می‌نامد. یعنی شیوه تفکر متافیزیکی. امّا یک شیوه تفکر دیگر هم از زمان» **هراکلیت** «وجود داشته است که کوشش می‌کند جهان را دارای سیّالیت ببیند. یعنی به صورت سیّال الهویّه جهان را می‌بیند و آن را متجدد الوجود می‌داند. این شیوه تفکّر را دیالکتیکی می‌نامیم. البته اینها اسمهایی است که ما می‌گذاریم و می‌گوییم این تفکر متافیزیکی است و آن تفکر دیالکتیکی است. عرض بنده این بود که تفکر دیالکتیکی و تفکر متافیزیکی اختراع مارکس و انگلس نیست. این دو طرز تفکّر در فکر بشر از موقعی که اندیشه منطقی انسانی شروع به تجلّی کردن نموده، وجود داشته است، ولی نامگذاری نشده بود. من عرض کردم که نامگذاری نشدن و ناخودآگاه بودن نسبت به یک شیوه، دلیل بر فقدان آن شیوه نیست .چنانکه کودک صرف و نحو را درست بکار می‌برد، ولی خود، ناآگاه است. یعنی بصورت ناخودآگاه حتی شوخی می‌کنند و می‌گویند وقتی که شما چوبی را به روی سگی بلند می‌کنید، سگ در حقیقت دو تا قیاس برای خودش انجام می‌دهد: یکی این قیاس که می‌گوید آن کسی که چوب را بلند می‌کند می‌خواهد مرا بزند. و این شخص چوب برای من بلند کرده است، لذا می‌خواهد مرا بزند. و دیگر این قیاس که می‌گوید کسی که می‌خواهد چوب نخورد باید فرار بکند. لذا من یک سگ هستم باید فرار بکنم. در حقیقت یک قیاس تنظیم می‌کند و فرار می‌کند. ولی سگ اصلا زبان نمی‌داند تا بتواند حکمی را در ذهن خودش تنظیم بکند و قیاسی تشکیل بدهد. ولی چون در داخل دستگاه طبیعت زندگی می‌کند و این مناسبات در دستگاه طبیعت وجود دارد، در ذهن او هم به شیوه غریزی بازتاب پیدا می‌کند. لذا خودآگاهی نسبت به یک امر لزومی ندارد و می‌تواند بدون خودآگاهی، آن گرامر را بکار ببرد. همانند آن داستان معروف که شما هم می‌دانید که کسی در نزد معلمی منطق می‌خواند و از این که فهمید که هر چیزی که می‌بیند «تصور» و یا »تصدیق» است فهمید که او شروع به درک کردن کرده است. قبلا این را نمی‌فهمید و می‌آمد می‌گفت من یک آدم دیدم. یک اسبی دیدم. یک دکّان دیدم. تشخیص نمی‌داد که اینها را می‌تواند به مقولات منطقی بدل کند. امّا روزی که تشخیص داد می‌تواند اینها را به مقولات منطقی مبدّل کند، معلّمش فهمید که او دارد منطق می‌فهمد. پس خودآگاهی نسبت به یک مطلب، با وجود داشتن آن مطلب فرق دارد. این موضوع را من فقط توضیح دادم که در نزد عارف بزرگ، مولوی، این مفهوم وجود داشته است و ما نام این را دیالکتیک عرفانی گذاشتیم. شما ممکن است بعنوان متفکّر و فیلسوف این نامگذاری را نپذیرید و بفرمایید دیالکتیک مخصوص مارکس است و وابسته به ماتریالیسم است و ضدّ الهیات است و این را نمی‌شود به مولوی نسبت داد. بسیار خوب، ما هیچگاه دعوا نداریم.

آقای سروش :من بعنوان جمله آخر عرض می‌کنم که ما بر سر نام گذاری هیچگاه بحث نداشتیم .یعنی سخن بر سرِ نامگذاری نبود. سخن بر سر این بود که اعتقاد به دیالکتیک لوازم و علاماتی دارد که آن لوازم و علامتها در سخنان مولوی و ملاّصدرا و دیگر بزرگانی که نام بردید، نیست. من دائماً همین را تکرار کردم که اگر چه این بزرگان

اضدادی مانند روز و شب و مانند اینها را بکار برده اند، ولی این علامت تفکر دیالکتیکی نیست. تفکر دیالکتیکی لوازم و علامتش این است که جهان خودجنبان باشد و اضداد مولّد حرکت باشند و عامل حرکت یک نیروی دیگری نباشد. والاّ صرف این که اینها می‌دیدند و معتقد بودند که روز و شب درهم می‌روند و... وافی به این مقصود نیست که آنها را دیالکتیسین بنامیم. بحث از این نبوده و نیست که اینها نسبت به دیالکتیک ناخودآگاه و یا خودآگاه بودند و خودشان می‌دانستند یا نمی‌دانستند. در همان مثالی که درباره گرامر و صرف و نحو ارائه کردید در کلام آن طفل اثر آن علم پیدا می‌شود. یعنی طفل درست مطابق گرامرِ صحیح سخن می گوید. آیا مولوی یا ملاّصدرا هم مطابق اندیشه دیالکتیکی سخن گفته اند؟ صحبت در این است. می‌خواستم عرض بکنم که نه، چنین نیست که همیشه بر اساس دیالکتیک فکر کنند. چیزهایی که در کلمات آنها است با اندیشه دیالکتیکی سازگاری ندارد.

مجری :با تشکر از آقای سروش. استدعا می کنم چون نوبت آقای طبری است وقت را کاملا به ایشان بدهیم و دیگر سؤالی بین صحبتهای ایشان مطرح نشود تا ایشان بتوانند از وقتشان بطور کامل استفاده کنند.

آقای طبری :در مسأله دیالکتیک من فقط یک مسأله را عرض می کنم. آن مسأله این است که هرکدام از علوم را که در نظر بگیریم، مثلاً علم تاریخ را اگر در نظر بگیریم، بدون شک علم تاریخ در نزد بیهقی به یک شکل و یا مثلاً در نزد »پلوتارخ [Plutarch] «یونانیها به یک شکل دیگری مطرح بوده است و در دوران کنونی ما به یک شکل دیگر مطرح است. حال دیالکتیک هم دارای تاریخی است .مسلّماً دیالکتیک عرفانی مولوی دارای آن مشخصاتی که دیالکتیک مارکس واجد آن هست، نمی‌باشد و یک مرحله دیگری است. ما می آییم چنین اتصالی ایجاد می کنیم. هر چند این اتصال خودش قابل بحث است.

امّا نکته دیگری که در بحث مطرح شد، مسأله حرکت ذاتی بود. مقصود من از حرکت ذاتی، آن ذاتی به معنی «لایعلّل» که آقای سروش از مباحث حکمت اسلامی بیان کردند، نیست بلکه به همان معنایی که ملاصدرا جسم را متجدّد الوجود و سیّال الهویّه می‌داند و حرکت را نفس تجدّد و انقضا می‌شمارد، بیان می کنم. ما از این نقطه نظر این را ذاتی می‌دانیم و در حقیقت به معنای لغویش آن را به کار بردم و هرگز به معنای فلسفی اش آن را بکار نبردم. حق با شماست که در سیستم تفکر حِکَمی، ذاتی به همان معنایی است که شما فرمودید. یعنی لغت در این جا دقیق نیست. من ذاتی را به معنی چیزی که در درون خودِ اشیا دیده شده و هست می‌دانستم. امّا آنچه شما درباره خودجنبان بودن جهان و غیره فرمودید، قابل جواب و بررسی است. به این معنا که در عرفان مولوی و حتّی در نزد ملاّصدرا بحثی راجع به ممازج بودن ذات الهی یا غیرممازج بودن، وجود دارد.

بین وحدت وجودیها و آنهایی که وحدت وجودی نیستند بحثی وجود دارد که اگر ما نظر وحدت وجودیها را قبول بکنیم، آنوقت طبیعتاً حرکت آن است که در ذات خود جهان است.

مجری :اگر صحبت دیگر ندارید، لطفاً آقای نگهدار بحث را دنبال بفرمایید.

آقای نگهدار :مسأله‌ای را آقای سروش در مورد تجریدِ مفهومِ تغییر مطرح کردند که آیا این مفهوم هم تغییر می‌کند و یا این استثنائاً مفهومی لایتغیّر است؟ و اگر این استثناء شده است پس تکلیف قانون چه می‌شود و آیا استثناهای دیگری هم می‌توانیم پیدا بکنیم یا نه؟

و امّا جواب: توجه کنید که محور بحث چیست. بحث از این است که تغییر ذاتی تمام اشیا و پدیده هایی است که در جهان خارج می‌بینیم. این حکم را ما گفتیم و درباره آن صحبت هم کردیم. همین طور گفتیم که این تغییر همیشگی و دائمی و ابدی و جاودانه است. وقتی این حکم را صادر می‌کنیم نقیض این حکم یعنی چیزی که همین حکم را نفی بکند و این استنتاج را بدست بدهد که هستی و جهان خارج در حال سکون و بلاتغییر است و یا بخشی از آن و یا پدیده هایی اندر جهان هستند که این خصوصیات را دارند، یک حکم غلطی است. یعنی ما با بیان این که پدیده‌های خارج در حال تغییر نیستند اصل اساسی دیالکتیک را که معتقد به متغیّر بودن تمام پدیده‌های خارج است، نقض کرده ایم. اگر ما دقت کنیم این استثنا نیست، بلکه دقیقاً تأکید و حجتی است بر همان حکم اوّلی که صادر کردیم و می‌گوید تغییر خودش تغییر نمی‌کند. یعنی از مفهوم تجریدی «تغییر کردن» و «غیر شدن» خارج شود و در هستی خارجی ثبات پیش بیاید. یعنی این تأکیدی است و حکمی است مجدّد، بر همان حکم اوّلی که صادر کردیم. این که این جا پدیده‌ای به وقوع پیوسته است که علیرغم تمام پدیده‌های واقعیِ مادّیِ خارج از ذهن، این یکی ثابت است یک استثناء نیست. در ضمن این مفهوم، مفهوم تجریدی هم است. یعنی تجرید ذهن ماست.

آقای سروش :ببخشید در ذهن شما این مفهوم هست یا نیست؟

آقای نگهدار :مفهوم متغیّر بودن تمام اشیا و پدیده‌های عالَم که در زمان و

مکان هم تغییر رخ می‌دهد ابدی و جاودانه است و بلاتغییر می‌باشد. خودِ مفهوم تغییر، بلاتغییر است. اگر ما می‌پذیریم که تغییر هم تغییر می‌کند به این معنا است که آن پروسه‌ای که بطور مشخص در مورد این شیء و یا آن شیء، در مورد این جامعه و یا آن جامعه، در مورد این پدیده و یا آن پدیده می‌بینیم، پروسه تغییر یک چیزی است که ابتدا و انتهایی دارد که زمانی یک تمدّن پدید می‌آید، و یک زمانی هم آن تمدن به تمدن دیگری بدل می‌شود. یعنی

تغییر در مفهوم مشخص خودش تغییر می‌کند، و به چیز دیگری بدل می‌شود، ولی در مفهوم تجریدی خودش که همان «غیرشدن» و «دگرگونه شدن» باشد تغییر نمی‌کند تا به طور مطلق ساکن و یا مطلق ثابت بدل شود.

آقای سروش :سؤال من راجع به مفهومی است بنام تغییر، که در ذهن شما هست. این مفهوم در ذهن من هست و در ذهن کسانی که معتقد به این اصل هستند نیز وجود دارد و مفهوم تغییر نمی‌کند. این مفهوم یک چیزی هست یا نیست؟

آقای نگهدار :این یک مفهوم تجرید شده از جهان خارج و از کلّ هستی است.

آقای سروش :بسیار خوب، ولی بالاخره یک مفهوم و موجودی است در ذهن شما هست.

آقای نگهدار :مفهوم تجریدیِ تغییر است. شما می‌توانید بفرمایید این جا یک سوفیسم پیش می‌آید.

آقای سروش :شما اسمی روی آن نگذارید که سوفیسم است یا نه.

آقای نگهدار :شما مسأله را به این شکل مطرح می‌کنید که آیا تغییر، تغییر می‌کند یا نمی‌کند؟ بلکه باید بگویید تغییر، یعنی همان مفهوم تجریدی تغییر، تغییر می‌کند یا نمی‌کند؟ اگر این جمله را بیان بکنید [پاسخ سؤال شما] معلوم می‌شود.

آقای سروش :بنده همین را می‌پرسم. می‌خواهم بگویم کسانی هستند که در ذهنشان این مفهوم نیست. یعنی اصلا نمی‌دانند حرکت چیست و تغییر چیست. یا اصلا منکر هستند و یا اصلهای دیگری را قبول دارند. درست است یا نه؟ ولی در ذهن شما این مفهوم هست که تغییر جهان شمول است. ولی خود مفهوم تغییر از این اصل مستثنی است .آیا این مفهوم در ذهن شما هست؟

آقای نگهدار :این مفهوم از تغییر نکردن مستثنی است و یعنی ما نمی‌توانیم بگوییم که جهان ساکن است.

آقای سروش :می‌دانم، منظورم این است که یک چیز تغییرناپذیر در ذهن شما هست یا نه؟

آقای نگهدار :بله و آن مفهوم تغییر است.

آقای سروش :پس یک چیز تغییرناپذیر در این دنیا وجود دارد.

آقای نگهدار :بله. خود تغییر، تغییرناپذیر است.

آقای سروش :پس این مفهوم تغییر که در ذهن شماست نغییرناپذیر است. بسیار خوب، این چیز تغییرناپذیر مادّی است یا غیرمادی است؟

آقای نگهدار :این مفهوم تجریدی تغییر است و غیرمادی می‌باشد. در مورد تمام مفاهیم تجریدی از جمله مقولات فلسفی مثل کمّ، کیف، نسبیّت و مانند اینها تئوری و تفکری وجود داشت که می‌گفت همه مفاهیم از جهان خارج بدست نمی‌آیند. کانت هم بطور مشخص این تفکر را تئوریزه کرده و سعی نموده آن را فرموله بکند. او می‌خواست بگوید این مفاهیم مفاهیمی نیستند که از جهان خارج بر ما عارض شده باشند .او این را می‌خواست نفی بکند و بگوید [اینها] مفاهیم قبلی می‌باشند که در ذهن ما به ودیعه گذاشته شده‌اند و مفاهیم تجریدی هستند. ما این را می‌پذیریم که مقوله کم یک مقوله تجریدی است. ما می‌پذیریم که تجرید مفهوم تغییر، یک مفهوم تجریدی است. امّا این را هم می‌پذیریم که این تجرید از مفاهیم مشخص و از حقایق مشخصی که در جهان خارج وجود دارند، حاصل شده است و خود این مفهوم به صورت تجریدی در خارج وجود ندارد. مثل مفهوم طول. آیا مفهوم طول می‌تواند در جهان خارج مصداق پیدا بکند یا نه؟ بله؛ می‌تواند .ولی خود طول نمی‌تواند بعنوان یک پدیده خارجی و مادّی ـ به مفهوم موجودیت داشتن چیزی به اسم طول ـ وجود داشته باشد. نه فقط طول بلکه انرژی و یا میدان هم این چنین هستند و یا اَشکال مختلف ماده که در خارج وجود دارند تنها فقط طول که ندارند، سه بُعد دیگر هم دارند. آنها هم این گونه هستند . همانند طول. طول یک مفهوم تجریدی دارد که منشأ مادی دارد ولی

مادّی نیست تا چیزی به اسم طول در خارج از ذهن به تنهایی وجود داشته باشد. حالا مفهوم تجریدی تغییر هم یک مفهومی است که منشأ مادّی دارد. امّا خود این مفهوم به این صورت تجریدی در خارج وجود ندارد.

آقای سروش :اگر در خارج وجود ندارد، ولی در ذهن وجود دارد. پس مفاهیم غیرمادّی در ذهن وجود دارند.

آقای نگهدار :مفاهیمی که غیر مادّی هستند ولی ـ باید اضافه بکنیم که ـ منشأ مادی دارند. یعنی از جهان خارج استنتاج شده و در ذهن هستند.

آقای سروش :به هر دلیل که در ذهن ایجاد شده باشند، فرقی ندارند. چون فعلا با مولّد آن کاری نداریم که چه چیزی باعث ایجاد آن می‌شود. تمام مفاهیم غیرمادّی هستند و وقتی غیرمادّی شدند چه نوع صفاتی را دارند؟ قاعدتاً

صفات مادّه را ندارند. بناچار زمان هم بر آنها نمی‌گذرد و حرکت هم ندارند. یعنی چیزی که غیرمادّی شد همه صفات ضروری ماده را ندارد.

آقای نگهدار :من مثال طول را زدم.

آقای سروش :بله هر مفهوم تجریدی، مطابق نظر شما همانند طول، حرکت، تغییر، دو، سه، پنج و همه اعداد، مفاهیم غیرمادّی هستند و اینها در ذهن بنده و شما موجود می‌باشند. پس موجودات غیرمادّی که جدای از صفات زمان و مکان و مادّه هستند، یافت می‌شوند.

آقای نگهدار :نه، شما چطور این را از زمان و مکان و مادّه جدا می‌کنید؟

آقای سروش :خودتان گفتید اینها تغییر ندارند و مفاهیم تجریدی هستند.

آقای نگهدار :من مفاهیم تجریدی را نگفتم. فقط یک مفهوم تجریدی را گفتم که آنهم فقط تجرید مفهوم تغییر است که بلاتغییر می‌باشد. یعنی تغییر فقط تغییر نمی‌کند.

آقای سروش :فقط همین یک مورد استثنا شده است؟

آقای نگهدار :بله .البته نمی‌شود گفت که این یک مورد هم به آن شکل معمول استثنا شده است .بلکه باید گفت اثبات همان حکم قبلی است که صادر کردیم. یعنی همان حکم تغییر و متغیّر بودن تمام اشیا و پدیده‌های جهان. پس تغییر خود تغییر نمی‌کند که ما به سکون و به ثبات مطلق برسیم. ما به سکون نسبی و ثبات نسبی می‌رسیم ولی به سکون و ثبات نمی‌رسیم.

آقای سروش :اگر شما به آنچه که من سؤال کردم توجه کنید این مسأله زودتر روشن می‌شود. با معنای اصلی که شما می‌گویید و با انطباق آن بر عالَم خارج کاری ندارم و مورد سؤال نیست. یعنی از این که تغییر در خارج وجود دارد و این اصلی است که شما آن را پذیرفته اید و صادق می‌باشد و در خارج مصادیق زیاد دارد و حتی همه جهان مصداق آن است، سؤالی نمی‌کنم. صحبت من در این جاست که چنین اصل و مفهومی به منزله یک پدیده در ذهن شما هست، و این پدیده بنا به تصریح خود شما از شمولِ قانونِ تغییر بیرون است. پس اوّلا آن اصل که می‌گوید همه چیز و یا همه پدیده‌ها در حال تغییر هستند استثنا برمی دارد. لذا یک استثنا وجود دارد. دوم این که این موجود یک پدیده مادّی نیست. چون بی تغییر است. یعنی تا این جا شما دو کار انجام دادید؛ یکی قبول کرده اید که یک موجود

غیرمادّی داریم. دوم قبول کردید که برای اصل کلی تغییر، یک مورد استثنا قائل شده اید و یک استثنای بی دلیل زده اید. البته اگر دلیلش را ذکر کنید دیگر بی دلیل نخواهد بود.

مجری :اجازه بدهید که هر یک از طرفین بحث، از وقت خودشان استفاده کنند. حال نوبت آقای نگهدار است و [درخواست] می‌کنم که بحث را خیلی زیاد طول ندهید و فقط به اندازه‌ای که روشن شود اکتفا کنید.

آقای نگهدار :مفاهیم تجریدی مادّی نیستند. یعنی اینها مادّی هستند ولی مادّه نیستند. بعنوان مفاهیم خارجی مادّی نیستند. مفاهیمی که در جهان خارج وجود دارند و منشأ مادی دارند و از جهان مادّی استنتاج و استخراج و تجرید شده اند، ولی ما نمی‌توانیم بگوییم عدد ۲، مطلق ۲، چیزی است که در خارج از ذهن وجود دارد .ما نمی‌توانیم بگوییم خود مطلق ۲ بدون هیچ چیزی ـ متعلقی ـ بدون این که بگوییم دو سیب، دو نفر، در خارج وجود دارد. وقتی که به خارج می‌رود مشخص می‌شود و یک نمونه مشخص پیدا می‌کند و به اسم دو تا آدم و دو تا سیب [جلوه گر می‌شود]. ما این را می‌توانیم تجرید بکنیم و این تجریدات و مفاهیم تجریدی مادّی هستند ولی مادّه نیستند. حال مفهوم تغییر نیز همین طور است.

در مورد حرکت ایشان توضیح دادند و من وقت را نمی‌گیرم. همان‌گونه که قبلا هم صحبت شده، هم حرکت کمّی و هم تغییر کمّی داریم. البته تغییر کیفی معمولاً با جهش همراه است. باید اضافه کنم که جهش هم بدون زمان نیست. یعنی هر حرکتی هرچند دفعةً انجام شود ولی باز هم در یک زمان و یک مدّتِ زمانی انجام می‌گیرد. ولی این پروسه با آن پروسه قبلی و با آن تحوّل قبلی که تغییرات به تدریج و در طول مدّت زمانِ طولانی تر صورت می‌گرفت، تفاوت دارد و به این صورت انجام نمی‌گیرد. نمونه آن انقلاب است که مبارزه از سالها پیش مثلاً قبل از سال ۳۲ و یا سال ۴۲ به بعد، و از سال ۵۶ به بعد وجود داشته است ولی آن چیزی که در مقطع آخر یعنی اواخر سال ۵۷ در میهن ما اتفاق افتاد و آن تحولاتی که در آن روزها رخ داد متلاشی شدن آن سیستم جابر و آن حکومت و به ثمررسیدن انقلاب است و این تحول همانند تحوّلاتی نبود که در روزهای قبل اتفاق می‌افتاد. در زمینه تغییرات فیزیکی و شیمیایی هم ما مشاهده می‌کنیم که زمان در این میان بعنوان یک پارامتر، حذف نمی‌شود فقط این مسأله در مورد حرکت دفعی تأکید است که زمان بر است. فکر می‌کنم تمام سؤالات را پاسخ داده ایم.

مجری :آقای مصباح اگر فکر می‌کنید سؤالات مطرح شده پاسخ داده شده است که بحثی نیست و اگر پاسخ کافی داده نشده می‌توانید از نظر خودتان سؤال را واضحتر بیان کنید.

آقای مصباح :لازم است چند نکته راجع به فرمایشات آقای طبری توضیح داده شود. یکی این که ما در جریان این بحث به یک مطلب اساسی رسیدیم و باید این را تجربه ارزنده تلقّی نماییم و آن نکته این است که اصرار ما بر ارائه تعریف از موضوع، یک اصرار بسیار بجا بوده و هست. چون مدّتی این بحث و گفتگو بین جناب آقای طبری و آقای سروش مبادله شد و گذشت که آیا فکر مولوی دیالکتیکی بوده یا نبوده؟ ایشان اصرار دارند که قوام دیالکتیک به تضاد می‌باشد و تضاد هم بعنوان عامل حرکت شناخته شده است ولی چون چنین مطلبی را مولوی نگفته است پس فکر او دیالکتیکی نبوده و نیست. ولی در برابر، آقای طبری می‌فرمایند چون مولوی اصل تضاد و بسیاری از مطالب مورد بحث

دیالکتیک از جمله تضاد را ـ هر چند نه به عنوان عامل حرکت ـ بیان کرده است، پس فکر او هم دیالکتیکی است. حال مجدداً عرض می‌کنم که اگر از ابتدا اصرار می‌کردیم دیالکتیک را از دیدگاه خودتان تعریف کنید و اصولش را بیان فرمایند و مقوِّمات آن را معرّفی نمایند، برای همین بود. تا آن جایی که بنده آشنا هستم، دیالکتیک در تاریخ فلسفه بیش از ده [معنا و مفهوم] اصطلاحی دارد. تا آن جا که من سراغ دارم اوّلین معنای اصطلاحی را ارسطو به خودِ زنون نسبت می‌دهد و می‌گوید پارادوکسهای زنون دیالکتیک است. اصطلاح بعدی از برای سقراط و افلاطون است که مطلق برهان را دیالکتیک می‌گویند. اصطلاح سوم را ارسطو بیان کرده است... . تا به دیالکتیکی که «کانت» و بعد از او «هِگل «بکار برده است. به هر حال نمی‌خواهم همه را متذکر شوم. بنابر این دیالکتیک حتی اصطلاحات متضاد دارد، و گاه درست در نقطه مقابل هم بکار می‌روند. لذا صحیح نیست که ما بگوییم زنون دیالکتیکی فکر می‌کرد. افلاطون هم دیالکتیکی فکر می‌کرد و فلانی هم دیالکتیکی فکر می‌کرد. در حالیکه زنون به نظر آقای طبری سوفیسم است. ولی ما او را سوفیست نمی‌دانیم و افلاطون درست نظر مخالف داشت و ارسطو با زنون مخالفت داشت و هر دو هم دیالکتیکی بودند. پس نمی‌شود گفت که دیالکتیک یک روش تفکر است و زنون هم آن روش را داشته است. یعنی در حالیکه زنون منکر حرکت بوده و قائل به وحدت و منکر کثرت می‌باشد، او را دیالکتیکی بدانیم. آقای هراکلیتوس را هم دیالکتیکی بدانیم. پس باید دیالکتیک معنا شود که به چه معنا است؟ و قوام دیالکتیک به چیست؟ ما اگر می‌گوییم دیالکتیک، مقصود ما همانا دیالکتیک مارکسیستی است. بنابر این آقای سروش حق دارند بگویند آقای مولوی دیالکتیکی نبوده است و به یک معنای دیگری دیالکتیسین بوده است. چون معانی اصطلاحی با هم فرق دارند. لذا اشکالی ندارد.

آقای نگهدار :اگر وقت آقایان را نمی‌گیرم، یک توضیح بدهم.

به عنوان مثال قانون جاذبه را اگر در نظر بگیرید اینها قانونمندیهایی هستند که در خارج واقعاً وجود دارند و ما آنها را می‌شناسیم. سنگ را به سمت بالا می‌اندازیم، می‌بینیم که دوباره می‌افتد. ما نمی‌دانستیم که طبق قانون جاذبه به این

شکل رخ می‌دهد. یعنی این مطلب بصورت تئوریزه در ذهن آنها نبود. هر چند این پدیده را به کرّات می‌دیدیم و به تجربه هم مشاهده می‌کردیم و هرگز هم انتظار نداشتیم که اگر سنگی را بالا می‌اندازیم به زمین برنگردد. ما تمام پدیده‌های هستی را بر اساس این تجربه خودمان نمی‌توانستیم تعمیم بدهیم و قانون جاذبه را در مورد تمام اجرام گسترش دهیم. مثلاً در این مورد که ماه چرا در آسمان است نمی‌توانستیم این مسأله را برای خود توضیح بدهیم. یعنی برای ما این مطلب تئوریزه نشده بود. حالا نکته مورد نظر این است که اصولا فکر آدمی خودبخود مطابق قوانینی ـ به اعتقاد ما مطابق قوانین دیالکتیک ـ عمل می‌کند. یعنی فکر شما، بر این اساس عمل می‌کند که...

آقای مصباح :بر اساس چه معنایی از دیالکتیک؟

آقای نگهدار :بر اساس فکر دیالکتیک عمل می‌کند. یعنی بر این اساس که؛ اوّلا حرکت دارد .ثانیاً، این حرکت فکری تابع آن قوانینی است که گفتیم. ثالثاً، این حرکت فکر بر اساس تضادهایی است که در پروسه تحوّل فکری بوجود می‌آید. رابعاً، این فکر بطور تجرید در جامعه تحول پیدا می‌کند و سیر استکمالی دارد.

آقای مصباح :پس قبول کردید که قوام دیالکتیک به این است که تضاد عامل حرکت باشد.

آقای نگهدار :تمام قوانین دیالکتیک در مورد فکر کردن شما و فکر کردن آقای سروش.... صادق است .در مورد فکر کردن هر کسی صادق است. یعنی این را قانونی نمی‌شناسیم که من اراده کنم و آن را بکار بگیرم. این گونه نیست که قانونی ذهنی و یا فرمولی ساخته شده ذهن ما باشد که ما به آن قانون دست یافته و نسبت به آن آگاهی پیدا کردیم، آن را در عمل بکار می‌گیریم. مثلاً با افتادن اشیا روی زمین قانون جاذبه را کشف می‌کنیم. تمام پدیده‌های هستی را می‌توانیم فرموله کرده و بطور قانونمند توضیح بدهیم که علت آن چیست. اما اگر این چنین نباشد بصورت دیگری است. ما می‌توانیم بطور مجزّا و پراکنده و متناقض با قاعده برخورد کنیم.

آقای مصباح :مسأله این بود که مفهوم اصطلاحات باید کاملا روشن گردد و

بصورت دقیق تعریف شود تا بحثها شکل صحیح خود را پیدا کنند و جا بیفتند.

آقای نگهدار :این مسأله را از این روی توضیح می‌دهم که بگویم اگر مولوی شعری را گفته است که با فکر دیالکتیکی مطابق است، این شعر دلیل این نیست که خود مولوی هم یک عالِم دیالکتیک و قائل به دیالکتیک بوده است و به تمام قوانین آن آگاهی داشته و آنها را پذیرفته است!

آقای سروش :پس هیچ کسی متافیزیکی فکر نمی‌کرده است و نمی‌کند، در حالی که شما می‌گویید همه چه بدانند و چه ندانند دیالکتیکی فکر می‌کنند.

آقای نگهدار :بلکه علیرغم آگاهی خودشان آن فکری که در ذهن آنها می‌جوشد دیالکتیکی تحوّل پیدا می‌کند.

آقای سروش :پس تمام آنچه که گفته‌اند و در کتابها نوشته اند، تفکرات دیالکتیکی است. ما عالِم متافیزیسین نداشتیم و نداریم! ما خیلی عالِم و دانشمند داشتیم که قائل به قانون جاذبه بودند ـ البته جاذبه به معنایی که شما می‌گویید ـ پس همه دیالکتیکی فکر می‌کردند! وقتی کسی دیالکتیکی فکر می‌کند دیگر ناگزیر است که چنین باشد. مثل ساعت من که چه من بدانم و چه ندانم کار می‌کند.

آقای نگهدار :فکر، پروسه تحول فکر، اصولا حدوث فکر در ذهن و تکامل آن مطابق قانون دیالکتیک است. هر چند ممکن است اصلا ندانید که دیالکتیک چیست و یا فلان دهقانی که در فلان مکان دارد کار می‌کند اصلا نمی‌داند دیالکتیک چیست، ولی فکر و پروسه فکر او مطابق قانون دیالکتیک است.

آقای سروش :فکر دیالکتیکی است؟!

آقای نگهدار :بله. تحول فکر و خود پدیده فکر دیالکتیکی است.

آقای سروش :آیا محصولات این فکر هم دیالکتیکی است؟ پس در عالَم غیر دیالکتیسین کسی را نداشتیم و نداریم!

آقای نگهدار :نه این را دیگر اشتباه می‌کنید.

آقای سروش :من اشتباه می‌کنم یا شما؟!

اگر همه دیالکتیکی فکر می‌کنند پس همه کتابها و همه افکار دیالکتیکی است. و اگر این چنین نیست، پس باید شما در ادعای خود تجدید نظر کنید.

آقای طبری :این نکته‌ای که جناب آقای سروش می‌فرمایند درست است. اگر ما موضوع را روشن نکنیم و تعریف ارائه نکنیم، این گونه می‌شود که همه دیالکتیکی فکر می‌کردند، در حالی که این گونه نیست و همه دیالکتیکی فکر نمی‌کردند.

آقای مصباح سؤال فرمودند که تفکر دیالکتیکی چیست؟ تفکر که ارتباط و سیّالیت وجود را در نظر بگیرد، تفکر دیالکتیکی است. این تفکر دیالکتیکی ممکن است دارای مراتب مختلفی باشد. از مرتبه خیلی ساده تا مرتبه خیلی کامل آن محقق می‌شود. همان‌گونه که می‌تواند به شکل پی گیر و منسجم در اندیشه کسی بروز کند، همین طور هم می‌تواند به شکل ناپیگیر و غیرمنسجم و گاه گداری بروز کند. لذا از این نقطه نظر تفاوت پیدا می‌شود. کسانی هستند که تفکر دیالکتیکی ندارند. ربط اشیا و سیّالیّت اشیا را در نظر نمی‌گیرند. تفکر آنها به آن سویی نزدیک می‌شود که هِگل آن را متافیزیک نامیده است. البته من از این اسم گذاری زیاد راضی نیستم ولی او آن را متافیزیک نامیده است. لذا افرادی که این گونه فکر می‌کنند زیاد هستند. امّا در برابر در بین متفکرین ما کسانی هم هستند ـ مثل «هراکلیت» از یونانیها و «مولانا جلال الدین مولوی» در نزد متفکرین ما ـ که سیّالیت تفکّر و ربط اشیا با یکدیگر و نبرد درونی آنها و تخالف درونی آنها، در ذهن و اندیشه آنها بروز می‌کند. از این رو است که می‌گوییم عناصر تفکّر دیالکتیکی در ذهن مولانا زیاد است. فقط در این حدود باید گفته شود ولی باید این حدود زیاد باشد تا بتوان وی را دیالکتیک بنامیم والاّ اگر میزان این حدود کم باشد، [دیگر دیالکتیک نیست] ولی حتی یک ذرّه از آن در دیالکتیکی فکر کردن، کافی تلقی می‌گردد. در این صورت نزد همه کس می‌توانیم فکر دیالکتیکی را پیدا کنیم و همه را باید دیالکتیکی بدانیم ولی اگر بخواهیم جَلَواتش را در یک حدودی ببینیم که قابل توجه باشد، آنوقت در نزد همه کس نیست.

آقای سروش :شما معتقد نیستید که همه دیالکتیکی فکر می‌کنند؟

آقای نگهدار :نه، هرگز.

آقای سروش :البته آقای نگهدار این گونه می‌گفتند که همه [دانسته و یا ندانسته]دیالکتیکی فکر می‌کنند. این جمله سخنی است که در کلام ایشان بود.

آقای طبری :شما خودتان دعوا را حل کنید.

آقای سروش :البته حلّ شد.

آقای مصباح :از همین جا کانال می‌زنم به مطلب دیگری که قبلا جناب آقای طبری فرمودند که ما غیر از حرکت‌های تدریجی، حرکت‌های دفعی هم داریم و به جهش اشاره کردند. در فرمایشات آقای نگهدار این نکته وجود داشت که این جهشها دفعیِ محض نیستند و بدون زمان رخ نمی‌دهند. بنده هم همین عقیده را دارم که حرکت هایی که حرکت دفعی نامیده می‌شوند، با مسامحه می‌توان آنها را دفعی نامید، والاّ اینها هم کموبیش زمان دارند. منتهی وقتی با حرکت‌های دیگر مقایسه می‌کنیم زمان اینها خیلی کوتاه است. و این گونه فکر می‌کنیم که دفعی هستند. بنابر این اگر آقای طبری هم موافق هستند، به این نتیجه می‌رسیم که حرکت دفعی نداریم .یعنی حتی اگر واقعاً زمان کوتاهی را همراه دارد پس [بالاخره] زمان دارد و لذا دفعی نیست. اگر جهش را یک حرکت سریع در بین دو حرکت بطئ در نظر گرفتیم، معنایش این نیست که زمان ندارد. امّا این که زمانش خیلی کوتاه است و بگونه‌ای است که حتّی ما حس نمی‌کنیم و ساعت ما نشان نمی‌دهد [درست است .چون] از نظر علمی واقعاً بین این دو فاصله‌ای شده است.

آقای طبری :مسأله، بحث استحاله است؟!

آقای مصباح :از نظر ما مسأله استحاله با حرکت دفعی تفاوت دارد. ما چیزی را دفعی می‌نامیم که به هیچ وجه در متن واقعْ زمان بر نباشد. فرض بفرمایید دو ماشین روبروی هم و در دو جهت مخالف یکدیگر حرکت می‌کنند. مثلاً یک ماشین از نقطه الف به طرف نقطه ب می‌رود و ماشین دیگر هم از طرف مقابل یعنی نقطه ج به طرف نقطه ب می‌آید. این دو ماشین مدت زمانی مسیر را طی می‌کنند تا به نقطه ب می‌رسند، که رسیدن به نقطه ب دیگر زمان ندارد. یعنی در همان نقطه ب که با هم تصادف می‌کنند دیگر زمان ندارد. زمان (مسیر) این ماشین از نقطه الف تا نقطه ب و زمان آن ماشین هم از نقطه ج تا نقطه ب است و در نقطه ب دیگر زمان نیست. پس بدون زمان بودن یعنی این که اتّصال و برخورد و تصادفی که واقع می‌شود زمان ندارد. به معنا و تعبیر دقیق فلسفی، چون فرض

این است که در این امتداد یک نقطه فرض کرده ایم که آن نقطه دیگر امتداد ندارد .این ماشین زمان خاصّی را برای سیر از نقطه الف تا نقطه ب گرفته و آن ماشین هم زمان خاصّی را گرفته، در آن لحظه‌ای که این زمان و آن زمان تمام می‌شود و این برخورد حاصل می‌گردد، دیگر بین این دو، فاصله‌ای نیست. چنین پدیده‌ای را دفعی می‌گوییم که مطلقاً زمان ندارد. امّا اگر منظور شما این است که این برخورد هم حرکت است. این سخن از نظر ما صحیح نیست. این پدیده یک تغییر است ولی حرکت نیست. چون زمان ندارد و تدریجی نیست. به این معنا که قبلا برخوردی نبود و اکنون برخورد حاصل شده است، پس تغییر هست ولی حرکت نیست. چون زمان ندارد و تدریجی هم نیست. ما دقیقاً

روی این تکیه می‌کنیم .چون این گونه تغییرات را حرکت نمی‌دانیم. اگر شما اینها را هم حرکت می‌دانید و تعریف حرکت را بر این تغییرات هم صادق می‌دانید، پس باید سکونهای متعاقب زمین را هم حرکت بدانید! چون آنها هم غیر از برخوردهای پشت سر هم، سکونهای پشت سر هم بدون فاصله زمانی نیستند.

نکته دیگر این که فرمودید عرفای ما قائل به «وحدت وجود» هستند و لذا مسأله حلّ می‌شود! اگر به بنده بعنوان کسی که با فلسفه و عرفان اسلامی بیش از آقایان آشنا هست اجازه بدهید، در این مقام به این جمله اکتفا می‌کنم که «وحدت وجود» در عرفان اسلامی غیر از «وحدت وجود» در فلسفه اسلامی است که در مادّه مطرح است. این وحدت یک مسأله دیگری است و تا ما وجود غیر مادّی را نپذیریم، چنین وحدت وجودی را نمی‌توانیم بپذیریم. کسانی که به غیر از ماده به چیزی قائل نیستند، حق ندارند ـ نمی‌توانند ـ خودشان را طرفدار چنین وحدت وجودی بدانند.

باید نکته‌ای را هم در ارتباط با فرمایشات آقای نگهدار بیان کنم. ایشان در فرمایشات قبلی خود فرمودند که قبل از پیدایش دیالکتیک نظر فلاسفه این بود که حرکت بدون مادّه ممکن است، ولی مشاهدات عینی آن را باطل کرد. امّا تا آن جایی که بنده با تاریخ فلسفه آشنا هستم هرگز چنین نظری را از هیچ فیلسوفی سراغ ندارم که گفته باشد حرکت بدون مادّه ممکن است. بله، بعضی از

فیزیسین‌های قرن نوزدهم ـ بعد از این که تبدیل مادّه به انرژی عنوان شد ـ چنین نظری را مطرح کردند که اصلا مادّه تکاثف یافته انرژی است و انرژی هم از سنخ حرکت می‌باشد. پس دیگر حاملی ندارد و فقط حرکت است. پس مادّه، حرکت متکاثف است .البته من جز آنچه از آنها نقل کردم چیزی از متن کتابهایشان نخوانده ام .چنین نظریه‌ای فقط از طرف فیزیکدانها مطرح بوده است. امّا تا آن جایی که بنده اطلاع دارم از بین فلاسفه کسی را سراغ ندارم که قائل باشد حرکت بدون مادّه ممکن است. بلکه کتابهای ما و کتابهای فلاسفه دیگری که بدست ما رسیده، جملگی معتقدند که یکی از لوازم ضروری برای حرکت وجود موضوع است و موضوع حرکت را جسم طبیعی می‌دانند. و معنای این سخن این است که حرکت بدون جسم طبیعی محال است. یعنی این دو جمله معنایش این است که حرکت بدون جسم طبیعی محال است. بنابراین اگر شما می‌فرمایید که قبل از دیالکتیک چنین نظری مطرح بوده است که حرکت بدون ماده رخ می‌دهد، لطف نموده و راهنمایی بفرمایید تا ما هم یاد بگیریم و اگر جایی را سراغ دارید که چنین مطلبی بیان شده باشد، ما را هدایت کنید که در کجا و کدام کتاب فلسفی این سخن آمده است!!

آقای طبری :من دو نکته را می‌خواهم عرض کنم:

یکی راجع به «وحدت وجود» است. من به هیچ وجه «وحدت وجود» به اصطلاح «پانتئیسم ۱«را [Pantheism]با «وحدت وجود» به معنای «مونیسم ماتریالیستی» یکسان نمی‌گیرم. این دو کاملا از لحاظ کنه و حقیقت با همدیگر فرق دارند. منتهی مارکس و انگلس در بررسی وحدت وجودِ اسپینوزا گفته‌اند که اسپینوزا ذات متعال را به طبیعت فاطر و مبدّل می‌کند. او می‌گوید که در وحدت وجود، نظریه الهی به نظریه توحیدی مادّی فوق العاده نزدیک می‌شود. البته این ادعای او است و می‌توانید قبول نکنید. ولی این که این دو با همدیگر این همانی و عینیت دارند، چنین چیزی گفته نمی‌شود. به همین جهت است که برای خود من

۱ـ منظور از پانتئیسم همانا وحدت وجود به معنای همه خدائی است ولی مونیسم به معنای وحدت مادّی جهان و یکپارچه مادّی و مادّه بودن هستی است.

بعنوان یک نفر مارکسیست همیشه مسائل «وحدت وجود» خیلی دلپذیر و مطبوع است. و ...این گونه است. جلوی مرا که نمی‌توانید بگیرید. این را کتباً خدمتتان نوشتم و تقدیم هم کردم.

مطلب دیگری که جناب آقای مصباح فرمودند مسأله تصادم دو ماشین است. ایشان گفتند که در لحظه تصادم، در آن جایی که حرکت دفعی انجام می‌گیرد، زمان نیست. چون زمان را حکمت قدیم مقدار حرکت می‌داند. حرکت را بطور کلّی تجریدی و دارای تدرّج و زمان می‌داند. ولی حرکت دفعی را دارای زمان نمی‌دانند. من تصور می‌کنم که این مسأله به معرفت کهن از زمان برمی گردد. معرفت امروزی از زمان آنقدر پیش رفته است که ما می‌توانیم ۱۰ به قوه منهای ۱۵ را فرض کنیم، یعنی وقتی می‌توانیم چندین میلیونیم ثانیه را هم اندازه بگیریم و عمر برخی از ذرات بنیادین مثل» **پیمزُن** «و غیره را که از چند میلیونیم ثانیه هم کمتر است اندازه بگیریم و ثبت کنیم، دیگر مفهوم زمان به جایی رسیده است که تمام آنات را دربرگرفته است .لذا هیچ چیزی و هیچ حادثه‌ای نمی‌تواند در جهانِ حدود رخ بدهد، ولی قابل اندازه گیری زمانی نباشد. منتهی این اندازه گیری زمانی همانند اندازه گیری زمانی سابق نیست که فقط در حدود ساعت و دُنگ و این نوع امور انجام می‌گرفت تنها علم ... وجود داشت که زمان را اندازه می‌گرفتند و با حدود این علم نمی‌شود زمان را بطور دقیق اندازه گرفت. باید با کرونومترهای فوق العاده دقیق و ماوراء دقت امروزی اندازه گرفت.

آقای مصباح :یک جمله ناظر به فرمایش اخیر آقای طبری می‌خواهم بگویم. ما معتقدیم که زمان را به اجزای خیلی کوچکتر از آنچه تا بحال حساب شده است، می‌توان تقسیم نمود. به هر حال کوچکترین واحد و اجزای زمان هم

خود زمان است. پس هیچ پدیده‌ای بدون زمان نیست. مقصود من این است که آیا از نظر عقل ـ که در واقع تجربه کننده دریافت‌های حسّی است ـ می‌توان فرض کرد که انتهایِ دو خطِ دارای طول معین بگونه‌ای بهم بچسبند که خطی بین آنها فاصله نشود؟ یعنی خطی فاصله نشود؟ آیا معقول است که انتهای دو خط بگونه‌ای بهم بچسبند که خطی بین آنها فاصله نشود؟ آیا این از نظر هندسی معقول است یا

معقول نیست؟ علی الظاهر معقول است. حالا به هر مقداری که شما بفرمایید اجزا خط خیلی ریز هستند و برای ما قابل قسمت و قابل تصور نیستند، ولی باز هم نه تنها طول بلکه عرض و عمق هم دارند. به هر حال این دو خط به هر گونه‌ای که بهم بچسند و یا ممکن است شما تصور بفرمایید یک خط هم خودش از هزاران اتم تشکیل شده و هم بین اتم‌ها خلأهایی است و... . حال با توجه به همه اینها حتی آخرین حدّی که از نظر عقلی می‌توانید فرض کنید، باز هم طول دارد. البته این فرض عقلی غیر از فرض حسّی است و در این جا هم فرض عقلی نسبت به واقع وجود دارد. منظور این است که وقتی دو خط به هم متصل می‌شوند بین آنها نقطه هندسی فرض می‌شود که طول ندارد. نقطه‌ای که ما روی کاغذ رسم می‌کنیم نه تنها طول دارد، عرض و عمق هم دارد. چون جسم است ولی فرض نقطه هندسی این نیست. و یا وقتی یک کره را روی سطح مستوی می‌چرخانید در یک نقطه با آن سطح مستوی تماس پیدا می‌کند، در حالیکه اگر شما قضایای هندسی را به عنوان یک مطلب متقن قبول دارید، نقطه، طول و عرض و عمق ندارد. این سخن معنایش این است که نقطه تنها در ذهن ما وجود دارد. یعنی واقعاً در حالی این دو سطح به هم متصل شده‌اند که، بین آن دو وجودی نیست والاّ یا یک طول باید فاصله شود، که اگر طول فاصله شود با سه خط بهم چسبیده‌اند و بین این سه تا خط، نقطه‌ای فاصله نیست. فرض بفرمایید بین این دو خط هم نقطه‌ای است که طولی دارد. اگر یک طرف این نقطه به این خط چسبیده و یک طرفش به آن خط چسبیده است پس سه تا خط دیگر بینشان فاصله نخواهد بود. به هر حال ما نقطه‌ای را بین دو تا خط فرض می‌کنیم. حال یک جسم از این طرف خط حرکت می‌کند تا به این نقطه فرضی می‌رسد و یک جسم دیگر هم از آن طرف خط حرکت می‌کند تا به همین نقطه فرضی می‌رسد. یعنی بالاخره زمانی آن دو بهم می‌رسند. بحث ما در آن یک لحظه دقیق عقلی است که آن دو بهم می‌رسند. ما این را حرکت دفعی می‌گوییم و از نظر عقلی محال نیست. شاید بگویید در خارج چنین چیزی وجود ندارد و نیست و یا اندازه گیری آن ناممکن است همه اینها مسائل دیگری است. فرض کردیم که این زمان، زمانی معقول است و با دقت

عقلیِ فوقِ تجربه نشان داده می‌شود که در یک لحظه دقیق عقلی بهم می‌رسند و این همان حرکت دفعی است. بحث ما هم در همین جا است. اگر حرکت دفعی در خارج غیر از این باشد هر چه هست دیگر دفعی نیست، بلکه زمانی است.

آقای نگهدار :پس شما حرکت دفعی را برای معقولات در نظر می‌گیرید، نه برای واقعیت جهان خارج؟ یعنی آن چیزی که فلاسفه بنام حرکت دفعی گفته‌اند و بنام حرکت دفعی قائل شده اند، در مورد مفاهیم عقلی و چیزهایی که مجرّد هستند صدق می‌کند نه برای آن چیزهایی که در خارج است؟

آقای مصباح :نه؛ بین درک کردن [وجودداشتن] طول زمان و درک نکردن آن فرق است. در حالیکه این جا زمان وجود دارد چون درک نمی‌کنیم گمان می‌کنیم که زمان وجود ندارد .و لذا خیال می‌کنیم که بی زمان است. مثل این که فکر می‌کنیم نقطه، طول و عرض ندارد در حالی که واقعاً چنین نیست، بلکه نقطه هم طول و هم عرض دارد . یا فکر می‌کنیم در حالیکه سر سوزن سطح است، نه طول دارد و نه عرض. این واقعیتی است که در خارج وجود دارد ولی ما نمی‌توانیم درک کنیم. حرف دیگر این است که اگر واقعاً خط خط است یعنی انتهای سطح است [پس دیگر عمق و عرض ندارد] و یا اگر واقعاً نوک مخروط هندسی واقعی یک نقطه است دیگر طول و عرض و عمق ندارد. البته مخروطهایی که ما می‌سازیم این گونه نیست. نوک مخروط واقعی ـ اگر بشود آن را ساخت ـ طول و عرض و عمق ندارد. اگر اینطور نباشد، محاسبات [ریاضی] مخروط بر روی آن انجام نمی‌گیرد. مخروط واقعی نقطه‌ای بر رأس خود دارد که آن نقطه نه طول دارد نه عرض دارد و نه عمق، و اگر با رأس مخروط دیگری هم اتصال پیدا کند آن محلّ اتصال هم نه طول دارد نه عرض دارد و نه عمق. حال آیا این عقلا صحیح است یا صحیح نیست؟

آقای نگهدار :این کلام از لحاظ ریاضی و از لحاظ تجربی کاملا درست است.

آقای مصباح :پس ممکن است در خارج چنین چیزی تحقق پیدا بکند هر چند بواسطه نداشتن وسایل لازم نتوانیم آن را نشان بدهیم.

آقای نگهدار :باید دلیل عقلی بیاوریم بر این که عین این مسأله تجریدی در واقع

هم اتفاق نمی‌افتد. چرا؟ چون آن دو مخروطی که شما آن را توصیف می‌کنید، اصلا اتفاق نمی‌افتد.

آقای مصباح :کسی که فقط روی حسّ و تجربه و علوم [تجربی] بحث می‌کند حق دارد بگوید هرگز چنین اتفاقی نمی‌افتد. ولی واقعیت آن است که چون یک چنین چیزی مستلزم تناقض نمی‌باشد، محال نیست. حال اگر من بواسطه نداشتن اسباب و وسایل نمی‌توانم آن را در خارج بوجود بیاورم و یا اگر برای من میسّر نیست آن را ببینم و علم امروز هم هنوز به آن جا نرسیده است تا آن را به تجربه درآورد، مسأله دیگری است. این علم است که باید روزی برسد به آن جا تا بتواند آن را بوجود آورد و ببیند!

آقای نگهدار :مسأله، نبودن اسباب و وسایل نیست. مسأله خصلت و خصوصیات مادّه است که به چنین چیزی حکم می‌کند.

آقای مصباح :تا آن جا که تجربه نشان داده مورد قبول است. امّا درباره آنچه را که نشان نداده چه می‌گویید؟

آقای نگهدار :ما خصلت ماده را می‌شناسیم و طبق شناختمان از آن سخن می‌گوییم. ما نگفتیم فقط تا آن جایی که تجربه نشان داده و...

آقای مصباح :فراموش نفرمایید که چند مرتبه از قول آقای انگلس نقل شد که گفته‌اند علم ما در حدّ و دوران جوانی است.

آقای نگهدار :بسیار خوب ولی می‌خواستم به این مسأله که در مورد اتومبیل مطرح کردید، جواب بدهم که خصلت مادّی بودن اتومبیل حکم می‌کند که همان تصادف هم یک پروسه باشد .چون اساساً مادّه‌ای که دارای فقط یک بُعد باشد، نداریم. بلکه ماده سه بُعد دارد. اگر یک اتم را هم در نظر بگیرید ـ که کوچکترین جزء تشکیل دهنده یک ساختمان شیمیایی است و در درون خود اجزای درونی دارد ـ آن هم باز سه بُعد دارد. و حتی اگر تصور بکنیم که ابتدا یکی از اتم های
این اتومبیل، به یکی از اتم‌های آن اتومبیل دوم برخورد کرده است، باز هم این برخورد طیّ یک پروسه‌ای صورت می‌گیرد و این اتم به آن اتم نزدیک می‌شود. ابتدا الکترونش با هسته فیزیک میکروسکوپی و مطابق قوانین

فیزیک میکروسکوپی برخورد می‌کند و... . در این جا باید بررسی شود که برخورد اوّلین اتم یا اوّلین جزئی که تصادف می‌کند، آن هم طیّ یک پروسه است یعنی آنهم باز. ...

آقای مصباح :اکنون نمی‌خواهیم بحث جزء لایتجزّی و جوهر فرد را مطرح کنیم. ولی این که شما می‌فرمایید همه چیز سه بُعد دارد، در خصوص مخروط منافات ندارد. مخروط سه بُعد دارد و کسی نگفته است که مخروط یک بُعدی است، ولی مخروط یک رأس دارد یعنی نقطه‌ای که در رأس مخروط است، بُعد ندارد!

آقای نگهدار :نه، یک اتم در رأس مخروط هست که بُعد ندارد و جسم نیست!! در تجرید می‌توانیم چنین حرفی را بگوییم.

آقای مصباح :اتمی را در رأس مخروط فرض کنید و به شکل مخروط، فکر می‌کنم که اینک لازم است به این مسأله بپردازیم که آیا شما حرکت را عمومی می‌دانید و در کلّ عالَم هستی جاری می‌دانید یا نه؟ و دلیل شما بر عمومیت چیست؟

مجری :با توجه به محدودیت وقت اجازه بدهید وقت صرف شده را ملاحظه کنیم و آن وقت تصمیم بگیرید که آیا فرصت ورود به این بحث هست یا نه. چون از وقت آقای سروش مقدار بیشتری ـ حدود ۱۲ دقیقه ـ باقی مانده است، اجازه بدهید ایشان اگر نکته‌ای دارند مطرح کنند.

آقای سروش :من چند نکته را می‌خواهم عرض کنم که سؤالاتی را برمی انگیزد و باید در نوبت بعدی جواب داده شود. ولی فکر می‌کنم اگر نتیجه‌ای را که تا این جا گرفته ایم بطور اجمالی بگویم اشکالی ندارد:

۱ـ گمان می‌کنم روشن شد که دستِ کم مولوی به معنای امروزی یک دیالکتیسین نبوده است.

۲ـ یک یا چند تا موجود غیر مادّی داریم.

البته یک موجود باشد و یا بیشتر، شاید معلوم نباشد ولی حداقل وجود یک موجود غیر مادّی مسلّم است.

امّا می‌خواستم راجع به حرکت از دیدگاه فلسفه اسلامی توضیحاتی عرض بکنم تا معلوم شود که فیلسوفان در این باره چگونه فکر می‌کردند. در این مورد چند نکته وجود دارد که خیلی مهم است. اتفاقاً بحثی که راجع به حرکت دفعی مطرح شد یک بحث عبرت انگیزی است. چون بخوبی مشاهده می‌شد که طرفین بحث هرگز اصطلاحی را که حکیمان در باب «حرکت دفعی» یا «حرکت انقلابی» گفته اند، به یک معنا بکار نمی‌برند. این یکی از مسائلی است که ما با آن سروکار داریم .من در بعضی از نوشته‌های مارکسیست‌ها و دیالکتیسین‌ها مشاهده نمودم که به اقوال حکیمان ما که قائل به حرکت کمّی بودند، استناد نموده اند. هر چند اینها هم بصورت نازله و رقیق قائل به حرکت انقلابی بودند و یک نمونه آن را این جا ارائه نمودیم، در مورد نمونه‌های دیگر باید با تأمّل کافی نظر کنیم و ببینیم اگر در اصول دیالکتیک نامی از حرکت کمّی به میان می‌آید آیا واقعاً همان حرکت کمّی مورد نظر حکیمان را می‌گویند و یا فرق دارد؟ چنین دقت نظری در مورد حرکت دفعی نیز ضروری است. در اصطلاح فلسفه ما به حرکت بی زمان حرکت دفعی می‌گویند. مقصود از حرکت دفعی آن نیست که آنها نمی‌توانستند زمان را اندازه گیری بکنند. بنابراین بعضی از حرکت‌ها را به اشتباه حرکت دفعی می‌دانستند. بحث اصلا در این باره نیست. صحبت از این است که آنها قائل بودند دو نوع تغییر اتفاق می‌افتد: یک نوع تغییر تدریجی و دیگری تغییر بی زمان. به آن تغییر بی زمان، حرکت دفعی می‌گفتند. این تعریف کاملا با آنچه که امروزه بطورمسامحی دفعی گفته می‌شود، فرق می‌کند. به هر حال ـ چه

می‌خواهند مسامحه بکنند و چه مسامحه نکنند ـ این سخن یک قضاوت نابخشودنی است که ما بگوییم آنچه ما امروز آن را دفعی می‌گوییم، همان چیزی است که حکیمان آن را دفعی می‌نامیدند. و یا آنها یک پلّه در بیان حرکت دفعی نزدیک شده بودند ولی تمام راه را نیامده بودند. حکیمان گذشته، راجع به زمان و زمانهای خیلی کوچک ـ چه قابل اندازه گیری و چه غیرقابل اندازه گیری ـ زیاد بحث کرده‌اند و تعبیر آنها از این مفهوم همان واژه «سبق و لحوق» و مانند این بود. همان مثالی که آقای مصباح بیان کردند، که رسیدن چیزها به هم لحوق است. به هم رسیدن اینها

زمان ندارد. انتهای زمان را «آن» و انتهای خط را «نقطه» می‌نامیدند. طبیعی است که انتهای زمان دیگر زمان نیست. همان‌گونه که انتهای خط، دیگر خط نیست. چون اگر خط باشد پس معلوم می‌شود که هنوز به انتها نرسیده است. انتها همانجایی است که طول ندارد. چون اگر طول داشته باشد دیگر انتها نیست. و هنوز باید به پیش برویم تا به آخر طول برسیم و آن «نقطه» است. در واقع نقطه آخرِ زمان جایی است که خودش زمان نیست و هکذا. بنابراین، تغییراتی که مشتمل بر کشش زمانی هستند را تغییرات تدریجی و «حرکت» می‌نامیدند و تغییراتی که غیرمشتمل بر زمان و کشش زمانی هستند را «حرکت دفعی» می‌گویند. امّا این که در عالَم خارج چنین چیزهایی وجود دارد و یا وجود ندارد و یا این که معنای این حرفی که اینها می‌گویند چیست و آن چیزی که مراد آنها بوده و درباره اش منازعه می‌کردند چیست، بحث دیگری است. عین این بحث و سخن راجع به حرکت کمّی هم وجود دارد. می‌دانیم که دیالکتیسین‌ها به اصلی بنام «گذار از تغییرات کمّی به کیفی» معتقد می‌باشند، و غرض آنها از تغییرات کمّی همانا همین تفاوت در درجه و کمّ است که ما در علوم آنها را در نظر می‌گیریم. مانند واحدها و یا حالاتی که برای نور قائل هستیم. مثلاً برای حرارت یک درجه هایی قائل می‌شویم و امثال اینها. توجه داریم که مقصود، زمانی می‌باشد که شیء به همان ساختار اولیه خودش باقی است. امّا زمانی که کمیّت حرارت عوض شود به این تغییر «حرکت کمّی» می‌گویند. حال اگر استحاله شد و تحوّلی [در کیفیّت] رخ دهد مثلاً آب به بخار تبدیل شود آن را «تحوّل کیفی» می‌نامند. البته اکنون از این موضوع که آیا این سخن درست است و یا نادرست، مقبول است و یا نامقبول بحث نمی‌کنیم؛ هر چند که خود یک مسأله قابل بررسی است. ولی حرکت کمّی آنچنانکه قدما و حکما می‌گفتند، غیر از حرکت کمّی است که این جا گفته می‌شود. این دو معنا به هیچ وجه یکی نیستند. در حقیقت آنچه که در دیالکتیک »حرکت کمّی« نامیده می‌شود، در اصطلاح قدمای فلاسفه تحت مقوله «حرکت کیفی «قرار می‌گیرد که گذشتگان به آن قائل بودند. در این جا یک بازی خیلی ظریف و احیاناً خطرناک روی اصطلاحات انجام می‌گیرد. یعنی

بدون توجه به محتوایشان بکار گرفته شده و [استعمال می‌شوند] در حالی که باید هر اصطلاحی را در دستگاه و سیستم خاص خودش بکار گرفت. این نوع استعمال احیاناً افراد را به جهل و به خطا دچار می‌سازد.

امّا ما در مورد حرکت که همان تحول تدریجی است چگونه فکر می‌کنیم؟ حرکت یکی از مهمترین مسائل در نزد حکیمان ما است. آنها قائل هستند که حرکت امر واحدی است. یعنی یک موجود یک پارچه است که در عالم خارج اتفاق می‌افتد و احتیاج به اثبات و استدلال دارد و هر حرکتی چنین است. حرکت در عالم خارج جزء و عضو بالفعل ندارد. یعنی چیزی نیست که از چند جزء تشکیل شده باشد و مشتمل بر اجزای متعددی باشد که در کنار هم ردیف شده اند. هرگز حرکت چنین معنایی را ندارد. [پرواضح است] که اگر حرکت به معنای تبدلات ظاهری و ملموس باشد، هرگز مخالفی نداشته و ندارد. آنچه از مفهوم حرکت مورد مخالفت واقع شده و مخالف داشته است، همین مفهوم [است که]حرکت را یک امر یک پارچه واحد ممتد متصل می‌داند لذا اگر اجزایی برای آن قائل هستیم صرفاً براساس تحلیلهای عقلانی است والاّ در خارج یک موجود یکپارچه اتفاق می‌افتد. در مورد بحث «طول» هم آنها چنین سخنی را می‌گفتند که خود مسأله مهمی است. حرکت به خاطر داشتن چنین ماهیت و هویتی، برای پدیدار شدن به بیرون از خودش نیازمند است که خود مسأله مهمی است. یعنی مسأله نیاز حرکت به محرک از مسائل اصولی حکما است .باید توجه کرد که چقدر این مباحث، با مباحث مطروحه در دیالکتیک تفاوت دارد .فقط صرف بکار گرفتن کلماتی مانند علت، حرکت، محرک و... [در دو حوزه دیالکتیک و فلسفه اسلامی]نباید دلیل بر اشتراک مفاهیم آنها [تلقی گردد .[حرکت یک امر تدریجی الحصول است و یک جا اتفاق نمی‌افتد. چون اگر حرکت بخواهد در یک جا اتفاق بیافتد دیگر حرکت نیست بلکه سکون است. حرکت آن چیزی است که پخش باشد و تمام اجزا و ابعاض آن در یک جا مجتمع نباشند. یعنی همان چیزی که حکمای ما می‌گویند که اجزای بالقوه حرکتْ اجتماع در وجود ندارند .حرکت را نمی‌شود در یک جا جمع کرد؛ یعنی حرکت همان چیزی

است که نتواند در یک جا قرار بگیرد. چون اگر چنین نباشد به ضدش بدل می‌شود. پس حرکت یک امر تدریجی الحصول است و خرده خرده حاصل می‌شود. اگر چه وقتی این اجزا در بستر زمان ایجاد می‌شوند، با هم وحدت اتصالی و یکپارچگی دارند و حتی وحدت شخصی دارند. پس حرکت محتاج علت نو شونده است. چون یک اصل در فلسفه داریم که می‌گوید اگر علت تام و تمام معلولی حاصل شود، آن معلول هم بدون هیچ تخلّفی همراه او است. حال اگر حرکت علتی از درون داشته باشد باید طبق این اصل تمام آن حاصل باشد و با تحقق علت، معلول آن یعنی حرکت هم حاصل باشد؛ در حالی که الآن گفتیم حرکت نمی‌تواند یک جا حاصل باشد و حرکت چیزی است که تدریجاً حاصل می‌شود و حصول تدریجی دارد. بنابر این بطور مسلم علت حرکت هم خرده خرده حاصل می‌شود. چون اگر تمام علت حرکت یک جا حاصل شود باید معلول آن هم که حرکت است یک جا حاصل باشد و این تناقض است. چون حرکت نمی‌تواند یک جا و یک دفعه حاصل شود.

آقایان گفتند که حکمای اسلامی، طبیعت شیء را علت حرکت می‌دانند. این جمله درست است ولی این را هم باید اضافه کرد که آنها هرگز به طبیعت ثابتی برای شیء قائل نبودند. یعنی هرگز از طبیعت یک تبیین تضادی ارائه نمی‌کردند که طبیعت مشتمل بر اضداد است و آن تضاد باعث حرکت می‌شود. و ثانیاً هرگز نمی‌گفتند که طبیعتِ ثابت، به تنهایی ایجاد حرکت می‌کند. چون دیگر نیازمند محرک بیرونی نبوده و علت همیشه باید ایجاد حرکت و تحول بکند. بلکه گروهی از حکما مانند ملاّصدرا می‌گفتند طبیعت شیء هم در تحول است. پس طبیعت متحول ایجاد حرکت می‌کند. و محرک این تحول را همان واجب الوجود می‌دانست. یعنی خداوند است که محرک تمام حرکات است معنای این سخن هم این نیست که خداوند یک وقتی، در گذشته‌های دور عالم را حرکت داده است، بلکه به این معناست که همین الآن و در تمام لحظات خداوند به منزله یک محرک بر تمام عالم محیط است و تمام عالم تحولاتش را از او کسب می‌کند. و گروهی دیگر طبیعت را متحرک نمی‌دانستند و یک امر متحولی را به طبیعت

اضافه می‌کردند. خلاصه به دلیل تدریجی الحصول بودن حرکت و این که امکان اجتماع اجزای آن نیست، نیازمند به علت متحوّل است. این سخن درباره علتِ متحوّل نیز صادق است تا به ذات متحول که در خود آن دیگر تحول راه ندارد منتهی گردد. و او محرک تمام حرکات است. یعنی همان خداوند. بحث حرکت در فلسفه اسلامی کاملا برعکس دیالکتیک پله پله جلو می‌رود و به اقلیم خداوند ما را می‌رساند.

مجری :با تشکر. تصور می‌کنم مباحث متعددی در وادی حرکت باقی مانده است که باید درباره آنها بحث شود؛ مانند عمومیت حرکت، علیّت حرکت، تکاملی بودن حرکت و... . اگر به اندازه کافی در این مباحث بحث نشده است پس در جلسه آینده نیز به این مباحث می‌پردازیم۱.

پس در آینده همین موضوع را پی می‌گیریم.

با اظهار تأسف مجدد از عدم حضور افرادی که به اعتقاداتی غیر از اندیشه اسلامی معتقدند و می‌گویند می‌بایست جامعه پذیرای آنها باشد، ولی بجای طرح عقیدء خود در بحث آزاد به راههای دیگر متوسل می‌شوند. و با آرزوی این که [ان شاءالله] آنها هم جرئت ارائه اعتقادات خود را پیدا کنند. چون اگر منطقی در پس ادعای آنها باشد، مردم حق جوی ما آن را می‌پذیرند و عدم حضور آنها را دلیل بی منطقی اعتقادات آنها می‌دانند. از شما خداحافظی و آنها را به بحث دعوت می‌کنیم.

۱ـ در این جا همه شرکت کنندگان موافقت خود را با موضوع پیشنهادی اعلام نمودند.

(٦)

جلسه ششم:عمومیت حرکت

مجری :جلسه ششم از سلسله مباحث ایدئولوژیکی را در زمینه مقایسه جهان بینی مادی و الهی شروع می‌کنیم. همان‌گونه که مستحضر هستید در جلسه نخست بحث دیالکتیک به عنوان نقطه آغاز مباحث انتخاب شد و بدنبال آن مباحث تأثیر و تأثر متقابل و اصل تضاد و بخشی از موضوع حرکت تا جلسه گذشته مورد بحث و گفتگوی حضّار شرکت کننده در بحث قرار گرفت و شرکت کنندگان مارکسیست نظرات مارکسیسم را پیرامون موضوعات فوق بیان نمودند و آنگاه از نقطه نظر اسلامی آن اصول مورد نقد و بررسی قرار گرفت و با تعریف حقیقت حرکت بحث گذشته پایان یافت. اینک در این جلسه مباحثی دیگر پیرامون حرکت همانند عامیّت حرکت و علت حرکت و مسائلی از این دست را که در رابطه با حرکت، قابل بررسی است، پی می‌گیریم .اما قبل از آغاز بحث این نکته را مجدداً متذکر می‌شود که بحث یک بحث ایدئولوژیک است لذا آنچه در این گفتگو مطرح می‌شود لزوماً باید عقاید گوینده باشد و هست. بر این اساس پرداختن به مسائل دیگر باعث دورشدن از نتیجه مورد نظر می‌باشد. لذا استدعا می‌کنم از مسائل متفرقه و شاخه‌ای و مسائلی که جنبه شعاری دارد خودداری بفرمایند. همین طور از بیان مباحثی که در جای دیگری می‌بایست بطور مستقل مطرح شود نیز اجتناب نمایند تا به قطع سخنان منجر نشود. اینک با معرفی شرکت کنندگان در بحث، سخن را آغاز می‌کنیم:

شرکت کنندگان، آقای سیدعبدالکریم سروش ـ منفرد ـ آقای محمدتقی مصباح یزدی ـ از حوزه علمیه قم ـ آقای احسان طبری ـ از حزب توده ایران ـ و آقای فرّخ نگهدار ـ از سازمان فدائیان خلق ایران، اکثریت ـ هستند.

از آقای مصباح درخواست می‌کنیم بحث را به شکل طرح سؤال آغاز کنند تا از نقطه نظر شرکت کنندگان مارکسیست به پاسخ و بررسی آنها بپردازیم. آقای مصباح یزدی خواهش می‌کنم بفرمایید.

آقای مصباح :بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین وصلی الله علی سیدنا محمد وآله الطاهرین لاسیما حجۀ بن الحسن العسکری ارواحنا له الفداء. اللهم عجل لولیک الفرج والعافیۀ والنصر واجعلنا من اعوانه وانصاره ومنّ علینا بعنایته.

همان‌طور که گفته شد بر حسب توافق قبلی موضوع بحث پیرامون حرکت بود. طبق شیوه‌ای که در بحث دنبال کردیم ابتدا تعریف حرکت را از آقایان خواستیم که آنها هم مثل سایر مارکسیست ها، حرکت را مساوی با تغییر بیان کردند و گفتند هر گونه تغییری که در عالم رخ می‌دهد از نظر ما حرکت نامیده می‌شود. این تعریف بررسی شد و عرض کردیم که از نظر فلسفه اسلامی هرگونه تغییری حرکت نیست، بلکه حرکت عبارتست از یک جریان ممتد، والاّ باید حرکت‌ها و تغییرهای دفعی مثل اتصال شیئی به شیئی و یا انفصال شیء از شیء دیگر و یا برخوردهایی که آناً و در لحظه و بدون امتداد حاصل می‌شوند را حرکت بنامیم و حال آن که چنین نیست. بنابر این حرکت عبارتست از تغییر تدریجی. اگر حرکت را به مطلق تغییر تفسیر بکنیم باید قول کسانی را که منکر حرکت هستند قبول کنیم. چون زنون و سایر کسانی که مثل او معتقد هستند حرکت واقعیت خارجی ندارد و یک امر انتزاعی ذهنی است، آنها هم این تغییرها را می‌پذیرند که سکونها و ثبات هایی بصورت متعاقب و متوالی و پشت سر هم و بدون فاصله [در خارج اتفاق می‌افتد] ولی حرکت در خارج نداریم. و حرکت در خارج تحقق پیدا نمی‌کند و این ذهن ما است که از توالی این پدیده‌ها مفهوم حرکت را انتزاع می‌کند. البته بدون شک توالی سکون‌ها و پدیده ها، و این گونه تغییرها در طبیعت محقق می‌شود، ولی از نظر فلسفی این حرکت نیست. حرکت باید یک جریان واحد ممتدی باشد که دارای اجزای بالفعل نیست، اگر اجزایی بالفعل در آن پیدا شود معنایش پاره شدن حرکت و امتداد است. همان‌گونه که

یک خط مادامی که خط واحدی است، دیگر پاره خطهایی در آن بالفعل موجود نیست .حرکت هم مادامی که حرکت واحدی است اجزای بالفعل ندارد. آنچه که مورد بحث فلاسفه است این است که آیا چنین چیزی هست یا نیست؟ به تعبیری باید گفت بعد از توضیح درباره تعریف حرکت [که گذشت]، درباره اثبات حرکت بحث شد که چگونه می‌توان بر اساس مکتب مادی حرکت را در خارج اثبات کرد. چون از نظر مارکسیسم، شناخت، انعکاسی است از واقعیت خارج و این انعکاس خواه و ناخواه امر ثابتی خواهد بود. حال مشکل این است که این امر ثابت چگونه حرکت را که جریان ممتد است، درک می‌کند؟ همان‌گونه که بزرگان مارکسیسم نیز اعتراف کرده اند، آنچه ما از خارج درک می‌کنیم عکس هایی است که پشت سر هم واقع می‌شود. و اگر بخواهیم بر اساس حس حرکت را اثبات بکنیم جز یک نوار فیلمی که در حاسّه ما منعکس می‌شود، و هر جزئی از آن تنها یک لحظه سکون را نشان می‌دهد، چیز دیگری از خارج درک نمی‌کنیم. اگر ما به مبنای ماده گرایی، ملتزم باشیم اصلاً وجود حرکت را در عالم طبیعت نمی‌توانیم اثبات کنیم.

طی دو مبحث گذشته ابتدا حرکت تعریف شد و بگونه‌ای در اثبات آن در خارج سخن رفت. ما در فلسفه اسلامی با متُد تعقلی وجود حرکت را اثبات می‌کنیم ولی با متد حسّی و علمی و تجربی خالص نمی‌شود حرکت را اثبات کرد. بعد از این که حرکت اثبات شد ـ البته ما معتقدیم فقط از راه تعقل قابل اثبات است بحث از این است که آیا حرکت

عمومیّت دارد؟ یعنی هر پدیده‌ای که در طبیعت هست، حرکت دارد؟ و به قول بعضی از مارکسیست‌ها ـ که به تعبیرات مختلفی که در این زمینه وارد شده ـ آیا ماده با حرکت عینیت دارد و یا ملازمه دارد و یا انفکاک ناپذیر است و یا ذاتی ماده است؟ و یا این که حرکت فقط شامل بعضی از پدیده‌ها می‌شود؟ اصل حرکت که یکی از اصول دیالکتیک و به اصطلاح از اصول همگانی است آیا یک اصل مطلق و عام است و یا این که این اصل هم مثل سایر اصول مارکسیستی کلّیت ندارد؟ در این زمینه ـ آن گونه که بخاطرم هست و اشتباه هم نمی‌کنم ـ آقای طبری فرمودند که این اصل، یک اصل عام می‌باشد و در عالم تنها قانونی که عمومیت دارد قانون حرکت است، که هیچ قید و شرط و استثنایی ندارد. خواهش می‌کنم توضیح بدهند که بر اساس فلسفه علمی که مبتنی بر دستاوردهای علم است و جز به دستاوردهای علم به چیز دیگری اتکا نمی‌کند، عمومیت حرکت را چگونه اثبات می‌کند؟

مجری :از آقای طبری می‌خواهیم که سؤال آقای مصباح را در رابطه با اثبات عامیّت حرکت و فراگیر بودن آن نسبت به همه پدیده‌ها پاسخ بفرمایند.

آقای طبری :با درود صمیمانه به کلیه رزمندگان مدافع جمهوری اسلام و رهبر عزیز این جمهوری. بحث درباره حرکت است. البته این فقط بحث اکنون ما نیست تا بحال دو یا سه بار ما در این باره بحث کردیم. در بحث پیشین هم جناب آقای سروش اظهاراتی در پایان بحث ارائه کردند و همچنین سؤالاتی از طرف آقای مصباح مطرح شد و الآن امروز هم تکرار گردید و من کوشش می‌کنم به این مطلبی که در این جا گفته شده، پاسخ بدهم. البته با تصریح به این مسأله که در حقیقت بحث این گونه دنبال می‌شود که سؤالاتی مطرح می‌گردد و به محض این که به آنها پاسخ می‌دهیم، ۳۵ دقیقه وقت کوتاهی که در اختیار ماست بر باد می‌رود. فقط وقت برای هم مباحثان ما و برای دوستان عزیزی که در بحث شرکت دارند باقی می‌ماند تا این که اشکالات خودشان را بر ما وارد بکنند. به هر حال چنین وضعی در داخل این بحث حکم فرماست.

آقای مصباح :من اعلام می‌کنم [و اجازه می‌دهم] تا هر قدر که لازم می‌باشد از وقت ما برای پاسخ دادن در اختیار آقایان بگذارند. هرگز ما ملتزم نیستیم که تمام وقت خود را به صحبت خودمان بگذرانیم. اگر برای پاسخ دادن وقت بیشتری لازم است ما از وقت خودمان برای شنیدن پاسخ‌های آقایان زمانی را اختصاص می‌دهیم البته بنده به سهم خودم صحبت می‌کنم.

آقای طبری :از لطف شما خیلی متشکرم. البته این به نظر آقای مجری بستگی دارد که چگونه وقت را توزیع بکند. والاّ مسأله این گونه خواهد شد که سؤالاتی مطرح می‌شود و جوابی داده می‌شود ولی به اشکالات جواب داده

نمی‌شود و به این منزله تلقی می‌گردد و این گونه محاسبه و قضاوت می‌شود که گویا جوابی برای این اشکالات نبوده است.

مجری :به هر حال بحث آزاد محدودیت هایی دارد و ما در آن محدوده تلاش می‌کنیم تا در حدی که بحث از فایده نیفتد بتوانیم از وقت برادران مسلمان در اختیار آقایان مارکسیسم جلسه بگذاریم. من این مطلب را از این روی عرض کردم که از این بابت مشکلی نیست. در مباحث گذشته هم کم و بیش تلاش کردیم. اگر در جلسه قبل دقت می‌کردید همین اتفاق افتاد. یعنی بعضی از آقایان از همه وقتشان استفاده نکردند.

آقای طبری :در مباحث پیش جناب آقای سروش فرمودند که در این جا یک بازی ظریف و خطرناکی در روی اصطلاحات انجام می‌گیرد. چون ممکن است اغراء به جهل بشود، و از طرفی این سخن حتماً به ما اشاره داشت که گویا از طرف من و یا از طرف دوست گرامی ما آقای نگهدار یک چنین عملی انجام شده و برخی مطالب مربوط به حکمت اسلامی و حکمت کلاسیک [بطور نامناسب]به کار گرفته شده است، لذا لازم است پاسخ بدهم که قصد ما به اصطلاح یک بازی ظریف یا خطرناک برای اغراء به جهل نبوده است بلکه قصد ما پیدا کردن وجوه شباهت بین دو سیستم فلسفی است. چون سرچشمه حکمت اسلامی ما به نوبه خود در اندیشه هایی است که یونانیان قدیم مانند »ارسطو»، «افلاطون»، «فلوطین»، «فرفوریوس» و دیگران بیان کرده اند. اینها به وسیله مترجمان سریانی به زبان عربی ترجمه شده است و یا بوسیله مترجمانی مثل ابن مقفّع از پهلوی، به زبان عربی ترجمه شده و سپس بوسیله فلاسفه بزرگ اسلامی مانند «الکندی»، «فارابی»، «ابن سینا» تا برسیم به بزرگ ترینشان صدرالمتألهین و حاجی ملا هادی سبزواری تنظیم شده و بصورت مسائل معقول و تعاریف و براهین و غیره درآمده است. همچنان که می‌دانیم این در حکمت اسلامی کشف تازه‌ای نیست. جریانات مختلفی وجود دارد؛ حکمت اشراق وجود دارد؛ حکمت مشّاء وجود دارد. عرفان وجود دارد. در عرفان هم جریانات گوناگونی است .عرفان نظری و کلامی است. عرفان سلوکی و ذوقی است. به این ترتیب نظریات گوناگونی است. لذا خیلی نرمال است که ما سعی کنیم به نوبه خود از این گنجینه معرفت، فیض بگیریم. از آن گذشته این جریان تفکر فلسفی در اروپای غربی ادامه پیدا کرده و

منجر به پیدا شدن مکاتب دیگر شده است تا دوران جدید که به اصطلاح به آن دوران آباء کلیسا «پاترستیک « [Patristic]می‌گویند. یک عدّه فلاسفه متفکران برجسته و در حقیقت متکلم در اروپای غربی بوجود آمدند و سپس دوره »اسکولاستیک [Scholasticism] «شروع شد که آن هم به نوبه خود یک مقداری از فلاسفه ما، از ابن رشد و ابن سینا و دیگران فیض گرفتند. و سپس دوران فلسفه جدید شروع شد تا این که منجر به پیدا شدن فلاسفه دیالکتیسین آلمان، مثل شلینگ، [Schelling]فیخته، [Fichte]و هگل، [Hegel]گردید که در حقیقت دیالکتیک الهی را

بکار می‌بردند و سپس نوبت به فلاسفه‌ای نظیر فویر باخ [Feuerbach]می رسد که کوشش کرده‌اند نظریات ماتریالستی را مطرح بکنند تا این که مارکسیسم پیدا شد و مارکسیسم فلسفه را اصولا از توزیع و تغییر جهان منتقل کرد و مسأله پراتیک و مسائل متافیزیک را به وسط کشید و حتّی، با نوهگلی‌ها و «فویر باخ» که کوشش می‌کردند انتقاد مذهب را در مرکز بحث بگذارند، مبارزه کرد و گفت برای ما مسأله انتقاد مطرح نیست. انگلس گفت هیچ چیزی احمقانه تر از مقابله با خداوند و مذهب نیست. بلکه اساس عبارت است از تغییر جهان و از میان بردن ـ به اصطلاح ـ پایه‌های بهره کشی که موجب تیره روزی مردم است و ایجاد اتحاد در میان اقوام و ملل برای بوجود آوردن یک بین الملل انسانی. یعنی نقطه ثقل و مرکز ثقل را، از اصول متافیزیک، به اصول اجتماعی منتقل کردند. لذا دیالکتیک را در مقابل مذهب و از آن جمله در مقابل دین اسلام و حکمت اسلامی گذاشتن، درست نیست. چون داخل خودِ حکمت اسلامی هم عناصر دیالکتیکی به نظر ما فوق العاده زیاد و فراوان است. حتی در خود اندیشه ارسطو نیز دیالکتیک بوده و بعداً بوسیله فلاسفه و بویژه عرفان بسط پیدا کرده است. در حکمت ملاصدرا که یک حکمت خاصی است و هم دارای جنبه ذوقی اشراقی است و هم دارای جنبه استدلالی و منطقی، این مسأله خیلی زیاد انبساط و تجلّی پیدا کرده است. انگلس در باره «اسپینوزا[Spinoza] «حرفی را زده که به نظر من درباره صدرالمتألهین هم کاملاً صادق است. آن سخن این است که فلسفه وحدت وجودی و اشراقی با راسیونالیسم و عقل گرایی و شیوه

تعقلی و شیوه منطقی ـ آن گونه که در نزد ملاصدرا بوده است ـ فوق العاده به سیستم اندیشه مارکسیستی نزدیک است. البته تفاوت‌های اساسی باقی می‌ماند. در این جا به هیچ وجه هدف این نیست که ما مرزها را پاک بکنیم و بگوییم این عین همان است. یک چنین ترفندی در کار نیست ولی این حرفی است که از طرف انگلس گفته شده که در این جا فاصله فوق العاده کم است.

مجری :ظاهراً این سخنان پاسخ بحث ما نیست و در حوزه بحث ما نمی‌گنجد. شما حداقل با یک تذکر کوتاه می‌توانستید آن سؤالاتی که آقای مصباح در حوزه حرکت مطرح کردند، پاسخ بگویید. ابایی نداریم که وقت بیشتری در اختیار شما قرار داده بشود، ولی برای پاسخ گفتن به مسأله حرکت.

آقای طبری :همان‌طور که آقای مصباح لطف فرموده و گفتند: وقت ما را می‌توانید در اختیار آقایان بگذارید تا استفاده بکنند، من هم به نوبه خودم عرض می‌کنم که هر زمان، وقت و فرصت من تمام شد، شما می‌توانید اعلام کنید که وقت خاتمه یافته است تا من سکوت کنم. هیچ گونه نیازمندی از این نقطه نظر مطرح نیست. چون ما اصلاً با تمایل خیلی زیاد در این بحث شرکت نمی‌کنیم. ما قصد هیچ گونه معارضه‌ای را با مذهب و الهیّات نداریم. این چندین مرتبه گفته شده است ما فقط به قصد احترام به رهنمود امام، و قانون اساسی، و این ابتکار خوب شورای سرپرستی [صدا و

سیمای جمهوری اسلامی]در مورد بحث آزاد بین گروههای مختلف که کار خوبی هم می‌باشد، در این جا شرکت کردیم. پس ما برای تکامل اجتماعی و به احترام همه اینها شرکت کردیم، والاّ با تمایل در بحث ایدئولوژیک شرکت نمی‌کنیم. ما از بحث ایدئولوژیک و از مقابله با اندیشه مذهبی و الهیات منع شده ایم.

مجری :به هر دلیل شما پذیرفتید [که در بحث شرکت کنید]. آقایان مارکسیست شرکت در بحث آزاد را پذیرفته اند. اما این که منع شده اید و یا مارکسیسم ورود به عرصه و برخورد ایدئولوژیک با مذاهب را به چه دلیل نمی‌پذیرد، اینها بجای خودش بماند. ولی به هر حال تلویزیون از کسانی که مایل هستند در عرصه ایدئولوژی به بحث بپردازند، جهت بحث دعوت کرده است.

تاکنون هم ما مشکلی از این نظر نداشتیم که شما برافروخته بشوید. از این که من تذکر می‌دهم تا به بحث ایدئولوژیک که با توافق همه شرکت کنندگان است، بپردازید [نباید]رنجیده خاطر شوید. من تصور می‌کنم این که من وقت به شما بگویم که وقتتان تمام شده و گفتارتان را خاتمه بدهید و بعد هم شما به این دلیل که وقت تمام شده است، سؤالات اصلی را بدون پاسخ باقی بگذارید و بعد بگویید که بی پاسخ ماندن آنها را به معنای نداشتن پاسخ تلقی نکنید و مانند اینها، این مشکل است. به هر حال من تصور می‌کنم که به هر دلیل پذیرفتید تا ادامه بحث ایدئولوژی را هم در حوزه خودش داشته باشیم و بتوانیم فضای سالم تر و با نتیجه بیشتری داشته باشیم. با توجه به موضوعی که عنوان شد، بینندگان عزیز انتظار دارند پیش بروید و نقطه نظرهای اسلام و مارکسیسم را در موضوع مطرح شده بشنوند. لذا من مجدداً اعلام می‌کنم از دادن وقتِ بیشتر ـ اگر بطور عادلانه به همه شرکت کنندگان وقت داده شود ـ ابایی نداریم به شرط این که صرفاً در حول مبحث حرکت بحث کنیم و به سؤالاتی که در مباحث گذشته از طرف خود شما مطرح شد و به همراه برادران مسلمان بر آن توافق کردید، بپردازیم. از این که گفتارتان را قطع کردم پوزش می‌خواهم.

آقای طبری :به هیچ وجه رنجش و برافروختگی در میان نیست. این سخن درست نیست. نکته‌ای را جناب آقای سروش به عنوان طرف بحث گفتند که در این جا بازی ظریف و خطرناکی روی اصطلاحات صورت می‌گیرد. البته من اصلا از ایشان رنجیده [خاطر] نیستم .حق ایشان است تا آنچه را که استنباط می‌کند ـ اگر چه این استنباط برای ما دلپذیر و قابل قبول نباشد ـ بیان کند. لذا ایشان صادقانه نظر خودشان را بیان کردند که در این جا بازی ظریف و خطرناکی روی اصطلاحات انجام می‌گیرد؛ که ممکن است اغراء به جهل بشود و من هم مشغول جواب دادن به آن سخن بودم. پس به این ترتیب هیچ چیز آن خارج از بحث نیست. اکنون درباره آن مطلبی که شما به آن علاقه دارید، بحث می‌کنیم.

درباره حرکت ما بارها صحبت کردیم. این جا گفته شده که حرکت از اجزای مختلف ترکیب نشده است بلکه امر متصل و یک پارچه‌ای است و از راه عقلی

ثابت می‌شود. و از آن جایی که ـ به اصطلاح ـ بزرگان مارکسیسم اعتراف کرده‌اند که معرفت یک نوار فیلمی است از خارج، که در ذهن ما بازتاب پیدا می‌کند، به همین جهت قطعات این فیلم ساکن است و لذا درک حرکت از طریق تجربه غیرممکن می‌باشد. فقط از طریق عقلی درک حرکت ممکن است. به همین جهت است که معلومات حسی مارکسیست‌ها به درک حرکت نائل نمی‌شود و معلومات عقلی است که می‌تواند به درک حرکت نائل گردد. این بود تمام آن مطالبی که باید به آنها جواب داده شود. [پاسخ ما این است] که هیچ کدام از اینها درست نیست. این مسأله اصلاً درست نیست که مارکسیسم گویا در شناخت معتقد به بازتاب فیلمی از واقعیت است !چنین چیزی صریحاً از طرف مارکسیسم رد شده است. و شناخت از نظر ما هرگز جنبه آینهوار ندارد. شناخت از نظر ما یک روند بسیار بغرنجی است که نه فقط مراحل حسی را طی می‌کند، بلکه مراحل عقلی را هم پشت سر می‌گذارد. اگر مراحل عقلی را طی نکند از مراحل حسی نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود. منتهی پیوند هر انسانی با جهان خارج بوسیله حواسّ اوست. بوسیله باصره و سامعه و ذائقه و لامسه و غیره است. حواسّ اوست که او را در پیوند با جهان خارج قرار می‌دهد .این حواس بصورت فیلمی در ذهن ما منعکس نمی‌شوند. ما یک سیستم اولیه علائم داریم. سیستم اولیه علائم عبارت است از تأثیر مستقیم طبیعت خارج یا جهان خارج بر روی احساس [انسان. امّا]یک سیستم ثانویه علائم نیز داریم و آن عبارت از است تشکیل مفاهیم. مفاهیم زبان را بوجود می‌آورد. خود زبان و مفاهیم، قوانین معینی را برای خود ایجاد می‌کند و قوانین، منطق را برای ما بوجود می‌آورد و قوانین، صرف و نحو و معقول [را]برای ما بوجود می‌آورد. و ما به کمک [این قوانین] تا مقدار زیادی از نتایج را بطور قیاسی بدست می‌آوریم. فقط استقرا نیست که منبع علم ماست. به هیچ وجه معتقد نیستیم که حس تنها منبع علم ما است. معرفت ما دارای منابع مختلف است. این بحث یک بحث معرفت شناسی است. در این جا هر وقت بخواهید درباره معرفت بحث می‌کنیم. لذا این که می‌گویند در ادراک، انعکاس فیلمی از واقعیت انجام می‌گیرد و این انعکاس مجموعه‌ای از سکون‌ها و انفصال‌ها است،

پس درک حرکت که امری اتصالی است بوسیله تئوری بازتاب مارکسیستی انجام نمی‌گیرد، درست نیست. یعنی این نتیجه گیری درست نیست.

اما حرکت را چه می‌دانیم؟ این جا یک تعریف لفظی از حرکت وجود دارد و یک تعریف واقعی وجود دارد. تعریف لفظی حرکت را گفتیم که حرکت را با تغییر یکسان می‌گیریم. منتهی حرکت در مکان و در مقولات دیگر هم هست. این نکته را آن موقع هم یادآوری کردیم. من نمی‌دانم، مرا دوستان ترساندند تا یادآوری بکنم که در حکمت گذشته

حرکت در مقولات چهارگانه انجام می‌گرفت که عبارت بود از »کم« و «کیف» و «اَیْن» و «وضع». و سپس بوسیله صدرالمتألهین حرکت جوهری هم مطرح شد. به این ترتیب جوهر هم خودش دارای [حرکت است. البته جوهر به] پنج شکل مختلف می‌باشد که عبارتند از «نفس» و «عقل» و «صورت نوعی» و «جسم» و »هیولا«. به این ترتیب مطابق حکمت قدیم حرکت در مقولات عدیده‌ای انجام می‌گیرد و مطابق نظریه مارکسیستی هم حرکت اشکال مختلفه‌ای در طبیعت پیدا می‌کند که عبارت است از حرکت مکانیکی که این حرکت در مکان است و بحث زنون بیشتر روی حرکت مکانیکی است، که آیا اتصالی است یا انفصالی؟ و با استفاده از تئوری انفصالی، اصلا حرکت را سوفسطایانه رد می‌کند. البته ما این نظریه را غلط می‌دانیم و معتقدیم که حرکت در مکان، حرکتی اتصالی و انفصالی است .در عین حال که حرکت اتصالی است، انفصالی هم هست. اصلاً مرکب است چون در میدان جاذبه و در میدان الکترومنیتیک انجام می‌گیرد. حرکت خالص اصلاً وجود ندارد. هیچ یک از اشکال حرکت، خالص نیست. این تجریدها، تجریدهای ذهنی ما است. بعد، از حرکت میکانیکی، از حرکت فیزیکی و حرکت شیمیایی و حرکت زیستی یا بیولوژیک و حرکت اجتماعی و فکری صحبت کردیم. اینها اشکال مختلف حرکت است. عرض کردم که اشکال دیگری از حرکت در علم مطرح است، برای این که مطلب تکرار نشود اینها را دوباره عرض نمی‌کنم.

اما این که چطور حرکت را تعریف کنیم؟ در مباحث پیش آقای مصباح فرمودند لازم است که تعریفی از حرکت ارائه شود و تعریف حرکت به این که

حرکت مساوی است با تغییر، هرگز کافی نیست. از طرفی جناب آقای سروش هم فرمودند که تعریف حرکت به تغییر، در حقیقت یک نوع تعبیر واژه‌ای می‌باشد و مانند این است که لغت نامه‌ای را باز کنیم و بگوییم که حرکت یعنی تغییر این گونه تعریف که در واقع تعریف نیست.

در حقیقت اگر بخواهیم از حرکت تعریفی ارائه بدهیم این تعریف باید با استفاده از تئوری‌های علمی مثل سایبرنتیک، مکانیک، دینامیک، و غیره ارائه شود که عبارتست از هر گونه تغییر ـ اعم از تغییر مکانی یا تغییراتی که در ساختمان و عملکرد چیزی و یا پدیده‌ای حاصل می‌شود ـ نسبت به مبدئی که ما آن را به مثابه مأخذ در نظر می‌گیریم. یعنی مأخذ معیّنی را به عنوان مبدأ در نظر می‌گیریم و از آن مبدأ، حرکت را می‌سنجیم؛ البته اگر مقصود از حرکت، حرکت در مکان باشد. پس حرکت عبارتست از تغییراتی که در مکان انجام می‌گیرد و یک نوع جابجایی در مکان است. و اگر حرکت در اَشکال دیگر باشد، آن پدیده‌ها و یا اشیا، اَشکال و ساختمان و عملکرد خودشان را عوض می‌کنند و از کیفیت‌های سابق، کیفیت‌های جدیدی زاییده می‌شود. اگر این کیفیت‌های جدید، کیفیت‌های عالی تر باشند، ما به آن کیفیت‌های متکامل تر

می‌گوییم والاّ اگر متکامل تر نباشد پس تکرار همان کیفیت‌های گذشته است، که غالباً در طبیعت عمل تکراری انجام می‌گیرد.

نکته دیگری که در این جا مطرح شد، بحث از علت حرکت است. به این معنا که علت حرکت را چگونه می‌بایستی بیان کرد؟ قبلا گفتیم و حالا هم تکرار می‌کنیم که حرکت عبارتست از تأثیر متقابل سیستم‌های خارجی و سیستم معیّن. مثلاً سیستم الف را به عنوان سیستمی که حرکت می‌کند در نظر بگیرید. این حرکتی که در این انجام می‌گیرد نتیجه عامل خارجی است. یعنی سیستم‌های خارج از این سیستم و عامل داخلی آن سیستم[عامل حرکت هستند]. سیستم‌های داخل اجزای مختلف و عناصر مختلف داخل خود یک سیستم می‌باشند. یعنی همان اجزایی که در اصطلاح «تئوری سیستم ها»، «ساب سیستم» ـ زیرسیستم‌ها و سیستمهای فرعی ـ نامیده می‌شوند .این سیستمهای فرعی به نوبه خود دارای

ساختمانی خاص هستند و از عناصری تشکیل می‌شوند که آن عناصر جزء نهایی کیفی آن سیستم هستند. یعنی از آن کیفیت، پایین تر و از آن جزء، پایین تر هستند، بگونه‌ای که آن سیستم اصولاً از بین می‌رود. مثلاً در بدن ما یاخته و سلول جزءنهایی است و یا در یک جسم شیمیایی، مولکول جزء نهایی است و یا در جهان فیزیک، ذرات بنیادین اجزای نهایی هستند. به این ترتیب ما با عنصر و سپس با ساختار یا ساختمان روبرو هستیم و سپس با «ساب سیستم» یعنی سیستم فرعی روبرو هستیم .تحول این سیستم، نتیجه تغییر سیستم‌های خارجی و اجزای داخلی خود این سیستم بر روی همدیگر است. تحولی که از سیستم‌های خارجی در این جا ایجاد می‌شود به اصطلاح داخلی شده و جزو سیستم داخلی می‌شود. یعنی وارد اجزای سیستم می‌شود و به زبان خود آن سیستم ترجمه می‌گردد و در آن تأثیر می‌کند. این تحول یا منجر به ایجاد کیفیت نو می‌شود و یا بصورت تکرار و دورانی، تحول ایجاد می‌کند که در این صورت، دیگر کیفیت نو و جدیدی را ایجاد نمی‌کند. اگر کیفیت نو و جدیدی را ایجاد کرد، نشان دهنده آن است که [سیستم] دارای عملکرد قوی تری بوده است. و ما می‌گوییم این سیستم، کیفیت کامل تری را ایجاد می‌کند، که در این صورت سیستم دیگری را از خودش بوجود آورده و این پیدایش کیفیت نو و کامل تر با کیفیت کهنه تنافی دارد. یعنی یک کیفتی جای کیفیت دیگر را می‌گیرد که به آن تضاد گفتیم. «تضاد» به معنای ستیز و مخاصمه نیست، بلکه به این معنا.

نکته‌ای را جناب آقای سروش در ارتباط با سخنان قبلی من گفتند که باید ابتدا به سخن خودم اشاره کنم. من گفته بودم که بنا به حکمت قدیم، ما طبیعت را فاعل مباشر می‌دانیم؛ یعنی طبیعت فاعل مستقیم حرکت است. ایشان فرمودند اولاً حکمت اسلامی به این پدیده توضیح تضادی نمی‌دهد؛ یعنی آن را هرگز بر اساس تضاد تبیین و تفسیر نمی‌کند.

و ثانیاً هرگز طبیعت را علت اولی ـ علت نخستین ـ حرکت نمی‌داند، علت اوّلی حرکت را خداوند قادر متعال و ذات باری می‌داند. این سخن کاملاً درست است و من چیزی در مقابل آن نگفتم. اما فقط توضیح دادم که ذات باری در تعبیرات اسلامیمان و حکمت اسلامی، خود

دوگونه می‌تواند در نظر گرفته بشود؛ یا به شکل مشبّهه که ذات باری را در ورای وجود و در ورای هستی و طبیعت در نظر می‌گرفتند و یا مانند اشراقیون و گروهی از مشّائین و عرفای ما، که جهان را تجلّی ذات باری در نظر می‌گرفتند و به مقدار زیادی از آیات قرآن اتکا می‌کردند مانند «ایّما تولّیتم ثمّ وجه اللّه» و آیات فراوان دیگر، که یکی و دو تا نیست. به این ترتیب جهان را تجلی ذات باری می‌گرفتند. با توجه به نظریه وحدت وجود و تجلی، در حقیقت علت اولی در داخل خود هستی باقی می‌ماند و در ورای هستی نیست. از این نقطه نظر، افکار و نظریات به همدیگر نزدیک می‌شود. اگر از نزدیکی خوشتان نمی‌آید، لفظ دیگر را بگویید. ولی نظریات با همدیگر نزدیک می‌شود. ما از نزدیکی خوشمان می‌آید. با این بیان علّت حرکت روشن شد. اما حرکت خواه تدریجی باشد آن گونه که آقای مصباح فرمودند که حرکت فقط می‌تواند تدریجی باشد. تعریف مشّائین از حرکت این است. گفتند حرکت نمی‌تواند دفعی باشد و اگر دفعی باشد، بصورت اتصال دو نقطه یا انفصال دو نقطه است و در ورای زمان انجام می‌گیرد. در این جا واقعاً اختلاف خیلی جدی است. ما اصلا قبول نداریم که یک چیزی واقعی، در ورای زمان انجام می‌گیرد. البته در عالم معقولات تصور هر امری خواه ممکن الوجود باشد و خواه ممتنع الوجود ممکن است. ولی اگر از عالم معقولات به عالم واقعیت برگردیم، دیگر در عالم واقعیت چیزی که بخواهد در وراء زمان انجام بگیرد، وجود خارجی ندارد. هرچه در عالم واقعیت انجام بگیرد، زمان دارد. چیزی که در ورای زمان انجام بگیرد، وجود خارجی ندارد. اگر حرکت را عبارت از مجموعه اتصال و انفصال بدانیم، این سخن به این معنا است که گویا انفصال را مطلق کرده ایم. لذا سکون را هم مطلق نموده و حرکت را منکر شده ایم. و چیزهایی که من اصلا آنها را درک نمی‌کنم. نه این که درک فلسفی ندارم؛ فلسفه را خیلی خوب درک می‌کنم. تمام آپریهای »زنون« را و دیگر سوفسطائیان را می‌دانم و می‌دانم که از چه قرار استدلال می‌شود. ولی این صحیح نیست. چون علم امروز مثلاً فیزیک، خاصیت موجی ذره‌ای را در نور نشان می‌دهد که هم ذره‌ای است و هم موجی است. یعنی همان تئوری »کوانتا« را بطور کلی کوانتیزه می کند؛ یعنی منفصل می‌کند. به این معنا که کلیّه میدانها و اشکال مختلف واقعیت خارجی را در حالی که اتصال آنها را هم در نظر می‌گیرد، کوانتیزه می‌کند. یعنی در جهان خارج وحدت اتصال و انفصال وجود دارد. ... ما از الفاظ بحث نمی‌کنیم. من آن را از معنای لغویش گرفته بودم که می‌توانند با همدیگر باشند و با همدیگر همزیستی داشته باشند و مهمانوار در کنار همدیگر زندگی بکنند. تقریباً جواب آن سؤالات اساسی همین بود که مطرح شد. امیدوارم که در مدت زمانی که معین...

مجری :شما بیست و سه دقیقه صحبت کردید. تصور می‌کنم برای این که بطور جامع نظریه مارکسیسم را بدانیم و [علاوه بر] موارد اتفاق طرفین، موارد اختلاف نظر هم سریعاً بیان بشود بخواهیم از آقای نگهدار بحث را آغاز کنند. البته با این تذکر که انتساب فلاسفه و عرفا و حکمای اسلامی به مارکسیسم ـ آن گونه که آقای طبری می‌فرمایند ـ درست نیست. انتساب به جامعه ایرانی درست است. چون به هر حال اینها فلاسفه اسلامی هستند که ایرانی هم بودند. بنابراین به این اعتبار می‌شود انتساب داد.

پس آقای نگهدار، در اثبات عامّیت حرکت و این که حرکت فراگیر است و به چه دلیل مارکسیسم چنین ادعایی دارد؟ مستدعی است لطف بفرمایید توضیح بدهید.

آقای نگهدار :با سلام و درود به مردم زحمتکش میهنم و رزمندگان جبهه‌های جنگ علیه تجاوز صدامی، ششمین جلسه بحث‌های ایدئولوژیک را شروع می‌کنیم. قبل از پرداختن به جواب سؤالات آقای مصباح، مسائلی که در مباحث گذشته مطرح شده بود، بخصوص نکته‌ای که پیرامون مسأله تکامل و پیدایش ذرات در طبیعت مطرح شده بود را مطرح می‌کنم. البته لبخند آقای مجری در این جا می‌رساند که این موضوع خارج از دستور بحث است. به هرحال آقای سروش در مباحث گذشته منابعی را دالّ بر تأیید سخنان و مطالبی که از طرف خودشان عنوان شده بود، مطرح کردند. من در آن هفته فرصت نکردم به این منابع مراجعه بکنم و در فاصله هفته گذشته به این منابع مراجعه کردم و مایل هستم که در این جا توضیحاتی را درباره منابع مورد نظر آقای سروش عنوان بکنم.

در بحث تکامل مسأله این بود که یکی از مصادیق اصل تکامل و از موارد صدق تکامل در طبیعت، تکوین عناصر شیمایی جدول مندلیف است که بر اساس حرکت از ساده به پیچیده مرتب شده‌اند و این خود همان تکامل است. آقای سروش مطرح کردند که در این زمینه دو تئوری وجود دارد. سخن ایشان مطابق نوارِ ضبط شده چنین است که گفته اند؛ این جا ادعا شد که یک تئوری یعنی یک قانون علمی و قطعی در علم وجود دارد که عبارتست از بر هم چیده شدن اتم‌ها از ئیدروژن به بالا تا عناصر سنگین و من ـ آقای سروش ـ عرض کردم که در برابر این تئوری، تئوری دیگر هم وجود دارد و... . آقای سروش درست است، آن منبعی که شما مطرح کردید دایرهٔ المعارف علم و تکنولوژیِ «مک گروهیل» جلد چهارم بود که من از همان مطلب زیراکس تهیه کردم تا ببینیم اصل مطلب چه بوده است؟

آن دو تئوری که در این زمینه مطرح است یکی نظریه «پیدایش اولیه» و دیگری نظریه «تولید تدریجی عناصر شیمایی در طبیعت» نامگذاری شده اند. نظریه پیدایش اولیه حاکی از این است که یک مادّه سرد سیال نوترونی دارای ساختار اتمی وجود داشته است و بر اثر انفجار ناگهانی ناشی از بر هم خوردن تعادل آن، آناً تمام عناصر شیمایی در طبیعت بوجود آمده اند. نظریه دوم نظریه‌ای بوده که مدّعی نظریه تولید تدریجی عناصر شیمیایی در طبیعت است و مطرح

می‌کند که طی هشت پروسه و به تدریج در ستارگان عناصر شیمیایی شکل می‌گیرند .در ابتدای همین نظر آقای سروش می‌گویند که مشاهدات، هم از نظر فیزیک هسته‌ای و هم از طریق نجومی، تئوری دوم را تأیید می‌کند. یعنی تولید تدریجی عناصر هسته‌ای در طبیعت را تأیید می‌کند. این البته بحثی نیست که ما بخواهیم در این جا حتماً کشمکش بکنیم که آیا از ساده به پیچیده رفتیم و یا از پیچیده به ساده. فقط لازم دیدم آن سندی که عنوان شده بود، ذکر کنم و توضیحاتی را که لازم بود در این مورد ارائه بدهم. و یک مطلب را هم در پایان متذکر می‌شوم که بحث تشکیل عناصر شیمیایی جدول مندلیف در طبیعت ـ همان‌گونه که بحث نشان می‌دهد ـ کاملا و تماماً به فیزیک هسته‌ای مربوط می‌شود.

و امّا در مورد مسأله حرکت و بحث هایی که در این زمینه مطرح شد، من

تمایل دارم ابتدا قبل از پرداختن به جواب سؤال ها، درباره تعریف حرکت سخنی را مطرح بکنم. البته اگر آقای سروش و آقای مصباح هم لازم بدانند، می‌توانند توضیحاتی را در این زمینه بیان کنند. آقای سروش در مباحث گذشته به عنوان تعریف حرکت گفتند که حرکت پدیده‌ای پخش است. و در یک نقطه جمع نیست. درست است؟ اولاً برای این که بحث پیش برود می‌خواستم پیشنهاد کنم که یک مقداری در این زمینه بیشتر توضیح بدهند تا در ادامه بهتر بتوانیم وارد اصل مسأله بشویم. نکته دوم درباره عقیده‌ای است که درباره حرکت عنوان شد. چون آقایان از فلسفه اسلامی دفاع می‌کنند، می‌خواستم بدانم تعریفی که آقای مصباح مطرح کردند ـ و تغییر تدریجی را حرکت نامیدند ـ آیا همان تعریف فلاسفه است و یا فرق می‌کند؟ و حداقل اگر این دو یکی هستند و یا تشابه دارند، روشن بشود که، به چه دلیل حرکت یک امر پخش است و در یک نقطه جمع نیست. یعنی همان تغییر تدریجی است. نکته سوم این است که برای این که من و یا احیاناً علاقمندان بتوانند در این تعریف دقت بیشتری بکنند، منابع و مستندات بیشتری را برای تحقیق در این مورد بدست دهید تا در صورت تمایل از منابع اسلامی که حکما و علمای اسلام دارند استفاده بکنیم و بیشتر در این مورد دقت بکنیم.

آقای مصباح :کدام تعریف؟

آقای نگهدار :در مورد تعریف حرکت که گفته شد حرکت چیزی است که پخش می‌باشد و در یک نقطه متمرکز نیست. و همین طور در مورد حرف‌ها و مطالبی که آقای مصباح در ابتدای این مبحث گفتند که تکرار همان مسائلی بود که در مباحث گذشته مطرح شده بود.

تعریفی که ما ارائه نمودیم این بود که حرکت بطور کلی همان «تغییر» است و درک ما هم از این مسأله این بود که هر نوع «دگرگونی» و هر نوع «غیرشدنی» را حرکت می‌نامیم. امّا آقای مصباح گفتند که ما دو نوع تغییر داریم؛ یکی تغییر دفعی و دیگری تغییر تدریجی. در مباحث گذشته تا آن جایی که بحث پیش رفت و زمان اجازه داد، به مثال‌های مختلف از حرکت دفعی پرداختیم تا مطلب روشن بشود که مسأله چیست، اما موفق نشدیم مورد یا مصداقی در طبیعت و در خارج ـ

نه در ذهن ـ پیدا بکنیم که حرکت خارج از زمان صورت بگیرد. مثال هایی که ارائه شده عبارت هستند از جوشیدن آب ـ مثال اول ـ برخورد دو اتومبیل ـ مثال دوم ـ و برخورد نوک تیز دو مخروط ـ مثال سوم ـ که در مجموع به عنوان مثال‌های تغییر دفعی بیان شدند. قبلا هم عنوان کردم که تمام این حرکاتی که به عنوان تغییر دفعی در نظر گرفته می‌شود، در عالم خارج و عالم فیزیک متضمّن زمان هستند و در زمان اتفاق می‌افتند و با صرف زمان و گذشت زمان همراه هستند. هر چند آن زمان بی نهایت کوچک یا خیلی کوچک باشد. ما برای مثال باید به فیزیک ماکروسکپیک، فیزیکی که به اجسام عادی می‌پردازد، داخل بشویم تا مسأله خیلی روشن شود که تمام این تغییرات در زمان اتفاق می‌افتد. مثلاً انعکاس نور روی آینه و شکست نور را در نظر بگیرید که تمام قدما ـ اگر به این مسأله برخورد می‌کردند ـ درک می‌کردند که نور حرکتی است که از منبعی که آن را صادر می‌کند حرکت می‌کند و به سمت آن شیئی که می‌خواهد به آن برخورد بکند حرکت می‌کند و بعد روی آن منعکس می‌شود. برخورد نور و شکست نور روی آینه را دقیقاً یک حرکت دفعی می‌نامیدند. در صورتی که الآن علم دقیقاً پاسخ این مسأله را روشن کرده که نور به مثابه یک پدیده ذره‌ای و موجی در نظر گرفته می‌شود [که بصورت] موجی و فوتون است و ذره‌ای که به میدان هسته اتم جیوه برخورد می‌کند و در آن جا فعل و انفعالات مشخصی به شکل ضربه‌ای صورت می‌گیرد که این عمل دقیقاً در زمان صورت می‌گیرد، و بعد در جهت مخالف منعکس می‌شود. یعنی همان‌گونه که در مباحث قبل تأکید شد و این جا هم دوباره تأکید می‌کنیم، به هیچ وجه تغییری در جهان خارج نداریم که خارج از زمان و یا بدون زمان صورت بگیرد. تمام تجربیات فیزیکی امروز اثبات می‌کنند که تمام حرکات و تمام تغییراتی که در جهان صورت می‌گیرد اعم از نوع فیزیکی، مکانیکی، شیمیایی، بیولوژیک، اجتماعی، و فکری و غیره، تماماً در زمان صورت می‌گیرند. بنابراین از این مسأله که حرکت بطور کلی تغییر است دفاع می‌کنیم و هر نوع تغییری اعم از تغییری که به شکل جهشی صورت بگیرد یا به شکل تدریجی صورت بگیرد، تماماً در زمان و مکان صورت می‌گیرند.

و اما ایراداتی که بر نحوه تلقی ما از تعریف حرکت گرفته بودند که...

مجری :یادآوری می‌کنم گرچه گفتیم به آقایان فرصت خواهیم داد اما نه به این معنا که همه وقت بحث را [در اختیار آنها بگذاریم] به هر حال مشخص بکنند که چه مقدار از وقت شما را آقایان می‌توانند استفاده بکنند تا در همان حد من تذکّر بدهم .الآن شما تقریباً ۱۳ دقیقه صحبت فرمودید شاید هم یک کمی بیشتر و اگر علاقه دارید ادامه بدهید بحثی نیست از نوبت‌های بعد وقتتان کم می‌شود. من فقط یک تذکر می‌دهم که [فقط] به آن سؤالی که آقای مصباح درباره عامّیّت حرکت مطرح کردند، بپردازید تا بحث بتواند ادامه پیدا کند.

آقای نگهدار :توجه داشته باشید که چرا روند بحث این گونه است؟ چون روال بحث در جلسات قبل به این شکل پیش می‌رفت که در ابتدای جلسه معمولاً ما صحبت می‌کنیم و آخر جلسه نوبت آقایان [آقای سروش و آقای مصباح] می‌شود و حتماً در آخر جلسه یک سری توضیحات و یا تذکرات بیان می‌شود که برای پاسخ به آنها باید در جلسه بعد دوباره تکرار بشود. البته این جلسه اصلا به آن شکل هم نشد بلکه آقای مصباح دوباره همان مسائل بحث گذشته را مطرح کردند و ما هم در پاسخ آن چیزهایی را که می‌دانستیم و به آن معتقد بودیم دوباره دفاع کردیم و مطرح نمودیم و فکر نمی‌کنم که ایرادی از نظر مسئولیتی که شما دارید پیش آمده باشد.

مجری :اگر علاقمند هستید ـ البته در صورتی که تمایل نداشته باشد هیچ اصراری نیست ـ به دلیلی که مارکسیسم برای عامّیّت حرکت می‌آورد، بپردازیم. در این صورت امکان ورود به بحث برای آقای مصباح و یا آقای سروش فراهم می‌گردد تا متقابلا روی آن بحث بکنند و رسابودن یا نبودن آن دلیل را بررسی کنند، والاّ این سخنان یک سری صحبت‌های تکراری است که در مباحث گذشته بیان شد و یا صحبت‌های مجزا از هم هستند. به هرحال به هر شکلی که تمایل دارید بحث را دنبال بفرمایید.

آقای نگهدار :من فکر می‌کنم اگر ما روی ظرایفی که مطرح می‌شود مکث بیشتر و دقت بیشتری بکنیم، حقیقت بیشتر روشن می‌شود و اگر فرصت نبود،

فقط به یک مسأله می‌پردازیم و تنها یک مسأله را حل می‌کنیم. اگر فرصت بود مسائل بیشتری را مطرح و بیشتر به پیش می‌رویم. فکر نمی‌کنم اگر ما روی همین مسأله دفعی و تدریجی یک دور دیگر و بیشتر صحبت بشود، نه خونی از دماغی ریخته می‌شود و نه مصیبتی ایجاد می‌شود و جای نگرانی برای شما باقی می‌گذارد.

مجری :قطعاً جای نگرانی نیست. اما فکر می‌کنم به این روال بحث را دنبال کردن موجب بی نظمی می‌شود. اگر مایل نیستید بحثی نیست.

آقای نگهدار :به اعتقاد من فقط یک مقداری دقیق تر می‌کند.

مجری :به هر حال آیا شما از وقتتان استفاده می‌کنید و یا... هرگونه که مایل هستید.

آقای نگهدار :اگر تمایل دارید مسأله دیگری را مطرح می‌کنم. فکر می‌کنم اگر آقای مصباح بعداً جواب می‌دهند و بحث شکوفاتر و جالب تر می‌شود. آن مسأله مربوط به حرکت دفعی است که طبق مبنای آقای مصباح در حرکت به کجا می‌رسیم؟ مثلاً دو اتومبیل که در یک آن به هم می‌خورند ـ یعنی نه این که تصادف بکنند و توی هم بروند ـ طبق عقیده شما [آقای مصباح] تصادف هم زمان می‌برد؟ همان نقطه‌ای که فاصله شان به صفر می‌رسد مورد نظر است. آیا منظور این است که برای همان نقطه‌ای که فاصله به صفر می‌رسد زمان وجود دارد و برای این تغییر زمان در نظر می‌گیرید؟ در فلسفه قدیم که برای آن زمان در نظر نمی‌گیرند. ما هم همین تغییر را دو قسم می‌دانیم. البته فکر می‌کنیم کلمه حدوث را بجای تغییر بکار می‌برند. یعنی از آن دو به حدوث دفعی یا حدوث تدریجی تعبیر می‌کنند . حالا بحثی نداریم. وقتی فاصله این دو اتومبیل به صفر می‌رسد، ما می‌توانیم این گونه تصور بکنیم که اگر فاصله دو اتومبیل به یک سانتی متری برسد و یا اصلاً اتومبیل در بین نیست بلکه یک مانعی مانند سایه‌ای هست که در فاصله معینی قرار گرفته و اتومبیل به این سایه برخورد می‌کند. یا یک سایه دیگری در یک سانتی متر جلوی این سایه قرار دارد. آیا ما می‌توانیم در نظر بگیریم که دقیقاً در یک لحظه معین، در یک آن، اتومبیلی که می‌خواهد به این اتومبیل دوم برخورد بکند به یک سانتی متری اتومبیل اول می‌رسد و فاصله بصورت یک سانتی متر درمی آید و در لحظات بعد به تدریج فاصله بصورت صفر در می‌آید؟ و اگر این چنین می‌توانیم تصور بکنیم، چرا و به چه دلیل منطقی و عقلانی ما نمی‌توانیم تمام مقاطعی را که این اتومبیل طی می‌کند، این گونه در نظر بگیریم و بگوییم در یک آنِ مشخص، یک تغییر دفعی اتفاق می‌افتد و فاصله دو اتومبیل مثلاً به یک سانتی متر، یک متر، Aسانتی متر، Nسانتی متر و بطور کلّی به یک مقدار معینی می‌رسد. به چه دلیل منطقی ما نمی‌توانیم چنین تصوری بکنیم؟ در این جا ما جواب داریم و جواب خود را مطرح می‌کنیم و بحث را پیش می‌بریم ولی می‌خواستم شما هم بحث را پیش بکشید. و دقیقاً این مسأله شکافته بشود تا ما بتوانیم تفاوت تعاریف و تحلیل‌ها و توصیفاتی را که از حرکت ارائه می‌دهیم روشن سازیم. تفاوت‌ها و تشابه‌ها را دقیقاً روشن بکنیم که اگر دقیقاً هستند و یا اگر تشابهاتی دارند دیدگاهها را در این مسأله روشن بیان نماییم و اگر تفاوت می‌کنند تفاوتش را روشن سازیم. حالا اگر به نتیجه واحد هم برسیم مانعی ندارد.

]سخن من[در مورد عامیّت حرکت دقیقاً همان صحبتی است که در مورد تضاد و تکامل و تأثیر متقابل داشتیم. درباره مسأله عامیت و درک و روش برخورد ما با پدیده‌ها و این که چرا و در چه موقع یک قانونی کلّی است و تمام پدیده‌ها را در برمی گیرد صحبت خواهیم کرد. وقتی قانون را که ذکر می‌کنیم، دقیقاً تعریف خود را از آن قانون می‌گوییم

که قانون آن است که بصورت «گرایش مسلّط «یا بصورت این که در تمام اجزا و در تمام پدیده‌ها و اشیا صادق است درآمده باشد. مجدداً تذکر می‌دهم که این بحث را در مورد تضاد و تکامل هم داشتیم .این بحث برمی گردد به روش شناخت در فلسفه مادّی که ذهن چگونه تعمیم می‌دهد؟ و طبق چه قانونمندی هایی عمل می کند و رابطه بین احساس و ادراک و حس و عقل چگونه برقرار می‌شود و عقل چه موقع به خودش اجازه می‌دهد تا یک حکم عام کلی را بیان کند و یک قانونی عام درست است؟

ما از تجربه شروع می کنیم. نقطه آغاز حس است. استقرا را به خدمت می گیریم و در حین استقرا، قیاس هم می کنیم. این گونه نباید بپنداریم و فکر کنیم

که استقرا بطور یک جانبه می‌تواند به ما بفهماند و یا ما را قانع بکند که یک حکم کلی را بدست آوریم. در هر لحظه‌ای که ما استقرا می کنیم، تجربه نیز می کنیم. تمام احکام کلیّه‌ای که در گذشته و در تحقیقات دیگر در معرفت بشری وجود دارد را به خدمت می گیریم تا بفهمیم که آیا این قانون عام است یا نه؟ اساس منشأ شناخت بر دیالکتیک [است] و آن چیزی که در واقع اتفاق می‌افتد، معیار و مبنای ما در بدست آوردن یک قانون کلّی می‌باشد، همان تجربه ـ پراتیک ـ و شناخت تجربی و بعد تعمیم ذهنی و فعالیت خلاقانه ذهن است و سپس با دوباره بکار بستن آن در عمل و اثبات صحت آن در عمل ـ آن هم نه یک عمل فردی و فرعی و مجزا، بلکه عمل اجتماعی و آن هم نه در یک مقطع بلکه در پروسه تاریخی ـ این نتایج را از برخورد با خارج می گیریم و اثبات می کنیم. ما قائل هستیم که می‌شود اثبات کرد که آیا این حکم کلی درست است یا نه؟ ما اگر بخواهیم بفهمیم که این حکم کلی در مورد حرکت، در مورد تمام اشیا صادق است یا نه، فقط روی این نکته تکیه می کنیم که حتی یک مورد خلاف هم مشاهده نکنیم. یعنی حتی یک آزمایش فیزیکی و طبیعی و بیولوژیک و اجتماعی در تمام تجربیات بشری که تا به حال و تا امروز که چندین هزار سال از آغاز شکل گیری معرفت بشری می گذرد مشاهده نشده باشد. حال در این بحث هرگز دیده نشده که شیئی در خارج از ذهن باشد، و در عالم خارج دیده بشود و بطور مطلق ساکن باشد و تغییر نکند. تغییر، ذاتی اشیا و پدیده هاست و در تمام ذرات وجود، ذرات هستی خارج از ذهن وجود دارد و عمل می کند و تاکنون تجربه بشری حتی یک مورد خلاف این حکم کلی که ما ثابت کردیم را، به ما اعلام نکرده و نشان نداده است.

مجری :با یاد آوری این نکته که شما بیست و سه دقیقه و نیم از وقتتان را استفاده کردید، از آقای سروش خواهش می کنم مطالبی را که به نظرشان می‌رسد، بیان بفرمایند.

آقای سروش :بسم اللّه الرحمن الرحیم.

فکر نمی‌کنم که در فرصت نوبت اوّل وقت داشته باشم که درباره همه مطالبی که گفته شد، سخن بگویم. ولی دست کم راجع به بعضی از آنها که در گذشته

اشاره شده است می‌توانم توضیحاتی بدهم تا بعد جناب آقای مصباح هم در بحثشان در رابطه با سؤالی که مطرح کرده بودند، مطالبی را بیان بفرمایند. البته مجدداً بنده نکات دیگری را ذکر خواهم کرد.

اولین قدم راجع بکاربردن اصطلاحات حکمت اسلامی است: حقیقت این است که در بحث‌های گذشته چندین مورد آقای طبری از اصطلاح «حکمت ما» و یا به تعبیر خودشان »حکمت اسلامی» یا «فیلسوفان گذشته ما» استفاده کردند و در بحث حاضر هم باز اشاراتی داشتند. دلیل بهره جویی ایشان از این اصطلاحات هم این بود که ما می‌باید فرهنگ کنونی خود را به فرهنگ گذشته و سنّت این آب و خاک پیوند بزنیم. حتی در یک مورد، درباره دیالکتیک بحث نسبتاً مبسوطی ارائه نمودند و تذکر دادند که وقتی به آرای مولوی دیالکتیک می‌گویم این نامگذاری است که من روی آرای مولوی انجام می‌دهم و در مورد دیگر هم گفتند که بالاخره دیالکتیک یک سیر تاریخی داشته و یکی از مراحل آن را ـ مثلاً ـ آرای مولوی بیان کردند، اگرچه به همان معنای دیالکتیک مارکس نیست.

درباره تضاد که بحث می‌کردیم، ایشان از بحث «تقابل» و «تضایف» و «عدم ملکه» و »تناقض» نام بردند و همه اینها را به هم منتسب می‌کردند که این مطلب شبیه همان چیزی است که حکمای ما تحت نام «تقابل» و «تضایف» و «عدم ملکه» گفتند .همین طور در باب «وحدت وجود» و «حرکت ذاتی» در مباحث گذشته نیز چنین سخنانی مطرح کردند. آنچه که من نوبت گذشته توضیح دادم صرفاً این مسأله بود که اگر ما اصطلاحات مربوط به مارکسیسم و یا دیالکتیک را اشتباهاً بکار ببریم و بگوییم که معنای این اصطلاح نزدیک به همان چیزی است که فلاسفه مارکسیست گفته‌اند و یا اصطلاحی را بکار ببریم که در جای خودش بکار نرفته باشد، خود آقای طبری هم به ما تذکر خواهند داد [و از این عمل ممانعت بعمل می‌آوردند] .بحث در این نیست که صرفاً یک اصطلاحی را بکار گرفته باشند. آقای طبری تأکید می‌کردند که آنچه در حکمت ما ـ حکمت اسلامی ـ گفته‌اند و آنچه که من می‌گویم یکی است و تمام بینندگان و کسانی که با فلسفه

اسلامی و اصطلاحات حکیمان اسلامی آشنایی دارند اذعان می‌کنند. در حالی که می‌دانند اصطلاحاتی که آقای طبری در این جا بکار بردند هرگز به همان معنایی که آن حکیمان بکار می‌بردند نیست. یعنی حتی تشابهی با هم ندارد. تکرار و تأکید می‌کنم که ایشان تقابل عدم و ملکه و تقابل تضایفی را به حکیمان مستند می‌کردند، و می‌گفتند آنچه که در منطق و فلسفه ما گفته شده است همان مطلبی است که در فلسفه مارکسیست گفته شده است و چیزی است شبیه آن و یا به تعبیر حکیمان اسلامی چنین است. ولی من می‌خواهم عرض بکنم که متأسفانه حکیمان اسلامی چنین چیزی را

نگفته اند. و این درست نیست که ما اصطلاحی را که آنها [حکمای اسلامی]گفته‌اند و این همه در کتاب‌های فارسی و عربی در بکارگیری این اصطلاحات فنی، توجه و دقت نموده و بطور دقیق به معنای خاص خودش بکار گرفته اند، به آنها نسبت بدهیم، و یا یک معنای دیگری از آن اراده بکنیم و بعد آنها را به اندیشه هایی که مارکسیسم گفته است نزدیک بدانیم. آنچه که مارکسیسم گفته است بجای خود محفوظ است و باید در تدقیق آن کوشید. اتفاقاً همان‌گونه که آقای نگهدار گفتند یکی از کوشش‌های اساسی ما در این جا این است که بر روی مطالب دقت بیشتری صورت بگیرد و تمام کار [و وجهه همت]ما در این جا همین است؛ همان چیزی که ظاهراً آقای طبری در مباحث گذشته می‌گفتند .از قضا ما بر این تدقیق خیلی هم تأکید می‌کنیم. من خوشبخت هستم که آقای نگهدار هم بر این تأکید کردند. شأن و منزلت یک بحث فلسفی و علمی دقیق این است که در آن دقت بشود نه این که همه چیز را با هم مخلوط کرده و سخن بگوییم. مثلاً بکار گرفتن این واژه‌ها که «یک کمی بهم نزدیک است» و یا «یک کمی از هم دور هستند» مسامحه است. اگر هر جایی جای مسامحه باشد در بحث فلسفی و علمی دقیق جای مسامحه نیست والاّ همه می‌توانند مسامحه آمیز سخن بگویند. ما در این جا بر سر نکات دقیق داریم بحث می‌کنیم که هر کلمه آن حساب دارد. و هر اصطلاح آن حساب خاص دارد. به خصوص وقتی که از اصطلاح رایج دور بشویم این عیب فاحش می‌شود. حالا شاید آقای مصباح توضیح بدهند و اگر فرصت شد خودم توضیح خواهم داد.

مثلاً شما چند مرتبه به اصطلاح «وحدت وجود» اشاره کردید و متأسفانه این اصطلاح را بطور نادرستی بکار گرفتید. تا آن جایی که می‌دانیم این اصطلاح از زمان محی الدین عربی در تاریخ عرفان و حکمت اسلامی پا به وجود نهاده و همچنان تا امروز وجود دارد و حکما و عرفا آن را بکار برده اند. ولی هرگز به آن معنایی که شما بکار گرفتید، نیست. آنها هرگز نگفته‌اند که خداوند با جهان یکی است و هرگز چنین معنایی را اراده نکرده اند. چه تعبیری می‌شود بر روی این گونه استعمالات گذارد؟! آیا جز این است که بگوییم ـ آگاهانه یا ناآگاهانه ـ نوعی تحریف در این معانی صورت می‌گیرد. اگر می‌خواهیم اصطلاحی را با مسامحه بکار بگیریم، بهتر است اصلا آن را بکار نبریم. و یا معنای دقیق آن را بکار بگیریم و یا سخن خودمان را بگوییم و با اصطلاحاتی که خودمان وضع کرده ایم سخن بگوییم و توضیح دهیم و تدقیق کنیم که در این صورت جای هیچ اعتراضی نیست. بنابراین آنچه که من در باب بکار بردن اصطلاحات گفته ام این است که [این بکارگیری]باید به دور از مسامحه باشد. من گمان می‌کنم که این سخن ضابطه اصلی بحث است و باید رعایت گردد و بخصوص در بحث دقیق علمی و فلسفی [رعایت آن ضروری تر می‌نماید] و هیچ چیزی فراتر از اقتضای یک بحث دقیق نیست.

امّا نکته دیگر این است که آقای طبری این سخنان را مقدمه این نتیجه گیری قرار دادند که در حکمت غرب هم کسانی بوده‌اند که مخالفتی با مذهب نداشته‌اند و دیالکتیک هم مخالف مذهب نیست. در حالی که این دو ربطی به

هم ندارند. من فکر نمی‌کنم تذکری که در باب استعمال اصطلاحات دادم، نیازمند این باشد که در رد و یا پاسخ به آن از این مطالب استفاده شود. من نمی‌دانم چرا این قدر تکرار می‌شود. آقای طبری چندین بار این جا گفته اند. بار اوّل هم نیست. من نمی‌دانم که این مطلب برای چه دائماً در این جا تکرار می‌شود؟ کسانی که کمترین اطلاعی از مارکسیسم داشته باشند، دست کم این جمله مارکس به گوششان خورده است که می‌گوید «دین افیون توده هاست». محال است که یک مارکسیسمی که به اعتقاد خودش برای بهبود اجتماع مبارزه می‌کند، با افیون

اجتماع مبارزه نکند. مگر این که دست از مارکسیسم کشیده باشد و یا انکار بکند که این جمله از مارکس است والاّ تا آن جا که ما می‌دانیم، در توضیحی که مارکس در فلسفه حقوق هگل نوشته است، این جمله را صریحاً ذکر می‌کند، که دین افیون توده هاست و ... یعنی می‌خواهم بگویم ما اصلاً ـ نفیاً و اثباتاً ـ بحث نداریم که این جا مطرح بشود. ولی اگر مطرح بشود، طبعاً پاسخ درخور هم برایش وجود دارد.

امّا یک نمونه دیگری که آقای طبری این جا گفتند و از موارد سوء استعمال اصطلاح است این سخن می‌باشد که فرمودند؛ برخی حکما ـ مشبّهه ـ ذات باری را بیرون از جهان [در نظر] می‌گرفتند. من از ایشان و از تمام کسانی که کتب حکمت اسلامی راخوانده‌اند سؤال می‌کنم که آیا واقعاً مشبّهه، ـ به آن اصطلاحی که [ایشان] بکار گرفته است ـ منظور و عقیده شان همین بوده است؟ آیا در کلام اسلامی اصطلاح مشبّهه برای کسانی که خداوند را بیرون از این جهان مادی می‌دانستند، بکار می‌رفته است؟ آیا این اصطلاح در این جا واقعاً درست بکار رفته است؟ مجدداً من تکرار می‌کنم که ما اگر سخن خودمان را بگوییم، حرف و کلام همدیگر را بهتر خواهیم فهمید. هرگز این گونه به سخنان دیگر که اصطلاحی تاریخی می‌باشد و در کتب کلام بکار رفته است، استناد نکنیم؛ که اگر آنها را در معنای دیگری بکار ببریم باطل است.

امّا با بقیّه بحثهایی که آقای طبری مطرح کردند و درباره اش سخن گفتند، کاری نداریم و به بررسی کلام آقای نگهدار می‌پردازیم:

راجع به آن تئوری که در مباحث قبل من از دائرة المعارف» **مک گراهیل** «خواندم باید بگوییم اولاً این کار خودش جای خوشبختی است که در این مطلب تدقیق شده و هر دقتی نشانه حرمتی است که به سخنی نهاده می‌شود. امّا آنچه که ما ادعا کرده بودیم این بود که این تئوری هم، در علم مطرح است. ما بیش از این نمی‌خواستیم بگوییم. من مخصوصاً در این جا تأکید کردم و گفتم که از نظر علم فرقی نمی‌کند که این تئوری باشد یا آن تئوری. کلام اصلی و عمده این بود .چون گفته شد که تئوری‌های علمی همه به اصطلاح تکاملی هستند، ولی ما خواستیم

بگویم که نه، در علم این تئوری مخالف هم وجود دارد و آن تئوری این است. اگر بنا بود که همه تئوری‌های علمی رو به همان طرفی داشته باشند که از پیش دیالکتیک تصمیم گرفته است، اصلاً احتیاجی نبود که بگویند این تئوری هست و آن تئوری هم است. بلکه می‌گفتند این تئوری که شما مطرح کردید و می‌گوید از سنگین تر رو به سبک تر می‌رود اصلاً باطل است و پیشاپیش ما می‌دانیم باطل است، برای این که جهت رو به سادگی رفتن است. حتماً آن تئوریی درست است که می‌گوید از ساده رو به پیچیده می‌رویم. ولی می‌دانیم که هرگز علم چنین نکرده است. بلکه منتظر ماند تا ببیند شواهد تجربی کدام را تأیید می‌کند. اگر این طرف را هم تأیید کرده بود، علم همین را برمی گرفت. حالا هم که آن طرف را تأیید کرده است آن را برمی گیرد. بنابراین بحث از این نیست که در علم چه تئوری تأیید می‌شود و چه تئوری تأیید نمی‌شود؟ صحبت در این است که در علم تفاوت نمی‌کند که کدام تئوری تأیید بشود. گفتیم اگر غیر این صورت بود، علم منجمد می‌شد .چون بلا فاصله تئوری‌ها را می‌آوردند و با [اصول] دیالکتیک می‌سنجیدند و بعد می‌گفتند اینها مطرود [و باطل هستند] و این می‌ماند [و درست می‌باشد].

نکته مهم تر این است که من نمی‌دانم آقای نگهدار از تأیید شدن یک تئوری چه استنباطی می‌کنند؟ مجدداً تکرار می‌کنم برای ما هیچ فرق نمی‌کند که این تئوری تأیید بشود و یا آن تئوری [به کرسی بنشیند] و یا اصلاً هر دوتا تئوری رد بشوند و تئوری ثالثی به میدان بیاید. همان‌گونه که خواهم گفت در حقیقت هیچکدام از این تئوری‌ها بطور کامل باقی نمانده اند. اگر کسی اطلاعی از تاریخ علم و سرنوشت تئوری‌ها داشته باشد، هیچ وقت تأییدی را که یک کتاب از یک تئوری می‌نویسد، به منزله اثبات تلقی نمی‌شود. همه می‌دانیم که در زمان نیوتون تئوری ذره‌ای بودن نور، به عنوان یک تئوری تأیید شده تلقی می‌شد، ولی بعدها با کارهای» **فرِنل** «و باکشف پدیده» **اینترفرنس** « [interference]ـ تداخل ـ و چیزهایی از این قبیل، تئوری موجی بودن نور بیشتر تأیید شد. تقریباً برای مدتها تئوری ذره‌ای بودن نور باطل شده تصور می‌شد. ولی می‌دانیم که دوباره با

پیدایش تئوری «کوانتیک» و با اکتشاف پدیده «فتوالکتریک» و توضیحی که «انیشتین [Einstein] «درباره پدیده «فتوالکتریک» داد، تئوری ذره‌ای بودن نور دوباره زنده شد. بگونه‌ای که امروزه این دو تئوری هر دو تقریباً در کنار هم فعلاً وجود دارند و دنیای علم هیچ کدام را به نفع دیگری از صحنه بیرون نکرده است.ای بسا بعضی‌ها گمان زده‌اند که تئوری ثالثی در این زمنیه مطرح بشود .به هر حال این مطلبی است که ما فعلا نمی‌توانیم از آن خبری بدهیم و چیزی بگوییم. منظورم این است که در جهان علم، تئوری تأیید شده را هرگز نباید بمنزله یک دگم گرفت و گمان کرد که کار تمام شد و مسأله ثابت شده است. البته اگر این را به معنای تثبیت نهایی در نظر بگیریم، باز هم لطمه‌ای به هیچ مسأله‌ای نمی‌زند. تئوری نیوتن برای دو قرن تمام، پیروزترین تئوری در جهان علوم بود و همه حرکت‌های مکانی که در عالم و در عالم مکانیک انجام می‌شد و به کمک آن تئوری خیلی خوب قابل تبیین بود. دو سیّاره به کمک این

تئوری کشف شد. ولی می‌دانیم که این تئوری دوام نیاورد. به هرحال تاریخ علم از انواع این نوع تئوری هایی که ابتدائاً تأیید شده و بعد رد شدند و یا اصلاح و یا تکمیل شدند پر است. تأیید به معنای اثبات نهایی نیست و تاریخ علم نشان می‌دهد که به علم چگونه باید نظر کرد؟ به هر حال این توضیحی است که من درباره این تئوری می‌دانم.

می خواهم یک نکته دیگر هم در این باب بگویم؛ به یقین آقای نگهدار در آن نوشته و در نوشته‌های دیگر که در این باب است، توجه کرده‌اند که دو مسأله مطرح است :یکی پیدایش عناصر در ستاره‌ها و دیگری بحث «کسمولوژی « [cosmology]و »کسموگُنی [cosnogony] «یعنی «خود تولّدی کل این کائنات» است که مطرح می‌باشند. آنچه که تئوری «گام اف» و یا تئوری اصلاح شده دیگرش یعنی تئوری »فیوژن» ـ درهم رفتن [اتم‌ها ـ مانند] هلیوم‌ها و سیکل کربن ـ مطرح می‌باشد درباره پیدایش عناصر در حال حاضر و در ستاره‌ها است امّا این که پیدایش اولیه عناصر در کل کائنات چگونه بوده است، سخن دیگری است که این تئوری راجع به آن ساکت است و اصلاً سخنی نگفته است. آنچه که شما در این نوشته و نوشته‌های دیگر می‌بینید در این باره است ولی بحث ما در باب تولد

عناصر در ستاره‌های کنونی نبود، بلکه در باب کل پیدایش عناصر در اصل کائنات و در ابتدای پیدایش ماده است. بعلاوه اگر ابتدایی بر او قائل باشیم، ما در بحث خود تأکید کردیم و گفتیم و امروز هم می‌گوییم که در ستاره‌ها از راه ذوب شدن ئیدروژن، و درهم رفتن آنها و پدید آمدن هلیوم و درهم رفتن هلیوم، پدید آمدن کربن و درهم رفتن کربن، الی آخر تا به آهن ...، عناصری پیدا می‌شوند .وقتی به آهن رسید دوباره هسته نا پایدار می‌شود و باید بشکند. یعنی ستاره بعد منفجر بشود و دوباره از حالت پیچیدگی رو به سادگی باید برود. منظورم همین تئوری است که اگر دقت کنید از یک مرحله‌ای به بعد یک انفجار داریم که از پیچیدگی رو به سادگی است. ولی در یک سیاره دیگری که کره زمین باشد، عناصری پیدا می‌شوند که از سنگین رو به سبک می‌روند. خوب توجه کنیم که این تئوری برای کجاست؟ این تئوری می گوید در این ستاره‌های داغی که ما بالای سرخود داریم این حادثه اتفاق می‌افتد، هرگز نفی نمی کند که در جای دیگری امکان دارد که از سنگین، سبک ایجاد بشود. در واقع امکان ندارد جای دیگر را نفی بکند. چون جلوی چشم خود می‌بینیم که در سیاره‌ای بنام زمین از عناصر سنگین تر عناصر سبک تر پیدا می‌شود. و این دیگر اصلاً تئوری نیست بلکه عین متن واقعیت است که ملاحظه می‌شود. پس اولاً باید قلمرو تئوری را در نظر بگیرید که کجاست؟ ثانیاً این را بدانید که منظور آن تئوری و معنای آن، نفی حرکت از سنگین به سبک تر رفتن نیست. ثالثاً بحث وقتی به «کسموگنی» منتهی می گردد، قضیه تفاوت پیدامی کند. و بالاخره تئوری اثبات شده‌ای نیست، بلکه تأیید شده است و تأیید شدن هم به این معنا نیست که عوض نخواهد شد. پس تمام این دقایق را باید در این زمینه در نظر گرفت.

اما چند سؤال را مطرح کردید که باید پاسخ بگویم: یکی خواستار توضیح راجع به معنای پخش بودن حرکت شدید. توجه کنید که شما و ما هر دو بر این باور هستیم که حرکت هم آغوش با زمان است. الآن شما خودتان داشتید اثبات می‌کردید و با تأکید می‌گفتید که حرکت تدریجی است و در بستر زمان واقع می‌شود و ما حرکت غیر زمانی نداریم. حال من از همین نکته استفاده می‌کنم که

زمان خودش چگونه چیزی است؟ زمان چیزی است که لحظاتش در یک جا جمع نیست. یعنی به اصطلاح، یک موجود پخشی است. این لحظه بعد از لحظه قبل است و قبل از لحظه بعد است. اگر تمام لحظات زمان در یک لحظه جمع بشود دیگر ما زمان نداریم .زمان همان چیزی است که گذرنده [گذرا] می‌باشد و اجزائش در یک جا و در یک لحظه مجتمع نشده باشند، بلکه اجزائش بصورت پخش و دنبال هم می‌باشد. حرکت هم که در بستر زمان اتفاق می‌افتد، همراه زمان، پخش و پراکنده است. حرکت تدریجی که در بستر زمان اتفاق می‌افتد و همگام و هم آغوش با لحظات و اجزای زمان است، اجزای آن هم پابه پای زمان پخش و در بستر زمان گسترده اند. نه این که در یک جا...

آقای نگهدار :منظور از پخش چیست؟ پخش اصطلاحی است که عمدتاً در مورد مکان بکار می‌رود. مانند یک جای [پخش] البته نه در فیزیک نسبی که این دو تا مفهوم بهم گره خورده‌اند در فیزیک عادی هم نه، بلکه در فیزیک غیر عادی. این را در مورد جا و یک مکان بکار می‌برند. حالا بفرمایید.

آقای سروش :نه، غرض من دقیقاً همین است که دارم می‌گویم.

آقای نگهدار :آیا پخش با تدریج یکی است؟

آقای سروش :بله ـ یکی است. تعبیر دقیق آن همان است که در مباحث قبل گفتم و الآن هم می‌گویم. یعنی آن که اجزائش اجتماع در وجود ندارند. پخش بودن به معنای گسترده بودن در بستر زمان است. یعنی تمام اجزای حرکت یک جا موجود نیستند بلکه تدریجاً وجود می‌پذیرند. بنابراین اجتماع در وجود ندارند. این تعبیر عین تعبیر ملاّصدرا است.

امّا این که گفتید منبعی معرفی کنید. از بهترین منابع کتاب اسفار اربعه ملاّصدرا است. البته فارسی آن وجود ندارد. به جلد چهارم از چاپ جدید اسفار اربعه، مباحث قوّه و فعل می‌توانید مراجعه بکنید. در آن جا خیلی بحث مبسوطی است. گویا در ظرف دویست صفحه و طی فصول مختلف این بحث را بیان کرده است .یکی از آن مباحث همین مسأله است. البته در آن جا بطور خلاصه اشاره شده و توضیح داده شده است. و منبعِ دیگر کتابی است که خود من نوشته ام بنام «نهاد ناآرام جهان». در این کتاب هم من این مسأله را توضیح داده ام.

فکر می‌کنم آن سؤالی که شما مطرح کرده بودید و توضیح خواسته بودید پاسخ دادم .راجع به شناخت و تجربه و استقرا و ... نکاتی است که بعداً می‌گویم. چون ممکن است وقت زیادی را مصرف کرده باشم. مدت صحبت من چقدر شد آقا؟

مجری :شما نوزده دقیقه از وقتتان را استفاده کردید. آقای مصباح، با توجه به این که تلاش شود بحث را روی موضوع اصلی آن، یعنی حرکت بازگردانیم، خواهش می‌کنیم بحث خود را شروع بفرمایید.

آقای مصباح :بسم اللّه الرحمن الرحیم. بطور طبیعی در بحثهایی که پیرامون مسائل فلسفی مطرح می‌شود، تعبیراتی بکار می‌رود که خود آن تعبیرات مفاهیمی را تداعی می‌کند که گاهی احتیاج به توضیح دارد و گاهی الفاظ متشابه و با معانی مختلف بکار می‌رود. لذا باید معنای هر کدام بطور مشخص بیان بشود تا روشن گردد گه گوینده کدام معنا را اراده کرده است. اگر بخواهیم روی نکته نکته کلماتی که گفته می‌شود تکیه بکنیم و در اطرافش توضیح بدهیم و یا توضیح بخواهیم، این بحث به جایی نمی‌رسد و به نتیجه‌ای منتهی نمی‌گردد. در گذشته هم از این نمونه‌ها زیاد بود و در فرمایشات آقایان هم تعبیراتی بوده که زیاد جای بحث داشت. بخاطر این که از محور بحث منحرف نشویم، از آنها صرف نظر کرده و گاهی هم اشاره‌ای گذرا می‌کنیم تا بحث خیلی گسترده نشود و از محور اصلی منحرف نشویم. حالا نمی‌دانم که آیا مطالبی را که آقای طبری عنوان فرمودند و همین طور آقای نگهدار به آن پرداختند بطور مفصل و دانه دانه مورد بحث قرار دهیم و بطور گسترده بررسی کنیم و درباره اش سخن بگوییم و یا این که با اشاره‌ای از کنار آنها بگذریم!؟ آن گونه که شما ـ آقای مجری ـ پیشنهاد می‌کنید باید به محور اصلی بحث برگردیم. ولی آن چه که در میان این مطالب خیلی مهم است ـ البته همه آنها کم و بیش اهمیت دارند ـ این نکته‌ای است که چند مرتبه ایشان ذکر فرموده و آن این سخن را گفتند که؛ ابتکار «مارکس[Marx] «این بود که فلسفه را از تفسیر جهان، به تغییر جهان منتقل کرد. من گمان می‌کردم که در بحث‌های گذشته دیدگاه ما نسبت به این موضوع روشن شده و توضیح کافی داده شده است که اصولاً فلسفه، علمی نظری است و هیچ دخالت مستقیمی در عمل

ندارد .بله فلسفه به معنای قدیم آن که شامل همه علوم از جمله علوم تجربی و عملی می‌شد [با عمل هم ارتباط پیدا می‌کرد. چون]بخشی از فلسفه، فلسفه عملی بود و به اخلاق و تربیت و تدبیر خانواده و سیاست مُدُن و زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌پرداخت و در این [معنای وسیع] فلسفه خواه ناخواه با تغییر هم ارتباط پیدا می‌کرد. پس اگر منظور این است که آقای مارکس مطالبی را به عنوان فلسفه مطرح کرده‌اند که مربوط به تغییر جهان و تغییر جامعه است ـ یعنی آن چه را که مربوط به عمل است، وارد فلسفه نموده‌اند ـ این ربطی به فلسفه نظری ندارد. یعنی آنچه که مربوط به عمل انسان است ربطی به فلسفه نظری ندارد و بی جا این کار را کرده اند. ولی اگر مقصودشان این است که در

کنار فلسفه نظری، فلسفه عملی را هم مطرح کردند، خوب فیلسوفان پیشین ما هم این کار را کرده اند، ایشان هنر جدیدی بخرج نداده اند.

نکته دیگر این بود که فرمودند آقای «انگلس» درباره «اسپینوزا»، این گونه نظر داده‌اند که اگر فلسفه «وحدت وجودی» «اسپینوزا» با «راسیونالیسم» همراه بشود، به سیستم اندیشه ماتریالیستی نزدیک می‌شود. ما اگر بخواهیم در این باره قضاوت بکنیم، اول باید ببینیم فلسفه اسپینوزا چیست؟ و ایشان چگونه »وحدت وجودی» هست؟ چون «وحدت وجود» در تاریخ فلسفه اسلوبها و چهره‌های گوناگونی داشته است. یک نوع وحدت وجود از آنِ رواقیون قدیم است که به »پانتئیسم [Pantheism] «معروف می‌باشند. یک نوع دیگر از «وحدت وجود» آن معنایی است که بعدها از طرف بعضی از فلاسفه «اسکولاستیک» مطرح شده است و بالاخره در دوران جدیدِ فلسفه، کسی که به گرایش «وحدت وجودی» معروف شده ـ همان‌گونه که ایشان فرمودند ـ «اسپینوزا» است که یک فیلسوف هلندی است .درباره این که وحدت وجودی که «اسپینوزا» می‌گوید، چه نوع وحدت وجودی است و اصلاً نظر «اسپینوزا» درباره وحدت وجود چیست و منظور او چیست؟ و آیا وحدت وجود مادی است یا وحدت وجود عرفانی؟ بین خود مورّخین و شارحین، و مورخین فلسفه و شارحین اسپینوزا اختلاف است. پر واضح است که آقای «انگلس» که اصلاً به غیر از مادّه به چیزی قائل نیست،

وحدت وجود اسپینوزا را باید به وحدت وجود مادی تفسیر کند. آن وقت است که وحدت وجود اسپینوزا به نظریه ماتریالستی نزدیک می‌شود. بله اگر ما هم نظریه اسپینوزا را به وحدت وجود مادی تفسیر کنیم، به نظریه ماتریالستی نزدیک می‌شویم. ولی سخن در این است که آیا اسپینوزا این چنین کلامی گفته یا نه؟ البته بنده به خودم اجازه نمی‌دهم که درباره نظر اسپینوزا اظهارنظر بکنم که [عقیده] او چه بوده است. چون متأسفانه به قدر کافی از متون اصلی فلسفه‌های غربی محروم هستم و به آن زبانی که کتاب فلسفه او نوشته شده مسلط نیستم .بنابراین باید بگوییم اگر منظور «اسپینوزا» وحدت وجود مادی بوده، حق با آقای «انگلس» است و اگر مقصود اسپینوزا وحدت وجودی مادی نبوده، دیگر ربطی به ماتریالسیم ندارد.

امّا وحدت وجودی که بین فلاسفه و عرفای اسلامی مطرح است، بدون شک هیچ ربطی به وحدت وجود مادی و نظریه ماتریالستی ندارد. همه آنها تصریح کرده‌اند که اگر کسی قائل باشد که خدا عین جهان ماده و طبیعت است، این فرد از اسلام خارج و کافر و ملحد است. و این سخن در حکم انکار نمودن خدا است. شما نمی‌توانید هیچ فیلسوف اسلامی و هیچ عارف اسلامی را پیدا بکنید که معتقد باشد وجود خدا، عین وجود جهان طبیعت است. بلکه تصریحات مکرّر و شدید در کتب آنها وجود دارد که چنین مطلبی محال و مردود است. اما آنها چه می‌خواهند بگویند؟ وحدت

وجود یک معنای بسیار ظریفی دارد که ذهنهای متوطّن در مادیات و مسائل مادی نمی‌توانند این را درست درک بکنند. خود عرفا تصریح می‌کنند که وحدت وجود امری است که باید با مکاشفه شناخته بشود والاّ عقل حقیقت وحدت وجود را نمی‌تواند درک بکند. بنابراین آنچه [ابتدا] از وحدت وجود به اذهان می‌آید و یا اذهان کسانی که با مادیات بیشتر سر و کار دارند درک می‌کند هرگز مورد اراده آنها نیست. عرفا تعبیراتی از قبیل تجلّی و امثال اینها را بکار می‌گیرند، مانند این که عالم تجلی ذات مقدس حق تعالی است. البته اینها همه مفاهیمی متشابه است» سبحان اللّه عمّا یصفون الاّ عباد اللّه المخلصین .«صفات حقیقی خدای متعال را جز کسانی که چشم و دلشان باز شده

باشد و خدا نور معرفت به آنها عطا کرده باشد، نمی‌توانند درک بکنند. و آنچه را ما با ذهن خودمان از مفاهیم درست می‌کنیم و به خدا نسبت می‌دهیم، باید با مفهوم تنزیهی همراه باشد و باید بگوییم «سبحانه و تعالی». سخنی از امام باقر سلام الله علیه نقل شده است که حضرتشان می‌فرماید؛ «کلّ ما میّزتموه باوهامکم فی ادقّ المعانی فهو مخلوقٌ لکم مردوداً الیکم» دقیق ترین معانی را که شما درباره خدا در ذهن خودتان تصور بکنید، باز حکایت از واقعیت وجود خدا نمی‌کند. بلکه این چیزی است که مخلوق ذهن شماست. خود شما این مفهوم را ساخته اید و نمی‌تواند کاملاً وجود مقدس حق تبارک و تعالی را نشان بدهد .بنابراین به تعبیر خود عرفا معنای وحدت وجود مفهومی نیست که عقل درک بکند بلکه واقعیتی است که آنها یافته‌اند و به حَسَبِ ادعایی که می‌کنند، چشیده اند. البته وحدت وجود عرفانی، مفهوم و تفسیری قریب به ذهن و درک عقل دارد ولی برای آن عقلی قریب و نزدیک است که در مسائل ماورای مادی و متافیزیک ورزیده باشد. نزدیک ترین تفسیری که می‌شود برای وحدت وجود ارائه نمود همان «تشکیک وجودی» است که صدرالمتألّهین در اسفار بیان می‌کنند که فهمیدن معنای تشکیک وجود از نظر صدرالمتألهین مسأله‌ای است که متأسفانه فهم آن برای بسیاری از پژوهشگران مشکل است، تا چه رسد به کسانی که از میدان این مباحث دور هستند. در مباحث قبل من فقط یک جمله اشاره کردم. اینک نیز اگر اجازه بدهید، به عنوان کسی که خود را آشنا به فلسفه و عرفان اسلامی می‌داند به شما عرض می‌کنم که آن وحدت وجودی که عرفا و فلاسفه می‌گویند، غیر از آن مفهومی است که شما می‌گویید. ولی چون ایشان اصرار کردند که مسأله وحدت وجود را توضیح بدهید و دوباره در این بحث نیز مطرح کردند، ناچار هستم توضیح بدهم. لذا با اعتراف به این که هر قدر توضیح بدهم واقعیت آن مسأله را نمی‌توانیم تبیین کنیم، در پاسخ به درخواست شما چند جمله عرض می‌کنم:

در بیان مفهوم وحدت وجود می‌توانم بگویم کسی که نفس خودش را به عنوان منِ درک کننده بیابد و بفهمد که نفس یک موجودی مجرد و غیر از بدن است ... ـ البته این کار شدنی است و انسان‌ها می‌توانند با تزکیه و تهذیب به این

مرتبه برسند و حقیقت مجرد نفس را مشاهده بکنند. هستند کسانی که چنین درکی را دارند. اگر ما نرسیدیم و درک نمی‌کنیم حق انکار آن را نداریم. طفل نابالغ هم خیلی چیزها را درک نمی‌کند ولی آنگاه که به سن بلوغ رسید می‌فهمد که خیلی معانی بوده که وی آنها را درک نمی‌کرده است ـ به هر حال اگر ما نفس را به عنوان یک موجود مجرد درک بکنیم، خواهیم دید که موجودی بسیط و غیر قابل تجزیه است. گاهی به عنوان شوخی می‌گویم هر یک «من»، از دو تا نیم من تشکیل شده است، غیر از منِ انسانی که این من از دو تا نیم من تشکیل نشده است. من یک موجود واحد بسیط است و قابل تجزیه هم نیست. نمی‌شود گفت آن منی که درک کننده است نصفش هست و یا نصفش نیست. این من درک کننده که همان روح انسان است بسیاری از مفاهیم را درک می‌کند که خارج از حیطه وجود نفس نیست. البته این بحث به مبحث اتحاد عاقل و معقول مربوط می‌شود که خود داستان مفصلی دارد. مفاهیمی راکه نفس درک می‌کند به عنوان ادراک، در درون وجود خودش درک می‌کند. و بدون شک این مفهومی که درک می‌کند غیر از خود نفس است. چون زمانی این نفس بود این مفهوم را درک نمی‌کرد و یا درک نکرده بود ولی بعد در گذشت زمان در اثر بروز شرایط و استعدادی که پیدا کرد، این فضیلت و این کمال وجودی از طرف مبادی عالیه به او افاضه شده است. یعنی یک کمال وجودی پیدا می‌کند که این مفهوم را می‌تواند در خودش بیابد. وقتی این مفهوم را می‌یابد، شعاعی از وجودش هست که تجلی می‌کند. بگونه‌ای که این مفهوم مستقل از وجود خودِ من نمی‌تواند باشد. بطور ساده تر عرض کنم؛ ما وقتی یک مفهوم ـ یک صورت ذهنی ـ را در ذهن خودمان تصور می‌کنیم، نمی‌توانیم این صورت ذهنی را از خودمان جدا کنیم و مثلاً آن صورت ذهنی را در یک کنار گذاشته و بگوییم ما یک موجود هستیم و این صورت ذهنی هم یک موجود دیگری است. اصلاً وجود این صورت ذهنی وابسته به منِ درک کننده است. اگر من نباشد صورت ذهنی وجود نخواهد داشت و تا مادامی این صورت ذهنی موجود است که منِ درک کننده باشد .این یک نمونه کوچکی از تجلّی موجود مجرد است بدون این که نقشِ وابستگی آن صورت ذهنی از نفس قطع بشود. این موجود مجرد، موجودی است غیر از نفس؛ یعنی هیچ گونه استقلالی در مقابل نفس ندارد ولی در عین حال عین نفس هم نیست .البته هیچ کدام آنها نه در زمان هستند و نه در مکان. چون موجود مجردی است قابل تجزیه نیست. بُعد ندارد و در مکان نیست و چون خواص ماده همانند انقسام پذیری و ... را ندارد بنابراین افقش فوق افق زمان است. البته در این زمینه بحث‌های گسترده‌ای وجود دارد و شما بر روی هر جمله‌ای می‌توانید تکیه کنید و سؤال بفرمایید. بیش از این نمی‌خواهم از بحث حرکت و عامل حرکت و... دور بشویم. فقط خواستم اشاره‌ای بکنم که مسأله وحدت وجودی که عرفای اسلامی می‌گویند هیچ ربطی به مسأله وحدت وجود مادی ندارد. خود عرفای اسلامی هم تصریح کرده‌اند که چنین اعتقادی کفر و الحاد است. به هر حال همان‌گونه که در مباحث قبل خواهش نمودیم، بهتر است در این بحث‌ها از آن اصطلاحات حرفی به میان نیاوریم تا دچار این اشکالات و سوء تفاهم‌ها و یا سوء برداشت‌ها نشویم.

نکته دیگری که باید به آن بپردازیم مسأله ثبات ادراک است که من به سران مارکسیسم نسبت دادم. منظورم از این انتساب جمله‌ای است که آقای لنین در کتاب» **ماتریالسیم و آمپروکریتیسیسم** «آورده‌اند و قبلاً هم اشاره کرده بودند. ایشان می گوید همه چیز در خارج در حال حرکت است، مگر هنگامی که در ذهن منعکس می‌شود و در ظرف ادراک منعکس می گردد. البته این سخن را از بخش دوم ترجمه عربی این کتاب نقل می کنم و ترجمه فارسی آن را ندیده ام. گویا فقط جزء اوّل کتاب ماتریالسیم و آمپروکریتیسیسم به فارسی ترجمه شده است و نمی‌دانم که جزء دوم آن هم به فارسی ترجمه شده است یا نه؟ به هر حال این جمله را از ترجمه کتاب» **المادیة و التجربیة النّقدیة** « که ترجمه عربی آن کتاب «ماتریالیسم و آمپروکریتیسیسم» است، نقل می کنم .باید متذکر شوم که این کتاب دو تا ترجمه دارد و در هر دو ترجمه این معنا و عبارت وجود دارد. جای شک نیست که ادراک از آن جهت که ادراک است امر ثابتی است. و این مطلب مورد اعتراف آقای لنین و سایرین هم هست. و این را در بحث قبل هم توضیح دادم. اما این که گفتم بنابراین صورت‌های ادراکی ما مثل نوار فیلم است، این کلام تشبیهی

بود که خودم ارائه کردم. یعنی این تشبیه را به کسی نسبت ندادم. اگر چنین برداشت شده است که من این عبارت [تشبیهی] را به سران مارکسیسم نسبت داده ام، درست نیست و منظورم این نبوده است. بلکه مقصودم این بود که وقتی صورتی از خارج در ذهن من منعکس شد، به شکل ثابت است و به دنبال آن صورت دیگری به ذهن می‌آید و کاملا مثل عکس هایی است که در نوار فیلم منعکس می‌شود و من از مجموع این صورت‌ها مفهوم حرکت را انتزاع می کنم این هم توضیحی در این باره تا مبادا سوء تفاهمی پیش بیاید.

امّا در بررسی این سخن که فرمودند ما مراحل ادراک را منحصر به حس نمی‌دانیم و حس را آغاز ادراک می‌دانیم و مراحل دیگری را از جمله تعقل و تعمیم و تجرید و ...برای ادراک قائل هستیم، باید عرض کنم بنده هم می‌دانم که در تئوری شناخت مارکسیستی چنین مسائلی مطرح شده است. و لکن به اعتقاد ما این ادعا که ورای ادراک حسی یک نوع ادراک دیگری بنام «تعقل» هم وجود دارد [یک تناقض گوئی آشکار است؛] یعنی اگرچه به تعبیر مارکس ـ در بعضی جاها ـ و به گفته بسیاری از مارکسیست‌های دیگر، ادراک عقلی مادّی نیست و معنوی است، ولی این اعتقاد و این سخن یک نوع تناقض گویی است. چون کسی که معتقد است که در عالم هستی جز ماده هیچ چیزی وجود ندارد و نداشته و هرگز وجود نخواهد داشت، نمی‌تواند چیزی را [همانند ادراک عقلی] اثبات کند که خاصیت ماده را ندارد .این که می گویید در ورای ادراک حسی یک نوع ادراک دیگری داریم که کار آن تعمیم و تجرید است، خود سؤال برانگیز است که آیا تعمیم و تجرید یک فعل و انفعال مادّی است یا غیر مادّی؟ اگر فراموش نکرده باشیم در ضمن مباحث قبل که صحبت از ادراک شد، آقای سروش از آقای نگهدار سؤال کردند که شما ادراک را مادّی می‌دانید یا غیرمادّی؟ که، بلافاصله آقای طبری فرمودند؛ غیر مادّی .منظور ما این است که ادعای یک نوع

ادراک بنام ادراک عقلی [که امری غیرمادّی است]، با مبنای ماتریالستی مطابقت ندارد لذا یا باید در آن مبنا تجدید نظر کنید و بپذیرید که نوع دیگری از موجودات هستند که غیر از ماده می‌باشند و یا باید از این تعبیر خود دست بردارید و بگویید همه اینها

فعل و انفعالات و تعمیم و تجریدها مادّی هستند. پر واضح است که فعل و انفعالات مادّی جز انعکاس یک شیء جزئی، چیز دیگری نمی‌تواند باشند. چرا که در ماده کلّیت وجود ندارد. این تعبیر آقای سروش بود که فرمودند در خارج قورباغه‌های کلّی نداریم. در خارج [عالم مادّه] هرچه هست جزئی است. اگر نظر آقایان حاضر در بحث غیر از این هست، باید توضیح بدهند. ولی تا آن جایی که بنده اطلاع دارم آقای لنین تصریح می‌کنند که هرگز چیزی غیر از ماده وجود نداشته و محال است که چیزی غیر از ماده وجود پیدا بکند. اگر به این اصل ملتزم هستند ـ که اساس ماتریالیسم یعنی همین اصل ـ دیگر نمی‌توانند یک نوع فعل و انفعالی را اثبات کنند که خاصیت مادّی ندارد. براساس این مبنا هر چه در این عالم است مادّی است. هر نوع فعل و انفعالی هم که واقع می‌شود فعل و انفعال مادی خواهد بود. تعابیری چون «معنوی» و «غیر مادی» و «روحی» و ... تعبیرات توخالی هستند. مگر این که از آن مبنا دست بردارید و همه چیزی را مادّی نشمارید. اگر من در سخنان خود تکیه کردم که پای بند بودن به اصول ماتریالیسم اقتضا می‌کند که ادراک را مادّی بدانند، دقیقاً منظورم همین نکته بود. البته در بحث شناخت توضیح خواهم داد که اصول ماتریالیسم با مادّی بودن ادراک و یک پارچه مادی بودن عالم هستی، سازگاری ندارد.

این سخنان، جملگی مقدماتی بود راجع به صحبت‌های مقدماتیِ آقای طبری و امّا اینک باید راجع به اصل سخن و تعریف حرکت بحث کنیم. آقایان فرمودند که حرکت همان تغییر است. این تعریف یک تعریف لفظی است و بعد یک تعریف دقیقی ارائه فرمودند. البته تعریف دقیق را خیلی تند خواندند من هم سعی کردم دقیقاً یادداشت کنم حالا شاید این گونه باشد. به هر حال اگر لفظی از تعریف افتاده است تکمیل بفرمایید. [ایشان حرکت را این چنین تعریف کردند که] حرکت عبارتست از هرگونه «تغییری» در مکان و در ساختمان و عملکرد پدیده ها، که در رابطه با مبدأ آن در نظر گرفته می‌شود. باید عرض کنیم که این تعریفی که به نظر ایشان تعریف خیلی دقیقی هم هست چیزی بیش از آن تعریف قبلی ندارد و ارائه نمی‌کند. چون در تعریف حرکت می‌گویند «تغییری» است که در رابطه با مبدئی حاصل می‌شود و در مکان یا در ساختمان و یا در عملکرد می‌باشد. در واقع این تصریح به موارد تغییر است که در مکان و یا در ساختمان و یا در عملکرد رخ می‌دهد؛ یعنی هرگونه تغییری. این که می‌گویید در رابطه با مبدئی در نظر گرفته می‌شود، بسیار خوب، معلوم است که وقتی می‌خواهد یک چیزی دگرگونه بشود باید اوّل یک چیزی را در نظر بگیریم تا دیگرگونه گردد. به هرحال، این تعریف دقیق هم هیچ چیزی بیشتر از همان کلمه و مفهوم «تغییر» را در بر ندارد. اصرار ما روی این نکته بود که باید در تعریف حرکت مفهوم تدریج اخذ بشود، تا تغییر تدریجی نگوییم،

حرکت تعریف نمی‌شود. ممکن بود آقایان عذر بیاورند که از نظر منطقی دیگر احتیاجی به این قید نیست برای این که هر تغییری تدریجی می‌باشد و هر تغییری در ظرف زمان است که این عذر یک عذر فنی است. و باید به آن جواب داد.

امّا جواب این سخن که فرمودید در طبیعت هیچ پدیده بدون زمان نداریم، اگر مقصود از پدیده، پدیده عینی باشد، سخنی صحیح است. ما هم معتقدیم که طبیعت عین حرکت جوهریه است و در طبیعت هیچ چیزی بدون حرکت وجود ندارد. و لازمه حرکت هم زمان است. حرکت است که زمان عام را رسم می‌کند. در این جهت ما با هم هیچ مناقشه‌ای نداریم. آنچه در عالم طبیعت واقع می‌شود با حرکت توأم است. و هر حرکتی خواه ناخواه با تغییر و زمان همراه و ملازم است. چون ما حرکت را تدریجی و زمانی می‌دانیم. کلام و بحث از موضوع دیگری است. یعنی کلام در آن اوصافی است که به اشیای خارجی نسبت می‌دهیم. این اوصاف ممکن است که از یک مفهوم دفعی حکایت کنند همان‌گونه که گاهی هم حکایت از مفاهیم تدریجی می‌کنند.

امّا گمان می‌برم با این بیان، مثال قبلی که درباره تلاقی رأس دو مخروط ارائه شده بود، روشن می‌شود و منظور مرا دریافت کرده باشید. امّا برای وضوح بیشتر عرض می‌کنم؛ می‌دانیم که در هندسه از خط و سطح و حجم صحبت می‌کنند. و گاهی هم صحبت نقطه را در پیش می‌آورند. مثلاً بحث می‌شود که مرکز دایره نقطه است و رأس مخروط نقطه است و انتهای خط نقطه است و انتهای زاویه نیز نقطه است. به هر حال اینها مفاهیمی هستند که در هندسه بکار می‌روند. البته این که آیا نقطه هم در کنار خط یک واقعیتی است یا نه، نیازمند تحلیل فلسفی است. به این بیان که ما می‌دانیم در خارج خط و سطح و حجم داریم و حال باید بررسی کنیم که آیا چیزی مجزای از خط و سطح و حجم، بنام نقطه هم داریم و یا این که در خارج نقطه نیست؟ با توجه به این که شیء بدون بُعد نمی‌تواند وجود پیدا کند و از طرفی نقطه یعنی آن چه بُعد ندارد، پس چگونه می‌توانیم بگوییم نقطه به عنوان یک واقعیت مستقل در عالم ماده دارد؟ قوام ماده به بُعد و به کمیّت متصل است. بنابراین آنچه در عالم ماده تحقق پیدا می‌کند باید بُعد داشته باشد و نقطه یعنی آنچه که بُعد ندارد. نقطه یعنی آنچه که طول و عرض و عمق ندارد. بنابراین باید گفت که ما در خارج چیز مستقلی بنام نقطه نداریم. پس اصلاً [وجود] نقطه دروغ است؟ لذا باید بگوییم رأس مخروط هم سطح است یا حجم است یا خط است؟ و یا اگر حجم و یا سطح و یا خط نیست پس این جا را چه باید بنامیم؟ به هر حال اگر نقطه نیست و غیر این است به آن چه می‌توانیم بگوییم؟ [پس نقطه] مفهومی است تحلیلی راجع به اوصافِ واقعیت‌های خارجی والاّ خودش یک واقعیت مستقل نیست. نقطه چیزی در کنار مخروط و کره و اجسام مختلف میکروفیزیکی و ماکروفیزیکی نیست تا چیزی بنام نقطه هم داشته باشیم. هرگز چنین چیزی نیست. امّا در هندسه از نقطه بحث می‌کنیم و به آن احتیاج

هم داریم و می‌گوییم کره با یک خط مستقیم و یا سطح مستوی جز در یک نقطه تماس پیدا نمی‌کند. این بحثی هندسی است که آن را به عنوان قضیه اثبات هم می‌کنند.

آقای نگهدار :بحث هندسی کاملا یک بحث علمی ریاضی است یعنی همه آنها مباحث تجریدی ریاضی است.

آقای سروش :جناب آقای مصباح مثال سطح روشن تر و بهتر است و یا مثال خط روشن تر است.

آقای مصباح :بله، من هم خواستم بر روی آنچه که روشنتر است تکیه کنم. که قبلاً هم رأس مخروط را گفته بودم. می‌خواستم همان را توضیح بدهم.

پس نقطه، به این معنا که صفتی است برای رأس مخروط، در خارج موجود است. یعنی کره‌ای که در روی سطح مستوی می‌غلتد، همیشه در یک نقطه با

سطح تماس پیدا می‌کند. محال است کره حقیقی در خارج با خطی تماس پیدا بکند، و یا در بیش از یک نقطه با خط مستقل و با آن سطح تماس پیدا کند. اینها همان مطالبی است که در هندسه گفته و بحث می‌شود. حال اینها درست است یا غلط؟ به یقین هیچ کسی نمی‌گوید که غلط است. ولی از آن طرف هم ما چیز مستقلی بنام نقطه در خارج نداریم. همان‌گونه که مفاهیم اتصال و انفصال نیز از همین قبیل هستند. شما یک نخ پنبه‌ای را که اتصال دارد در نظر آورید. البته در این مفاهیم اتصال محسوس نیست و اتصال واقعی بین اتم‌ها و مولکول‌ها دیده نمی‌شود. ما اتصال محسوسی را بین این نقطه و یا بین یک تکه نخ می‌بینیم .حال این نخ را می‌کشیم. وسط این نخ نازک می‌شود تا به آن جا می‌رسد که یک تار خیلی باریک از پنبه وسط این دو تا تکه نخ هنوز باقی است. آیا تا این تار نازک باقی است می‌توانیم بگوییم این دو طرف نخ از هم جدا شده اند؟ بی تردید نه. آن وقتی که این تار بریده شود ـ به هر صورت و به هر وسیله ـ آن وقت است که می‌گوییم انفصال حاصل شده. درست است که نازک شدن وسط نخ تدریجی است و بطور ناگهانی نازک نمی‌شود. اما آن لحظه‌ای که این دو رشته کاملاً از هم جدا می‌شوند زمان بردار نیست. این همان نقطه‌ای است که در مثال برخورد دو اتومبیل و یا دو شیء متحرک و یا دو تا توپ به آن اشاره کردیم. دو اتومبیل یا دو شیء متحرک و یا دو تا توپی که حرکت می‌کنند و یک خط را می‌پیمایند، این خط، تا خط است و امتداد دارد قابل تجزیه است .بالاخره این خط جایی تمام می‌شود. آن جایی که این خط تمام می‌شود، همان جا نقطه است که دیگر امتداد ندارد. یک سانتی متر این طرف خط و یک سانتی متر آن طرف خط هنوز امتداد دارد. لذا آن جا هنوز خط است. باید جایی را نشان بدهیم که در این جا خط تمام شده است. البته در حسّیات و در ماکروفیزیک‌ها بگونه‌ای است که با مسامحه نشان می‌دهیم والاّ با ابزارهای دقیق تر، بصورت دقیق تری می‌توان آن را نشان داد. به

هرحال از نظر مفهوم عقلی فرقی نمی‌کند. فرض کنید که خطی از یک خط دیگری بریده شود. در آن جا که بریده می‌شود نقطه پدید می‌آید. این محل بریدگی خط، نقطه است که امتداد در خود این نقطه وجود ندارد. حال همین

امتداد در مکان و ابعاد مادی را، در زمان منتقل کنید. این مفهوم امتداد در مکان و بُعدهای مادی بود؛ در زمان هم یک چنین امتدادی وجود دارد. اگر ما بخواهیم زمان را در عالم ماده ترسیم بکنیم باید آن را بصورت یک خط ترسیم کنیم .همان‌گونه که کمیت‌ها را با کیفیت و کیفیت‌ها را با کمیت اندازه گیری می‌کنیم. مثلاً درجه حرارت را با عدد نشان می‌دهیم و منحنی یک تغییر را رسم می‌کنیم. منحنی تغییرات که در خارج و در واقع بصورت خط منحنی نیست، امّا برای این که آن تغییرات را نشان بدهیم و به صورت محسوس بیان کنیم، رسم می‌کنیم. اگر بخواهیم امتداد زمان را هم در خارج ترسیم بکنیم و نشان بدهیم بصورت یک خط نشان می‌دهیم. همان‌گونه که اگر هر امتدادی بریده شود در یک نقطه بریده می‌شود و نقطه‌ای پدید می‌آید که آن نقطه دیگر خودش امتداد ندارد، زمان هم همین طور است که اگر در یک جایی ـ به عنوان یک فرض ذهنی صرف ـ قطع شود، آن جا دیگر زمان نیست. همان‌گونه که اگر در روی خطی نقطه‌ای را در نظر بگیرید و یا اگر خطی از جایی بریده شود این خط به دو پاره خط تقسیم می‌شود. ولی پایان تقسیمات هرگز امتداد ندارد. پایان زمان هم همین طور است. بنابر این زمان از آنات تشکیل نشده است. این مسأله در فلسفه ما مطرح است که زمان از آنات تشکیل نشده است. زمان یک امتداد است. همان‌گونه که خط یک امتداد است و از نقطه تشکیل نشده است. شما با محاسبات ریاضی می‌توانید به شکل مستدل بیان کنید که یک خط یک سانتی متری هرچه تقسیم شود هرگز به نقطه نمی‌رسد. نقطه یعنی بی خطی. خط هر قدر کوچک بشود هیچگاه و به هیچ وجه به نقطه تبدیل نمی‌شود. همان‌گونه که اگر عدد را زیاد تقسیم کنید و آن را تجزیه بکنید، هیچ وقت به صفر نمی‌رسد. این‌ها محاسبات ریاضی است و یقینی هم است و هیچ قابل تشکیک هم نیست. زمان هم همین طور است. هر قدر زمان را تجزیه بکنیم ـ چون امتداد است ـ هرگز به سکون و ثبات و آرامش نمی‌رسد. زمان موجودی است ناآرام. این که ایشان فرمودند «پخش» است، دقیقاً همین معنا منظورشان بود. یعنی دیروز و امروز را نمی‌شود یکجا در هم ادغام کرد. اصلاً معنای دیروز، یعنی قبل از امروز بودن و معنای امروز یعنی قبل از فردا بودن؛ که

این دو قابل جمع نیستند. ماهیت زمان این گونه است. بالاخره شاید بعد از تمام این سخنان شما بفرمایید که پس هیچ موجود دفعی در خارج وجود ندارد و هر حرکتی تدریجی خواهد بود. خواهیم گفت که هدف این است که این قید را در تعریف حرکت بکار بگیریم و بگوییم حرکت، تغییری تدریجی است. اگر شما می‌فرمایید همیشه این گونه است «فنعم الوفاق.» پس برگشتیم به این نقطه وفاق که حرکت، تغییر تدریجی است و تغییر دفعی نیست. سخن ما همین بود که اگر قید تدریجی را بکار نگیریم حرف زنون می‌تواند زنده بشود. توجه داشته باشید که هر جا حرکتی هست،

تدریج است. معنای تدریج این است که در تعریف اجزای بالفعل وجود ندارند. به عقیده ما در حرکت تدریج شرط شده است.

آقای نگهدار :معذرت می‌خواهم که صحبت هایتان را قطع کردم. استفاده کردیم. اما سؤال این است که آیا هر تغییری زمان می‌برد یا نه؟ مسأله اختلافی همین جمله بود که آیا هر تغییری شامل زمان می‌شود یا نه؟ در مورد حرکت کاملاً توافق داریم. حرکت در زمان اتفاق می‌افتد. هم شما چنین می‌گویید و ما هم چنین می‌گوییم. پس این سؤال را هم توضیح بفرمایید.

آقای مصباح :گمان می‌کردم با این توضیح روشن شده است. چشم بیشتر توضیح می‌دهم.

منظورم از این مثالهایی که گفتیم ـ مانند مثال نقطه ـ این بود که نقطه خودش واقعیت عینی ندارد، بلکه از صفات موجودات عینی است. حال تغییر هم همین طور، تغییر هم خودش یک واقعیت عینی نیست. ما در خارج در کنار ماه و خورشید و آسمان و زمین و پروتون و الکترون چیزی بنام تغییر نداریم. تغییر یک مفهوم تحلیلی است که از صفات شیء خارجی بدست می‌آید. به تعبیر دقیق از »مفاهیم فلسفی» است و از «مقولات فلسفی» است، نه از «مقولات ماهوی». منظورم این بود که «تغییر» هم یک واقعیت عینی در کنار سایر اشیا خارجی نیست .تغییر یک مفهومی است که ذهن از شیء درک می‌کند. وقتی ذهن ما یک موجودی را جدای از شیء دیگر که هنوز به خط دیگر متصل نشده است می‌بیند و در آنِ بعد مشاهده می‌کند که یک اتصال ایجاد شده است، خود این اتصال و پیدایش اتصال را می‌توانیم یک تغییر بنامیم.

مجری :عذر می‌خواهم که صحبتتان را قطع می‌کنم. گرچه مباحث فلسفی ایجاب می‌کند فرصت بیشتر را برای طرح آنها منظور کنیم امّا در عین حال هر کسی تقریباً از تمام وقتش استفاده کرد و به پایان دور نخستین نزدیک می‌شویم. استدعا کنم حداقل، این وقت اندکی که از برنامه باقی مانده است را صرف مباحث پراکنده نکنیم و به موضوع اختصاصی روی آوریم. بنابر این خواهش می‌کنم مباحث دیگری را که بعنوان مباحث جنبی طرح شده اند، با توجه به خاطره مباحث گذشته کنار بگذاریم و اجازه بدهیم آنها را به زمان مستقلی حواله داده و به موضوعی که در اواخر صحبت آقای مصباح تعیین کردیم، یعنی مسأله حرکت، البته نه بحث عمومیت حرکت ـ بلکه بیشتر حوزه تعریف حرکت برگردیم. به هر حال به حرکت بپردازیم و این مباحث جانبی را که بی ارتباط هم نیست، اما ربط مستقیم و صریح با عنوان مشخص شده ندارند، رهاسازیم. چون در عنوان بحث که حرکت از دیدگاه مارکسیسم و دیالکتیک و اسلام می‌باشد، نمی‌گنجد. به هرحال آن مباحث را کنار بگذاریم و باقی مانده وقت را تحت موضوع خاص ادامه بدهیم. با توجه به مباحث مطروحه وقت زیادی برای شما آقایان نمانده است، مگر یکی دو دقیقه. اگر بخواهیم وقت

۳۵ دقیقه‌ای را که برای هر کس تعیین شده است مراعات کنیم. فرصت همه پایان یافته است. با توجه به این که برنامه امکان توسعه ندارد، لذا تنها ۵ دقیقه به وقت همه آقایان اضافه می‌کنیم امید است که از این وقت محدود در راستای موضوع استفاده مطلوب را ببرید. با توجّه به این توضیحات از آقای طبری خواهش می‌کنم که بحث را پی بگیرند.

آقای طبری :مطالب محدود کننده را دوست عزیزمان آقای طیب [آقای مجری] گفتند. فقط یادآوری می‌کنم که تا کنون یازده مطلب گوناگون و متنوع در این جا مطرح شده است. با استقبال از پیشنهاد ایشان [آقای مجری] ما سعی می‌کنیم از این مطالب صرف نظر بکنیم و فقط یادآوری می‌کنیم که چه مطالبی مطرح شده است؛ تاکنون درباره مقولات و اصطلاحات فلسفه اسلامی صحبت شده است که آیا مارکسیست‌ها حق دارند آنها را بکار ببرند و اگر حق دارند آنها را بکار ببرند، در چه چارچوبی صحیح است و در چه چارچوبی صحیح نیست؟ البته مسلماً دوستان، ما را منع نمی‌کنند. فقط چارچوب بکارگیری اصطلاحات را معین می‌کنند. مسأله دیگری که مطرح شد درباره وحدت وجود بود که آقای مصباح فرمودند، ذهنِ فرو غلتیده در مادّیات قادر به درک آن نیست. البته در زمینه وحدت وجود از نظر اسپینوزا نیز صحبت شد. مسأله دیگر درباره تعریف مذهب از جهت مارکسیسم بود که جناب آقای سروش جمله معروفی که بطور ناقص از قول مارکس نقل می‌شود را یادآوری فرمودند. مسأله دیگر نقش فلسفه مارکسیستی از جهت عمل است که جناب آقای مصباح فرمودند تقسیم فلسفه به فلسفه عملی و فلسفه نظری از زمان پیش از ارسطو وجود داشته و این ابداع مارکسیسم نیست. مسأله شناخت نیز مطرح شده است که آیا مقولات شناختی، مادّی هستند و یا معنوی و اگر معنوی می‌باشند به چه معنا و مفهومی معنوی هستند؟ آیا پایه مادی دارد یا این که واقعاً معنوی است؟ بحث دیگر درباره نظریه «مشبّهه» بود که آیا نظریه مشبهه را می‌شود در مقابل نظریه وحدت وجود گذاشت یا نه؟ و یا چنین اصطلاحی وارد فلسفه شده یا نشده است؟ درباره رابطه مقولات تجریدی مثل مقولات هندسی، همانند نقطه و خط و غیره نیز بحث شد. همین طور در مورد ارزش شناختی مقولات تجربی و این که چقدر دارای ارزش شناختی هستند و درباره شناخت بطور کلی صحبت شد. و سپس درباره برخی مسائل نفسانی مثل تعریف «من» سخنان شیرینی توسط آقای مصباح ارائه گردید و در پایان درباره مسأله اتصال و انفصال و یا در عین اتصال، انفصالی بودن مکان و زمان و حرکت نیز بحث شد. حال اگر همه اینها را کنار بگذاریم و به بحث حرکت برگردیم راضی می‌شوید؟ فقط من می‌خواستم یادآوری بکنم که این همه مسائل مطرح شده و اگر ما به آنها پاسخ نمی‌دهیم، به سبب فقدان پاسخ نیست. الحمدللّه از این نظر نقصی نداریم و انبان ما از پاسخ پر است. فقط برای این که وارد گسترش زاید بحث نشویم، پاسخ نمی‌دهیم. مثل این که ضروری است تا غیر از برخورد ماشینی از طریق این دستگاه ـ تلویزیون ـ برخوردهای انسانی هم باید بین ما بوجود بیاید و بعد بنشینیم در فرصت مناسب مطالب مختلف را مطرح بکنیم و حداقل همدیگر را درک بکنیم که حدود و ثغور حرف ما این است. چون احساس می‌شود که در حقیقت حتی از یکدیگر درک

مناسب نداریم و سوء تفاهم خیلی زیاد می‌باشد و ابهامات فراوان است. حالا برویم به سراغ مسأله حرکت. در مسأله حرکت...

مجری :بنا را بگذاریم بر این که پاسخ ندادن به این سؤالات نه به معنای عدم وجود پاسخ و نه به معنای وجود پاسخ است. بلکه آنها را در بقعه امکان می‌گذاریم تا در زمینه مستقل و فرصت دیگری به آن بحث‌ها بپردازیم.

آقای طبری :فرصتی که از آن دوره برای من باقی مانده بود در حدود ۲۳ دقیقه بود مثل این که اکنون ۱۲ دقیقه باقی مانده است. البته الآن دو یا سه دقیقه اش گذشته است لذا وقت باقی مانده را درباره حرکت صحبت می‌کنم و نظر خودم را عرض می‌کنم .آنچه که مخصوصاً آقای مصباح اصرار دارند آن را روشن بکنیم تعریف حرکت است و این که آیا حرکت را تدریجی می‌دانیم و یا آن که «کون و فساد» است. یعنی آیا تغیر دفعی را هم حرکت می‌دانیم؟ جواب صریح این است که ما حرکت را فقط تدریجی نمی‌دانیم. بلکه آنچه را که در فلسفه اسلامی کون و فساد می‌نامند، ما آن را نیز از اَشکال حرکت می‌دانیم. یعنی معتقدیم که مسیر حرکت فقط تدریجی نیست، بلکه جهشی هم است. چون ملاک قضاوت ما طبیعت و اجتماع و علوم است. یعنی علومی که به این طبیعت و اجتماع مربوط هستند [ملاک قضاوت ما می‌باشند]. گاه بحث تعقّلی و تجریدی صرف درباره حرکت انجام می‌گیرد، آن گونه که در فلسفه کلاسیک «ما» مرسوم است. «ما» به مثابه ایرانیان و اهالی خاورمیانه. اگر چه شما ما را به عنوان ملحد، به کلی از عرصه خارج می‌کنید. پس یک معنا، معنای فلسفه تعقلی و تجریدی حرکت است و دیگری آن معنایی است که واقعاً از حرکت در جهان وجود دارد. در جهان وجود، حرکت فقط مسیر تدریجی ندارد بلکه مسیر جهشی هم دارد. یعنی همان چیزهایی که در اصطلاح بیولوژیک به آن «موتاسیون [mutation] «می‌گویند و در اصطلاح فیزیک به آن »پرموتاسیون[Permutation] «می گویند. البته از همان کلمه «موتاسیون «می‌آید. یعنی تغییرات جهشی، و در جامعه به عنوان انقلاب یا «رولوسیون[Revolution] «انجام می‌گیرد. این تغییرات را حرکت‌های جهشی می‌دانیم که در فاصله خیلی سریع زمانی یک تحول کیفی عمیقی در داخل یک کیفیت واحد بوجود می‌آید. در سیستم صرفاً تعقلی و تجریدی که آقای مصباح مطرح می‌فرمایند، تغییر دفعی در ورای زمان قرار می‌گیرد. ولی در آن سیستمی که ما ملاکش را طبیعت و اجتماع می‌دانیم، تغییر دفعی در ورای زمان نمی‌تواند قرار بگیرد .تمام تشبیهاتی که جناب آقای مصباح فرمودند همه مفاهیم فوق العاده مجرد و معقولی هستند که تعقلی می‌باشند و ریشه اساسی آن از تجربه گرفته شده است .مثلاً وقتی به کلمه «احصاء» عربی نگاه کنیم در می‌یابیم که به «حصاء «برمی گردد که به معنای «ریگ» است. چون با ریگ [اشیا را] می‌شمردند. به هر حال «احصاء» و «احصایه» و «حصاء» و ... بقدری جنبه تجریدی پیداکرد که اکنون کوچک ترین ارتباطی با ریگ ندارد. یعنی از تجربه برخاسته، ولی مراحل تجریدی فوق العاده طولانی را طی کرده و خود این مراحل تجریدی با همدیگر ترکیب می‌شوند و احکامی را با همدیگر ایجاد می‌کنند.

اگر ما در این مراحل تجریدی بخواهیم بمانیم و پایه تجربی اولیه آن را در نظر نگیریم، آن وقت علمی پیدا می‌شود که آن علم را ما علم مجردات می‌گوییم. ناچار علم مجردات علم ناقصی خواهد بود. به همین جهت وقتی حرکت را به واقعیت وجودی خودش برمی گردانیم، در واقعیت وجودی حرکت نه تنها تدریجی است، بلکه دفعی نیز هست.

مجری :عذر می‌خواهم من صرفاً برای روشن شدن ذهن خودم، سئوال می‌کنم که آیا از دیدگاه شما حرکت جهشی، حرکتی سریع است و در زمان رخ می‌دهد و یا همان حرکت دفعی است که این جا مطرح شد؟

آقای طبری :آن دفعه و این دفعه هم عرض کردم که هر چقدر هم این حرکت سریع باشد، بگونه‌ای که برای ما «آنات» متعدد و یا «آن» محسوب بشود از نقطه نظر زمانِ فیزیکی زمان خیلی خیلی بزرگی است. عرض کردم که «سورکوآرکها» بین عدم و وجود زندگی می‌کنند؛ یعنی یک میلیونم میلیونم ثانیه، که برای ما اصلاً زمان محسوب نمی‌شود ولی از نظر فیزیکی زمان است.

آقای مصباح :از نظر ما تدریجی یعنی زماندار بودن. بنابراین حرف شما باز مطلب دیگری نشد. یعنی باز حرکت تدریجی است.

آقای طبری :آقای مصباحِ عزیز ما که مجبور نیستیم حتماً آن اصطلاحی را که شما با آن خوی گرفته اید بکار ببریم! چنین اجباری که نیست. ما اصطلاح خودمان را بکار می‌بریم. ما به این دفعی می‌گوییم. خودتان آدم دانشمندی هستید. تمام مقولات فلسفه در نزد تمام فلاسفه مختلف، با معانی و سایه روشن‌های خاص خودش بکار رفته است. عینیت واین همانی در مقولات وجود ندارد و نمی‌شود کسی را قدغن کرد. [و گفت] زبان نو اختراع کن و مقوله نو بکار ببر. نه همان مقوله کهنه را می‌گیرد و با تعریف جدیدی آن را به کار می‌برد. چه اشکالی در این جا هست؟! به همین جهت ما مقدار زیادی اشتراک لفظی پیدا می‌کنیم. مثل کلمه «دفعی» که لفظ دفعی را وقتی در فلسفه کلاسیک بکار می‌بریم، منظور تغییر در ورای زمان است، ولی در نزد ما به معنای حرکت کیفی سریع است. این هم طبق تعریف است.

امّا نکته دیگری که فرمودند این بود که در این جا تعریف دقیقی از حرکت داده نشده است و تعریف ارائه شده، تعریف دقیقی نیست و این تعریف همان معنای کلمه «تغییر» است، منتهی به شکل گسترده. اگر بخواهیم این گونه سخن بگوییم، در واقع آن تعریفی که در فلسفه کلاسیک اسلامی و ابن سینا ارائه می‌شود نیز چنین است. [در فلسفه اسلامی] حرکت، خروج تدریجی از حالت استعداد و قوّه به حالت فعل [می باشد که این تعریف] نیز چیزی جز تغییر

نیست. یعنی اگر بخواهیم دقیق نگاه کنیم آن هم چیزی جز معنای گسترده تغییر نیست. به این ترتیب تعاریف معمولاً نقش خیلی معجزه آسایی بازی نمی‌کنند. لنین معتقد است معمولاً بواسطه حرکت سریعی که در وجود هست، «تعریف» یا از وجود عقب می‌ماند و یا از وجود جلو می‌افتد. یعنی همیشه عدم دقت در تعریف وجود دارد. ولی ما به تعریف از لحاظ منطقی نیازمندیم برای این که بتوانیم افکار خودمان را منظم کنیم. عرض دیگری نیست.

مجری :آقای نگهدار شما بفرمایید.

آقای نگهدار :اگر اجازه بدهید فقط یک نکته را در مورد صحبت هایی که آقای سروش مطرح کردند می‌گویم. چون در مباحثات گذشته هم بطور مداوم و مکرر ایشان این مسأله را مطرح می‌کردند که برای ما هیچ فرق نمی‌کند که کدام تئوری به مسند ثبوت بنشیند، لذا من می‌خواهم بگویم ممکن است که برای برخی از مکاتب فلسفی مثل مکاتب فلسفی پوزیتویسم این مسأله دقیقاً به این شکل باشد ولی این که کدام تئوری بر مسند ثبوت بنشیند، برای مارکسیسم بطور مشخص فرق می‌کند. به علاوه برای زندگی هم فرق می‌کند. یعنی این که کدام تئوری بر مسند ثبوت بنشیند، برای جامعه هم فرق می‌کند. ما می‌دانیم و در تاریخ هم خواندیم که برای این که یک تئوری بر مسند ثبوت ننشیند و جلوی علم گرفته بشود، چه جنایاتی صورت گرفته است. مثلاً می‌دانیم چه به روز «گالیله» آوردند و یا «برنو» را در آتش سوزاندند. بنابراین فرق می‌کند. برای این که اگر اثبات بشود که ـ مثلاً ـ روند عمومی جهان هستی تکاملی نیست و یا گرایش مسلط در هستی ـ در عرصه فیزیک و مکانیک و یا جامعه شناسی ـ بر حرکت اجتماعی تکاملی نیست، تفاوت می‌کند. مثلاً ابتدا سرمایه داری باشد و بعد سوسیالیسم و یا ابتدا فئودالیزم باشد و بعد سرمایه داری، اینها خیلی نتایج عظیمی دارد و نتایج خیلی جدّی در تفکر و زندگی و فعالیت عملی ما به بار می‌آورد. بنابراین حداقل از نظر ما فرق می‌کند.

آقای سروش :آیا ممکن است به من بگویید اگر به فرض ـ فرض محالی که نیست ـ ثابت هم شده بود، می‌گویم هیچ کدامش ثابت نشده است...

آقای نگهدار :شما ثابت را هم توضیح بدهید و توصیف بکنید و بفرمایید که منظور «ثابت شدن» چیست؟

آقای سروش :ضرورت ندارد از این مسأله بحث کنیم. به هر حال شما معتقد هستید این تئوری ثابت شده است؟

آقای نگهدار :این تئوری توسط تجربیات عینی تأیید شده است.

آقای سروش :پس ثابت نشده است. چون تأیید غیر از ثبوت است. تأیید یعنی یک مشت آزمایش بر «له» او است. ولی تأیید غیر از ثبوت قطعی است. ثبوت

قطعی یعنی این که ما دلیل داشته باشیم که این [قاعده] هرگز در آینده برنخواهد افتاد. چنین دلیلی که در علم آورده نشده است. من توضیح دادم و گفتم که اگر شما به تاریخ علم توجه داشته باشید، می‌دانید که در علم تئوری‌های زیاد تأیید شده اند.

آقای نگهدار :ولی تئوری اثبات شده اصلا نداریم.

آقای سروش :نه .به آنچه اثبات شده و یا نشده کاری نداریم. می‌خواهیم بگوییم تئوری‌های تأیید شده‌ای که بعداً برافتاده اند، وجود داشته است. پس تأیید بمعنای اثبات نیست. من فقط همین را می‌خواهم بگویم. اثبات تئوری یعنی آن تئوری هرگز برنخواهد افتاد. می‌دانیم و دلیل داریم که برنخواهد افتاد. این معنای اثبات است. اگر دیده باشید در مورد این تئوری تعبیر «Confirm» رابکار برده است. این تئوری «Confirm» شده است «Confirm» .به معنای چیست؟ به معنای »تأیید شدن» است. همان تعبیری که خود شما هم گفتید. ولی هیچ وقت نگفته که مثلاً «Stabilish»شده، یعنی «تثبیت شده» است؛ «Prove» شده است؛ یعنی حتماً »ثابت شده» است. این تعبیر در علم، خیلی تعبیر سنگین و خیلی تعبیر قوی است. به نظر من بحث یک کمی از موضوع خود خارج شده است، ولی عیب ندارد. ـ اجازه بدهید من جمله را تمام کنم ـ ما در علوم تعبیر «Prove» ـ اثبات شدن ـ را زیاد نداریم. بلکه این واژه را بیشتر در منطق و ریاضیات بکار می‌بریم .حالا اشکال ندارد. من می‌خواهم بپرسم ـ به عنوان فرض ـ اگر تئوری ثابت شود و یا تأیید شده باشد [آیا باز هم می‌توانیم تئوری مقابل این تئوری را مطرح کنیم؟] یعنی این تئوری که عناصر سنگین رو به عناصر سبک می‌روند ثابت شد، آیا تئوری مقابل آن یعنی نظریه تکامل باطل شود یا نه؟

آقای نگهدار :حال توضیح می‌دهم. لطفاً شما بفرمایید چقدر وقت باقی مانده است؟

مجری :شما دور قبل ۲۴ صحبت کردید الآن هم سه دقیقه صحبت کردید.

آقای نگهدار :بله. اگر کسی تئوری عنوان می‌کرد که ـ مثلاً ـ حرکت اجتماعی ... اجازه بدهید حرکت اجتماعی را مثال بزنم.

آقای سروش :این تئوری خاص مورد بحث را بیان بفرمایید.

آقای نگهدار :چرا من این گونه صحبت کنم؟ چون ـ اگر به خاطر شما باشد ـ در جلسه دوم وقتی آقای مصباح سؤال کردند که آیا نظریه تکامل فقط مربوط به «ترانس فرمیسیم «است و یا کلّیت دارد و در عموم عرصه‌های هستی مصداق پیدا می‌کند؟ ما جواب دادیم که تنها مربوط به حیات نیست بلکه به جامعه و تحولات فیزیک و شیمی و طبیعت هم مربوط می‌شود. اگر کسی ثابت کند که حرکت جهان ما قبل حیات از پیچیده به ساده بوده است، این هم از نظر منطقی و هم از نظر علمی و تجربی و عقلانی باعث می‌شود که پایه و اساس تکامل که می‌خواهد در تکامل فیزیکی و شیمیایی ریخته شود، لغو گردد.

آقای سروش :آفرین. من درست همین را می‌خواستم. این مطلبی است که تا امروز آن را انکار می‌کردید. حال اکنون من توضیح می‌دهم. تاکنون...

آقای نگهدار :اگر مطلبی در صحبت آقای سروش باشد و من با آن مخالف باشم، هرگز من صحبت ایشان را قطع نمی‌کنم و به بیان نظرات خودم بپردازم. آقای سروش به شما هم نوبت می‌دهند. می‌توانید وقت بگیرید و صحبت....

آقای سروش :صحبت شما تمام شده بود و می‌خواستید به سراغ موضوع دیگر بروید. آقای نگهدار، من اوّل اجازه گرفتم و آنگاه این مطلب را گفتم تا مطلب را به سامان برسانیم .یعنی می‌خواستم مطلب روشن بشود. چون ممکن است شما بعداً بخواهید پاسخ دیگری بدهید. من سؤال کردم و با اجازه خودتان هم سؤال کردم. گفتم که اگر خلاف این تئوری ـ مثلاً ـ تأیید شده بود یا تثبیت شده بود، آیا برای تئوری تکامل تفاوت می‌کرد یا نه؟ شما هم پاسخ دادید که بله تفاوت می‌کرد. حالا باز من با اجازه شما این سؤال را مطرح می‌کنم. یعنی این توضیح را می‌خواهم بگویم. اگر بخاطر داشته باشید در بحث تکامل و حرکت وقتی که صحبت می‌شد که مواردی در طبیعت وجود دارد که...

آقای نگهدار :قوانینی وجود دارد یا مواردی وجود دارد؟ این را توضیح بدهید.

آقای سروش :هم قانون و هم مورد. هر دو را می‌گویم. به هر حال اموری وجود دارد که خلاف مسیر تکاملی است. شما چه می‌گفتید و می‌گویید؟ شما می‌گفتید که در کل این چنین است و این موارد جزئی را نباید مطرح کرد. و بعد آن را به

بحث شناخت حواله کردیم که در مبحث شناخت این مسأله را مطرح می‌کنیم. البته اشکالی هم ندارد و مطرح می‌کنیم. من می‌خواهم این را عرض بکنم که اگر واقعاً این چنین است و شما قبول دارید که اگر یک قانونی و یا مواردی یافت

می‌شود که خلاف مسیر تکامل است و از پیچیدگی رو به سادگی رفته‌اند [پس تکامل یک قانون کلی و عام نیست]. اگر پذیرفتید مواردی را که بنده قبلاً گفتم خلاف قانون و مسیر تکامل است مانند رادیواکتیویته.

آقای نگهدار :این سؤال من را جواب بدهید ببینم همین هست یا نیست.

آقای سروش :بفرمایید.

آقای نگهدار :قانون «دِزانتگراسیون» یا «فیوژن [fusion] «یعنی تجزیه عناصر! رادیواکتیو، روند یک قانون....

آقای سروش» :فیشن [fission] «با رادیو اکتیو دو چیز متفاوت هستند. هرگز این دو به یک معنا و یکی نیستند.

آقای نگهدار» :فیوژن» یعنی درهم رفتن و «فیشن» یعنی خُرد شدن و شکسته شدن.

آقای سروش :ولی «فیشن» غیر از رادیواکتیویته است.

آقای نگهدار :وقتی فیشن صورت می‌گیرد تشعشع رادیواکتیو دارد. اینها را می‌دانیم.

آقای سروش :بله. ولی منظورم این است که فیشن غیر از رادیواکتیو است. «فیشن» یعنی دو تا عنصر...

آقای نگهدار :آن هم جزو تحوّلات رادیواکتیو است. آن هم رادیواکتیو است. بحث فنّی نشود.

آقای سروش :بله. [حالا شما بفرمایید] شبیه به هم هستند. اشکال ندارد.

آقای نگهدار :شما این را جواب بدهید که آیا قانون تجزیه عناصر سنگین تر و تبدیل آنها به عناصر سبک تر روند در طبیعت غالب است و گرایش مسلط بر هستی است یا نه؟ »گرایش مسلط» یعنی آن چیزی که بطور عمومی می‌بینیم. تحولی که بطور عموم رخ می‌دهد و در تمام ستارگان دیده می‌شود چیز دیگری

است که مضمون آن همان در هم رفتن عناصر است؟ من پاسخ این سؤال را روشن می‌کنم. می‌گویم تحوّل فیزیکی، فیزیک هسته ای، تحول هسته‌ای عناصر در طبیعت به تدریج از قدیم الایام از میلیاردها سال پیش به این طرف، بطور عمده در این جهت بوده است. در کنار این گرایش مسلط ـ گرایش غیر مسلّط و جزئی [هم وجود دارد] ـ که اتفاقاً این یک میلیونیم تمام ذراتی که در طبیعت هم وجود دارند را در برنمی گیرد و بسیار جزئی است. به هرحال مشاهده می‌کنیم که در کنار این گرایش مسلط، ما «دیزانتگریشن [disintegration] «یا شکسته شدن عناصر را هم می‌بینیم.

شما اگر گرایش مسلط را بپذیرید ما بحث نداریم. ولی شما می‌خواهید بگویید به تعداد موارد کمال، موارد نزول داریم!

آقای سروش :بله.

آقای نگهدار :این را می‌خواهید بگویید. در صورتی که ما می‌بینیم جهت عمومی عالم [رو به پیچیده ترشدن است]. ابتدا ما دایناسور نبودیم تا امروز تبدیل به کِرم بشویم یا از این طرف برویم یعنی دایناسورها موجودات تکامل یافته تر از ما نبودند، و ما هم به سمت کرم شدن حرکت نمی‌کنیم. یا ابتدا اسیدهای آمینه در طبیعت نبودند تا بعد ترکیبات معدنی در طبیعت به وجود بیایند. در عرصه شیمی یا در عرصه طبیعت روی این قانون می‌ایستیم. دقیقاً هم می‌ایستیم.

آقای سروش :دایناسورها برای تمام طبیعت هستند یا فقط برای کره زمین می‌باشند؟

آقای نگهدار :نه تا آن جا که شناخت ما اجازه داده و شناختیم. ما در مورد پدیده‌ها و روندهایی در هستی صحبت می‌کنیم که آنها را شناختیم نه آنهایی که هنوز ناشناخته مانده اند. نه این که ناشناختنی هستند بلکه، ناشناخته مانده اند . ولی در آینده علم پیشرفت می‌کند و جواب می‌دهد. ما بر این می‌ایستیم که آنچه در طبیعت و در عرصه تحولات هسته‌ای اتفاق می‌افتد، دقیقاً روندی است از ساده به پیچیده. یعنی عناصر جدول مندلیف طبق تحوّلات فیزیک هسته ای، به تدریج در جهان پدید می‌آیند و این عناصر را و این ترکیبات شیمیایی را بوجود می‌آورند. به یقین بین این که این را و یا عکسش را بگوییم و یا بگوییم هستی رو به انحطاط می‌رود تفاوت وجود دارد.

آقای سروش :من توضیح بدهم؟

مجری :نوبت شما هست اگر اجازه بدهید زمان استفاده شده توسط آقای نگهدار را بگوییم. به آقای نگهدار وقت بیشتری می‌دهم تا با سؤالات مطرح شده پاسخ بدهند ولی به برخی سؤالات پاسخ داده نشد.

آقای نگهدار :البته مطلب دیگری را هم ایشان در این مورد که علوم یکی یکی نتایجی بدست می‌آورند و بعد خودشان نفی می‌کنند مطرح کردند که من دیگر دراین باره صحبت نمی‌کنم. یعنی به اصطلاحِ ما به آن شکلی که لازم است به مسند ثبوت ـ یعنی همان حقیقت مطلق ـ ننشسته است، پس چگونه این را نفی می‌کند؟ یعنی نیوتن که اصول خودش را تدوین کرد و قوانین جاذبه را گفت، چگونه نفی شد و تبدیل به فیزیک نسبی گردید و یا فیزیک کوانتیک از آن ناشی شد. هر چند این موضوع بحث بسیار جالبی است ولی اکنون از این گفتگو نمی‌کنیم و می‌توانیم در آینده به آن بپردازیم. ولی اصل مطلب:

من اکنون از کلّیّت قانون مانند این که چگونه قانون حرکت را تعمیم می‌دهیم و می‌گوییم که ذاتی تمام اشیا است و تمام پدیده‌ها را شامل می‌شود، صحبت می‌کنم. فکر می‌کنم هم آقای سروش و هم آقای مصباح بر این عقیده هستند که قانون بقای ماده و انرژی در علم، قانونی کلی است و تمام عرصه‌های تحول هستی را دربرمی گیرد. البته به یقین نمی‌دانم که آقایان به این اعتقاد دارند یا ندارند؟ یعنی قانون بقای ماده و انرژی حکم می‌کند که هیچ چیز در تحولات فیزیکی و شیمیایی و بیولوژیک و اجتماعی نیست که نابود و تهی شود و هستی از آن سلب گردد. چه بصورت جرم و چه بصورت انرژی از بین نمی‌رود. به هر حال نمی‌دانم که این را می‌پذیرند یانمی پذیرند؟ ما مارکسیست‌ها آن را به عنوان یکی از قوانینی که علم به اثبات رسانده است، می‌پذیریم. البته هم اکنون از چگونگی و ویژگی‌ها و دقیق ترشدن این قانون و میل این قانون به سوی حقیقت مطلق و دقت بیشتر در تعریف و توصیف آن صحبت نمی‌کنیم. همان‌گونه که تجربیات ما در گذشته نشان داده است، قوانین رو به دقت بیشتر و بسط بیشتر و تکامل می‌روند. این جا نیز به یقین این چنین پیش بینی می‌کنیم. مطابق تمام آن تعاریفی که

در مورد تکامل فیزیک و شیمیایی و بیولوژیک و اجتماعی و تکامل اندیشه گفتیم، در مورد تک تک این قوانین چنین اعتقادی را داریم. امّا کلّیّت این قانون را چگونه ثابت می‌کنیم؟ کلّیّت آن درست بر اثر پراتیک اجتماعی جوامع بشری و تکرار و بعد با انتقال آن بر روی احساس و تکرار این حوادث و تعمیم و تجرید آنها و بازگشت مجدد به عمل و زندگی مادّی به اثبات می‌رسد و به این نتیجه رسیدیم و قانع شدیم که چیزی در طبیعت از بین نمی‌رود. اشیا به یکدیگر تبدیل می‌شوند ولی از بین نمی‌روند. البته علم بشر ابتدا چنین قانونی را کشف نکرده بود و نمی‌شناخت و معتقد بود ـ به عنوان مثال ـ که ممکن است از لای آجر عقرب زاده شود، و یا فکر می‌کرد چیزی که سوخته می‌شود از بین رفته و نابود می‌شود. در صورتی که امروز تمام تحقیقات فیزیکی و شیمیایی حکم می‌کند که هیچ چیزی از بین نمی‌رود ولی تبدیل می‌شود. وقتی از تعمیم قانون حرکت صحبت می‌کردیم آقای مصباح استدلال کرده و گفتند که شما چون حرکت را از طریق حس درک می‌کنید، و حس همان عکس برداری روی سلول‌های مخروطی و یا بر روی ذهن است ـ همان‌طوری که لنین نیز گفته است ـ . بنابراین حرکت را منقطع می‌دانید و یا اصلاً حرکت را نفی می‌کنید. در ادامه نیز در ضمن بیان خود گفتند ـ البته دلایل خود را نگفتند ـ که اگر بخواهیم به اتّکای احساس، حرکت را ببینیم و آن در تمام پدیده‌های عالم خارج به اثبات برسانیم و ذاتی پدیده‌ها و اشیا بشماریم، هرگز نمی‌توانیم به چنین نتیجه‌ای دست یابیم .یعنی این امر غیر ممکن است. بلکه ما به توسط عقل و ادراک خود می‌توانیم به حرکت اشیا و پدیده‌ها در عالم خارج پی ببریم. لذا با توجه به این استدلال آقای مصباح چند نکته را در این زمینه توضیح می‌دهم:

۱ـ آن مطلبی که شما از لنین درباره ثبات ادراک نقل کردید، به این شکل در **امپریوکریتیسیم** مطرح نشده است. همان‌گونه که نسبت به اصطلاحات فلسفه اسلامی حساسیت نشان داده می‌شود و اگر تعابیری و یا تعاریفی از فلاسفه اسلامی در این جا مطرح می‌شود باید تدقیق بشود و دقیق باشد، در این مورد هم باید دقت بشود. امّا واقعیت مطلب را من توضیح می‌دهم که لنین این مطلب را در

ضمن جمله‌ای که در مورد تعریف ماده آورده است، ارائه می‌دهد و می‌گوید: ماده آن واقعیت خارجی است که بر روی احساس ما منعکس می‌شود. احساس ما از آن عکس می‌گیرد و روی ذهن منعکس می‌کند. یعنی لنین در این جا مرز کشیده است. به این معنا که آن واقعیت خارجی که روی احساس ما منعکس می‌شود را ماده می‌نامیدند، نه آن واقعیت خارجی که روی ادراک ما منعکس می‌شود. ماده آن است که از خارج بر روی احساس منعکس می‌گردد نه این که آنچه در ادراک منعکس می‌گردد نیز مادی باشد. این دو با همدیگر تفاوت دارند و تفاوت آن دو در همان ادارکی است که برخی از فلاسفه ایده آلیست از واقعیت خارجی ارائه می‌دادند. می‌دانیم که در توصیف این مسأله حکمای ایده آلیسم به واقعیت خارجی و بطور کلی به خارج معتقد بودند. ولی عالم خارج را آنچه که روی احساس ما منعکس می‌شود در نظر نمی‌گرفتند، بلکه آن چیزی که به عقل ما می‌رسد در نظر می‌گرفتند و آن را حقیقت می‌شناختند و معتقد بودند که آن، همان چیزی است که در خارج است. ما در نظرات افلاطون و ارسطو و یا متأخرین نیز این سخن را می‌بینیم و آنها نیز آن را مطرح می‌سازند و معتقدند که اشیای حقیقی وجود ندارند بلکه حقیقی کلّی است. یعنی آن چیزی که وجود دارد، بر روی حس منعکس می‌گردد و آن چیزی که حقیقی است، بر روی خرد منعکس می‌گردد. یعنی حقیقت را در رابطه با خرد جستجو می‌کردند و اشیای مادی را در رابطه با احساس، این گونه بود که بین حقیقت و آنچه در خارج است مرز می‌کشیدند. منظور این است که فلاسفه ایده آلیسم بطور کلی بین خرد و احساس یک دیوار عظیم می‌کشند و ارتباط بین خرد و احساس را قطع می‌کردند و بعد به احساس و حس و آن تأثیراتی که جهان خارج روی احساس ما می‌گذارد، بها نمی‌دهند. چون ارتباط را قطع کرده‌اند در مورد رابطه بین این انعکاسات و آن ادراکات که دقیقاً ناشی از همین احساسات است، تکیه و تأکید نمی‌کنند و بطور کلی می‌خواهند فقط بر عقل خودشان و بر خرد خودشان متکی باشند، بدون این که بر احساس و تجربه متّکی بشوند. اگر ما بتوانیم این ارتباط بین خرد و احساس را دقیقاً آن گونه که هست بشناسیم، آن وقت مسأله تعمیم و تجرید و

استنتاج کلّی و بدست آوردن نتایج کلی از حقایق جزئی و منفرد، آن چنان سخت نمی‌نماید. در پایان سخن...

مجری :فقط تذکر می‌دهم که شما تاکنون ۴۵ دقیقه صحبت کردید. ما مرز را باز کردیم، حال هر چقدر که لازم می‌دانید...

آقای نگهدار :خلاصه و جمع بندی سخن این است که ما با دو مشکل در فلسفه مواجه هستیم: یکی این که به تجرید و تعمیم اصلاً اعتنا نمی‌کند و یکی این که فقط بر تجرید و تعمیم و بر معقولات تکیه می‌کند و می‌خواهد استنتاج بکند! ولی مارکسیسم این دو را دقیقاً در رابطه و پیوند با یکدیگر می‌بیند. یعنی از تعمیم به تجرید، و از مشخص به مجرد رفتن و بازگشت از مجرد به مشخص را مبنای استنتاج احکام کلی می‌شناسد. البته بقیه مطالب در مورد هندسه و حرکت دفعی و ... را می‌خواستیم بگوییم که به فرصت بعد می‌سپارم.

مجری :من صرفاً وقت‌های صرف شده را اعلام می‌کنم، بعد آقای سروش صحبت بفرمایید .آقای طبری تاکنون ۳۳ دقیقه و آقای نگهدار ۴۵ دقیقه، آقای سروش ۱۹ دقیقه و ۳ دقیقه صبحت پراکنده داشتند، لذا ۲۲ دقیقه به حساب ایشان می‌گذاریم و ۱۳ دقیقه وقت دارند و آقای مصباح ۳۹/۵ دقیقه صحبت کردند. اگر معیار را ۴۰ دقیقه در نظر بگیریم آقای سروش ۱۸ دقیقه وقت دارند. حال هر مقدار که لازم می‌دانید صحبت بفرمایید.

آقای سروش :بسم الله الرحمن الرحیم. من ناگزیرم راجع به این قانون دوباره توضیح بدهم. اگر آقای نگهدار نپسندیدند که گفتگو طرفینی باشد، اشکالی ندارد.

به هرحال من به این سخن می‌پردازم که اگر می‌گوییم بین این که قانون تشکیل عناصر از طریق درهم رفتن عناصر ساده و رو به پیچیده تر شدن و سنگین ترشدن پیش برود و یا به عکس باشد تفاوت نمی‌کند، مقصود این است که برای علم تفاوت نمی‌کند. یعنی ـ همان‌گونه که در ابتدای گفتار قبل مخصوصاً توضیح دادم ـ می‌گویم: اگر برای علم و عالمان تفاوت می‌کرد از همان ابتدای طرح چنین تئوریی آن را مسکوت می‌گذاشتند و آن را دور می‌انداختند و می‌گفتند اصلاً جای طرح آن نیست. چون ـ مثلاً ـ با تکامل جهان مخالف است. در حالی که

هرگز در پیشرفت علم چنین شیوه دُگماتیکی وجود ندارد. این گونه نیست که از چند تئوری که مطرح می‌شود بگویند بخاطر فلسفه‌ای که داریم تئوری خاصی را دور می‌اندازیم. البته وقتی می‌گوییم هیچکدام از دو شکل تئوری برای ما تفاوت نمی‌کند، منظور از «ما» شخص خودم یا طبقه خاصی از علما و فیلسوفان نیست، مقصود علما و علم می‌باشد. به هر حال آزاد بودن مشی علم و برآیند علم بودن دیالکتیک هرگز به این معنا نیست که از قبل به علم تحمیل کنیم که این را بگو و آن را نگو. بلکه ماجرا کاملا بر عکس است. یعنی منتظر می‌ماند که ببیند علم کدام را می‌گوید. بنابراین صحیح نیست که بگوییم برای ما اثبات دو طرف تئوری فرق می‌کند. برای چه کسی فرق می‌کند؟ یعنی برای آقای نگهدار فرق می‌کند که علم این را بگوید یا آن را بگوید! اتفاقاً ـ اگر نگوییم این کلام ضد علمی است ـ به نظر من این سخن غیر علمی است. هر کسی باید در برابر علم کاملاً مطیع باشد، ببیند فرمان او چیست و فتوای او چیست. نه این که بگوییم اگر این را بگویی با فلسفه ما درست درنمی آید لذا آن را بگو تا با فلسفه ما مطابقت داشته باشد. ما

ـ یعنی عالِم ـ منتظریم و می‌نشینیم تا ببینیم علم چه می‌گوید. همان‌طور که قبلاً هم مکرر گفته شد و تأکید کردیم و شما هم تأکید کردید، دیالکتیک هم تابع علم است نه رئیس علم و فرمانده. بلکه تابعو خادم علم است و برآیند علم می‌باشد. جمع بندی علم است. بنابراین وقتی علم به نتیجه‌ای دست یافت آنگاه دیالکتیک است که نتیجه گیری می‌کند. پس پیشاپیش به علم نمی‌توان گفت که از این راه برو و یا از آن راه برو. لذا اگر می‌گوییم برای ما فرق می‌کند باید بررسی کرد که برای چه شخصی و ... تفاوت دارد؟ عالِم همانی است که تابع علم باشد. ولی اگر یافته‌های علم برای فلسفه مارکسیستی و دیالکتیکی و ... فرق کند، آن بحث دیگری است. معنای این کلام این است که علم باید تابع ما [دیالکتیک] بشود. قبلاً بحث کرده ایم که علم تابع هیچ کسی و چیزی و از آن جمله تابع دیالکتیک نیست و بلکه حتی دیالکتیک هم به تأیید و تعبیر خود شما از علم برمی خیزد. یعنی همان‌گونه که گذشت، دیالکتیسین‌ها دیالکتیک را بر آیند علم می‌دانند. البته این ادعا نیز کلامی است که باید درباره آن بحث کنیم. این یک نکته.

آقای نگهدار :فکر می‌کنم که اگر یک نکته را من توضیح بدهم مسأله حل می‌شود. باید دقیقتر سخن بگوییم و کلمه‌ها را دقیق تر بکار ببریم. عبارت «فرق نمی‌کند» در این جا که بحث فلسفی است تعبیر «فرقی نمی‌کند» دقیق نیست. بلکه دقیق این است که بگوییم «ما نباید با پیشداوری و فرضیاتی که پایه علمی ندارد با پدیده‌های علمی برخورد می‌کنیم» یعنی «ما مارکسیست‌ها ـ در برابر علم ـ پیشداوری نمی‌کنیم» و باید این عبارت را بکار ببریم که «با پیشداوری به طرف علم نمی‌رویم». این تعبیر با عبارت «فرق نمی‌کند» اختلاف معنایی دارد. البته تا استنتاج چه باشد.

آقای سروش :اتفاقاً شما با پیشداوری [به سراغ علم] می‌روید. شما الآن تمایل دارید که علم این را بگوید و آن را نگوید. از قضا مطلب درست همین است. شما مایل هستید که علم این را بگوید و آن را نگوید. یعنی پیشداوری دارید و می‌گویید که علم اگر این را بگوید برای ما فرق می‌کند. شما دقیقاً این را می‌گویید. در حالیکه من می‌خواهم بگویم این گونه نیست. یک عالم بدون پیشداوری و بی طرف، تسلیم علم است و آماده است تا ببیند علم چه می‌گوید. اگر علم این را گفت، این را می‌گیرد و می‌پذیرد و اگر آن را گفت، آن را و...

آقای نگهدار :البته می‌دانیم که داوری با پیشداوری تفاوت دارد.

آقای سروش :داوری، پس از داوری علم مطرح است نه قبل از داوری علم. بنده هم توجه دارم که داوری با پیشداوری تفاوت دارد در حالی که بحث از همان پیشداوری است .بنابراین برای ما و شما نباید فرق بکند و برای علم هم فرق نمی‌کند .دیالکتیک هم باید تابع علم باشد. پس اگر علم این را گفت، باید بپذیریم، و اگر آن را هم گفت باید بپذیریم.

نکته دوم این است که بررسی کنیم علم کدام یک را بطور قطعی گفته است؟ علم هیچ کدام را نگفته است. یعنی نه آن متن علمی که شما دارید و نه هیچ متن علمی دیگری را نگفته است بلکه هیچ متنِ علمیِ دیگری را هم بطور مسلم نگفته است .همه ما می‌دانیم و همه کسانی که با کتاب‌های علمی سر و کار دارند می‌دانند که «تئوری» و «قانون» و «مسلّم شده» و «تأییدشده» با هم تفاوت دارند.

فکر نمی‌کنم ما این مقدار بخواهیم اختلاف و مناقشه کنیم. بنابراین برای علم هنوز هیچ کدام از طرفین ادعا و یا تئوری‌ها تثبیت نشده است. اگر تابع علم هستیم و به قول شما پیشداوری نداریم، همچنان ایستاده ایم تا علم روزی روزگاری قضاوت نهایی خودش را بکند. در این جا هم اعلام می‌کنیم که برای ما هیچ تفاوت نمی‌کند که علم کدام را بگوید. پس، از نظر یک عالم نفس طرح چنین تئوری هیچ رخنه‌ای در علم نیست و اگر دیالکتیک هم تابع علم است باید بدانند که نفس چنین تئوری نباید دیالکتیسین‌ها را برآشفته کند.

امّا نکته بعد؛ گفته شد که قانونی ارائه کنید که این قانون بر خلاف جهت حرکت از ساده به پیچیده باشد. اولاً از جمله قوانینی که شما در موارد قبل در تأیید تئوری تکامل از آن استفاده کردید، همین قانون تکامل زیستی جانداران داروین بود. البته همه می‌دانیم که این قانون با همه تحوّلاتی که این قانون تا روزگار حاضر پیدا کرده است. به منزله یک مؤیّد و بلکه یکی از اهمّ مؤیدهای نظریه تکامل دیالکتیکی در نظر گرفته شده است. تا آن جا که ما امروز می‌دانیم این قانون به کره زمین و پیدایش موجود جاندار در کره زمین محدود و مربوط می‌باشد. توجه دارید که ما این قانون را نه نفی می‌کنیم و نه اثبات .بلکه ما بی خبر هستیم و از طرفی، ما و دیگر اندیشمندان نمی‌دانیم که جاهای دیگر چه خبر بوده و چه شده است و بالاخره روزی معلوم می‌شود. این قانون برای هر کجا باشد در بحث کنونی تأثیری ندارد. من فکر می‌کنم آدم فقط باید کمی تأمل کند. یعنی در همین علمی که به آن اعتقاد دارد تأمل کند. همین قانون رادیواکتویته را در نظر آورید. می‌دانیم که امروزه دانشمندان از ساعتهای اتمی برای تعیین عمر کره زمین استفاده می‌کنند. کار آنها دقیقاً بر »تجزیه«، «دیزانتگریشن[disintegration] «اتم‌های سنگین و بسیاری از اتم‌های ساده‌ای که در کره زمین وجود دارد مبتنی است. چون این عناصر رادیواکتیو، نیمه عمر زیادی دارند لذا برای مدت بسیار طولانی باقی خواهند ماند. مثلاً اورانیوم که چندین میلیون سال است. بنابراین اورانیومی که در زمین است، در واقع مطابق معادله**اکسپنانسیل** عمر آن به بی نهایت میل می‌کند منتهی از یک نقطه به بعد با خط مجانبش مماس می‌شود.

امّا نکته دوم: یعنی قانون دوم [در این مورد همان قانون «فرمانتوسیون[fermentation] «است.] همه ما می‌دانیم که یکی از اصول مهم تحوّلات و پدیده‌های زیستی در همین موجودات جان دار مسأله «فرمانتاسیون» یا «تخمیر «است و علی الاصول فرمانتاسیون یک پدیده و تحولی است که از پیچیده به ساده می‌رود. می‌دانیم که در بدن موجودات زنده

«متابولیسم [metabolism] «رخ می‌دهد. متابولیسم حادثه‌ای است کاملا در جهت شکستن پروتئین‌ها و لیپیدها و قندها که از پیچیده رو به ساده می‌رود. و یا می‌دانیم همین نشاسته‌ای که می‌خوریم تجزیه و ساده تر می‌شود تا شیره هاضمه ... و یا ساخته شدن شراب و یا ساخته شدن سرکه و انواع تخمیرهایی که در داخل بدن میکروب‌ها صورت می‌گیرد و تخمیرهای آنزیماتیک و امثال آن و انواع متابولیسمی که در بدن همه موجودات زنده صورت می‌گیرد و... تمام اینها پدیده‌های مکرّر و قانون مندی هستند که به وفور رخ می‌دهند و جملگی پدیده‌های زیستی هستند و از پیچیده به طرف ساده حرکت می‌کنند. بنابراین، قانون‌ها و پدیده‌های مشابه و مکرر در عرصه طبیعت بی جان و در عرصه طبیعت جان دار وجود دارند که جملگی از پیچیده به طرف ساده تر شدن پیش می‌روند. بالاخره در پایان یک مورد از این حرکت و تحول مردن است که هر موجود زنده‌ای می‌میرد. یعنی اگر ساخته شدن یک موجود زنده یک حرکت سلولی و بیوشیمیک و از ساده به طرف پیچیده می‌باشد، ولی مردن کاملا عکس این حالت است. بنابراین بصورت یک نوع حادثه و یک امر قانون مند، مردن عبارت است از تجزیه سلولی و شیمیایی، تا به ساده ترین عناصری که در خاک وجود دارد. بنابراین باز همان نکته قبلی را تکرار می‌کنم که در ازای هر بالا رفتنی، یک افتادن وجود دارد.

از پس هر شامگهی چاشتی است *** آخر برداشت فروداشتی است

خوب توجه داشته باشید که همان‌گونه که قبلا نیز بیان شد و اکنون هم می‌گوییم، ما هرگز حرکتِ از ساده رو به پیچیده را در این عالم انکار نمی‌کنیم و این مطلب هرگز مورد انکار ما نیست. بحث از این است که آیا قانونی بر جهان حکومت می‌کند که حرکت همه پدیده‌ها از ساده به سمت پیچیده است؟ ما

می خواهیم بگوییم که این چنین قانونی درست نیست والاّ این که در جهان حرکتی هم از طرف ساده به سمت پیچیده شدن وجود دارد، مورد قبول است و کسی آن را انکار نکرده است. مگر کسی آن را انکار کرده؟ فکر نمی‌کنم [که این سخن]مورد انکار کسی واقع شده باشد. اما این گونه نیست که قانونی باشد که عامّیت و کلّیت داشته باشد. از ابتدا هم گفتیم که اگر بگویید این قانون در بعضی از پدیده‌ها رخ می‌دهد ـ آن گونه که مقصود شما هم همین است ـ بیان چنین حرفی مانعی ندارد. اما اگر بخواهید بگویید در همه پدیده‌ها چنین قانونی رخ می‌دهد. این سخن اشکال دارد. مسلم است که این سخن باطل است و هرگز در همه پدیده‌ها چنین چیزی دیده نمی‌شود. اگر هم بگویید که تاکنون در بیشتر موارد این گونه بوده است، آن وقت خواهیم گفت که اوّلا این بیشتری و کمتری بر چه مبناست؟ آیا مقصود از بیشتر موارد، آن مواردِ مورد شناسایی و مواردی می‌باشند که بر شما معلوم شده است یا در واقع بیشتر موارد این چنین هستند؟ شاید در واقع عرصه‌های خیلی زیادی که هنوز برای علم کشف نشده است، این گونه نباشند و به

شکل دیگری باشند. یعنی [حتی] شما نمی‌توانید بصورت قطعی ادعا کنید که بیشتر موارد این چنین است. بنابراین در حدی که اکنون بر ما معلوم شده است می‌توانیم سخن بگوییم که بعضی از پدیده‌ها این گونه هستند امّا این که آیا در آینده هم لزوماً این چنین خواهند بود؟ خبر نداریم و آگاه نیستم. آیا در حال حاضر تمام عرصه‌های هستی که مقدار کمی از آنها تحت قلمرو شناخت ما درآمده‌اند و مقدار بیشتر آنها مجهول هستند، این گونه هستند؟ گمان می‌کنم این سخن یک ادّعای کاملاً غیر علمی است. اگر بخواهیم درباره آنها این چنین داوری بکنیم به یقین یک داوری نیازموده‌ای را به خرج داده ایم. به هر حال توضیح من در باب این نکته همین بود که عرض کردم.

آقای نگهدار :من این نکته را سؤال می‌کنم تا مطلب دقیق بیان شود. چون شما هم علاقمند هستید که بحث بصورت دونفره باشد.

آقای سروش :بله؛ اشکال ندارد. گویا شما نمی‌پسندید و ضیق فرصت هم نیست.

آقای نگهدار:از جلسه اول ما پذیرفتیم که حرکت از پیچیده به ساده وجود دارد. این را هم پذیرفتیم که حرکت از ساده به پیچیده هم در طبیعت هست ولی از بین این دو حرکت طی روند میلیونها سال ـ بسته به عرصه آن که اجتماع و طبیعت و فیزیک و... می‌باشد ـ کدامیک غالب است؟ این را پاسخ دهید که در کل کدام حرکت غالب است؟

آقای سروش :من در نوبت‌های گذشته این مطلب را توضیح دادم الآن هم خواهید دید که همان مطالبی است که قبلا گفتیم. لطفاً قانونی را که در این جا بیان می‌شود توضیح دهید که این قانون چیست؟ این که می‌گویند وجه غالب این است یعنی بیشتر پدیده‌ها این گونه هستند؟ [شما] خودتان گفتید در بکارگیری الفاظ [دقت را] رعایت کنید. حال من بر مبنای آن چه که شما بگویید، توضیح خواهم داد .موضوع از چند حالت خارج نیست؛ یا این که بیشتر پدیده‌ها از ساده رو به پیچیده می‌روند و لذا کمترشان از پیچیده به ساده می‌روند. آیا منظور شما این است؟

آقای نگهدار :می‌خواهید توضیح بدهم که منظور چیست؟

آقای سروش :بفرمایید منظورتان چیست؟

آقای نگهدار :منظور این است که این پیچیدگی در حیات هست. با توجه به تمام آن زیگزاگهایی که در عرصه حیات و جهان فیزیک و شیمیایی و اجتماع داشته است، همانا روند مسلط حرکت از ساده به پیچیده است. فقط معیارهای زمانی آن، یعنی واحدهای زمانی که اندازه می‌گیریم، خیلی تفاوت می‌کند و قانون مندی هایش بطور اخص تفاوت می‌کند، ولی قانون بطور کلی یکی است. یعنی در این عرصه‌ها یعنی فیزیک و شیمیایی و اجتماعی و

بیولوژیک، ما یک «روند مسلّط» که در تحوّلاتی اتفاق می‌افتد و می‌افتاده، مشاهده می‌کنیم و آن همانا حرکت از ساده به پیچیده است و نه بالعکس. یعنی ما این روند را مشاهده می‌کنیم.

آقای سروش :من می‌خواهم بدانم که این «روند مسلط» یعنی چه؟

آقای نگهدار :یعنی از ابتدای جهان ما از نظر ساختار...

آقای سروش :روند مسلط را معنا کنید.

آقای نگهدار» :روند مسلط» یعنی این سیستمی که آن را کیهان می‌نامیم، این

سیستم و این ساختاری که امروز دارد، ساختار پیچیده تری است یعنی عناصر و اجزای متعددی با نظم بسیار بغرنجی در کنار هم چیده شده اند، که در ابتدا این گونه نبوده اند.

آقای سروش :معنای «روند مسلط» این است؟ شما روند مسلط را معنی کنید.

آقای نگهدار» :روند مسلط» در فعالیت بیولوژیک یعنی آنچه که در پدیده هایی که در آینده...

آقای سروش» :روند مسلط» یعنی در بیشتر موارد [این چنین است] من همین را می‌خواهم بپرسم.

آقای نگهدار :شما این را کمّی می‌پندارید در صورتی که کیفی است. یعنی کیفیت‌های نوین. کیفیت هایی که در آینده پدید می‌آیند.

آقای سروش :آیا در همه موارد کیفیت‌های نوین مقصود است؟

آقای نگهدار :در تمام و در دانه دانه کیفیت‌های نوین. در بیولوژی، در انواع است و در فیزیک هسته ای، در ساختمان اتمی است و...

آقای سروش :آقای نگهدار شما به شکل روشن به من جواب نمی‌دهید. وقتی شما می‌گویید؛ کیفیتهای نوین ... آیا در همه موارد این کیفیتهای نوین پیچیده تر از کیفیتهای گذشته هستند یا در بیشتر موارد این چنین می‌باشند؟

آقای نگهدار :این را در این جا توضیح بدهم؟ چند بار این بحث مطرح شده است. توجه کنید که ضرورت، یعنی قانون، راه خودش را از میان تصادف باز می‌کند. این را هم می‌دانید. یعنی همان مثال دریای خزر و رابطه جزء و کل که قبلا گفته شد.

آقای سروش :آقای نگهدار شما رفته اید سراغ دلیل مسأله و حال آن که من فقط می‌خواهم مدعای شما را بدانم که چیست؟ اکنون لازم نیست دلیل ارائه کنید. فقط بفرمایید منظور شما از «روند مسلط» چیست؟ به نظر من اصطلاح «روند مسلّط» مفرّی است که در این جا برگزیده شده است. من این توهّم را متأسفانه دارم. حال اگر غیر از این است شما ثابت کنید. متأسفانه برای من چنین پنداری وجود که «روند مسلط» به عنوان یک مفرّ برگزیده شده است؛ چون تاکنون شما از توضیح کامل آن ابا نموده اید.

آقای نگهدار :اگر به من فرصت بدهید، مفهوم «روند مسلط» را توضیح می‌دهم و اگر فرصت نیست در بحث بعد قرار بگذاریم تا راجع به «روند مسلط» صحبت بکنم.

آقای سروش :آقای نگهدار اگر شما به این شکل بخواهید جواب بدهید که هر وقت توضیح مفهوم »روند مسلط» را خواستیم به سراغ یک مسأله دیگری رفتید، با ۱۰ جلسه بحث هم جوابش روشن نمی‌شود. شما اگر از من مفهوم «روند مسلط» و یا مفهوم هر واژه دیگری را بپرسید، من برای شما بصورت مشخص توضیح می‌دهم. دقت کنید «روند مسلط» از دو کلمه فارسی [ترکیب شده است]و یا اصطلاحی است که یک جزء آن فارسی و دیگری عربی است. من فکر می‌کنم خیلی زحمت ندارد. کشاکش و پیچاپیچی ندارد.

آقای نگهدار :خیلی ساده است.

آقای سروش :شما همان مفهوم ساده آن را بیان فرمایید.

آقای نگهدار :مفهوم قانون تکامل ـ همان‌گونه که قبلاً درباره آن صحبت کردیم ـ این نیست که هر شیئی و هر کیفتی که در خارج می‌بینیم، دائماً رو به کمال برود. این مسأله خیلی خیلی ساده است و حتی یک کودک دبستانی هم می‌تواند بفهمد که هر پدیده‌ای را که در نظر بگیریم، آغاز و شروعی دارد و یک عمری را سپری می‌کند و پایانی دارد و چیزی جز این نیست. لزوماً این گونه نیست که این شیء در پایان حتماً یک چیز اعتلایی و عالی تری نسبت به اواسط عمرش باشد. همان‌گونه که می‌دانیم انسان هم روزی از بین می‌رود و فکر نمی‌کنم که بحثی دراین باره باشد. روند مسلط...

آقای سروش :اجازه بدهید. ببخشید. پس این نکته را مشخص کردیم و شما هم قبول کردید و توضیح دادید که «روند مسلط» به این معنا نیست که هر پدیده‌ای رو به کمال می‌رود.

آقای نگهدار :هر پدیده‌ای یک دوره رشد دارد و یک دوره انحطاط.

آقای سروش :بله کیفیت‌های متفاوت در پدیده‌ها حادث می‌شود ولی این گونه نیست که هر پدیده‌ای رو به تکامل باشد و هر پدیده‌ای طی کیفیت هایی که پیدامی کند، رو به کمال می‌رود.

آقای نگهدار :امّا توالی کیفیت‌ها را چه می‌گویید؟ یعنی کیفیت هایی پدید می‌آیند و بعد جای خودشان را به کیفیت‌های جدید می‌دهند و همین طور الی آخر. این روند را می‌توانیم تصور بکنیم که کیفیت هایی پدید می‌آیند و از بین می‌روند. پیدایی و از بین رفتن این کیفیت‌ها همان پروسه‌ای است که مثلاً یک ماهی زاده می‌شود و رشد می‌کند و آنگاه می‌میرد. ولی توالی این کیفیت‌ها در زمان اتفاق می‌افتد. این را قبول داریم. ما می‌بینیم که نسل ماهی همچنان در زمان پیش آمده تا رسیده به انواع دیگر و همین طور انواع دیگری ـ در تمام پدیده‌های دیگر نیز دیده می‌شود ـ ما از این پروسه صحبت می‌کنیم. این پروسه‌ها بطور مسلط تکاملی هستند.

آقای سروش :مسلط یعنی چه؟

آقای نگهدار :مفهوم »مسلط« در این جا دقیقاً یعنی همان رابطه بین ضرورت و تصادف. مثلاً وقتی نسل ماهی را در نظر می‌گیریم، مشاهده می‌کنیم که رو به تکامل می‌رود. هر چند برخی از گونه‌های ماهی به بن بست می‌رسند و برخی توقف می‌کنند و یا اصلاً نسل آنها از بین می‌رود. به هر حال این گونه تغییرات هم در درون این نسل هست. ولی وقتی زمان را طولانی تر و بیشتر در نظر می‌گیریم، آن چیزی را که ما در پایان این زمان طویل می‌بینیم این هست که ماهی به دوزیست و دوزیست به پستاندار تبدیل می‌شود و رشد می‌کند و همچنان به جلو می‌آید. فکر می‌کنم که اگر مسأله را به خارج و آنچه در صحنه واقعیت هست بکشانیم. واضح است. نباید آن را به ... بکشانیم.

آقای سروش :اتفاقاً می‌خواهم به سراغ آن اموری که در خارج و صحنه واقعیت رخ می‌دهد بروم. بنده بر روی تک تک پدیده‌ها اصرار دارم اگر در واقع و در بیرون ماهی است، با تک تک ماهی هایی که وجود دارند کار دارم و بر روی همین ماهی‌ها اصرار دارم .واقعیت خارجی چیست آقای نگهدار؟ واقعیت همین صد میلیون ماهی و یا صد میلیارد ماهی است که در این جهان آمدند و رفتند. قبول است یا نه؟

آقای نگهدار :بله.

آقای سروش :پس خلاف واقع نیست. واقعی تر از آن چیزی است که شما می‌گویید. حال در این واقعیت‌ها که صد میلیارد ماهی وجود دارد مثلاً پنج میلیارد آنها راه تکامل را طی نکرده اند. آیا این حرف درست است یا نه؟

آقای نگهدار :اصلا مسأله این نیست. شما صورت مسأله را اشتباه بیان کردید.

آقای سروش :مگر شما نمی‌گویید که بعضی از ماهی‌ها سرشان به سنگ می‌خورد و هیچ تکامل پیدا نمی‌کنند؟

آقای نگهدار :نوع ماهی را می‌گوییم.

آقای سروش :نوع ماهی مگر غیر از تک تک ماهیهایی است که در خارج وجود دارد؟ مگر چیزی بنام نوع ماهی هم در خارج وجود دارد؟

آقای نگهدار :در خارج نوع ماهی ـ مثلاً سفید ـ وجود دارد.

آقای سروش :آقای نگهدار، چگونه در خارج نوع ماهی سفید متجلی می‌شود؟

آقای نگهدار :در قالب ماهی‌های سفید که در دریا هستند.

آقای سروش :پس در قالب ماهی‌های سفید، نوع ماهی متجلی می‌شود.

آقای نگهدار :حالا شما بپرسید که هر ماهی سفیدی که در دریا هست، نسل آن تکامل پیدا می‌کند یا نه؟ من می‌گویم خیر آقای سروش، نسل آن تکامل پیدا نمی‌کند.

آقای سروش :بسیار خوب از ابتدا این سخن را بگویید. بنده هم همین را می‌خواستم بگویم.

آقای نگهدار :هر نوع ماهی تکامل پیدا نمی‌کند. ولی نوع ماهی تکامل می‌یابد. نه تنها نوع ماهی بلکه بطور کلی موجودات زنده تکامل پیدا کرده اند. آن وقت شما می‌گویید تکامل پیدا نکردند!

آقای سروش :اجازه بدهید. اولاً همین سخنی که شما می‌گویید حرف درستی نیست. ولی قبل از آن می‌خواهم که مسأله روشن بشود و بقول معروف سر بی صاحب نتراشیم. و از چیزی صحبت نکنیم که بعد مورد انکار قرار بگیرد. شما معتقدید که از موجودات زنده همه افراد موجود زنده تکامل پیدا نکرده اند. این سخن درست است؟

آقای نگهدار :بله.

آقای سروش :بنده هم همین را گفتم. اگر بخواهید بصورت عددی آن را محاسبه بکنید، ـ مثلاً ـ اگر مجموع فیلهایی که در این دنیا هستند و یا ـ مثلاً ـ مجموع قورباغه هایی که در این دنیا هستند [در نظر بگیرید] یک عدد مشخصی دارند.

آقای نگهدار :بالاخره چه می‌شد؟

آقای سروش :اجازه بدهید. اگر از اول مطلب روشن باشد آخرش هم روشن می‌شود.

آقای نگهدار :بالاخره انسان به کرم می‌رسد و یا از این طرف حرکت می‌کند؟

آقای سروش :پس طبق ادعای شما قانون تکامل به این معنا نیست که هر موجودی در عالم رو به تکامل می‌رود. این روشن است؟ شما یک چنین ادعای ندارید.

آقای نگهدار :از ابتدا هم نداشتیم!!

آقای سروش :حالا معلوم شد نداشتید. اگر شما معتقدید که انواع موجودات زنده رو به تکامل می‌روند، پس مشخص کنید منظورتان از «روند مسلط» این است که نوع‌ها رو به تکامل می‌روند.

آقای نگهدار :بله .یعنی انواع موجودات زنده دارای منشأ دسته دسته واحد بودند، بعد به آن »کواسروایت«هایی که «اُپارین» نشان داده می‌روند که در حدود یک میلیارد و یا یک میلیارد و نیم سال پیش وجود داشته و این تاریخ هستی است. آقای سروش، ما تنها به بحث تجریدی قائل نیستیم. ما در فکر تنها به بحث تجریدی قائل نیستیم. مارکسیسم...

آقای سروش :چه کسی این جا بحث تجریدی کرد؟ آیا این شما نیستید که بحث تجریدی می‌کنید؟

آقای نگهدار :نه. ما به واقعیت برمی گردیم. یعنی از چیزی بحث می‌کنیم که اتفاق افتاده است.

آقای سروش؛ آقای نگهدار شما از واقعیت [دور می‌افتید].

آقای نگهدار :مثالی بزنید تا آن روندی را که وجود داشته است، بررسی کنیم و از آن چه اتفاق افتاده است آگاه بشویم.

آقای سروش :شما به آن توجه نمی‌کنید. آنچه که در خارج اتفاق افتاده این است که همه ماهی‌ها به تکامل نرسیده اند. ولی شما می‌خواهید این را بپوشانید.

آقای نگهدار :من که منکر این نیستم.

آقای سروش :می‌خواهیم معنای تئوری تکامل را معین کنید. شما که می‌گویید در همه عالم تکامل رخ می‌دهد، معلوم کنیم که منظور چیست؟ پس معنایش این نیست که همه موجودات به تکامل می‌رسند. درست است؟ یعنی ممکن است که بعضی از جوامع در مسیر تکاملشان سیر نکنند.

آقای نگهدار :ـ مثلاً ـ با زلزله نابود بشوند.

آقای سروش :بله همین طور است. ممکن است بعضی ازحیوانات هم هرگز به تکامل نرسند. حال اجازه بدهید از انواع صحبت کنیم. آیا شما معتقدید که تئوری تکامل به این معنا است که همه انواع به تکامل می‌رسند؟

آقای نگهدار :نه. خیلی از رشته‌ها و شاخه‌ها بودند که به بن بست رسیده‌اند و یا اصلاً از بین رفتند.

آقای سروش :پس با این سخن به همان چه که اوّل می‌گفتم، رسیدیم که معنای تئوری تکامل بنا بر عقیده شما مگر غیر از این است که بعضی از موجودات به تکامل می‌رسند؟ !شما چه بحث و نزاعی دراین باره داشتید؟ اگر شما می‌گویید به واقعیت باید رجوع نمود، بنده هم همین را می‌خواهم بگویم که باید به واقعیت رجوع کنید.

آقای نگهدار :ما از ابتدا دراین باره با هم بحث و جدل نداشتیم!! در همان ابتدا هم آقای طبری مثال زدند. آقای طبری به یک قوم مثال زدند. چه قومی بود؟

آقای سروش :آقای نگهدار، لطفاً به بحث‌های گذشته مراجعه کنید. از اول بحث تکامل تاکنون بطور مکرر همین را گفتیم مگر منظور شما غیر از این است که بعضی از موجودات به تکامل می‌رسند؟ اکنون بعد از آن همه بحث به همین نتیجه می‌رسیم.

آقای نگهدار :بیایید با هم آشتی کنیم.

آقای سروش :بحث برهانی است، آقای نگهدار آشتی چیست؟

آقای نگهدار :شما به این نتیجه رسیدید که بعضی از اشیا به تکامل می‌رسند و ما به این جا رسیدیم که گرایش مسلط در طبیعت تکامل است.

آقای سروش :شما اول صحبتتان گفتید که در بحث تدقیق کنیم. ما این تدقیق را به کار می‌گیریم ولی مطلوب شما نیست.

مجری :بحث طرفینی شده است اگر...

آقای سروش :من در این جا می‌خواستم از بیان خودم نتیجه بگیرم و توضیح بدهم.

مجری :اگر ممکن است در ظرف سه دقیقه این کار را انجام دهید، چون وقت محدود است.

آقای سروش :می‌خواستم از زبان خودم نتیجه بگیرم که به هرحال هرگز در عالم موجودات زنده و در کل جهان هستی علم مدّعی نشده است که همه حوادث از سادگی رو به پیچیدگی می‌روند. بلکه در عالم موجودات زنده همه انواع منقرض می‌شوند و همین طور در موجودات غیرزنده و حتّی اجتماعات هم حرکت از پیچیدگی به سادگی داریم. امّا ـ همان‌گونه که در مباحث قبل گذشت ـ مسأله این است که آقایان دیالکتیسین‌ها و مارکسیست‌ها تکامل را یک قانون می‌دانند در حالی که ـ در بحث و جلسه دوم ـ توضیح دادم که تکامل یک «میل» است نه یک «قانون». وقتی آن را از «قانون» به «میل» تبدیل کردید، آن موقع می‌توان گفت که مسأله روشن می‌شود. آنچه که قانون را قانون می‌سازد همانا کلّیّت آن است والاّ اگر برای قانون استثنا پیدا شد دیگر قانون نیست. بلکه به یک امر دلخواه بدل می‌شود. یعنی در آینده موردی را می‌بینیم که افرادی که به آن گرایش دارند می‌گویند این مورد از مواردی می‌باشد که تحت شمول این قانون است ولی افرادی که تمایل ندارند می‌گویند مشمول این قانون نمی‌شود. چون گفتیم بعضی امور تحت شمول این قانون قرار می‌گیرند و شاید این مورد از آن مواردی باشد که این قانون آن را شامل نمی‌شود و یا کسی می‌گوید این مورد از جمله مواردی است که تحت شمول قانون واقع می‌شود. وقتی وضعیت این چنین باشد دیگر قانونیت پیدا نمی‌کند و علم را تابع سلیقه و ذائقه می‌کند. امّا اگر «تکامل «بلکه حتی «تحول» ـ که به معنای رو به پیچیدگی رفتن است نه به معنای بهترشدن ـ بمنزله یک میل در عالم مورد قبول باشد ـ نه بمنزله یک قانون ـ دیگر هرگز دلیل و مستندی نداریم که در آینده ادامه خواهد یافت. بلکه ممکن است که این میل از یک مرحله‌ای به بعد کاملا معکوس بشود. درست شبیه یک ظرف آب که طی گذر زمان حررات آن بالا می‌رود و ـ مثلاً ـ به هشتاد و

یا نود درجه می‌رسد .شما فکر می‌کنید که تا دو میلیارد سال آینده حرارت آن به دو میلیارد درجه می‌رسد، در حالی که این یک میل است و در جایی ممکن است متوقف بشود و یا حتی معکوس بشود. البته توضیح بیشتر مفهوم «میل» را باید در فلسفه علم جستجو نمود. نکته آخری که به عنوان نتیجه می‌خواهم بیان کنم این است که وقتی گفتیم این میل است نه قانون، خیلی قضیه فرق می‌کند. قانون، تعمیم پذیر به آینده است ولی میل این چنین نیست.

امّا نکته دیگر در مورد عام بودن حرکت است. آقای نگهدار در این جا گفتند تاکنون حتی یک مورد بی حرکت و یا ثابت در خارج از ذهن دیده نشده است. ولی باید گفت که ما در این سخن آقای نگهدار مناقشه داریم. یعنی معتقدیم که از نظر فلسفه مادی این سخن قابل اثبات نیست. حالا فرض می‌کنیم که این گونه باشد که تاکنون یک مورد ثابت در خارج از ذهن دیده نشده باشد، امّا چه دلیلی برای این مطلب دارید؟ چگونه و مستند به چه دلیلی می‌گویید که در آینده هم دیده نخواهد شد؟ از نظر علمی مطلقاً چنین چیزی مقدور نیست. یعنی حداکثر این است که بگوییم تاکنون همه پدیده هایی را که دیده ایم، چنین بوده اند. در کدام علم چنین مطلبی گفته شده است. اصولا متد علمی اگر خوب شناخته شده باشد، چگونه و کجا قادر است اثبات کند که در آینده هم چنین نخواهد بود؟ این هم مسأله‌ای است که باید در آینده درباره آن بحث بکنیم. به هر حال به گمان من حتّی اثبات این که تاکنون همه پدیده‌ها متحرک بوده اند، مفید این معنا نیست که هستی همواره چنین است که تمام پدیده‌های آن متحرک باشند. اگر چه از نظر ماتریالیست‌ها جهان ماده در حرکت هست و خواهد بود! این صحبت من بود که در کمال اختصار بیان کردم.

مجری :تصور می‌کنم که لازم است با توافق حضار موضوع بحث آینده را تعیین بکنیم و بعد این بحث را به پایان برسانیم.

آقای طبری :اگر آقای سروش موافق باشند کم کم از بررسی و بحث درباره اصول دیالکتیک ـ که به اندازه کافی درباره آنها صحبت شده و نقطه نظرها روشن گردیده است ـ به مسأله شناخت و یا مسأله دیگری روی آوریم و به آنها بپردازیم؛ یعنی به سمت جلو حرکت کنیم.

مجری :هر پیشنهادی که بدهید ما می‌پذیریم برای ما فرقی ندارد.

آقای مصباح :بحث شناخت یک بحث خیلی مفصّل است و فکر نمی‌کنم با چند جلسه بحث حل شود.

مجری :اولین نکته‌ای که آقای طبری به آن اشاره می‌کنند این است که به نظر ایشان در مورد اصول دیالکتیک به اندازه کافی بحث شده است. آیا در این موارد توافق وجود دارد که بحث از اصول دیالکتیک کافی است؟ اگر کافی است آن وقت درباره مسائل دیگر و مباحث غیر دیالکتیکی باید تصمیم بگیریم.

آقای مصباح :البته بعضی اصول دیگر وجود دارد که هنوز مورد بحث واقع نشده است. همانند «قانون نفی نفی» و مسأله «گذار از کمّیت به کیفیت». خوب است در مورد این اصول هم بحث کنیم. همان‌گونه که گفته شد بحث شناخت یک بحث مفصل است و باید درباره آن تصمیم مستقلی گرفته بشود.

آقای طبری :آقای مصباح این مباحث جزو لیست موضوعات بحث هست.

آقای سروش :بسیار خوب می‌توانیم به آنها بپردازیم.

مجری :نظر ما این است که در بحث آینده بر روی آن دو نکته‌ای که آقای مصباح در باب دیالکتیک اشاره کردند، یعنی «گذار از کمیت به کیفیت» و «نفی نفی» بحث بشود .آیا حضّار طرح این موضوع را ضروری تشخیص می‌دهند یا نه؟

آقای نگهدار :بحث هایی که تاکنون مطرح کردیم دائماً به [بحث] «نفی نفی» و «گذار از کمیت به کیفیت» و ... برمی گشت. این دو را نیز به نوعی تحت پوشش خود می‌گرفت. اصول دیالکتیک را نمی‌شود از هم جدا کرد و یک تکه اش را در نظر گرفت و بقیه اش را در نظر نگرفت.

آقای مصباح :برای این که گفته نشود که بعضی از اصول دیالکتیک مورد بحث واقع نشده است لازم است که راجع به آنها هم یک گفتگوی کوتاهی انجام بگیرد و بحث بشود.

آقای سروش :اگر حضار موافق هستند اشکال ندارد.

مجری :با تشکر از شرکت کنندگان در بحث آزاد و شما شنوندگان که بحث آزاد را با پیچیدگی فنّیِ خاصی که دارد با علاقه و پشتکار دنبال می‌کنید و ما را با اظهار علاقه خودتان تشویق می‌نمایید. اینک بحث را با این تذکر به پایان می‌رسانیم که اسلام از عرصه‌های رویارویی با اندیشه‌ها و تفکّرات و عقاید دیگر استقبال می‌کند. چون معتقد است حقانیّت اسلام در مصاف و برخورد با اندیشه‌های مخالف و متضاد با او روشن تر می‌شود. البته در این جا تأسف خود را از عملکرد برخی ابراز می‌کنیم که علی رغم این که مدعی تفکر و اندیشه هستند ولی بجای استقبال از صحنه و بحث آزاد و گفتگوی منطقی به حربه‌های دیگر متوسل می‌شوند و سعی می‌کنند از راه جوّسازی و شایعات و گاه با تکیه بر سلاح و امثال این، خویشتن را بر جامعه تحمیل کنند در حالی که اگر حرف منطقی داشتند از عرصه رویارویی با منطق‌های دیگر استقبال می‌کردند. روشن است که نیامدن آنها به این بحث دلیل تزلزل آنها در عقیده شان

و منطقی نبودن آرمان و ایدئولوژی و شعار آن‌ها است. بدان امید که آن‌ها بر سر منطق بیایند و به جای پرداختن به آن شیوه‌های غیر منطقی به این شیوه بپردازند .ما آمادگی خود را برای پذیرش افرادی که علاقمند هستند تفکرات خود را در مقابله با تفکرات اسلام عرضه بکنند، اعلام می‌کنیم و با این اعلام آمادگی، این جلسه را به پایان می‌رسانیم.

(۷)

جلسه هفتم:گذر از کمیت به کیفیت

مجری :بسم الله الرحمن الرحیم. همان‌گونه که گذشت بحث پیرامون تعریف دیالکتیک، تأثیر و تأثر متقابل، تکامل و تضاد و... انجام گرفت و این موضوعات مورد بررسی قرار گرفت. موضوع این جلسه اصل «گذار از تغییر کمّی به کیفی» و اصل «نفی نفی» تعیین شد.

قبل از شروع بحث متذکر می‌شود که با توجه به این که شورای سرپرستی مباحث اقتصادی و سیاسی و... را پیش بینی کرده است. لذا حضّار محترم از طرح مباحث غیر ایدئولوژی و مسائل شعارگونه پرهیز خواهند نمود و به این نکته توجه خواهند داشت. بعد از بیان این تذکر، شرکت کنندگان در بحث را معرفی می‌کنم :آقای عبدالکریم سروش، منفرد، آقای محمدتقی مصباح یزدی، از حوزه علمیه قم، آقای احسان طبری، از حزب توده ایران و آقای فرخ نگهدار از سازمان فدائیان خلق ایران، اکثریت.

از آقای مصباح خواهش می‌کنم بحث را آغاز بفرمایند.

آقای مصباح :بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین لا سیّما حجۀ ابن الحسن العسکری ارواحنا فداه. اللهم عجّل لولیک الفرج و العافیۀ و النصر واجعلنا من اعوانه و انصاره و منّ علینا بعنایته.

همان‌گونه که بیان شد موضوع بحث، بررسی دو اصل از اصول دیالکتیک است: یکی اصل تبدیل تغییرات کمّی به کیفی و دیگری اصل نفیِ نفی. اسلوب بحث در گذشته به این صورت بود که ابتدا تعریف این اصول را از طرفین بحث درخواست می‌کردیم و آن گاه پس از تعریف و بیان دیدگاهها به اثبات آن مطلب

می‌پرداختیم .ولی گاهی در جریان بحث اظهار می‌شد که شما سی دقیقه از ما سؤال می‌کنید و انتظار دارید که ظرف سی دقیقه جواب بدهیم. البته در مراحل اولیه بحث ما این سخن را بعنوان لطیفه گویی تلقّی کردیم و گذشتیم، ولی

چون تکرار شد و ممکن است در اذهان توهّم ایجاد کند، لذا برای این که توهّمی بوجود نیاید عرض می‌کنیم که ما هیچگاه سی دقیقه سؤال نکردیم و انتظار هم نداشتیم که آقایان سی دقیقه سؤال را، طی سی دقیقه جواب بدهند. بلکه ظرف دو الی سه دقیقه سؤال مطرح می‌شد و آقایان هم جواب می‌فرمودند و بقیه وقت صرف بحث در اطراف آن موضوع می‌شد. بعلاوه مکرّر گفتیم که اگر آقایان برای پاسخ دادن با کمی وقت مواجه شدند، می‌توانند از وقت ما استفاده بکنند. البته در برخی مواقع و در بعضی مباحث وقت آقایان آنقدر اضافه بود که سخنی برای گفتن نداشتند . همان‌گونه که در جلسه چهارم، دو دقیقه از وقت آقای طبری باقی مانده بود و وقتی درخواست شد که اگر مطلبی دارید بفرمایید، ایشان چیزی نفرمودند. در جلسه گذشته هم حدود یک ساعت و نیم وقت در اختیار آقایان بود و صحبت هایشان را بیان فرمودند، ولی شاید ده دقیقه از آن وقت صرف پاسخ به سؤال مطرح شده ـ از طرف ما ـ نشد؛ بلکه مطالب دیگری بیان شد و فعلا کار نداریم که آیا آن مطالب به موضوع بحث مربوط می‌شد یا نه. و این امور جملگی در صورتی بود که پاسخ به سؤال ده دقیقه وقت هم لازم نداشت. به هر حال رها شد و به مسائلی پرداخته شد که اهمیت نداشت و آن گونه که انتظار می‌رفت، مسائل اساسی مطرح نشد. اما در این جلسه نیز اگر آقایان مایل باشند همان شیوه قبل را دنبال می‌کنیم. یعنی ابتدا سؤال می‌کنیم و بعد جواب آقایان را می‌شنویم. البته اگر مایل نباشید می‌توانیم از وقت اختصاصی خود استفاده بکنیم و دیدگاه خودمان را درباره این دو اصلِ دیالکتیک توضیح دهیم، آنگاه آقایان نظرات خودشان را درباره آنها بیان بفرمایند.

اوّلین اصل مورد بحث، اصل تبدیل کمّیت به کیفیت است. این اصل را بیشترِ سران مارکسیسم به عنوان یکی از اصول اساسی دیالکتیک مطرح کرده اند، حتی در همین کتابی که بارها از طرف **آکادمیسین‌های** شوروی منتشر شده است و اخیراً نیز تجدید چاپ گردیده اوّلین اصل دیالکتیک، اصل گذار از تغییرات کمّی

به کیفی تعیین شده است. ولی آقای دکتر **ارانی** این اصل را بعنوان حالت خاصی از تضاد بیان کرده‌اند و آن را اصل اساسی دیالکتیک نشمرده است. به هرحال طبق برداشت ما مفهوم این اصل این است که مارکسیست‌ها ادعا می‌کنند یک نوع از تغییراتی که در عالم اتفاق می‌افتد تغییرات دفعی و ناگهانی است. توجیه این تغییرات این گونه است که مارکسیست‌ها می‌گویند وقتی تغییرات تدریجی و تغییرات بطئی و کُند به مرحله خاصی که هگل آن را گذرگاه می‌نامد، می‌رسد، بطور ناگهانی و دفعی تحولی پدید می‌آید و یک تغییر دفعی حاصل می‌شود و به قول آقایان کمّیت به کیفیت تبدیل می‌شود. برای توضیح این مطلب باید نکاتی را به عرض برسانم. البته اگر اشتباه بیان کردم آقایان می‌توانند تصحیح بفرمایند. تصور می‌کنم که آقایان [مارکسیست] این گونه می‌فرمایند که تحولاتی که در طبیعت واقع می‌شود به سه دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته تحوّلات تدریجی و آرام و کُند. مارکسیست‌ها این نوع تحولات را با تضاد توجیه کرده و می‌گویند عامل این نوع تحولات تدریجی، تضاد درونی خود اشیا است. بعد از مدتی

مارکسیست‌ها ملاحظه کردند که یک نوع دیگری از تحولات وجود دارد که به شکل دفعی و ناگهانی حاصل می‌شود .البته تعبیراتشان در این زمینه مختلف است. گاهی از آن به تغییر دفعی تعبیر می‌کنند و گاهی از آن به سریع تعبیر کرده اند، و برخی مواقع هم از آن به جهش تعبیر می‌آورند. ممکن است که منظور آنها از همه این تعابیر یک چیز باشد. به هر حال تغییر دفعی را با اصل گذار از تغییرات کمّی به کیفی توجیه می‌کنند. هیچکدام از این دو نوع تغییر نمی‌توانند تکامل را اثبات کنند. لذا برای اثبات تکامل، به اصل دیگری بنام قانون نفی نفی قائل شدند و تصریح کرده‌اند که اصل تضاد و اصل گذار از تغییرات کمّی به کیفی فقط مکانیسم حرکت را بیان می‌کند و آنچه مبیّن راز تکامل می‌باشد همان قانون نفیِ نفی است .خاطرنشان می‌سازد که این مطلب را از کتاب «ماتریالیسم دیالکتیک» نوشته یازده نفر از دانشمندان آکادمیک شوروی بیان کردم. اما سؤال قابل طرح در این زمینه این است که آیا واقعاً شما معتقد هستید که کمیّت به کیفت تبدیل می‌شود یا نه؟ آیا این تعبیر یک تعبیر مسامحی نیست و شاید از همین رو است که بعضی از مارکسیست‌های متأخر بجای تبدیل کمّیت به کیفیت، تعبیر «گذار از تغییرات کمّی به کیفی» را بکار بردند. البته در ترجمه کتاب استالین و دیگران، واژه «تبدیل» بکار گرفته شده است. آنها می‌گویند وقتی که به آب حرارت داده می‌شود، آرام آرام حرارتش زیاد می‌شود. این تغییرات به تدریج حاصل می‌شود ولی به نقطه غلیان و جوش که رسید، ناگهان آب جوش می‌آید. این تحول بطور دفعی در آب پدید می‌آید. هر چند آقایان از پذیرش توضیح پدیده‌های دفعی احتراز داشتند ولی ما قبلا آن را بیان کردیم. پس ادّعا این است که این حالت بطور ناگهانی پدید می‌آید و این یک جهش است و با اصل تضاد نمی‌شود این پدیده را توجیه کرد. بلکه خود قانون دیگری می‌خواهد و قانون آن همانا عبارت است از قانون تبدیل تغییرات کمّی به کیفی.

امّا سخن ما این است که کمّیت حرارت بعد از جوش آمدن آب از بین نمی‌رود و به کیفیت تبدیل نمی‌شود و لذا اگر ما هم به کیفیّت تعبیر می‌کنیم، فقط برای مماشات است والاّ از نظر فلسفی این حالت یک کیفیت نیست بلکه تغییر در نوعیّت است. ولی تعبیر آقایان مارکسیست این است که کمیّت به کیفیّت تبدیل می‌شود. چون کمیّت موجود صد درجه حرارت بود و وقتی آب جوش می‌آید این کمیّت به چیزی تبدیل نمی‌شود. صد درجه حرارت آب به جای خودش موجود است. به تعبیری آنچه تبدیل می‌شود کیفیت آب بودن است که به کیفیت بخار تبدیل می‌شود. یعنی باید این گونه تعبیر کنند. والاّ کمیت حرارت به بخار تبدیل نمی‌شود و کمّیت به کیفت تبدیل نشده است. پس سئوال اوّل این است که بیان بفرمایند آیا واقعاً منظورشان تبدیل و تبدّل است یا این که این تعبیر تعبیری مسامحه‌ای است؟ سؤال دوم این است که این اصل را بر اساس چه متُد و روشی اثبات می‌کنند؟ آیا این اصل را از علوم گرفته‌اند و یا این که متُد دیگری برای اثبات آن در اختیار دارند؟ البته طبعاً باید بگویند چون فلسفه ما فلسفه علمی است، این اصل هم از علوم بدست آمده است که در این صورت سؤال می‌کنیم آیا در همه پدیده‌ها چنین تحولی به اثبات می‌رسد و یا فقط بعضی از پدیده‌های طبیعت این چنین هستند و این گونه تحولاتی در آنها پدید می‌آید؟ اگر کلّیّت دارد مشاهده

موارد خلاف آن را که در برخی پدیده‌های طبیعت می‌بینیم چه می‌گویید؟ و اگر کلّیّت ندارد پس یک قانون کلّی نیست و این اصل هم مثل بقیه اصل‌ها از اعتبار ساقط می‌شود!

مجری :گمان می‌کنم که لازم است آقای طبری پاسخ بدهند. آقای طبری بفرمایید.

آقای طبری :با درود صمیمانه به بینندگان عزیز صدا و سیمای ایران و رزمندگان جمهوری اسلامی ایران و رهبر محترم این جمهوری. نخستین نکته‌ای که می‌خواهم بیان بکنم درباره کیفیت سؤال و جواب و توزیع وقت است. البته این تذکّر قبلا یکی، دو بار مطرح شد. این سخن ما از نقطه نظر لطیفه گویی و یا طعنه و یا کنایه و از این قبیل نبوده و نیست. بلکه در برخی از جلسات چنین وضعی پیش آمده است که میزان سؤال‌ها بگونه‌ای زیاد و متعدّد بود که برای پاسخ دادن فرصت کم بود. و این خود مسأله‌ای است هر چند ما در این جا بر اساس مراعات متقابل و نزاکت متقابل عمل کردیم و بحث را ادامه دادیم و در این جا شکوه و یا طعنه‌ای مطرح نشده است.

امّا درباره اصل بحث؛ در این جا درباره دو موضوع سخن گفته شد؛ یکی مسأله تغییرات کمّی و کیفی و تبادل [تبدیل] تغییرات کمّی و کیفی به یکدیگر. و دیگری مسأله نفی در نفی. من تصور می‌کنم که باید این دو بحث را از همدیگر جدا کنیم. چون برای این که هر کدام از آنها یک موضوع نسبتاً بسیط و جداگانه‌ای است. لذا بهتر این است از همدیگر تفکیک بشوند. اگر در ادامه بحث فرصت شد به موضوع دوم نیز روی می‌آوریم ولی اگر فرصت نشد آن را به بحث جلسه بعدی وا می‌گذاریم. پس با اجازه شما صحبت را از مسأله کمیت و کیفیت شروع می‌کنم. البته همان‌گونه که گذشت در این باره آقای مصباح کوشیدند و نظریات ما را آن گونه که خودشان از کتب مختلف استنباط کرده بودند، بیان نمودند. این مسأله در کتاب‌های مختلف به چند شکل بیان شده است. من سعی می‌کنم در این جا استنباط خود و استدراک [درک] خودم را آن گونه که خودم قانع هستم [و پذیرفته ام] بیان کنم.

ابتدا باید عرض کنم این شکل و طریقی که آقای مصباح بیان و تقسیم فرمودند] درست نیست. این که بگوییم] دیالکتیک برای تبیین و تحلیل تغییرات تدریجی، تضاد را مطرح می‌کند و برای تحلیل تغییرات سریع و دفعی و جهشی، به حرکت کمی و کیفی و تأثیر متقابل این دو بر هم متوسل می‌شود و برای تبیین و تحلیل تکامل، مسأله نفی در نفی را پیش می‌گیرد، درست نیست و واقعیت این نیست. این چیزی است که ایشان می‌گویند والاّ اصل قضیه این گونه نیست. بلکه قضیه از این قرار است که دیالکتیک جهان را یک کل به هم پیوسته و مرتبط و در حال تحول و تغییر می‌داند. این تحول و تغییر در برخی موارد، حرکت از ساده به بغرنج و پیچیده است. اگر ما پایان این تکامل را تمدن بشری در نظر بگیریم، به طور کلی یک حرکت از ساده به بغرنج در کلِ وجود دیده می‌شود. گرچه این اصل اساسی را دیالکتیک بیان کرده ولی این اصل مخصوص او نیست. بلکه همان‌گونه که بارها گفته شد دیالکتیک از خیلی قدیم

در فلسفه یونان و سپس در نمایندگان مختلف فلسفه الهی و عرفانی و سپس نماینده برجسته تر آن «هگل» فیلسوف آلمانی به دنبال «فیشته» و «شلینگ» وجود داشته است که آنها هم عواملی از نظریات دیالکتیک را مطرح کرده و حتی این اصل را فرموله کردند. همان‌گونه که عرض کردم این اصل را یک نوع منطق مضمونی در مقابل منطق صوری ارسطویی می‌دانستند که آن هم تکامل خودش را در تاریخ طی کرده و طی می‌کند. دلیلی و دعوی ندارد که منطق مضمونی جای منطق صوری را بگیرد. منطق صوری فی المثل به مثابه یک ترازو است ـ با صرف نظر از این که در کفه آن چه بگذاریم ـ و نتیجه سنجش را می‌گوید، ولی منطق مضمونی به این مسأله می‌پردازد که فکر ما در واقع بدرستی و به شکل منطبق واقعیت خارجی را درک کند و پی ببرد که این واقعیت خارجی چه شیوه زندگی دارد. منطق مضمونی می‌گوید شیوه زندگی واقعیت خارجی عبارت است از ارتباط‌های گوناگون با یکدیگر. لذا تأثیر و تأثّر گوناگون بر یکدیگر و حرکت و تغییر یک جاده طلایی را طی می‌کند که آن جاده تکاملی است. دعوی [ما] بیش از این نیست. برای کالبد شکافی و توضیح مسأله حرکت اعتلایی و تکاملی جهانِ عینیِ خارجی، انواع و اقسام مقولات مختلف مطرح می‌شود که هیچ کدام از آنها به گونه‌ای تنظیم نشده‌اند که یکی برای توضیح تضاد و دیگری برای توضیح حرکت دفعی و آن یکی برای توضیح حرکت تکاملی باشد. بلکه اینها کلیدهای گوناگون و یا مباحث مختلف و گوناگونی هستند که برای کالبدشکافی و تبیین حرکت عمومی و تغییر عمومی تکاملی بیان می‌شوند و همه در همه چیز مؤثر هستند و این گونه نیست که هریک به مورد خاصی اختصاص داشته باشد.

بعد از این توضیح مقدماتی اینک به مسأله کمیت و کیفیت می‌پردازیم و به آن شکلی که من خودم درک می‌کنم آن را عرض می‌کنم.

ما کمیّت و کیفیت را جهات مهم واقعیت عینی می‌دانیم. آقای مصباح فرمودند که تعریف کیفیّت از نقطه نظر حکمت قدیم با آنچه که دیالکتیسین‌ها می‌گویند کاملاً تفاوت دارد. این سخن کاملا درست است. یک صورت نوعیه در حکمت قدیم ما وجود دارد که در واقع در طول تعریف ما از کیفیت و کیفیت ماهوی قرار می‌گیرد و تشخّص شیء را معیّن می‌کند یعنی تعیّن آن شیء یا پدیده را معیّن می‌نماید و هویت آن را معیّن می‌سازد و ما آن را کیفیّت می‌نامیم و اصطلاح صورت نوعیه را که به معنای یکی از جواهر خمسه است به کار نمی‌بریم، بلکه ما آن را هم نوعی کیفیت می‌دانیم. به هر جهت ما کمیت و یا کیفیت را جهات مهم واقعیت عینی می‌دانیم. اشیا و پدیده‌ها با آن که یک روند و پروسه هستند و در حال حرکت دائمی و زایش و بالش و پژمردن و زوال می‌باشند، ولی پایدار هستند [یعنی] با وجود در روندبودن و متحرک بودن اشیا و پدیده‌ها ولی هرگز به این معنا نیست که آنها ناپایدار هستند و در حالت عبور دائمی و صیرورت دائمی هستند و شکلی از خودشان ندارند و یا اصلاً دیگر غیرقابل تفکیک و غیرقابل تشخیص هستند و متنوع و متکثر نیستند. هرقدر هم که شیء متغیر باشد، در مدت زمان معیّنی این چیز است و آن چیز نیست.

یعنی دارای تشخّص کیفی و تشخّص کمّی است. دارای تعیّن کیفی و تعیّن کمی است. همین تعیّن است که پایه پایداری و ثبات شیء است. در [عین حال که] پایه تکثر و تنوع اشیا و پدیده‌های جهان [است] در همان حال وحدت گوهر دارد. یعنی تکثر

و تنوع در عین وحدت است. کیفیت، تعیّن ماهوی و ذاتی موضوع است. وقتی می‌گویم موضوع، منظور اعم از شیء و پدیده و یا یک جریان طبیعی و یا اجتماعی می‌باشد و همه را در بر می‌گیرد. کیفیت، تعیّن ماهوی و ذاتی است که به موضوع هویت خاص خودش را عطا می‌کند و آن را از اشیای دیگر متمایز می‌کند .همگونی و یا برخی مختصات کیفی شئ طبیعتاً پایه این تعیّن کیفی است .همان‌طوری که عرض کردم ما تعیّن کیفی را به یک تعیّن کیفی عمده و اساسی و ماهوی که شئ با آن شناخته می‌شود و تعیّن کیفی درجه دوم تقسیم می‌کنیم .تعیّن کیفی اساسی مثل آن چیزی است که در حقیقت در فلسفه قدمای ما صورت نوعیه می‌گویند. البته کیفیت در فلسفه قدمای ما به انحاء مختلف دیگر تقسیم شده است مثل کیفیت‌های نفسانی، کیفیت‌های محسوس، کیفیت‌های استعدادی، کیفیت‌های وابسته به کمّ، که از جمله انواع مختلف کیفیت در فلسفه قدیم می‌باشد ولی ما آنها را به دو قسمت تقسیم می‌کنیم؛ یکی کیفیت اساسی و عمده که تشخّص و تعیّن آن شیء و یا آن پدیده را معیّن می‌کند و یکی کیفیت‌های درجه دوم که اهمیت‌های گوناگونی را می‌توانند داشته باشند و بصورت خاص می‌توانند دقیقاً جنبه غیر ماهوی داشته باشند.

امّا کمیت؛ درباره تعیّن کمّی، مانند عدد و حجم و سرعت و درجه نمو و شدت و افزایش و کاهش و نظیر این امور، از این نقطه نظر بین تعریف تعیّن کمّی در دیالکتیک و فلسفه کلاسیک تفاوت زیادی نیست. آن جا هم سخن از کمّ متصل، کمّ منفصل، کمّ قارّ، کمّ غیر قار که عبارت از زمان می‌باشد، هست. در واقع بسیاری از نکات آن با آنچه که در فلسفه دیالکتیک وارد شده است، انطباق پیدا می‌کند. کمیّت آن چنان تعیّنی است که به برکت آن می‌توان شیء را عقلاً و یا واقعاً به اجزای همگون تقسیم کرد. همگونی و شباهت یعنی آن چیزی که در فلسفه قدیم به آن قدر مشترک می‌گفتند. قدر مشترک علامت ممیّزه کمّیت است .اگر همگونی نباشد طبیعتاً عامل تقسیم نمی‌تواند وارد میدان بشود. عامل تقسیم بر اساس اندازه گیری انجام می‌گیرد و کمّیت همیشه یک وسیله معیّن تقسیم در خارج است. مثل متر یا درجه و غیره که بوسیله آنها این تقسیم‌ها انجام می‌گیرد.

تغییر کمیّت برخلاف کیفیّت به محو و یا زایش شیء بدل نمی‌شود، فقط در حد معیّنی است که تحول کمّی موجب تغییر کیفی می‌شود. تاکنون دو مطلب را گفتیم؛ تعریف کمیّت و تعریف کیفیّت. امّا آن قانون دیالکتیکی که در این جا مطرح می‌باشد همانا عبارت است از تبادل بین کیفیّت و کمیّت. این گونه نیست که فقط کمّیت به کیفیّت بدل شود. کیفیت هم به نوبه خود موجب تغییرات کمّی در شیء یا پدیده می‌شود. این گونه نیست که حتماً به یک شکل

باشد بلکه به شکل دیگر هم وجود دارد. به هرحال تغییرات تدریجیِ کمّی است که به تغییر ناگهانی کیفی بدل می‌شوند. چنین شکلی را هم هگل گفته و هم در دیالکتیک ذکر می‌شود که تغییرات تدریجی کمّی به یک گره گاه معیّنی می‌رسند و تغییر کیفی را ایجاد می‌کنند. در مقام تبیین آن همان مثال معروف و کلاسیک آب را بیان می‌کنند که وقتی آب به درجه غلیان رسید، آن موقع دیگر حالت میعان و آب گونگی از بین می‌رود و آب می‌تواند به بخار آب که یک کیفیت تازه‌ای است بدل شود .همین طور اگر آب در درجه صفر یا زیر صفر قرار بگیرد می‌تواند به یخ بدل شود که از حالت میعان و آب گونگی بیرون می‌آید و به حالت جامد بودن در می‌آید .این گره گاه‌ها هستند که تغییرات کمّی را به تغییرات کیفی بدل می‌کنند و گاهی اوقات در یک نقطه معین و در گره گاهی تغییرات کمّی سریع به تغییر کیفی بدل می‌شود. به همین جهت به اینها نقطه‌های گرهی می‌گویند یعنی در شیمی به اینها نقطه‌های بحرانی گفته می‌شود که موجب غلیان و انجماد عنصر معیّنی می‌شود. البته شکل تغییر تنها تبادل کیفیّت و کمیّت نیست. افزایش و کاهش عناصر، افزایش و کاهش انرژی، تغییر نظم و پیوند عناصر مرکب در موارد افزایش و کاهش انرژی، تحول کیفی با افزایش تنها یک کوانتوم و یا یک ذره، نیز از این جمله است. فرض کنید در عناصر سیستم «پریودیک [periodic] «مندلیف با یک تغییر کوچک یعنی با یک «کوانتوم» الکترون یک عنصر جدیدی می‌تواند زاییده بشود. لازم نیست یک تغییراتی کمّی طولانی انجام بگیرد تا تغییر کیفی انجام پذیرد. بلکه با یک کوانتوم و یک ذره این تغییر انجام می‌گیرد. تغییرات کمّی می‌توانند در مراحل مختلف انجام پذیرند و «استادیالهای» مختلفی را طی کند.

در فارسی تغییر استادیال را به تغییر مراحلی [مرحله ای] می‌توان ترجمه نمود .تغییر کمّی می‌تواند کاهشی باشد. همان‌گونه که می‌تواند افزایشی باشد و یا می‌تواند تغییر کیفی به کیفی و یا تغییر کمّی به کمّی باشد. یعنی حالات بسیار متنوّعی در طبیعت و در اجتماع از این نوع تبادل‌ها دیده می‌شود. ادعا این است که چنین تبادلی بین کمّیت‌ها و کیفیت‌ها انجام می‌گیرد. حال ادعای ما این است که یکی از اَشکال معیّن این تبادل عبارت است از وجود »گره گاه ها» و «نسبت ها» که در آن گره گاه‌ها و نسبت ها، تحولات کمّی و کیفی به سرعت رخ می‌دهد. مثلاً در جذب و دفع مواد در بدن انسان یعنی متابولیسم بدن حیوان و انسان، تغییرات فقط تغیرات کمّی نیست، بلکه تغییرات کیفی نیز وجود دارد که ما اشیا را در کیفیت‌های خاصّی در بدن خود قبول می‌کنیم و به اشکال دیگر و به صورت ترشحات گوناگون آنها را از بدن خود خارج می‌کنیم. آنها هم دارای جنبه کیفی هستند و هم تحوّلات معیّنی را از لحاظ کمّی و کیفی در بدن ما ایجاد می‌کنند. پس در این جا هیچ گونه قالب سازی‌های مکانیکی وجود ندارد که فقط به این شکل انجام می‌گیرد و به صورت دیگری نیست. ادعای اساسی تبادل مابین کمیّت و کیفیت است آن هم به معنایی که من عرض کردم. این بود صحبت من در دور اوّل.

مجری :آقای نگهدار تصور می‌کنم خوب است شما هم یا این بحث را دنبال کنید و یا به یکی دیگر از سؤالات آقای مصباح پاسخ دهید. مثلاً خوب است به این سؤال بپردازید که دیالکتیک با چه متدی به این اصل رسیده است. پاسخ بفرمایید.

آقای نگهدار :با درود به مردم زحمتکش میهنم. و سلام و امید پیروزی برای رزمندگان جبهه جنگ علیه صدام. مدت زیادی است که این مباحث شروع شده است و از این طریق می‌شود زمینه تفاهم را فراهم کرد. توصیه کردیم تا دیگر گروه‌ها نیز در بحث شرکت کنند. البته می‌شود گفت تحریم گروه‌های دیگر و عدم شرکت آنها می‌تواند خود روش‌های دیگری را ایجاب کند و آنها راه‌های دیگر پیش بگیرند که برخی حوادث مؤید این پیش بینی است. اینک به اصل بحث می‌پردازیم.

تعاریفی که آقای طبری از کمّیت و کیفیت ارائه دادند طبعاً مورد قبول من هم هست .البته بعلاوه یک توضیحاتی که می‌خواستم بر آن اضافه کنم. به طور کلی وقتی اشیا مورد بررسی قرار می‌گیرند، دو جنبه متفاوت را در آنها می‌توان تشخیص داد: یک دسته از وجوه و جنبه‌ها و تعیّناتی که قابل تقسیم نیستند و نسبتاً پایدار می‌باشند و مایه جدایی اشیا و پدیده‌ها از یکدیگر می‌باشند. ما این جنبه از تعیّنات اشیا را کیفیّات ـ مطابق تعاریف مارکسیستی ـ می‌نامیم. که مایه تمیز اشیا و پدیده‌ها از یکدیگر هستند. جنبه دیگری که در اشیا و پدیده‌ها به چشم می‌خورند همانا تعیّناتی است که قابل اندازه گیری و تقسیم پذیر است و جنبه مشترک بین اشیا و پدیده‌ها می‌باشند. این جنبه‌ها عموماً بتدریج تغییر می‌کنند که ما اینها را تعیّنات کمّی اشیا و پدیده‌ها می‌دانیم. به این ترتیب اشیا و پدیده‌ها دارای دو جنبه و دو سری از تعیّنات هستند: یکی تعیّنات کیفی و یکی تعیّنات کمّی. همان‌گونه که در آغاز بحث هم عنوان شد مسأله قابل طرح رابطه بین تغییرات کمّی و تغییرات کیفی است. آقای مصباح در این جا صورت قانون را عنوان کردند و خودشان گفتند که اگر در بیان ایشان ایرادی هست و اشکالی وجود دارد، متذکر شویم. مسأله مورد بحث تغییر کمّیت به کیفّیت است و این که کمّیت یک شئ به کیفّیت آن شئ تبدیل می‌شود .به هر حال ایشان فرمودند رابطه به این شکل در قانون عنوان شده است و نمی‌دانم که درست فهمیدم یا نه؟ امّا قانون به این شکل نیست که مدعی باشد که تغییرات کمّی به کیفی تبدیل می‌شود. پس در این جا کمیت دیگر مطرح نیست .چیزی به اسم کیفیت مطرح شده است. ما در طبیعت، هم تغییر کمّی داریم و هم تغییر کیفی. یعنی کیفّیت به کیفّیت بدل می‌شود و کیفّیت نوینی را بوجود می‌آورد و کمیت هم تغییر می‌کند و افزایش و کاهش پیدا می‌کند. هیچگاه دیالکتیک مدعی نشده که کمیت اساساً از درون تهی می‌شود و چیز جدیدی به اسم کیفیت پدید می‌آید. نه، هرگز چنین چیزی را نگفته است. آنها وقتی می‌گویند، تغییرات کمّی به تغییرات کیفی بدل می‌شود، دقیقاً ناظر به برهم خوردن همان نسبت هایی است که الآن توضیح می‌دهم. امّا آن نسبت‌ها چیست؟ که برهم خوردن آن نسبت‌ها در اشیا و پدیده‌ها

موجب پدیدارشدن کیفیت جدید می‌شود یعنی کیفیتی که تاکنون در شیء یا پدیده وجود داشته است، به کیفیت جدیدی بدل می‌شود. بنابراین، مسأله قابل بررسی، همانا بیان این رابطه است. بحثی که در دیالکتیک مطرح می‌باشد این است که کیفیّات ـ مطابق تعریف ـ همان صفات و خصوصیات و تعیّناتی هستند که در پدیده‌ها جنبه باثبات تر و پایدارتر دارند و تعیّنات کمّی تغییر تدریجی می‌کردند. مسأله این است که تا کجا و تا چه میزان ممکن است تغییرات تدریجی و تغییرات کمّی پیش بروند و کیفیت اشیا ثابت بماند؟ مشاهده و تجربه و برخورد ما با جهان خارج به طور تمام به ما نشان می‌دهد که بر اثر به هم خوردن نسبت‌های معیّنی ـ که نسبت‌های کمّی هستند ـ کیفیّات نوین پدیدار می‌شوند. یعنی تغییرات کیفی ظاهر می‌شوند. این تغییرات کیفی ظاهر شده عموماً تغییراتی هستند که دارای شتاب بیشتر و سرعت بیشتر و غلیان بیشتری می‌باشند. نمونه‌های بسیاری در زمینه توضیح چگونگی این مکانیسم داریم که می‌توانیم روی آن بحث بکنیم .ولی چون یک سری توضیحاتی را آقای مصباح راجع به قانون تضاد و قانون نفیِ نفی و همین طور در مورد رابطه اینها با همدیگر ارائه نموده اند، لذا لازم است افزون بر توضیحاتی که آقای طبری ارائه داده‌اند من هم در این زمینه توضیحاتی را بیان کنم. از این روی به شرح آن مثال هایی که قرار بود عنوان بشود، باز می‌گردیم.

در جلسه اول بحث دیالکتیک گفتیم که دیالکتیک مدعی است جهان یک کل به هم پیوسته می‌باشد که در حال تغییر و تحول و تکامل دائمی است. در همین تعریف و ادعا سه مسأله عنوان شد: یکی «کلّ به هم پیوسته» که ناظر بر قانون ارتباط به مثابه یکی از قوانین و یا اصول مورد قبول دیالکتیک است. دوم تبیینی که از جهان ارائه می‌کند. یعنی همان «تغییر و تحوّل،» که طی دو جلسه در مورد تغییرپذیری و حرکت دائمی اشیا و پدیده‌ها بحث کردیم. و سوم «تکامل» یعنی سمت و سوی تغییرات که می‌گوید این جهانی که ما می‌بینیم و این سیستمی که ما در آن زندگی می‌کنیم ـ تا آن جایی که ما شناختیم ـ گرایش مسلطی بر آن عمل کرده و آن همان حرکت از ساده به پیچیده می‌باشد. یعنی به سمت و سوی

تغییرات تکیه دارد و آنها را به طرف پیچیده ترشدن می‌بیند. بقیه قوانین دیالکتیک عمدتاً در توضیح میکانیزم تغییر و تکامل می‌باشند. یعنی باقی مانده اصول را توضیح می‌دهند که چگونه این تغییرات صورت می‌گیرد. یکی از آن اصول همین قانون تبدیل کمیّت به کیفیّت است که ارتباط میان وجوه تغییرات کمّی و تغییرات کیفی را ـ که بر روی آن پافشاری کردیم ـ تبیین می‌کند و این که این تغییرات چگونه پدید می‌آیند و همین طور چگونگی پیداشدن کیفیت جدید ـ که به تبع پیدایش کیفیت جدید ـ و پارامترهای کمّی نوین را تشریح می‌کند. مقصود از کلمه بالعکس که در پایان طرح قانون اضافه می‌کنند، همین سخن است. یعنی قانون را این گونه می‌گوییم: «قانون گذار از تغییرات کمّی به کیفی و بالعکس»؛ مقصود از «بالعکس» همین است. قانون نفیِ نفی هم یکی از میکانیزم‌های تکامل را توضیح

می‌دهد و ناظر به این مسأله است که چگونه شیئی جای خودش را به شیئی دیگر می‌دهد و یا پدیده‌ای جای خودش را به پدیده‌ای دیگر می‌دهد. چه چیزهایی نفی می‌شود و چه چیزهایی باقی می‌ماند؟ یعنی این قانون ناظر بر حفظ اندوخته‌ای است که هستی برای گشودن راه تکامل خودش به آن نیاز دارد. البته این قانون را جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم. و یا وقتی حرکت را مورد دقت قرار می‌دهیم، می‌بینیم آن حرکتی مورد نظر است که بر اساس عملکرد دو متقابل داخلی می‌باشد. پس قانون تضاد و یا قانون کمیّت و کیفیّت و یا قانون نفیِ نفی قوانینی هستند که مکانیزم‌های تکامل یا حرکت را توضیح می‌دهند. اتفاقاً درباره قانون تغییرات کمّی به کیفی بحث‌های بسیار زیادی در طول تاریخ صورت گرفته است و مخالفان بسیاری این قانون را نسخ کرده و یا به آن اعتراض نموده‌اند و گاه تعابیر دیگری از آن ارائه داده اند. به نظر می‌رسد در این جا صرفاً یک بحث آکادمیک و یا بحث فلسفی پیرامون مسأله تغییرات کمّی و کیفی یا اصل نفیِ نفی یا مباحث دیگر دیالکتیک صورت می گیرد .بحثی که شاید کمتر به مسائل ایدئولوژیک ارتباط داشته باشد. گویا آقای مصباح در جلسه دوم و یا جلسه سوم مطرح کردند که مسائل آن قدر پیچیده هستند که برخی تصور می کنند که اینها اصلاً به ایدئولوژی و یا به زندگی ربطی ندارند. ولی قانون تغییرات کمّی و کیفی و

تعابیر دقیقی که دیالکتیک از آن ارائه می‌دهد، دقیقاً مسأله‌ای است که به ایدئولوژی و چگونگی برخورد با تحولی که در هستی اتفاق می‌افتد مربوط می‌شود. مثال بسیار دقیقی که معمولاً در این زمینه‌ها به کار می‌رود و در پدیده‌های اجتماعی مطرح می گردد، همان مسأله انقلاب است که انباشت تحولات تدریجی در جامعه در مقطع خاص است که بر اثر شرایطی عینی منجر به یک تحول عمیق و انقلابی و یک تحول کیفی در جامعه می‌شود و انقلاب پدید می‌آید. وقتی انقلاب فرا می‌رسد زمان تغییرات تدریجی، تغییرات گام به گام، تحولات گام به گام به سر می‌رسد. ما در واقعیاتی که طی دو سال گذشته در جامعه خودمان مشاهده کردیم، پی بردیم که چگونه تمایلی اساساً نفی تغییر کیفی و تغییر انفجاری و تغییر انقلابی را نمی‌فهمد یا نمی‌خواهد بفهمد. و در دوران انقلاب هم قانون هستی را اینچنین می‌بیند که همان تحولات تدریجی یا آرامی است که در دوران قبل از انقلاب بوقوع می‌پیوست. در حالی که در دوران انقلاب هم همان تغییرات قانون هستی است و می‌باید که چنین باشد و به مثابه یک قانون عمل می کند.

مجری :آقای نگهدار شما هم مثل آقای طبری بیش از ده دقیقه از وقت خودتان را استفاده کردید. اگر مایل هستید می‌توانید در همین حوزه، از وقتِ دوره‌های بعدی نیز استفاده کنید.

آقای سروش، با توجه به تعریفی که آقایان طبری و نگهدار از اصل کمیّت و کیفیّت بیان کردند و توجیهی که از این دو اصل ارائه نمودند، اگر نکته‌ای وجود دارد، بیان بفرمایید.

آقای سروش :چون سؤال را آقای مصباح عنوان کرده بودند لذا اگر موافق هستید و تمایل دارند در زمینه توضیحاتی که ارائه شده پاسخی بدهید و رفع ابهام بفرمایید. لذا شما [آقای مصباح] بحث را آغاز بکنید. چون ممکن است من یک رشته مطالب دیگری را مطرح کنم و از این روی هم شاید نظم بحث کمی آشفته بشود. اگر شما مایل باشید من بعداً سخن می‌گویم.

آقای مصباح :بسم اللّه الرحمن الرحیم. تعریفی که جناب آقای طبری برای

قانون تبدیل کمّیت به کیفیت بیان فرمودند ـ همان‌گونه که خودشان هم متذکر شدند ـ برداشت شخصی ایشان است و آن را به کسی نسبت ندادند. باید عرض بکنم که این تفسیر اشکالی ندارد و ما هم با شخص ایشان بحث داریم و با افراد دیگری که مطالب دیگری گفته‌اند مناظره نداریم. ولی باید توجه داشته باشیم که تا آن جایی که بنده اطلاع دارم این قانون به این صورت در هیچ کتاب مارکسیستی بیان نشده است. آن مطلبی که ماتریالیسم دیالکتیک در اصل گذار از کمّیت به کیفیت بر روی آن تکیه می‌کند، متقوّم به این است که تغییرات تدریجی به یک تغییر ناگهانی و دفعی منتهی می‌گردند. ولی ایشان در این تعریف اولاً تغییرات کمّی را حتی به تغییرات کیفی هم تعمیم دادند یعنی به گفته ایشان این قانون اختصاص به تغییرات کمّی و تبدیل آنها به تغییرات کیفی ندارد، بلکه تغییرات کیفی به کیفی را هم شامل می‌شود. ثانیاً تدریجی بودن را هم از تعریف حذف کردند و حتی گفتند لزومی ندارد که تغییرات تدریجی به تغییرات دفعی منتهی بشود، بلکه ممکن است تغییر دفعی هم به تغییر دفعی تبدیل شود .بالاخره نکته سومی که ایشان فرمودند این است که گاه گاهی «گره گاه ها» وجود دارند نه همیشه یعنی آن گونه که بنده یادداشت کردم فرمودند یکی از اَشکال این تغییرات وجود گره گاه‌ها است. طبق برداشت بنده گویا ایشان می‌خواهند بفرمایند در همه این تبدلات کمّی به کیفی و کیفی به کمی، و کیفی به کیفی گره گاه لزومی ندارد. لذا فرمودند یکی از اَشکال آن وجود گره گاه‌ها است .در واقع ایشان تمام آنچه را موجب قوام این قانون ـ به عنوان یک اصل از اصول دیالکتیک ـ می‌باشد حذف فرمودند و از طرف دیگر آن را تعمیم دادند. یعنی دیگر کمّیت مناط نیست بلکه تغییر کیفی به کیفی را هم شامل می‌شود. البته مسأله تبادل را دکتر ارانی هم بیان کرده‌اند ولی بعضی آن را مطرح نکرده‌اند و در جزوه استالین نیست و بیان نشده است. دکتر ارانی می‌گویند هم کمّی به کیفی تبدیل می‌شود و هم بالعکس. یعنی ایشان بر روی کمّیت اصرار ندارند و گفتند کمّیت اعتباری ندارد و لزومی ندارد که در این قانون ما روی کمّیت تکیه کنیم. همین طور ایشان فرمودند که هم تدریجی بودن ضرورت ندارد و هم وجود گره گاه ضروری نیست. گویا این قانون

به طور کلّی از آن شکلی که مطرح شده، تغییر کرده است و به صورت یک قانون دیگری درآمده است. آن گونه که بنده برداشت نمودم این کار نشان گر این است که قبل از هر چیز ایشان قائل هستند که در اصول ماتریالیسم

دیالکتیک باید تجدید نظر کرد و این اصول را نمی‌شود یک اصول دُگم و غیر قابل تغییر دانست .به تعبیر دیگر خود ایشان هم قبول دارند که این اصل به آن شکلی که مطرح شده، معتبر نیست.

نکته دیگری که در این جا وجود دارد این است که هم آقای طبری و هم آقای نگهدار فرمودند کیفیّت نشان دهنده حالت ثبات اشیا است. از این سخن معلوم می‌شود که آقایان برای اشیا یک حالت ثباتی هم قائل هستند. یعنی همان ثبات ماهوی که آقای طبری اشاره فرمودند، در حالی که خود، به مکتب متافیزیک اعتراض می‌کردند که چگونه اشیا را در حال ثبات و سکون می‌بینند. پس معلوم می‌شود که نه تنها در ظرف ادراک قائل به ثبات هستند بلکه حتی در خارج هم به یک گونه ثبات معتقد می‌باشند که آن را با کیفیّت نشان می‌دهند. یعنی کیفیّت همان حالت ثبات اشیا است. البته تعبیر آنها همانا ثبات نسبی است. ولی به هر حال این هم یک شکل از ثبات است و یک نوع ثبات را باید پذیرفت و پذیرفته اند. پس بخش عمده عرض بنده در این قسمت این است که آن اشکالی که مطرح می‌کردند که متافیزیسین‌ها می‌گویند «الف الف است و تغییر نمی‌کند» این اشکال به بیان خود آقایان هم وارد می‌شود. چون این کیفیّت همان کیفیّت است. هرگاه به یک کیفیّت دیگری تبدیل شد آن وقت دیگر این کیفیت نیست. امّا مادامی که تغییر نکرده است این کیفیت همان کیفیت است. در واقع همان اشکالی را که بر متافیزیسین‌ها وارد می‌ساختند در این جا خود آقایان آن را پذیرفته اند .البته این سخن را آقای طبری بیان نفرمودند و ناچار در دور بعد مطرح خواهند کرد.

ولی آقای نگهدار فرمودند که منظور از این قانون این نیست که واقعاً کمیّت تبدیل به کیفیّت شود، بلکه کمیّت جای خودش محفوظ است. یعنی تعبیر تبدیل، تعبیر دقیق و بلکه تعبیر صحیحی نیست. بلکه در جریان تغییرات کمّی، تغییر

کیفی هم پدیدار می‌شود و در واقع این تغییر از آنِ کیفیت است. کیفیت است که به کیفیت دیگری تبدیل می‌شود. کیفیّت آب است که از بین می‌رود و کیفیّت بخار بوجود می‌آید. کیفیت سیلان و میعان است که به کیفیت گازبودن تبدیل می‌گردد نه این که کمیّت به کیفیّت تبدیل می‌شود. پس این اشکال را هم در واقع وارد می‌دانند.

نکته دیگر درباره...

آقای نگهدار :تغییرات کمّی به تغییرات کیفی و تبدیل کمیّت به کیفیت منظور است.

آقای مصباح :تغییرات کمّی همانند تغییرات کیفی است. در عین حال تغییر کمّی هم ممکن است جریان خودش را ادامه بدهد. حتی بعد از این که آب به بخار تبدیل شد باز هم ممکن است حرارتش افزوده شود. پس تغییرات کمّی هم در جای خودشان محفوظ هستند؛ به کیفیّت تبدیل نشده است.

مسأله چهارم این است که اگر ما واقعاً بواسطه گفته «هگل» وجود گره گاه‌ها را در قانون لازم ندانستیم و گفتیم که در بعضی از این تغییرات حتی گره گاه هم وجود ندارد، پس به چه ملاکی می‌توانیم یک کیفیّتی را از کیفیّت دیگر جدا کنیم؟ هر کیفیّتی روال خود و روند خودش را طی می‌کند و هیچ نقطه مشخصی هم بنام گره گاه وجود ندارد و دارای سیر تدریجی یا سیر دفعی هست و مسیر خودش را طی می‌کند. وقتی گره گاهی وجود نداشته باشد تفاوت دو ماهیّت به چه چیز حاصل می‌شود؟ این تعیّن‌های مختلف ـ به حسب تعبیر ما تعیّنات نوعی و به حسب تعبیر آقایان تعیّنات کیفی ـ به چه چیزی مشخص می‌شود؟ و این را چگونه اثبات می‌کنیم؟ البته آقای طبری استدلال آن را بیان خواهند کرد و مثال هایی نیز برای آن ایراد خواهند نمود. صحبت من در این دور همین بود.

آقای طبری :آقای مصباح چند نکته را بیان کردند [که باید به آنها اشاره‌ای بکنم]. یکی این که اگر من گفتم استدراک [درک] خودم را بیان می‌کنم و خودم نیز تصریح کردم از این رو است که اگر هر کدام از شرکت کنندگان در بحث را در مقابل آثار و کتبی که دیگران ـ که با آنها هم فکر محسوب می‌شوند ـ نوشته‌اند قرار بدهیم، درست و صحیح نیست. بسیاری از متفکران مسلمان سابق و یا

معاصر، نظریاتی را در مسائل مختلف بیان کرده‌اند که از آن جمله نظریات آنها درباره مسأله دیالکتیک است که لزومی ندارد ما مسئولیت نظریات آنها را از جناب آقای مصباح بخواهیم. ایشان سخنگوی نظریات خودشان هستند و آن را بیان می‌کنند. امّا از نظر تاریخی دقیق تر این است که شادروان دکتر «ارانی» را یکی از اولین کسانی بدانیم که اصول مارکسیسم، بخصوص اصول دیالکتیک را به زبان فارسی در مجله دنیا در سال ۱۳۱۲ بیان کردند. البته او اولین شخص به معنای اخص کلمه نبود. قبل از وی مجله‌ای در رشت منتشر می‌شد بنام مجله »فرهنگ» که در آن جا نیز کوشش می‌شد تا این اصول بیان بشود. ولی دکتر ارانی این کار را با نظم و پی گیری علمی بهتر و بیشتری انجام داد و خود ایشان ـ به درستی ـ فرمودند که در مسائل دیالکتیک و در فلسفه مارکسیست بحث و مداقّه وجود دارد. این بحث و مداقّه موجب می‌شود ـ مثل همه پدیده‌های که معتقد به حرکت در آنها هستیم ـ خود پدیده مارکسیسم هم که یک پدیده اجتماعی است و مقولات و احکامی دارد، تغییر کند و تحوّل یابد و مقولات و احکام جدیدی را به خودش کسب کند. بخصوص وقتی که مارکسیسم مدّعی است که می‌خواهد برآیند متدلوژیکی و تئوری و اسلوب عمومی برای علوم اجتماعی و طبیعی بیان بکند، بباید ناچار در پیوند با این علوم رفتار کند و در پیوند با این علوم تغییر کند. مثلاً الآن علومی جدید مانند تئوری سایبرنتیک پدیدار شده است. دو نوع سایبرنتیک داریم: یکی سایبرنتیک فنی که برای ساختن ماشین‌های کامپوتری است و دیگری سایبرنتیک تئوریک که این نظریات را» **نربرت وینر** « آورده است. وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم اصل تغییر و اصل تأثیر متقابل در داخل نظریه سایبرنتیک مطرح و بیان شده است و یا این که وجوه مشترک مابین ماشین‌ها و انسان‌ها در میان آنها به عنوان این که دستگاه هایی هستند که اطلاع

می‌گیرند یا اداره می‌شوند و یا کنترل می‌شوند، بیان می‌شود. به این ترتیب قوانین مشترکِ وجود و صحنه‌های مختلف وجود یعنی طبیعت و اجتماع در داخل سایبرنتیک جستجو می‌شود. تئوری «نربرت وینر» را یک نفر دانشمند امریکایی مطرح کرده است و به هیچ وجه از مارکسیسم نیست و از مارکسیسم بکلّی دور بوده است. در دوران «استالین» هم ابتدا با سایبرنتیک مخالفت کردند ولی بعد از استالین اتحاد شوروی متوجه اهمیّت بزرگ تئوریکی و عملی این علم شد و حالا خود اتحاد جماهیر شوروی یکی از مراکز مهم دانش سایبرنتیک در کنار امریکا محسوب می‌شود. یا دانش دیگری که اخیراً در سال‌های پنجاه به بعد ظهور یافته «تئوری سیستم ها» است که من کم و بیش به آن اشاره کردم. تئوری سیستم‌ها هم بوسیله کسانی که اصلا هیچ ارتباطی به مارکسیسم ندارند مانند دانشمندانی مثل» **اخبی** «و »**کِنْسِلر** «و دیگران مطرح شده و این دانش به میدان کشیده شده و هدفشان این است که هم جهان طبیعی را، هم جهان اجتماع را به مثابه سیستم‌های تو در تو که با همدیگر ارتباط دارند و دارای ساختار و عملکرد و ارتباط هستند، مورد بررسی قرار بدهند. به نظر من این تئوری فوق العاده به اصول دیالکتیکی که هگل از طریق فلسفی به آنها رسیده است، نزدیک می‌باشد. هرچند که اینها از طریق بررسی‌های علمی و فنی به آنها می‌رسند. وقتی دانش هایی مانند «سایبرنتیک «یا «تئوری سیستم ها» بوجود می‌آید، وظیفه دیالکتیک این است که به نوبه خود از این دانش‌ها فیض بگیرد و مقولات لازم را از آنها اتخاذ و کسب کند و نظریات خودش را دقیق تر نماید. لذا وجود تحول در دیالکتیک و وجود تعابیر گوناگون در دیالکتیک، پدیده‌ای عادی است. مانند این که اگر شیوه عرضه مرحوم دکتر ارانی و شیوه عرضه این جانب در این جا کاملا با هم تفاوت دارند، امری عادی است. پس همین طوری که بارها از طرف دوست عزیزم آقای طیب ـ مجری ـ هم ذکر شد، ما بیان گر نظریات خودمان هستیم نه بیان گر نظریات دیگران. به همین جهت هم در برابر نوشته دیگران مسئولیتی نداریم. ما صرفاً در برابر گفتار خودمان در داخل این جلسه مسئولیت داریم و حتی نسبت به نوشته‌های قبل خود مسئولیت نداریم. برای این که ممکن است از دیروز تا امروز بداء و تفاوت نظر حاصل شده باشد و هیچ اشکالی در این مسأله نیست. چون علم است و به نظر من علم انسان می‌تواند با استنباط عمیق تر و دقیق تر شود.

امّا در مسأله مورد بحث که آقای مصباح مطرح فرمودند باید عرض کنم آنچه در نزد »هگل» اهمّیت داشت عبارت بود از پیدا کردن مفهوم و مقوله «نسبت.«

یعنی همان چیزی که به زبان آلمانی به آن» **مَسْ** «می‌گویند. یعنی بین کمیت و کیفیت یک پیوند وجود دارد که این پیوند در نسبت‌های مختلف تغییر می‌کند. اگر تغییرات کمّی به آن نقاط معیّن ـ گره گاه‌ها و نسبت‌ها ـ برسند، موجب پیدایش تغییرات کیفی می‌شوند. به این جهت او فاصله بین کمیّت و کیفیت را از لحاظ وجودی از میان برداشت و تبادل آنها را به عدّه دیگر نشان داد. وقتی بررسی می‌کنید متوجه می‌شوید که این سخن به نوبه خود درست

است که تغییرات کمّی مبدل به تغییرات کیفی می‌شوند و این نقاط گره گاهی و این نسبت‌ها هم وجود دارند. آنچه که هگل آن را به اصطلاح یافته است، درست یافته، و آنچه را که مارکسیسم از او اتخاذ کرده است نیز، اشتباه نیست. ولی اگر ما بخواهیم رابطه بین کمیّت و کیفیت را فقط در آن شکلی که هگل گفته بیان کنیم، مطلب را فقیر کرده ایم. در حالی که در جهان، خواه در طبیعت و خواه در اجتماع، مطلب بغرنج تر از این جریان دارد.

آقای مصباح فرمودند که در این جا مثال ذکر نشده است. ولی من مثال هایی را گفتم .از جمله گفتم که فرض کنید در سیستم پریودیک مندلیف تغییراتی بین عناصر انجام می‌گیرد. گاهی اوقات تغییرات کمّی کوچک به اندازه یک کوانت است. یعنی یک الکترون اضافه می‌شود و در نتیجه، آن عنصر سابق به یک عنصر جدیدی مبدل می‌شود. به این ترتیب، این تغییرات کمّی تدریجی نیست که در یک نسبت خاصی به تغییرات کیفی ناگهانی مبدل می‌شود بلکه یک تغییر کمّی است و همان تغییر کمّی اولیه تاثیر خودش را می‌گذارد. یا عرض کردم که همیشه تغییر از کمّی به کیفی نیست، بلکه در برخی موارد تغییر کیفی به کیفی انجام می‌گیرد. مثلاً در انسان برای ادامه روند حیات، متابولیسم رخ می‌دهد که یک جریان است. یعنی به اصطلاح همان سوخت و ساز که ما مواد و اشیا را می‌گیریم و جذب می‌کنیم .این اشیا خودشان تعیّن‌های کیفی دارند و به صورت اشیای دیگری آنها را پس می‌دهیم که آنها نیز داری تعیّن‌های کیفی هستند. بنابر این به کیفیّتی آنها را می‌گیریم و به کیفیتی هم آنها را پس می‌دهیم و کیفیّت دیگری بنام روند حیاتی ادامه پیدا می‌کند. به این ترتیب تبدّل‌های مختلف به اشکال گوناگون

از شکل دفعی تدریجی و غیر تدریجی و تغییر کمّی به کیفی و کیفی به کیفی، و حتّی تغییرات کیفی کوچک که مشخصات یک شعر را تشکیل می‌دهد و تغییرات کیفی اساسی، همه این تبدیل‌ها را ما در داخل طبیعت و اجتماع مشاهده می‌کنیم .امّا در مورد آنچه که به تغییرات کمّی و کیفی مربوط می‌شود، هیچ گونه تردیدی نیست. یعنی در آنچه که کشف هگل محسوب می‌شود، هیچ گونه تردیدی نیست و می‌شود مثال‌های خیلی عادلی برای آن ذکر کرد. مثلاً فرض کنید اگر ما در حال درگیری با عراقِ متجاوز هستیم می‌توان آن را جنگ نامید و اگر این درگیری بین یک فرد ایرانی و یک فرد عراقی انجام می‌گرفت، دیگر اسم آن جنگ نبود. ولی وقتی که گروه عظیمی از رزمندگان ما در جنگ بر علیه گروهی از متجاوزان عراقی شرکت می‌کنند در آن صورت ما از جنگ ایران و عراق و از تجاوز عراق بر علیه ایران صحبت می‌کنیم. یعنی در اثر یک تغییرات کمّی که در تعداد افرادی که در این رزم شرکت می‌کنند، رخ داده است، یک تغییر اساسی به وجود می‌آید و تحول کیفی حاصل می‌شود. در همین انقلاب شکوهمند اسلامی خودمان، تا وقتی که عناصر ناراضی و عناصری که بر علیه رژیم مبارزه می‌کردند اندک و خیلی کم بودند و از یکدیگر جدا بودند و گروه‌ها کوچک بودند، تحولی ایجاد نمی‌کردند ولی وقتی که به عناصر فوق العاده وسیع، مبدل شدند و طبقه کارگر در آن شرکت کردند و اعتصابات وسیع کارگری و کارمندی انجام گرفت، آن گاه موجب

شد که رژیم طاغوتی با تمام غرور و تفرعن فرعونی خودش میدان را خالی بکند و انقلاب اسلامی پیروز بشود. به این جهت تبدیل کمیّت به کیفیت و وجود گره گاه‌ها است که نقش دارند. این کلام و سخنی است که اگر به آن توجه بشود، حقیقتی است که مورد نفی نیست. من فقط از این روی آن را توضیح دادم که مبادا با این حقیقت منزلت تبدلات را فقیر کنیم، چون منزلت تبدلات از این هم متنوع تر است.

اما نکته دیگری که جناب آقای مصباح فرمودند این است که گفتند الحمدلله این آقایان [مارکسیست] به وجود ثبات هم اعتراف کردند. گویا [ما] قبلا همه چیز را در حال تغییر دائمی می‌دانستیم و هیچ ثباتی وجود نداشت. البته این تصوری

است که ایشان داشتند و گویا برای همه این تصور وجود دارد و کاری هم نمی‌شود کرد. تصورات و پندارها و توهماتی درباره طرفداران اندیشه دیالکتیک و مارکسیسم وجود دارد که امیدواریم اینها برطرف بشود. یعنی من نمی‌خواهم بگویم اختلاف نظر برطرف بشود برای این که اختلاف نظر در داخل یک جامعه زنده طبیعتاً می‌تواند باقی باشد و برخورد مختلف با مسائل می‌تواند وجود داشته باشد. ولی خوب است که این اختلاف نظر دقیق باشد. یعنی هر کدام بفهمیم که طرف مقابل دقیقاً چه می‌گوید نه این که تصور بکنیم که واقعاً این گونه بوده است. به هرحال هرگز چنین نیست و نبوده که مارکسیسم ثبات را منکر بشود .چنین چیزی انکار واقعیات است. یعنی مکابره با عیان است. چنین کاری را نمی‌شود کرد. به یقین ثبات وجود دارد. تعیّن کیفی و کمّی اشیا وجود دارد که موجب ثبات آنهاست. ولی این ثباتی است که در معرض و در گذرگاه تغییر و صیرورت قرار دارد. بیش از این چیز دیگری گفته نشده است. در واقع در داخل خود این ثبات، هسته‌های آن تحول در حالت جوشش و غلیان است. از این رو این مطلب گفته شده است که این ثباتی هم که دیده می‌شود، در حقیقت یک تاریخچه تغییر درونی را پشت سر گذارده و از درون می‌گذراند تا به مرحله‌ای می‌رسد که واقعاً این تغییرات به یک تغییرات کیفی منجر می‌شود و یک تشخص و تعیّن نوعی پدیدار می‌شود. لذا مفهوم ثبات را مارکسیسم طبیعتاً قبول دارد.

مجری :آقای مصباح، اگر نکته‌ای علاوه بر آنچه گفته شده، لازم است، بیان کنید و تذکر بفرمایید تا از آقای نگهدار بخواهیم که بحثشان را دنبال کنند.

آقای مصباح :این که بنده عرض کردم ایشان دلیل سخن را در دور بعد بیان می‌فرمایند، منظورم از بیان دلیل این بود که ما سؤال نمودیم آیا قانون تغییر و تحوّل یک قانون کلی فلسفی است و یا علمی است و حوزه خاصی جریان دارد؟ اگر فلسفی باشد جهان شمول است و اگر علمی باشد، حوزه خاصی دارد. به هر حال دلیل عمومیت و شمول

آن در حوزه خاص و یا در حوزه عمومی چیست؟ البته ایشان مثال هایی را ارائه فرمودند، ولی چنین مطلبی با ذکر چند تا مثال اثبات

نمی شود .باید اوّل معلوم شود که قلمرو این قانون کجاست و در مرتبه بعد باید مشخص نمود که چه چیزهایی دست خوش این تحوّل می‌شوند؟ و آیا نسبت به این موضوع کلّیّت دارد یا ندارد؟ و در نهایت آیا با ذکر چند مثال چنین قانونی ثابت می‌شود یا نمی‌شود؟ آن گونه که بنده بدست آوردم ـ بعد از توسعه‌ای که ایشان در مفهوم این قانون دادند ـ حاصل قانون این شد که در عالم تبدّلاتی بوجود می‌آید. یعنی تغییراتی بوجود می‌آید. پس این اصل به همان اصل عمومیت تغییر بازگشت نمود و چیز دیگری را این اصل در بر ندارد. این تغییرات گاهی کمّی به کیفی و گاهی کیفی به کمّی و گاهی هم کیفی به کیفی است. البته گونه‌های دیگری هم ممکن است داشته باشد. پس در نهایت این اصل همان اصل حرکت است و چیز دیگری را در بر ندارد. اگر ما روی هیچ یک از موضوعات و قیود [اصل گذار از کمیت به کیفیت] آن تکیه نکنیم یعنی، نه کمیّت را در آن لازم بدانیم و نه کیفیت بعدی آن را و نه تدریجی بودنش را لازم بدانیم، و نه وجود گره گاه را ضروری بدانیم و در کل، هیچ کدام از اینها را در قانون اخذ نکنیم، حاصل این قانون این می‌شود که در عالم، تبدیل و تبدلاتی هست! مگر کسی منکر این مطلب بوده است؟ و از طرفی با این مطلب چه چیزی را می‌شود اثبات کرد؟ و بالاخره اشکال نهایی این است که این اصل چیزی بیش از عمومیّت حرکت، چیز دیگری را در بر نخواهد داشت! و مطلب تازه‌ای را ارائه نمی‌کند تا چه رسد به این که اصل جدیدی باشد!

مجری :فکر می‌کنم این بحث و اشکال و سؤالات را آقای نگهدار پاسخ بگویند. یعنی این سؤال که قلمرو این اصل تا کجاست؟ و آیا کلّیّت دارد یا نه؟ و اگر کلّیّت دارد چگونه شما این را ثابت می‌کنید؟ و همین طور این اشکالی که تنها مثال قادر بر اثبات این اصل نیست! و در نهایت این اصل با این بیان عام، همه تبادلات را در بر بگیرد و لذا چه تفاوتی بین این اصل، با اصل تغییر وجود دارد؟ توسط آقای نگهدار پاسخ داده می‌شود.

آقای نگهدار :البته این اصل با اصل تغییر تفاوت دارد. یعنی اصل و قانون تبدیل و تغییرات کمّی به کیفی با اصل تغییر بطور کلی، تفاوت دارد. تفاوت آن

دو در این است که اصل تغییرات کمّی به کیفی مکانیزم خاصی را در تغییر توضیح می‌دهد. مسأله این نیست که اگر این قانون را پذیرفتیم، دیگر اساساً هیچ کیفیّتی جای خودش را به کیفیت دیگر نمی‌دهد. هرگز دیالکتیک چنین مدعایی نداشته است و اگر چنین مسأله‌ای هم مطرح بشود بر اثر طرح نادرست مسأله است .کسی مانع این اصل نشده است که کیفیّت می‌تواند به کیفیت بدل بشود .همان‌طور که در ابتدای بحث هم گفتیم اساس سخن درباره رابطه بین کمیّات و تعیّنات کمّی شیء و تعیّنات کیفی شیء است. البته بر اساس همان تعاریفی که از تعیّنات کمی و کیفی ارائه

دادیم. مسأله فقط همین است و بس. والاّ به طور کلی تغییرات در هستی و در خارج به صور مختلف می‌توانند رخ بدهند. مسأله بیان رابطه بین تغییرات تدریجی یعنی تغییرات کمّی با تغییرات کیفی است که کیفیت بنا به تعریف، وجوهی از شیء یا پدیده است که از ثبات نسبی برخوردار است. در جلسات گذشته هم فرصت نبود تا راجع به این مبحث خاص مربوط به حرکت، بحث کافی و وافی صورت بگیرد. ما در مبحث حرکت، حرکت را مطلق پنداشتیم. یعنی گفتیم که دیالکتیک معتقد است که تمام اشیا و پدیده‌ها در حال تحول و تغییر دائمی هستند. اما مقصود این نیست که هیچ گونه ثباتی در خارج به چشم نمی‌خورد. ما، دیالکتیسین ها، از ابتدا هم چنین مدعایی نداشته و اکنون هم چنین مدعایی نداریم. بلکه از ثبات نسبی و یا از سکون نسبی همواره سخن می‌رود و این حرف درستی هم است. هر فردی می‌داند که آقای مصباح از ۲۰ سال پیش هم به عنوان آقای مصباح شناخته می‌شوند، الآن هم هنوز آقای مصباح هستند. این مطلبی است که ما آن را مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم و بر روی آن تکیه و تأکید می‌نماییم. ولی در وجود آقای مصباح یک چیزهای دیگری تغییر کرده اند، در حالی که وجوه دیگری هست که ثابت باقی مانده است. همه چیز در حال تغییر است. هر شیء و یا پدیده‌ای را که در نظر بگیریم دارای تغییراتی است ولی آن تغییرات در مراحل کمّی و تدریجی هستند ولی کیفی نیستند. تغییر، عرصه کیفیات را در بر نمی‌گیرد. چرا؟ چون کیفیات ـ بنا به تعریفی که در ابتدای بحث گفتیم ـ آن وجه از خصوصیات شیء است که از ثبات نسبی برخوردار است

و در گره گاه هایی بر اساس انباشت، تغییر حاصل می‌شود. این انباشت می‌تواند مثبت باشد و می‌تواند منفی باشد. همان‌گونه که می‌تواند هم جنبه کاهشی داشته باشد و هم جنبه افزایشی داشته باشد. [با] انباشتِ تغییرات کمّی، تغییر در تعیّنات کمّی شیء پدید می‌آید و در گره گاه‌های خاصی در اثر انباشتِ کمیت‌ها کیفیات هم تغییر می‌کنند. یعنی این گونه نیست که ما سرانجام کیفیّات را ثابت ببینیم و در تحلیل نهایی آنها را ثابت بدانیم .کیفیات هم عوض می‌شوند. این ارتباطی که ما بین تغییرات کمّی و کیفی مطرح می‌کنیم دقیقاً همان نسبتی است که هگل کشف کرده است و به نظر ما درست هم می‌باشد. عدول از این قانون، عدول از قانون هستی است. به نظر ما این ارتباط، شکل عامّی از ارتباط کمیّت و کیفیت هست. اگر بخواهیم ارتباط دیگری بین کمیّت و کیفیّت جمع بندی کنیم و به صورت دیگری بخواهیم ارائه بدهیم، وجود ندارد و اصلا مطرح نیست و نمی‌بینیم. امّا تغییر می‌تواند متنوع باشد .مثلاً تغییر کیفیّت به کیفیّت و ... . مسأله به طور مشخص این است و این هم بر اساس تعاریفی است که ما از تعیّنات اشیا و پدیده‌ها ارائه می‌دهیم .یعنی ناظر بر تعریف و ناظر بر آن تقسیم بندی است که در مورد اشیا و پدیده‌ها به عمل می‌آوریم. البته تجربه و مشاهدات مکرر در عرصه‌های علوم مختلف می‌تواند اثبات کننده چنین مدّعایی باشد که انباشت حد معیّنی از کمیّت، لزوماً تغییر کیفی را ایجاد می‌کند. یعنی ما نمی‌توانیم دائماً ساختمانی را بسازیم و بالا برویم، بدون این که انتظار داشته باشیم بر اثر تشدید فشار روزی این پایه‌ها در هم شکسته نشود و این آجرهایی که روی هم گذاشتیم همچنان ثابت بماند! وقتی که کمیّت ـ در این جا به عنوان یک مثال مشخص مورد نظر است ـ

افزایش پیدا می‌کند، تبعاً به نقطه گسست می‌رسد که در آن جا پایه‌های پِی در هم می‌ریزد. این به تجربه هم بارها و بارها ثابت شده و می‌شود. هر تحول اجتماعی هم این چنین است مثلاً در انقلاب هم همین طور است. اگر من مسأله انقلاب را مطرح کردم از این رو است که مایلم ادامه بدهم و در این زمینه صحبت دارم. به هرحال در فیزیک و شیمی هم این پدیده‌ها را ما می‌بینیم که چگونه فراهم آمدن حد معیّنی از تغییر کمّی و پدیدآمدن اندازه معیّنی از کمیّات، یک تغییر کیفی را ضروری می‌کند. البته دو بحث دیگر در ضمن همین قانون

دیالکتیک مطرح است. بحث اوّل این که این نسبت‌ها چه هستند، آیا زیاد هستند یا کم؟ یعنی حتماً باید به تدریج عناصر کمّی زیادی مدّت‌ها روی هم انباشته و یا کاسته شوند تا به یک تغییر کیفی منتهی گردند. به هر حال درباره این مطلب اظهار نظر نمی‌کنیم و فقط حدّ را معین می‌کنیم که اگر در این تغییر دو حد صورت بگیرد، کیفیت می‌تواند ثابت بماند و خارج از آن حد دیگر کیفیت نمی‌تواند ثابت بماند. همان‌گونه که مثال آوردیم و در موارد بسیار زیادی با اضافه کردن یک واحد، یک تغییر کمّی را مشاهده می‌کنیم و با اضافه شدن یک واحد دیگر بر کمیّت، یک تغییر کمی دیگر را می‌بینیم. اصلا مکانیک کوانتوم بر اساس همین اصل بنا شده است. کوانتوم یعنی کمیّت مقداری. یک مقدار معیّن .یک بسته انرژی و یا ذرّه‌ای که دارای انرژی است. بر اساس این اصل مشاهده می‌کنیم که چگونه در ذرّات بنیادی تغییر یک کمیّت و تغییر یک مقدار کمّی، موجب بروز یک کیفیت جدید در خصوصیات شیء و یا در آن سیستم اتمی و یا سیستم ذرّه‌ای که در نظر گرفته ایم، خواهد شد. این واقعیت را فیزیک ذرّه‌ای بطور دقیق در تمام موارد به ما نشان می‌دهد که چگونه اضافه شدن و یا کاسته شدن یک ذرّه ـ به هر شکلی ـ یک کیفیت نوین را بوجود می‌آورد. یک جنبه مسأله بحث بر روی نسبتها است که تا چه حد باید باشد. البته دیالکتیک از این موضوع بحث نمی‌کند. بحث دوم در مورد شکل جهش یا شکل تغییرات دفعی است. روشن است که تغییر دفعی به آن معنا که ما قبول داریم مد نظر است، نه به آن معنا که در جلسات قبل آقای مصباح بحث نمودند. چون آقای مصباح معتقد بودند که تغییر دفعی زمان نمی‌برد لذا از این نظر دیگر حرکت محسوب نمی‌شود. پس گویا در این مورد اختلاف نظر ما به جای خودش باقی و بجا است. به هر حال دیالکتیک اظهار نمی‌کند که این تغییر دفعی چگونه صورت می‌گیرد. مثلاً در [مورد چگونگی] تبدّلات مربوط به انواع و پیدایش موجودات جاندار و پستاندار و ... و یا تبدیل پستانداران به یکدیگر یا خیلی از تغییرات کیفی و تحوّلاتی که ما در بیولوژی مشاهده می‌کنیم [اظهار نظر نمی‌کند]. این تحولاتی که در بیولوژی داریم این گونه نیست که در لحظه واقع شود و یا در زمان خیلی کوتاهی صورت بگیرد. معمولاً تغییرات کمّی، تدریجی هستند و برخی از تعیّنات کیفیی که در موجودات زنده وجود دارند و آنها را تغییر می‌دهند و یا تغییرات کیفی‌ای که جزئی هستند و در اعضا و اندام‌های متفاوتی ممکن است پدید بیایند، جملگی در طول حرکت و در طول پروسه تکاملی که حیوان و یا موجود زنده طی می‌کند، به وقوع می‌پیوندد و به یک نوع دیگر تبدیل می‌شوند و نوع دیگر را پدید می‌آورند و خط فاصلی را می‌کشند که دیگر از نظر بیولوژیک و وراثت ما

نمی‌توانیم بگوییم که این همان نوع است و یا مثلاً نژادی از آن نوع است .نژادهایی می‌توانند پدید بیایند که این نژادها با هم تفاوت‌های کیفی دارند ولی هنوز در یک نوع می‌گنجند امّا بر اثر گسترش این تفاوت‌های کیفیِ جزئی که پدید می‌آید این تفاوت‌ها می‌توانند در مرحله بعد به تفاوت کیفی ماهوی بدل شوند. این تغییر اساسی ترین خصلت شیء را که با آن تعریف و شناخته می‌شود، زیر سؤال برده و تغییر می‌دهد. بنابراین در مورد جهش در بیولوژی و یا موتاسیون، و یا تبدیل‌های اجتماعی و یا تبدیل عناصر شیمیایی به یکدیگر ما همین واژه را می‌توانیم بکار ببریم. مسأله جهش به این سادگی که ما فکر می‌کنیم نیست که بگوییم در طبیعت یک تغییرات تدریجی کمّی آن هم آن گونه که میل دائمی آن است انجام می‌گیرد و یا یکی از وجوه تغییرات تدریجی کمّی در نظر گرفته شود و بر اساس آن، بر وجود تغییرات کمّی تدریجی [در کل هستی]استدلال شود. مثلاً با مشاهده این که قورباغه به موجود دیگری تبدیل می‌گردد و یا مثلاً گاو به موجود دیگری بدل می‌شود، بگوییم انواع تغییر پیدا می‌کنند. آن چیزی که در هستی اتفاق می‌افتد پیچیده تر از آن است که بشود آن را ساده کرد و یک بُعد تغییر کمّی را ـ مثلاً ـ رشد اندام ها، آن هم اندام‌های حرکتی را در نظر بگیریم و به کمک آن بخواهیم انواع را توضیح بدهیم. بلکه مکانیسم‌ها خیلی پیچیده تر است. بخصوص در حرکات اجتماعی و بیولوژیک، مکانیسم‌ها بسیار پیچیده تر از آن است که بخواهیم به شکل ساده مطلب را مطرح بکنیم.

مجری :چند دقیقه از وقت اوّل بیشتر صحبت کردید. اگر نکته اساسی وجود دارد با احتساب از نوبت دوم می‌توانید بیان کنید.

آقای نگهدار :نکته دیگری را در مباحث گذشته می‌خواستم بیان کنم ولی مجال فراهم نشد و در این جا توضیح می‌دهم. مربوط به مسأله تغییرات و انباشت

تغییرات کمّی و کیفی است. این مسأله به این دلیل که به مسائل حادّ اجتماعی برمی گردد، اتفاقاً مورد نزاع و کشمکش خیلی حادی بوده و در گذشته هم جنجال‌های بسیار زیادی در ردّ این نظر از جانب فلاسفه غربی به پا شده و مارکسیست‌ها هم بخصوص روی این جنبه در پدیده‌های اجتماعی تأکید خاص دارند و بر روی قانون تغییرات کمّی و کیفی تأکید می‌کنند. من یک جنبه از توصیفات در مورد قانون تغییرات کمّی و کیفی در جامعه را در دور قبلی صحبت خودم، مطرح کردم. در این دور به آن جنبه از تغییرات کیفی که در جامعه نفی شده می‌پردازم. مثلاً انقلاب به آن مفهوم که تغییرات بنیادین در ساخت اجتماعی بوجود بیاورد نفی می‌شود. تعبیر فلسفی که از این گونه [مثال ها] می‌کنند [این است] که قانون تبدیل تغییرات کمی به کیفی عامیّت ندارد و تغییرات کمّی و کیفی و این گونه حدها در عالَم خارج وجود ندارد و می‌توانیم از طریق رفرم و اصلاح، تمام مسائل و مشکلاتی را که داریم، حل بکنیم. تعبیر

دیگری که به غلط از این قانون بعمل می‌آید این است که اساساً قائل نیست که تدریج و یا انباشت تغییرات کمّی، ضروری و یا اساساً برای ایجاد تحوّل کیفی در جامعه غیرقابل اجتناب است. مثلاً قبل از این که چنین حرکت اجتماعی وسیعی از جانب توده‌های وسیع میلیونی در همین انقلاب که برای ما مملوس ترین چیز و قابل درک ترین چیز است، اتفاق بیفتد، سرنگون کردن آن سیستم ـ شاهنشاهی ـ و درهم کوفتن آن امکان پذیر نبود و با حرکت من و او و یا حرکات پراکنده‌ای که صورت می‌گرفت امکان پذیر نبود. هرچند ادعا می‌کردند که قبل از این که چنین شرایطی فراهم بیاید و این تدریج طی شود، امکان پذیر است. البته به استدراکات و یا مسائل و شعارهایی که در آن زمان مطرح می‌شده است، نمی‌پردازیم، چون از حیطه بحث خارج است. فقط به این جنبه [این سخن کار دارم] که قائل به شتاب در تحوّل اجتماعی [است و می‌گوید]نمی توان منتظر ماند تا آن نسبت‌ها و آن شرایطی را که ضروری است فراهم بیاید تا تحول اجتماعی صورت بگیرد. به هر حال می‌خواستم تأکید بکنم که چنین تفکرات و استنباط‌های غلطی از قانون هستی وجود دارد که تغییرات تدریجی را نمی‌پذیرد و می‌خواهد همه چیز را در یک

شب و یا یک روزه حل بکند و طبعاً نتیجه اش مساعد نخواهد بود. چون قانون هستی چیز دیگری است.

مجری :با تشکر. آقای سروش خواهشمند است با توجه به این که شاید بعضی از نکته‌های مطرح شده تکرار نکته‌های دور قبل باشد، نکته هایی که در ذهنتان دارید بیان بفرمایید.

آقای سروش :بسم الله الرحمن الرحیم. چون در حقیقت برخی سؤالاتی که از طرف جناب آقای مصباح مطرح شد، همان سؤالاتی بود که من می‌خواستم مطرح کنم، لذا شایسته می‌بینم که دوستان در برابر این نکات گفتگو کنند تا من هم بعضی از نکات را تکرار نکنم. من هم در گفتار آقای طبری و آقای نگهدار جستجو می‌کردم تا بالاخره به کلّیّت این قانون ـ با هر تعریفی که مورد قبول است ـ[پی ببرم ولی بدست نیامد که آیا کلّیّت آن] مورد پذیرش است یا نیست؟ یعنی علی رغم اختلافی که بین نظر آقای طبری و عقیده آقای نگهدار بود و موارد دیگری هم از این قبیل [قبلا هم] وجود داشته است [که البته برای بحث ما اشکالی ندارد] ولی یک نکته مشترک در گفتار آقایان وجود دارد و آن نکته مشترک این است که از تصریح به عمومیّت این قانون ابا داشتند. البته شاید در دوره‌های دیگر بحث این نکته روشن شود که آیا قانون «گذار از تغییرات کمّی به کیفی»، قانون عام هستی است و در تمام پدیده‌ها مصداق دارد و یا به تعبیر آقایان در موارد دیگر [اصول،] «گرایش مسلط» است؟ یعنی همه پدیده‌ها مصداق آن نیستند و بعضی از پدیده‌ها و در بعضی از حالات مصداق این قانون هستند. و بالاخره تکلیف این قانون نسبت به شؤونی که در عالَم وجود دارد چیست و کجا است؟ آیا در همه امور جای این قانون است و همه چیز را باید مصداق این قانون در نظر بگیریم و از مصادیق آن باید بدانیم یا ندانیم؟ من از گفتار آقای طبری و آقای نگهدار استنباط مشخصّی نکرده ام. این

سؤال را من مجدداً تکرار می‌کنم و تقاضا دارم که در این باب به تصریح سخن گفته شود که آیا واقعاً همه پدیده‌ها مشمول این قانون هستند یا نه؟

همان‌طوری که آقای مصباح هم تذکر دادند، نکته دوم اجمالا این بود که آقای

طبری این قانون را حفظ نکردند و در واقع به گونه‌ای مطلب را بیان کردند که با همه چیز سازگار از آب درمی آید. به گمان من اوّلین قدم و بلکه آخرین قدم در قربانی کردن هر قانونی این است که تشخّص آن قانون ستانده شود. یعنی آن چنان قانون را با چیزها و نکات و امور دیگر مخلوط بکنیم که هویّت یک قانون آنچنانکه باید باشد، بر جای نماند و از بین برود. به این ترتیب آن قانون با همه چیز وفق داده و با همه چیز جور در می‌آید. البته اگر اصل و یا قانونی به چنین سرنوشتی دچار شود در آن صورت می‌شود انتظار داشت که گفته هر کسی را حمل بر تأیید خودش بکند. مثلاً آقای طبری گفتند که تئوری سیستم‌ها به کمک دیالکتیک آمده است و در سایبرنتیک اندیشه‌های مؤید دیالکتیک وجود دارد. البته من هم این را تصدیق می‌کنم منتهی در صورتی که ما از سخن شخص خود دست بکشیم. همیشه قانون‌های علمی و همین طور دیالکتیک که ادعای علمی بودن را دارد، یک خصیصه دارند و آن این که مشخص هستند. اصولا سخن علمی گفتن از این روی دشوار است که سخن مشخصی است والاّ هر کسی می‌تواند سخن علمی بگوید و هر کسی می‌توانست در مورد عالَم هر ادعایی که می‌خواهد، ابراز نماید. علمی سخن گفتن از آن جا دشوار شده است و مؤونه و هزینه می‌طلبد که باید خط مشخصی را ارائه بدهیم و بگوییم این مشخصات و این قلمرو خاص آن است، بگونه‌ای که اگر چنانچه درست از آب درنیامد، معیّن بشود که سخن درستی گفته ایم یا سخن نادرستی گفته ایم. از باب مثال فرض کنید می‌خواهیم راجع به این قانون که چه چیزهایی در آب فرو می‌روند و چه چیزهایی شناور می‌مانند و چه چیزهایی به سرعت در آب پایین می‌روند و چه چیزهایی به نرمی و آرامی پایین می‌روند، صحبت کنیم. حال در این مورد گاه ما یک قانون علمی مشخصی را ارائه می‌کنیم و می‌گوییم؛ «این خصوصیت مخصوص اجسامی است که بر روی آب شناور می‌مانند و...» [در این صورت با]صرف نظر از این که این قانونی که ارائه دادیم درست است یا نادرست، ولی یک سخن مشخصی است و به خوبی می‌شود درباره اش صحبت کرد و آن را نقّادی نمود. امّا اگر بگوییم: «البته نباید روی این مسأله زیاد تکیه کرد. برخی اجسام در آب فرو می‌روند و بعضی از اجسام به تندی فرو می‌روند و ما هیچکدام را نفی نمی‌کنیم. خوب در عالم همه رقم موجودات و اشیا پیدا می‌شوند؛ برخی اشیا بگونه‌ای هستند که اگر آنها را ته آب نگه دارید، خودشان بالا می‌آیند. بعضی‌ها هم روی آب شناور می‌مانند و...» بعد هم می‌گویید: «اگر به واقعیت نگاه کنید همه اینها را می‌بینید.» بله تمام این واقعیتها در هستی وجود دارند. سنگ ته آب می‌رود و کاغذ روی آب می‌ماند و... سخن وقتی به این جا رسید و وقتی آدم این گونه سخن گفت و مطلب را بیان کرد، اشکالی ندارد. در این صورت روی هر چیزی که دست بگذارید [سخن] شما را [تأیید] می‌کند و

شما هم می‌گویید اینها مؤید سخن ما می‌باشند!! ولی مشکل این جا است که دیگر چیزی باقی نمانده است که برای تأییدش به طبیعت رو بیاوریم. وقتی این گونه و به طور کلّی [سخن]بگوییم دیگر زحمت نمی‌خواهد. مشخصه علمی بودن که این گونه سخن گفتن نیست که ما بگونه‌ای سخن بگوییم که با همه چیز جور دربیاید. می‌دانیم که رشد اطفال قوانین مشخصی دارد؛ که یک طفل چگونه باید باشد و با چه خصوصیات ژنتیکی زندگی می‌کند و در آینده رشد او چگونه خواهد بود و از نظر جسمی و ذهنی و ...چه مسیری را باید طی کند. این سخن، سخن مشخصی است و بر زبان آوردن آن هم نیازمند پیشرفت علمی زیاد است. یعنی باید دانشمندان به سطح خاصی از اطلاعات تجربی و... رسیده باشند تا گام بعدی سخنانشان این باشد که مسأله رشد و آینده رشد اطفال را بتوانند مشخص کنند. حال اگر در مقام بیان قانون رشد اطفال این گونه سخن بگوییم که: «ما بر طفل خاصی تأکید نمی‌کنیم و ساختمان ژنتیک خاصّی در نظر نداریم. البته همه نوع بچه‌ای وجود دارد. بعضی‌ها رشد می‌کنند و بعضی‌ها کورذهن می‌مانند و برخی دیگر می‌میرند و بعضی‌ها زنده می‌مانند. بعضی‌ها طول قدّشان کم می‌شود و برخی از آنها قدشان زیاد بلند می‌شود...» با توجه به این شکل سخن گفتن به هر بچه‌ای که نگاه کنیم یکی از مصادیق این قوانین هست و خواهد بود ولی این دیگر یک سخن علمی نیست. و گفتن این گونه سخنان و بر زبان جاری نمودن آن هم هیچ زحمتی نمی‌خواهد و هر حرفی را می‌شود به این شکل بیان کرد و بعد در حالت ابهام همه چیز را هم برای‌تأیید، به طلب خواست! من می‌خواهم این سخن را عرض بکنم که سخنان آقای طبری در مورد نظریه تبدیل کمّی به کیفی، از این خصوصیات برخوردار بود.

آقای نگهدار بر این مطلب که حرکات تدریجی به حرکت کیفی تبدیل می‌شوند پافشاری می‌کردند. البته این نکته قابل توجهی است. یعنی به هر حال در سخن ایشان هویت قانون محفوظ است. من توضیح خواهم داد که این سخن را می‌شود پذیرفت یا نه؟ و جای نقّادی دارد. یعنی ما می‌توانیم درباره اش سخن بگوییم و آن را نقد بکنیم که این مطلب خاصی که شما گفتید در کجا صدق می‌کند و کجا صدق نمی‌کند. در هر صورت سخنی است قابل بررسی. اما اگر این گونه سخن گفتید که گاهی تبدیل کیفی به کیفی است و گاهی هم تبدیل کمّی به کیفی است و گاهی هم کیفی به کمّی است، پس دیگر چه باقی می‌ماند؟! با این شکل سخن گفتن هر چیزی که در دنیا اتفاق می‌افتد در آن می‌گنجد. یعنی بر روی هر چیزی که ما دست بگذاریم شما خواهید گفت کمّی به کیفی نیست. این کیفی به کیفی است. آن یکی عکسش است و آن دیگری خودش است. به گمان من، اگرچه به این ترتیب این تغییر را ما نجات بخشیده ایم ولی این قانون را یک قانون بی کفایت ساخته ایم. مثل حاکمی که هوس کرده است که بر تمام جهان حکمروایی کند. ولی هیچ کسی از فرمانش هم اطاعت نمی‌کند. یعنی بسط قلمرو حکومت ـ متأسفانه ـ از کفایت حکومت او کاسته و آن را به صفر رسانده است. من می‌خواهم بگویم که بر اساس متد و شیوه‌ای که آقای طبری در خصوص اصل و یا قانون گذار از تغییرات کمّی به کیفی و یا تبدیل تغییرات کمّی به کیفی پیش گرفته اند، چنین

چیزی به چشم می‌خورد. البته این کار ساده ترین راه رهانیدن و نجات دادن یک قانون از ایراد و انتقاد است ولی در عوض همان کشتن قانون است.

امّا در این مورد که آیا واقعاً چنین قانونی وجود دارد یا نه، باید بررسی دیگری انجام بگیرد که آیا قانون گذار از تغییرات کمّی به کیفی و یا تبدیل آنها به همدیگر وجود دارد یا نه؟ البته گفتیم که هنوز تصریحی نشده است که آیا این قانون در همه جا و در سراسر هستی و در تک تک پدیده‌ها صادق است یا نه؟ به هر حال ما صحبت خود را مطرح می‌کنیم تا بعد نظر دوستان مقابل دانسته شود.

به گمان من تعمیمی نسبت به بعضی از انواع حرکت در تمام جهان و تمام پدیده‌ها صورت گرفته است که چه به منزله یک اصل فلسفی برای کلّ هستی تلقی گردد و چه به منزله یک قانون علمی باشد، نمی‌تواند در برابر نقض‌ها و نقدهای فلسفی و یا علمی پایداری کند. البته از نظر ماتریالیست‌ها جز ماده و ظهورات و تجلیات آن چیز دیگری در کل هستی نداریم. به هر حال هنوز بیانِ دلیل و استدلال برای این قانون به حال خود باقی مانده است که ان شاءالله در آینده دلیل آن را از [زبان]دوستان خواهیم شنید. ولی اکنون من از طرف مقابل درباره این قانون سخن می‌گویم که: اوّلا همه تحوّلات تدریجی به یک تحوّل کیفی منتهی نمی‌شود. یعنی اگر ادّعای این قانون این باشد که هر تحوّل تدریجی به یک تحوّل کیفی منتهی می‌شود، علی رغم ابهامی که این سخن و قانون دارد ولی کلّیّت ندارد. البته ما همه می‌دانیم که برهم ریختن خروارها گندم، هیچ چیز تازه‌ای را بدنبال خودش نمی‌آورد. همین طور برهم ریختن خروارها نمک علی رغم این که به حجم و وزن آن افزوده می‌شود و مثلاً شکل هندسی آن را تغییر می‌دهد امّا هیچ کدام، یک تحوّل کیفی را بدنبال ندارد. بنابراین، اگر قانون به این صورت بیان شود که هر تحوّل تدریجی کمّی که در یکی از کمّیّات ـ به گفته آقای طبری همانند وزن و حجم ـ رخ دهد به نوعی تحوّل کیفی منتهی می‌گردد، ظاهراً در تمام جاها چنین چیزی دیده نمی‌شود و این قانون با موارد بسیار زیادی نقض می‌شود. عین این ماجرا در مورد حرکت مکانی نیز صادق است .متحرّکی که در حرکت مکانی سیر می‌کند هر چند هم جلوتر برود و به کمّیّت مسافتی که پیموده است، افزوده شود باز هم یک کمّیّت است و مسافت پیموده شده توسط متحرّک هم یک کمّیّت است. یعنی کمیت طولی است. این کمیّت هر چه هم افزوده شود ـ ده سال و یا صد سال اگر این متحرک راه برود ـ به تحوّل کیفی منتهی نمی‌شود. بنابراین، تمام حرکات مکانی و یا به اصطلاح گذشتگان حرکت‌های «اَیْنی» و یا به اصطلاح امروز حرکت‌های «مکانیکی» از این اصل مستثنی هستند. چگونه این اصل را به منزله اصلی که جمع بندی و برآیند علوم است در نظر بگیریم و آن را الهام گرفته از علوم بشماریم در حالی که علم مکانیک خلاف مفاد این قانون را

ادّعا می‌کند. بنابراین در این امور، تحوّلات تدریجیِ کمّی و تغییر مسافت، به هیچ وجه به تحوّل کیفی منتهی نمی‌شود. اتفاقاً همین حالت در مورد حرکت وضعی هم صادق است. اگر به تعداد دورهای حرکت وضعی زمین یا گلوله و یا فرفره افزوده شود، باز هم یک کمیّت است. مثلاً یک فرفره صد بار دور خودش می‌چرخد و یا صد هزار بار می‌چرخد بدون این که چیز دیگری از بیرون به آن بیفزاییم، نفسِ افزوده شدن تعداد دورهایی که یک متحرک در وضع به دور خودش دارد، هرگز به یک تحوّل کیفی تازه نمی‌انجامد. پس اگر این اصل گذار از تغییرات کمّی به کیفی را به منزله یک اصل علمی مأخوذ و مُلهَم از اکتشافات علمی و قوانین و تئوری‌های علمی در نظر بگیریم، به گمان من این اصل مستثنیات بسیار دارد و موارد عدم صدق کثیری برای آن می‌توان پیدا کرد. از این جهت به منزله یک اصل مورد قبول نیست.

امّا به منزله یک اصل فلسفی، چیزی که در این جا زیاد درباره اش سخن گفته می‌شود این است که می‌گویند این قانون برای کلّ عالَم است و به اجزا نظر ندارد و . ...حال من می‌خواهم بگویم در کلّ عالَم میزان انرژی و جرم بر روی هم ثابت است. این اصلی است که در این جا چند بار بیان شد و حتّی به منزله اصل فلسفی هم تلقی گردید. البته به اعتقاد ما این یک اصل فلسفی نیست. به هر حال الآن از این نظر و دیدگاه بحث نمی‌کنیم و چندان هم مهم نیست. ولی ثبات کمّیت انرژی و جرم به منزله یکی از قوانین استقرائی علمی فعلا پذیرفته شده است. این نشان می‌دهد که در مجموعه هستی اصولا چنین چیزی جاری نیست. در مجموع هستی از آن نظر که هستی است از نظر ماتریالیست‌ها که جهان را جز مادّه و جلوات مادّی نمی‌دانند، هیچ تحوّل کمّی و کیفی رخ نمی‌دهد .بنابراین اگر به کلّ هستی نظر کنید اصولا گذار از کمیّت به کیفیّت در آن رخ نمی‌دهد. مجموع کمیّت انرژی و جرم اصلا تحوّل نمی‌کند و عوض نمی‌شود. پس، از این جهت هم در ثبات دائم هستند. البته ممکن است گفته شود که در داخل عالَم انرژی به جرم و جرم به انرژی و جرم به جرم و انرژی به انرژی تبدیل می‌شود. در مورد ابعاد، و در اجزای داخلی جهان این حرف درست است و اشکالی هم ندارد. من در مجموع جهان از آن نظر که مجموع است سخن می‌گویم نه در این ابعاض و ابعاد و اجزای داخلی جهان. مطابق اصل ثبات کمیّت انرژی، جهان از آن نظر که مجموع جهان است یک مقدار مشخص انرژی و جرم دارد و... یک مقدار مشخص است و مطابق اصل ثبات کمیّت انرژی این مقدار هرگز تغییر نمی‌کند و کم نمی‌شود و کاهش و افزایش پیدا نمی‌کند. پس به این لحاظ اصلا اسم این اصل را قانون هستی نمی‌شود گذاشت. [چون] در هستی اصلا افزایش و کاهشی نیست. البته آن هستی‌ای که ماتریالیست‌ها تبیین می‌کنند.

امّا نکته دیگری که من می‌خواهم در این جا اشاره بکنم این است که این اصل به دلیل ابهامی که دارد موجب بروز اعمال سلیقه می‌شود. در حقیقت تمام چیزهای مبهم همیشه این گونه هستند و این اصل هم از این قانون کلّی مستثنی نیست .این ابهام وسیله‌ای می‌شود برای این که شخص سلیقه خودش را بنام قانونِ اعمال بکند. قانون چیزی است که

جلوی اِعمال سلیقه را می‌گیرد. امّا اگر چیزی مبهم شد، باعث می‌شود تا ما ذائقه و سلیقه خودمان را بنام قانون به عالَم خارج بفروشیم و تحمیل کنیم. این یک مسأله خیلی مهمی است و نه در این جا بلکه در هر جای دیگری نیز صادق است. این اصل اگر مشخص نشود و هویت روشن خودش را بازنیابد، همواره در معرض چنین بهره جویی سوئی قرار می‌گیرد .این که واقعاً کجا ما تحوّل کیفی داریم و کجا نداریم یک مسأله خیلی مهمّی است. هرگز دیالکتیسین‌ها برای ما مشخص نکرده‌اند که تحوّل کیفی به کجا گفته می‌شود و تحوّل کمّی تا کجا است!؟ در همین مثالی که آقای نگهدار گفتند؛ واقعاً انقلاب چیست؟ باید چه اتفاق بیفتد تا ما اسم آن را «انقلاب» بگذاریم و یا چه چیزی باید اتفاق بیفتد تا اسم آن را «رفرم» بگذاریم. چه بسا که هیچکدام این دو تا نیست و نباشد. نزاع این است. چون مشخص نشده است که »انقلاب» چیست؟ لذا بعضی‌ها پیشاپیش معنای آن را برای خودشان معیّن کرده‌اند و بر حسب ایدئولوژیِ خودشان آن را بیان نمودند که «انقلاب» به چه چیزی می‌گویند و «رفرم» به چه گفته می‌شود. ولی [پرواضح]است که علم تابع ایدئولوژی این و آن نیست و نمی‌باید تابع باشد. چون در آن صورت دست آموز این و آن می‌شود و

دیگر علم نیست. اگر این قانون واقعاً چنان تشخّصی داشت، باید خودش مشخص می‌کرد که کجا «انقلاب» است؟ و کجا «رفُرم» است؟ و یا مواردی از تحوّل که در طبیعت و در اشیا و... رخ می‌دهد چیست؟ صرفاً به تشخیص خودشان هر جایی را که می‌خواستند تحوّل کیفی می‌دانستند و ماقبل آن را تحوّل کمّی نام می‌گذاشتند و هر جا را هم که نمی‌خواستند تحوّل کیفی محسوب می‌کردند. و یا همچنان جزو تحوّل کمّی حساب می‌کردند تا نقطه‌ای که به تشخیص خودشان صلاحیّت تعبیر تحوّل کیفی را داشته باشد. در واقع این قانون قانونی است که پس از وقوع واقعه مفید واقع می‌شود نه قبل از وقوع واقعه. یعنی وقتی که حادثه‌ای اتفاق افتاد و در یک مملکتی خبری شد و یا در جسمی اتفاقی افتاد، آن موقع می‌گوییم این جا اسمش تحوّل کیفی است و ماقبل آن هر چه که اتفاق افتاده است تحوّل تدریجی و کمّی می‌نامیم. یعنی در واقع این قانون به یک ابزار نامگذاری تبدیل می‌شود. آن هم در دست کسانی که مایلند جهان و جامعه را به نحو خاصّی و مطابق آنچه که از ایدئولوژی خودشان آموخته‌اند و متمایل به تبیین آنچنانی هستند، تبیین کنند. والاّ چه دلیلی داریم که مثلاً آب چهار درجه را نسبت به آب سه درجه دارای تحوّل کیفی ندانیم. اگر شما معتقد باشید که آب چهار درجه سنگین ترین وزن مخصوص را نسبت به بقیّه آب‌ها دارد ـ که همین طور هم است ـ بنابراین باید آب چهار درجه تحوّل کیفی داشته باشد. لذا تحولات آب تا سه و یا چهار درجه تحوّلات کمّی محسوب می‌شود. ولی آبی که در پنج درجه است قطعاً یک خصوصیاتی دارد که آب چهار درجه و شش درجه آنها را ندارند. آب پانزده درجه هم همین طور، الی آخر. مثلاً مقدار کالری که آب ۱۵ درجه می‌گیرد تا یک درجه حرارتش بالاتر برود، یک کالری است در حالی که آب ده درجه و بیست درجه و... هیچکدام چنین خصوصیتی را ندارند. این شکل قانون گذاری نمودن در واقع خیلی سطحی و عادی نظر کردن به عالم است که از یک نقطه به بعد را همین طور که عموم مردم به آن تحوّل می‌گویند، آنها هم تحوّل می‌نامند و یا یک عنصر دلخواه در پیشاپیش وجود

داشته است که به آنها گفته از کجا به بعد را جهش و تحوّل و انفصال بدانید و ماقبل آن را تحوّلات تدریجی و کمّی بدانید و پس از آن را تحوّلات کیفی نام گذاری کنید. ملخّص سخنم این است که اوّلا در این قانون ابهام است. ثانیاً دلیل و سندی برای آن ذکر نشده است. ثالثاً این قانون نقض فلسفی دارد. رابعاً نقض علمی دارد. و بالاخره به دلیل ابهام، هیچ هنری جز این که موجب اعمال سلیقه‌های شخصی در تبیین جهان بوده است، هیچ نقش و اثر دیگری نداشته است.

مجری :من تصور می‌کنم اگر آقای طبری و یا آقای نگهدار پاسخ بگویند بهتر است؛ چون سؤالات مشخصی طرح شده است.

آقای نگهدار :یک پیشنهاد داشتم. فکر می‌کنم که از ابتدای جلسه موضوع بحث را یک مقداری دقیق نشکافتیم. لذا ما را مقداری به این سو و آن سو کشانده است. پیشنهاد می‌کنم که موضوع را دقیق مشخص بکنیم. من در صحبت‌های خودم تأکید کردم که موضوع بحث مسأله رابطه بین تغییرات کیفی و کمی در اشیا و پدیده‌ها است و نه جز این. آقای مصباح از موضوع بحث تعبیراتی ارائه کردند و دلایل بحث را به شکلی که مورد نظر من نبود مطرح نمودند. من تأکید کردم که موضوع بحث رابطه بین تغییرات کیفی و تغییرات کمّی در اشیا و پدیده‌ها است و در این صدد هستیم که توضیح دهیم این کیفیت و کمیت چه رابطه‌ای با هم دارند. تا قبل از »هگل» اساساً این مسأله به این شکل خاص که درصدد تبیین رابطه کمیت با کیفیت باشد، مورد توجه نبوده است. با یک مثال علمی مسأله دقیق تر و روشنتر می‌شود که موضوع بحث چیست؟ مثل موضوع رابطه زمان و مکان در نسبیت انیشتین که تا قبل از پیدایش تئوری نسبیّت انیشتین، ما رابطه بین زمان و مکان را آن گونه که قانون نسبیت انیشتین توضیح می‌دهد نمی‌شناختیم و این دو تا را به استقلال بررسی می‌کردیم. البته نمی‌خواهم بگویم که در فلسفه‌های ماقبل دیالکتیک و در منطق ماقبل دیالکتیک، مانند منطق صوری اساساً کمیّت‌ها و کیفیت‌ها در نظر گرفته نمی‌شد. به هرحال رابطه معینی بین کیفیت و کمیت به این شکل مدوّن وجود نداشت و نبوده است. ما اکنون از این رابطه بحث می‌کنیم که به چه شکل هست و به چه شکل وجود دارد. امّا تغییر بطور کلّی و این که کیفیات به همدیگر تبدیل می‌شوند و کیفیات کوچک به کیفیات بزرگ تبدیل می‌شوند،

موضوع و صورت بحث نیست و به این شکل بحث نشده است. لذا می‌خواهم که بحث را در همین قالب بکشانیم. من هم فکر می‌کنم که آقای طبری در این دور صحبت خود دقیقاً موضوع مسأله و دستور بحث را مورد بررسی قرار بدهند تا ابهام در مسائل پیش نیاید. اگر نوبت خودم نیز فرا رسید، من هم به همین شکل بحث می‌کنم.

مجری :من تصور می‌کنم به این نکته هایی که گفته شد، کمتر عنایت شده است. غیر از این که چیستی این اصل نیاز به بحث و استدلال دارد. چند فراز دیگر نیز وجود دارد که ما در این گفتگو می‌بایست به آن می‌پرداختیم. خود این مسأله و تعریف دقیق و مشخص از این اصل باید مورد بحث قرار بگیرد. چون در این جا اختلاف تعبیر بین گفته آقای طبری و گفته شما وجود دارد. آقای طبری کلیه تبدّلات را در دایره این اصل دانستند و این [اصل] را یکی از مصادیق و یکی از جلوه‌های تبدّلات می‌دانند ولی شما به گونه دیگری تعبیر کردید. نکته دیگری که باید روشن بشود این است که آیا [این اصل] واقعاً همان چیز عام و کلّی است و یا آن چیز خاصی است که شما مدافعش هستید و هگل مدّعی و طرح کننده آن است. بحث بعدی ارائه استدلال و دلیل در جهت اثبات این اصل است که باید بیان گردد. البته در این استدلال اگر بعنوان یک متد علمی بخواهیم پیش برویم، آن گونه که آقای سروش مدعی بودند نقض علمی دارد و اگر یک برهان فلسفی برای آن بیاوریم، نقض فلسفی دارد. و نهایتاً ابهام آن نیز باید مرتفع گردد که این خود وسیله‌ای است برای اعمال سلائق. لذا می‌خواستم این مطالب بطور دقیق طرح گردد و پاسخ گفته شود.

آقای نگهدار :یک بار دیگر موضوع بحث، و صورت قانون عنوان شود تا ما بدانیم که بر روی تغییرات کمّی کوچک به تغییرات کمّی یعنی، تغییرات کمّی به کمّی و این که چگونه کمیّت زیاد می‌شود، بحث نمی‌کنیم. ما از رابطه بین این دو وجه از تعیّنات اشیا بحث می‌کنیم. اگر موضوع بحث این است که به اعتقاد ما باید این چنین باشد، پس ما وارد بحث می‌شویم و به مسائلی که آقای سروش و آقای مصباح مطرح کرده‌اند جواب خواهیم داد.

آقای سروش :با اجازه. فکر می‌کنم که نام بحث زیاد مهم نیست. اجمالا آنچه که گفته شد در حول و حوش یک مسأله بود. یعنی موضوع سخن همان چیزی که شما آن را رابطه کمیّت و کیفیت و یا معمولاً گذار از تغییرات کمّی به کیفی می‌نامید و گفته می‌شود، بود و کاملا با هم ارتباط دارند. و تحت یک نام قرار می‌گیرند. گرچه تعبیر شما و یا تفسیر شما از این اصل چیز دیگری است و این امر اشکالی ندارد. ما بر مبنای همان تعبیر سخن می‌گوییم.

آقای نگهدار :همان اصلی که در دیالکتیک مطرح شده است. و همان اصلی که هگل گفته است یعنی کمیّت و کیفیت و نسبت [مورد نظر است]. من دقیقاً همین مسأله را عرض می‌کنم. موضوع قانون دیالکتیک هم همین است. چیزی خارج از این نیست و این توضیحات را من از این روی ارائه دادم که آقای مصباح در ابتدا، این ایده را مطرح کردند که گویا کمیّت خودش اصلا دیگر یک کمّیت نیست و کیفیّت می‌شود.

آقای سروش :نه؛ این گونه نیست. این سخن یکی از انتقادهای ایشان [آقای مصباح]بود که شما می‌توانید پاسخ بدهید. منتظر هستیم که شما بطور روشنتر جواب دهید .بنابراین از این جهت اختلافی نیست. یعنی این مطلب اجمالا روشن است.

مجری :بله؛ بفرمایید.

آقای طبری :مطالبی که جناب آقای سروش فرمودند بیشتر در این باره است که چه چیزی را ما می‌توانیم یک قانون بدانیم؟ یک قانون دیالکتیکی موقعی که جنبه جهان شمول داشته باشد و در اجزا و ابعاد مختلف تجلّی پیدا بکند و از نقطه نظر علمی قابل اثبات باشد مثلاً از نقطه نظر تجربی قابل اثبات باشد، قانون است .این جا نکته‌ای باید روشن شود و آن این است که بهتر است قوانین دیالکتیک را اصول دیالکتیک بنامیم. قوانین دیالکتیک یک تفاوت کیفی با قوانین علوم خاص دارند. قوانین علوم خاص در گستره‌های محدود عمل می‌کنند و با پارامترها و محورهای محدود سر و کار دارند. لذا جمع بندی آنها بصورت قوانین اکید، که بتواند تکرّر خودش را در اجزا و ابعاض نشان بدهد به مراتب بیشتر است تا قوانین فوق العاده عام و گسترده‌ای که می‌خواهد کلّ وجود را دربر بگیرد .آقای سروش یک مصرع شعر ـ گرچه جنبه شوخی داشت ـ خواندند که بسط قلمرو حکومت از کفایت حاکم می‌کاهد. در واقع در درون این سخن یک واقعیت نهفته است .طبیعتاً بسط قلمرو موارد انطباق، از دقت ریاضی مورد انتظار از یک قانون می‌کاهد. به همین جهت گفته می‌شود که بهتر است ما بگوییم اصول دیالکتیک، نه قوانین دیالکتیک و بین آنها و علوم خاص که دارای جنبه یک نواختی و تکرّر و دقت بیشتری هستند، فرق بگذاریم.

امّا آیا اصول دیالکتیک یک [سری] نیّات ذهنی هستند که به منظور رسیدن به نتایج معینی می‌خواهند تحمیل شوند و یا استنباطات عینی هستند؟ البته دعوی ما طبیعتاً روشن است. دعوی ما این است که این [اصول]استنباط عینی از علوم اجتماعی و طبیعی هستند. استنباط عینی از تفکّر فلسفی انسان بر روی واقعیت خارجی است و جنبه ذهنی ندارد و نباید داشته باشد. ما اصولا دیالکتیک را به دو قسم عینی و ذهنی تقسیم می‌کنیم. دیالکتیک عینی عبارتست از تحوّل و حرکت و تغییری که بطور عینی و مستقل از ما، در جهان هستی وجود دارد. امّا دیالکتیک ذهنی عبارتست از انعکاس این تغییر و تحوّل در ذهن. این بازتاب و انعکاس می‌بایستی با واقعیت عینی دارای انطباق باشد. اگر با واقعیت عینی دارای انطباق نباشد، ارزش خودش را به مثابه معرفت و اسلوب از دست می‌دهد .لذا هیچگونه اختلاف نظر و بحثی بین آقای سروش و من در این مسأله نیست که قانون می‌بایستی عینیّت و دقّت داشته باشد. یعنی نمی‌بایستی تحمیلات ذهن ما به واقعیت خارجی به منظور اهداف معیّن باشد. سلیقه من شخصاً بیشتر این را می‌پذیرد که بگوییم این اصول به عنوان مدخل و متاتئوری و ماوراء تئوری نتیجه گیری شده از کلّ علوم طبیعی و اجتماعی است و طبیعتاً به ذهن ما و معرفت ما برای شناخت جهان خارج کمک می‌کند تا جهان خارج و کاربرد علوم خاصّ را بهتر بشناسیم و کاربرد قوانین خاص را در چارچوب عام آن بگذاریم و به این ترتیب به آن سَمت بهتری بدهیم. این سودمندی قوانین دیالکتیک است .سودمندی آنها این نیست که به نظریات سیاسی گروه معیّنی

دسترسی حاصل شود. امّا من شخصاً این اصول دیالکتیک را به دو بخش تقسیم می‌کنم: یک اصل از اصول دیالکتیک واقعاً جهان شمول است. آن اصلی که واقعاً جهان شمول است این اصل است که می‌گوید کل جهان به هم پیوسته و مرتبط و در حال تغییر است. این اصل جهان شمول است. امّا اصول دیگر دیالکتیک که توضیح و کالبدشکافی این تغییر و تحوّل می‌باشند، دارای آن جهان شمولی نیستند .عرصه‌های مختلف و خاص برای عمل خود دارند و عمل آنها محدودتر می‌شود. مثل قانون تأثیر متقابل در یکدیگر، که به صورت قانون تضاد همساز و ناهمساز درمی آید. و یا همانند قانون ارتباط مابین تعیّن کیفی و تعیّن کمّی و یا قانون نفی در نفی و یا قانون تکامل اعتلایی که در کلّ وجود صادق نمی‌باشند، بلکه ما تکامل اعتلایی را فقط در روی کره زمین می‌بینیم ولی در جاهای دیگر عجالتاً ما مراحل نازل تری از تکامل را مشاهده می‌کنیم. با وجود این که نفسِ تکامل یعنی حرکت از ساده به بغرنج در کلّ وجود مشاهده می‌شود، امّا ادامه و اعتلای آن را در مراحل بالاتر شیمیایی، زیستی، اجتماعی، فکری، تمدّنی و غیره در کره زمین ـ عجالتاً ـ می‌بینیم. البته کسانی حدس می‌زنند که تمدّن‌های دیگری وجود داشته باشد ولی ثابت نشده است. پس به این ترتیب تنها قانون و اصل دیالکتیک که جهان شمول است، همانا اصل ارتباط تغییر است و بقیه اصول کالبدشکافی این اصل هستند مانند این که این اصل چگونه کار خودش را انجام می‌دهد؟ یعنی در حقیقت یک مقدار اصول درجه دوم اتخاذ و استخراج می‌شود که این اصول گستره و میدان و حیطه عملش محدود است و به عامیّت و جهان شمولی اصل اوّل نیست. اینها آن قواعدی است که گفتیم. حالا از میان آن اصول مطروحه، مسأله تغییرات کمّی و تغییرات کیفی مدّ نظر ما می‌باشد. من این جا این نکته را عرض کردم که دیالکتیک مدّعی است مابین تغییرات کمّی و تغییرات کیفی رابطه وجود دارد. تغییرات کمّی در یک درجه معیّنی ـ که به آن نسبت‌ها می‌گویند ـ می‌توانند به تغییرات کیفی منجر شوند. ولی افزودم که همه تغییرات به این شکل انجام نمی‌گیرند. اگر برای آن جهان شمولی قائل شویم که همه تغییرات عبارتند از تغییرات کمّی تدریجی که به تغییرات کیفی ناگهانی منجر می‌شوند، طبیعتاً این اصل و منظر وجود را فوق العاده ساده نموده‌ایم. در حالی که منظره وجود از این متنوّع‌تر است و این تنوّع نشان می‌دهد که ممکن است تغییرات کیفی به کیفی هم انجام بگیرد و یا تغییرات کمّی به تغییرات کیفی منجر نشود. آقای سروش نمونه هایی را گفتند. ولی آنچه که گفته شد این است که چنین قانونی هم وجود دارد که برخی تغییرات کمّی در حرکت خودشان به تغییرات کیفی منجر می‌شوند و این نوع، کم هم نیستند و موارد و مصادیقش هم در جهان طبیعت و هم در جهان انسانی فوق العاده زیاد است. یعنی در تمدّن انسانیِ ما مصادیقش خیلی زیاد است و به ما برای درک بسیاری از چیزها مانند این که چگونه حرکت تدریجی به حرکت دفعی منجر می‌شود، و یا این که چگونه حرکت «رفرمی [evolution] «و «رفرمیستی» به حرکت انقلابی منجر می‌شود و یا این که چگونه «اولیسیون» که تحوّل تدریجی است به «رولوسیون[revolution] «که تحوّل انقلابی است منجر شود، کمک می‌کند و رازی را برای ما کشف و ارتباطی را برای ما حل می‌کند، ولی هرگز نمی‌گوید این ارتباط جهان شمول است و ما در همه چیز و همه

اجزا و همه ابعاض می‌بایستی این ارتباط را پیدا بکنیم. به این ترتیب من تصور می‌کنم آنچه که برای اوّلین بار از طرف هگل مطرح شده و مارکسیسم هم آن را به عنوان یکی از قوانینی که در وجود دارای عملکرد است پذیرفته، به نوبه خود صحیح می‌باشد و مورد تأیید من است. من فقط برای این که در این جا اندیشه خودم را فقیر بیان نکنم و نگویم که ما فقط این شکل معیّن از تغییر را می‌بینیم، اشکال معین دیگری از تغییر را که وجود دارد، ذکر کردم. البته منظورم این نیست که این را در تغییرات دیگر غرق سازم و بگویم این به نوبه خود دارای حیثیت و موجودیت خاص خودش نیست. بلکه تغییرات تدریجی کمّی که در نسبت‌های معیّنی به تغییرات کیفی منجر می‌شوند، صحیح است و در طبیعت و اجتماع وجود دارد، منتهی دایره عملش عام و جهان شمول نیست.

آقای سروش :آقای طبری من یک تشکر و یک سؤال دارم. تشکرم از این رو است که شما خیلی در این نوبت با صراحت سخن گفتید و مسأله را روشن بیان کردید. علی رغم ابهامی که در سخن گذشته شما به نظرم رسیده بود، در این دوره

خیلی روشن حرف زدید. بنابراین ـ همان‌طور که خودتان گفتید ـ کاملا روشن است که اصل تغییرات کمّی و تدریجی به کیفی جهان شمول نیست و تمام پدیده‌ها مصداق آن نیستند. البته علاوه بر گذر یا تبدیل تغییرات کمّی و تدریجی به کیفی، انواع دیگر تحوّلات هم وجود دارد و این اصل بر هر تحوّلی صادق نیست. امّا یک سؤال هم دارم که آیا تمام تحولات تدریجی ناگزیر به یک تحول کیفی منتهی می‌شوند و یا مطابق آنچه که من عرض کردم بعضی از آنها به تحول کیفی منتهی نمی‌شوند؟

آقای طبری :همه آنها ناگزیر منتهی نمی‌شوند.

آقای سروش :بسیار خوب پس در هر دو مورد کلّیّت نیست.

آقای طبری :واقعیت بر هر دو تای آنها حاکم است.

مجری :[آقای نگهدار] خواهش می‌کنم.

آقای نگهدار :من خوشحالم از این که موضوع بحث مقداری روشن تر شد تا بشود بر روی آن تکیه کرد. این مسأله در واقعیت وجود دارد. مثال هایی را [آقای سروش] بیان کردند مانند فرفره که یک دور، دو دور، ده دور و الی آخر می‌چرخد و یا مثال ریختن نمک روی نمک و انباشتن آن و الی آخر... که این‌ها به تغییر کیفی منجر نمی‌شود، آقای سروش درست است؟

آقای سروش :بله.

آقای نگهدار :آیا اینها موارد نقض آن چیزی است که دیالکتیک مطرح می‌کند یا نه؟ آیا اینها نقض جهان شمول بودن قانون است یا نه؟ دیالکتیک مطرح کرده است که برهم خوردن نسبت‌های معینی که کمّیّات را شامل می‌شود، منجر به تغییر کیفی می‌گردد. منظور این است که اگر این نسبت‌ها و یا آن چیزی که هگل گفته است حفظ شود، آیا باز هم ما باید شاهد تغییرات کیفی باشیم؟ این نقض خود قانون است. قانون اساساً این را نمی‌گوید.

آقای سروش :لطفاً قانون را یک بار دیگر بیان کنید.

آقای نگهدار :قانون این است که وقتی نسبت‌های معیّنی که در تعیّنات کیفی پدیده وجود دارد برهم می‌خورد، لزوماً شاهد بروز تغییرات کمّی در کیفیّات

پدیده‌ها هستیم. یعنی هگل یک کمیّت و یک کیفیت و یک نسبت که این دو را به هم مربوط می‌کند، مطرح می‌سازد. اگر مثال آب را بیان کنیم دقیقاً روشن می‌شود که منظور چیست و موضوعِ قانون چیست؛ چون یک مثال خیلی کلاسیک است. البته بعد در ادامه و در گسترش بحث می‌توانیم بحث فلسفی هم بکنیم. یعنی در فاصله میان صفر درجه و صد درجه کیفیّتی را برای آب در نظر گرفته ایم، که همان مایع بودن است. کیفیت مایع بودن در این فاصله برقرار می‌ماند. یعنی آب هر درجه حرارتی داشته باشد، در این فاصله مایع است و مایع بودن آب زیر سؤال نمی‌رود. ولی اگر از این نسبت حرارت را بیشتر یا کمتر بکنیم مایع بودن آب که کیفیت ثابت این فاصله بود، برهم می‌خورد. در این جا من به یکی از ایراداتی که شما بیان فرمودید هم پاسخ می‌دهم که سؤال شد چه دلیلی دارید که آب ۴ درجه را با آب ۵ درجه یک کیفیت یکسان می‌دانید و تفاوتی بین آن دو قائل نمی‌شوید. ما برای جواب، به آن تعاریفی که از کیفیت ارائه دادیم برمی گردیم و ابتدا تعاریف کیفیت را بیان می‌کنیم و تعریفی که دیالکتیک در مورد کیفیت می‌کند را دقیقاً می‌شکافیم و همین طور کمیت را هم می‌شکافیم .بعد بر اساس این رابطه این دو را توضیح می‌دهیم. من ضروری دانستم که حتماً مفهوم کمیّت و کیفیت توضیح داده شود تا بعد بتوانیم قانون را توضیح بدهیم. و آن ابهاماتی که شما و آقای مصباح در بحث‌های گذشته داشتید از بین برود .لذا تعاریف حتماً می‌بایست دقیق باشد تا در این بحث از این نوع مشکلات نداشته باشیم.

مایع بودن آب بصورت یک تعیّن کیفی در نظر گرفته می‌شود. یعنی تعیّن کیفی آب همان مایع بودن است. در این جا مسأله این کیفیت خاص نیست. پدیده‌ای را که در نظر می‌گیریم آب است و بصورت H_2O می‌باشد و میل ترکیبی دارد و با برخی از اجسام دیگر ترکیب می‌شود. این کیفیت بصورت میل ترکیبی مورد نظر نیست .آنچه مورد نظر

است آن حالت فیزیکی مادّه است که در این شرایط خاصّ، مایع است. برای بقای این کیفیت ضروری است تا نسبت‌های معیّن کمّی حفظ شود. آن چیزی که دیالکتیک می‌گوید این است. حالا اگر شما بیست بار، ده هزار بار، بی نهایت بار آب را از بیست درجه تا پنجاه درجه حرارت بدهید و

برگردانید می‌بینید که در آب تغییر کیفی رخ نداد و آب بخار نشد. این اصل و قانون را [آیا] نقض می‌شود [کرد؟] اصل و قانون مدعی است که اگر نسبت برهم بخورد، کیفیت هم برمی خورد. ما روی این نکته خاص بحث می‌کنیم. این نسبت معین در مثال آب، نسبتی است که از فاصله صفر درجه تا صد درجه می‌باشد که اگر حفظ شود، آب مایع باقی می‌ماند و چنانچه حفظ نشود آب تبدیل به چیز دیگری می‌شود و حالت کیفی دیگری را به خود می‌گیرد. مثلاً بخار می‌شود و یا بصورت جامد درمی آید. ما در این موردِ بخصوص بحث می‌کنیم. مسأله این است که اگر انباشت تغییرات کمّی حدّ معینی را پشت سر بگذارد، تغییر کیفی رخ می‌دهد و اگر تغییر کیفی رخ ندهد ما دیگر به چنین چیزی در دیالکتیک معتقد نیستیم. ما می‌گوییم اگر تغییرات تدریجی کمّی حدّ معینی را پشت سر گذاشت، تغییر کیفی هم رخ می‌دهد. روی واقعیت بحث می‌کنیم. روی تجریدات بحث نمی‌کنیم. همین مثال فرفره‌ای را که شما بیان کردید، بررسی می‌کنیم. یعنی مخروط هندسی که در مکانیک نیوتنی و در دستگاه مختصات نیوتنی حرکت می‌کند، در نظر نمی‌گیریم، بلکه یک فرفره فیزیکی که در روی زمین و یا در روی شیء خاصی حرکت می‌کند در نظر می‌گیریم. ما راجع به واقعیت بحث می‌کنیم. گردش این فرفره بصورت یک شیء گردان، کیفیتی بصورت شیء [دوّار را به وجود می‌آورد] که مورد نظر ماست. این فرفره یک دور، ده دور، صد دور، هزار دور روی زمین می‌چرخد . آیا اگر تا بی نهایت بچرخد آن تعیّن کیفی، و تمام تعینات کیفی که برای این شیء در نظر گرفتیم حفظ می‌شود؟ آیا اگر این دورها را اضافه بکنیم و تا بی نهایت ادامه بدهیم تمام تعیّنات کیفی با تداوم این دورها حفظ می‌شود؟ واقعیّت به ما می‌گوید که حفظ نمی‌شود. حدّ معینی دارد که با اضافه شدن دورها، برخی از تعینات کیفی تغییر می‌کنند. مثلاً وقتی که می‌ایستد، ایستادن بصورت کیفیت در نظر گرفته می‌شود. بر اثر اضافه شدن اصطکاک با زمین، فرفره روی زمین می‌افتد و دیگر آن کیفیت سابق را ندارد. آن گونه که ما قانون دیالکتیک را می‌گوییم، در واقع نسبت‌ها را حفظ می‌کنیم و لذا کیفیت‌ها حفظ می‌شوند و دقیقاً هم همین است. چیزی فراتر از این نیست و ما هم این را

در تمام تغییرات کمّی که در هستی اتفاق می‌افتد می‌بینیم. چنان چه این نسبت‌ها حفظ شود، کیفیت‌های معینی هم حفظ می‌شوند. اکنون ما روی بزرگ و کوچک بودن این نسبت‌ها بحث نمی‌کنیم. روی چگونگی آن کیفیت که تغییر می‌کند و این که آیا جهش آن کُند است و یا تند بحث نمی‌کنیم. و یا از این که جهش دقیقاً چیست بحث نمی‌کنیم. ولی چنین رابطه‌ای را ما می‌بینیم. در مورد تمام اشیا و پدیده‌ها هم این را می‌بینیم. وقتی نمک را هم روی هم بگذاریم، [این طور نیست که] نمک بطور مشخص هنوز [همان] نمک باقی بماند. من می‌گویم شیمی و فیزیک

اثبات می‌کند که تعیّنات کیفی که نمک داشته بر اساس این حرکت فیزیکی تغییر کرده است. اگر به واقعیت مراجعه بکنید وقتی نمک را روی هم می‌گذاریم، در اثر فشار مولکولی، ساختمان مولکولی آن برهم ریخته و بلورهایش را درهم می‌شکند. مشخصاً می‌دانید که بلورها در اثر فشار پدید می‌آیند و در اثر فشارِ بیشتر از بین می‌روند. این فشارها باعث می‌شود بلورهای نمک درهم شکسته شود و لذا دیگر آن نمک سابق نیست و یک تعیّن کیفی جدیدی پدید آمده است. پس دایره بحث را به آن چیزی که قانون مطرح می‌کند، محدود کنیم و آن گاه دقت کنیم که آیا نتایجی که می‌گیریم دقیقاً در چارچوب آن قانون است یا نیست. فعلا صحبت دیگری ندارم.

مجری :تصور می‌کنم بحث روشن است. اگر نکته دیگری درباره این بحث خاص باقی مانده بیان کنید و...

آقای سروش :در ارتباط با همین سخنان آقای نگهدار من چند نکته را می‌گویم، بعد نوبت آقای مصباح است تا صحبت خودشان را ایراد بکنند. اتفاقاً به نظر من این صحبت‌های آقای نگهدار تأییدی بود بر همان نکاتی که من عرض کرده بودم. اوّلا من از صحبت‌های شما این گونه استنباط کردم که شما قائل به عمومیت این قانون هستید. یعنی می‌گویید که همه جا تغییرات تدریجی [کمّی] به یک تغییر کیفی منتهی می‌شود.

آقای نگهدار :البته در صورتی که نسبت هایی که گفتیم به هم بخورد. یعنی اصل همین است و علی القاعده همین است. نه این که هر تغییر کمّی به هر صورتی که

انجام بگیرد یک تغییر کیفی از درون آن بیرون بیاید. هرگز قانون چنین چیزی را ندارد.

آقای سروش :یعنی ممکن است در بعضی جاها این چنین نشود و نرسد...

آقای نگهدار :با حفظ نسبت؟

آقای سروش :می‌دانم .اگر آن نسبت حفظ بشود، ممکن است که همچنان تغییر کمّی و تدریجی رخ بدهد و تغییر کیفی بدنبال نداشته باشد. پس به هر حال شما هم معتقدید که چنین نیست که هر تغییر کمّی به کیفی منتهی شود.

آقای نگهدار :اساس همین است. از اوّل صحبت چنین گفتیم. «کمیّت»، «کیفیت»، «نسبت.«

آقای سروش :من هم همین را دارم می‌گویم. چیز دیگری که نمی‌گویم! نظر شما را دارم می‌گویم! این گونه نیست که هر تغییر کمّی به تغییر کیفی منتهی شود. قانونِ گذار از تغییرات کمّی به کیفی عمومیت ندارد.

امّا نکته دوم در مورد «نسبت» است. شما فکر نمی‌کنید توضیح خیلی مبهم و کلّی از «نسبت» ارائه می‌دهید. به اصطلاح شما سخن را به یک تتولوژی تبدیل می‌کنید. تتولوژی یعنی این همان گویی. یعنی این که آدمی همان حرف را دوباره بگوید. مثلاً بگوید: این آب آب است. اگر آب آب است، پس آب است. حال در مورد نسبت هم می‌گویید؛ نسبت همان نسبتی است که مایه تحوّل کمّی به کیفی می‌شود. یعنی همان نسبتی که به هم خوردن آن باعث تحوّل از کمّی به کیفی می‌شود. یعنی منظورتان از نسبت این است و می‌گویید اگر آن نسبتی که باعث می‌شود تحوّل رخ بدهد برقرار باشد، تحوّل رخ نمی‌دهد. امّا اگر آن نسبتی که باعث ایجاد تحوّل می‌شود، بهم بخورد تحوّل ایجاد می‌شود. من دو سه بار پرسیدم، توضیح شما از نسبت همین بود. یعنی خلاصه اش این است که اگر به گونه‌ای باشد که تحوّل ایجاد شود، تحوّل ایجاد می‌شود و اگر آن گونه نباشد که تحوّل ایجاد شود، در آن صورت تحوّل ایجاد نمی‌شود. به این شکل سخن گفتن به گمان من هیچ نوری به هیچ منطقه‌ای نمی‌افکند تا بگوییم که غرض ما از نسبت همان نسبتی است که به اصطلاح اگر محقق شد، آن وقت تحوّل ایجاد می‌شود.

معنای این سخن این است که اگر شرایط ایجاد تحوّل فراهم شد، تحوّل هم ایجاد می‌شود. این [گونه سخن گفتن] که خیلی آسان است. من یک مثالی می‌زنم. البته قدری مشتمل بر شوخی است؛ وقتی بچه زیاد گریه می‌کند می‌گویند چه شده؟ جواب می‌دهند که بچه نحس شده است. نحس شدن یعنی همین. یعنی همین که زیاد گریه می‌کند. پس اگر بپرسی که نحس شدن یعنی چه، می‌گویند یعنی همین حالتی که زیاد گریه می‌کند. لذا وقتی طرف به ما می‌گوید نحس شده توضیح تازه‌ای راجع به گریه کردنِ بچه ارائه نداده است. در واقع می‌گوید طوری شده است که وقتی بچه آنطور شود، گریه است. این را که ما می‌دانستیم. ما می‌خواستیم »آنطورشدن« را بفهمیم که اگر آنطور شد، آن عامل ایجاد شده و به گریه منتهی می‌شود. حال شما در تعریف نسبت می‌گویید نسبت عبارتست از همان چیزی که اگر ایجاد شود، آن وقت تحوّل ایجاد می‌شود. شما توضیحتان این است. ولی این که توضیحی نیست. این سخن همان حرف نخستین است. یعنی همان تتولوژی است. به این ترتیب همان ابهامی که من عرض کردم خیلی به وضوح در این جا باقی است. این همان چیزی است که باعث می‌شود که قانون همیشه در دست سلیقه‌های این و آن قرار بگیرد و یکی بگوید این جا نسبت به هم خورده است و آن یکی بگوید نه آن جا نسبت به هم خورد. مادامی که ما در مورد به هم خوردن نسبت هیچ ضابطه‌ای نداریم و تنها ضابطه و ملاکْ اختیار خودمان باشد، همه جا می‌توانیم بگوییم که این جا به هم خورده و آن یکی هم می‌تواند بگوید نه؛ آن جا به هم خورده است. این ابهام و این نزاع همین طور تا قیامت ادامه دارد. این به خوبی نشان می‌دهد که شما در مثال فرفره و نمک به دنبال این می‌گردید که در یک جا تغییری رخ بدهد ـ حالا هر تغییری ـ و آن گاه...

آقای نگهدار :این را هم توضیح بدهید بر اثر چه تحوّلی؟ چه تغییری بدنبال چه تغییری رخ می‌دهد؟

آقای سروش :بله. همین را می‌خواهم بگویم.

آقای نگهدار :شما به گندم مثال آوردید. گندم‌ها را روی هم می‌ریزیم و ببینیم که چه می‌شود .با هم می‌رویم جلو تا ببینیم چه می‌شود. منتظر می‌مانیم.

آقای سروش :با هم جلو می‌رویم یعنی چه؟ یعنی منتظر می‌مانیم تا چیزی رخ بدهد و آن وقت بگویید این همان تغیر است. آقای نگهدار، آیا به نظر شما این قانون است که ما بنشینیم تا بالاخره چیزی را از آن وسط پیدا کنیم و اسمش را تحوّل کیفی بگذاریم؟! صحبت از همین است. آقای نگهدار، باید بنشینیم و منتظر بمانیم تا چه رخ بدهد؟ هر چه پیش آید؟ بالاخره یک چیزی می‌شود یا گندم‌ها می‌ریزند و یا فرفره روی زمین می‌افتد و آن گاه می‌گویند این همان تحول مورد نظر ما است!! آیا این قانون است که منتظر بمانیم ببینیم بالاخره چه رخ می‌دهد بعد هر چه رخ داد آن را تحول بنامیم؟! تازه آن وقت شما اعتراض می‌کنید که چرا سنگین تر شدن آب را در چهار درجه حرارت تحوّل کیفی می‌گویم! این که خیلی مشخص تر است. این که آب دارای وزن مخصوص سنگین تر می‌شود، یک حالت کاملا تازه‌ای است. هیچ فرقی با حالت میعان ندارد و یا با حالتی که آب به صورت بخار در می‌آید تفاوتی ندارد. یک خصوصیت فیزیکی در آبی که وزنش سنگین تر است، ایجاد می‌شود که از جهات مختلف قابل تفسیر است. شما به ما می‌گویید چرا این را تحوّل کیفی می‌گیرید؟! این که خیلی بارزتر است.

آقای نگهدار :من اعتراض نکردم.

آقای سروش :اگر اعتراض نکردید [پس] این آب دائماً در حال تحوّل کیفی و تحوّل کمّی است .اگر این گونه است، پس از این قانون چه باقی می‌ماند؟ همه چیز همیشه در حال تحوّل کمّی و تحوّل کیفی است. چون در هر لحظه بالاخره یک چیزی از آن عوض می‌شود و بالاخره یک تغییری ایجاد می‌شود. حداقل این است که زمانش عوض می‌شود. یعنی این در این زمان و در لحظه پنجاهم است ـ مثلاً ـ و آن در وقت دیگر و در لحظه پنجاه و یکم است. شما هم ممکن است بگویید...

آقای نگهدار :زمان یک تعیّن کیفی است یا یک تعیین کمّی است؟ البته بنابر استنباطی که از بیان ما داشتید.

آقای سروش :اجازه بدهید. این را عرض می‌کنم که وقتی شما قائل می‌شوید

در هر لحظه ای، تحوّلی در شیئی رخ می‌دهد، مثل سنگین تر شدن آب و جذب کالری بیشتر در یک درجه حرارت خاص و همچنین انواع تحولات فیزیکی که بعضی از آنها خیلی مشخص تر است و بعضی از آنها را هم می‌شود

مشخص کرد و... به هر حال آب یا هر چیزی در هیچ لحظه‌ای و در هیچ حالتی، نسبت به حالت قبل و بعدش مشابهت کامل ندارد، بلکه تفاوت پیدا می‌کند، پس شما می‌توانید نام تمام اینها را تحوّل کیفی بگذارید و بعد بر حسب آن تحوّل کمّی که قبل از این رخ داده است، اسم آن را مقدّمه این تحوّل کیفی بگذارید که تدریجاً به آن رسیده اند. و به این ترتیب تمام دنیا و همه چیز در حال تحوّل کمّی و کیفی است و چیز دیگری باقی نمی‌ماند. یعنی همان حاکم بی کفایت که بعنوان مثال این جا ذکر می‌کردیم. من می‌خواستم عرض بکنم برعکس آنچه که شما در ابتدا بصورت مشخص تر و روشن تر گفتید، بیان دوم و الآن شما بیشتر در ابهام غوطهور شده است. یکی از راه‌های کلی نجات اصول و قوانین این است که ما اینها را به تتولوژی تبدیل بکنیم. این یک مکانیزمی است که ذهن همیشه به دنبال آن می‌گردد که وقتی اصلی در گرفتاری و نقض‌ها و نقدهای مختلف افتاد، به راحتی می‌توان با یک پیچش منطقی، ترمها و اصطلاحات را چنان تعریف کرد که آن قانون نهایتاً به یک تتولوژی برگردد. تتولوژی یعنی این همان گویی. البته تتولوژی چیزی است که بر حسب تعریف همیشه درست در می‌آید. مانند این که اگر این جا روشن است، پس روشن است. بله این همیشه درست از آب درمی آید ولی این که چه گفته است و چه توضیحی به ما داده است، مخفی می‌ماند. پس از این که شما توضیح دادید اگر مطلبی باقی مانده بود، ذکر خواهم کرد.

مجری :آقای مصباح بفرمایید.

آقای مصباح :بنده در نظر داشتم تا یک مناقشات جزئی و توضیحات جزئی درباره فرمایشات آقای طبری و آقای نگهدار عرض کنم. ولی وقتی آن بیان صریح آقای طبری را شنیدم فکر کردم که دیگر بحث خاتمه یافته است و احتیاجی ندارد که بحث را دنبال کنیم و این گونه به نظر من آمد که این جلسه از پربارترین و در عین حال سالم ترین بحث هایی است که تاکنون داشتیم. البته بحمدللّه تا حدود زیادی همه بحث‌ها و برخوردهای ما سالم بوده است. به نظر من این جلسه از سالم ترین جلساتی بود که تاکنون داشتیم و زودتر هم به نتیجه رسیدیم. جناب آقای طبری فرمودند، آنچه از اصول دیالکتیک به نظر شخص ایشان کلّیّت دارد، همبستگی و حرکت است. و نسبت به سایر اصول به هیچ وجه مدّعی کلّیّت و جهان شمولی آنها نیستند. به نظر بنده اگر صراحتاً در جلسه اوّل این مطلب را فرموده بودند، حتّی به این چند جلسه و به این مطالب احتیاجی نداشتیم تا مباحث را دنبال بکنیم. چون آن چه به نظر ما اشکال است این است که کسی ادّعا بکند ـ مثلاً ـ اصل تضاد و اصل تأثیر متقابل یک اصل کلّی است. پرواضح است که در این صورت ما باید بررسی کنیم که آیا این اصل واقعاً کلّیّت دارد یا ندارد! و بدنبال نقض آن برآییم و آقایان هم درباره آنها بحث کنند و نقض‌ها را دفع کنند .والاّ اگر کسی از اوّل بگوید که فی الجمله در عالَم هستی تأثیر متقابل و تضادّ و تکامل و تأثیر کمّیت در تبدّلات کیفی وجود دارد، خیال می‌کنم بهترین تعبیر را گفته است. بهترین تعبیر این است که بگوییم تبدّلات کیفی و یا تبدلات نوعی مشروط به تغییرات کمّی می‌باشند. اگر این گونه تعبیر بکنیم

این تعبیر عین تعبیری است که در فلسفه ما وجود دارد و می‌گوید پدید آمدن صورت‌های نوعیه جدید مشروط به این است که مادّه کمیّت خاص و شرایط خاص داشته باشد. اگر این گونه تعابیر را بگوییم دیگر جای بحثی نیست. آن چه به نظر ما اشکال دارد این است که به عنوان یک قانون کلّی و جهان شمول عرضه بشود و بخواهیم بر اساس این قانون، استنتاج کنیم. و آینده نگری و پیش بینی کنیم که در آینده چه خواهد شد. امّا اگر اصلا ادّعا این باشد که قانون هرگز شمولی ندارد، دیگر نمی‌شود هیچ استنتاجی برای آینده نمود. چون اصلا ادّعای طرف این نبوده است که ما از این قانون برای آینده استفاده کنیم و یا بخواهیم یک مشکل و مجهولی را با این قانون حل کنیم. چون یک قضیه جزئیه است و هیچ کسی از قضیه موجبه جزئیه انتظار ندارد که موارد مشکوک را حل کند. اگر گفتیم بعضی انسان‌ها مرد هستند، با این قضیه مشکل انسان مشکوکی که نمی‌دانیم مرد است یا زن، حل نمی‌شود. همان‌گونه که اگر گفتیم بعضی از انسان‌ها زن هستند، به استناد این قضیه جزئیه نمی‌شود مشخص نمود آن انسانی که پشت پرده ایستاده است مرد می‌باشد یا زن؟ اگر گفتیم بعضی از پدیده هایی که در عالَم اتفاق می‌افتد تکاملی هستند، از این قضیه تکاملی بودن و یا نبودن این پدیده‌ای که برای ما مجهول است، بدست نمی‌آید. همین طور اگر گفتیم در بعضی از پدیده‌های طبیعت تضاد وجود دارد و یا مثلاً بفرمایید در نصف و یا پنجاه درصد آنها تضاد وجود دارد ـ با استناد به این گفته ـ هرگز واقعیت پدیده جدیدی که برای ما مشکوک است، بدست نمی‌آید که آیا در آن تضاد هست یا نیست؟ همین طور اگر گفتیم تکامل در بعضی از پدیده‌های طبیعت واقع می‌شود، مطابق این گفته وضعیت پدیده‌ای که برای ما مجهول است بدست نمی‌آید که آیا سیر آن تکاملی است یا نیست؟ وقتی نتیجه بحث این شد ما دیگر اصلا بحث زیادی بر سر این مسأله نداریم و خیال می‌کنم حتّی برای قانون نفی نفی هم محل بحث باقی نمی‌ماند. چون آقای طبری تصریح فرمودند که آن هم جهان شمول نیست و فقط به یک تعریف کوتاهی از آن اکتفا می‌کنیم.

امّا درباره مسأله عمومیّت حرکت بارها گفتیم که بنابر فلسفه اسلامی، حرکت در کلّ طبیعت جریان دارد و به عمیق ترین شکلی که متصوّر است از دیدگاه فلسفی بیان شده است و مورد قبول ما نیز می‌باشد. تنها تفاوتی که بین ما و آقایان وجود دارد این است که ما این حرکت را با برهان عقلی اثبات می‌کنیم ولی آقایان می‌فرمایند با اصول علمی هم می‌شود آن را اثبات کرد. البته این که آیا با اصول علمی می‌شود حرکت را اثبات نمود یا نه، مسأله‌ای است که به متدلوژی مربوط می‌شود. ما مدّعی هستیم که اصولا تجربه هیچ وقت چنین قانون کلّی را نمی‌تواند اثبات کند. به هر حال پس اصل مسأله این است که عالَم طبیعت یک پارچه در حرکت و تغییر است و ما هم این را قبول داریم. فلسفه ما از این گونه سخنان پر است. امّا سایر مطالبی که در این زمینه گفته شده است همه بصورت قضیه موجبه جزئیه می‌باشد و به این شکل، مشکلی حل نمی‌شود و مجهولی معلوم نمی‌گردد. ادّعای آقایان هم این نیست که آنها کلی هستند لذا ما هم در آن بحثی نداریم.

مجری :با تشکر. من مقدار زمانی که آقایان استفاده کردند را اعلام می‌کنم تا بعد به میزان ضرورت بحث را ادامه بدهیم. آقای سروش ۲۸۸/۵ دقیقه؛ آقای

نگهدار ۵/۴۳دقیقه و آقای طبری ۳۴/۵ دقیقه و آقای مصباح ۲۴/۵ دقیقه از وقت خودشان استفاده کردند. اگر درباره قوانین دیالکتیک ـ به تعبیر آقای طبری اصول دیالکتیک ـ سخنی نداریم و مورد پذیرش همگان هست بحث را به شکل دیگری ادامه بدهیم چون به تعبیر آقای طبری اصول دیالکتیک برخی از موارد هستی را در بر می‌گیرد، و این گفته ایشان مورد توافق همه شرکت کنندگان هست لذا فکر می‌کنم این بحث را می‌توان این جا جمع بندی کرد، مگر این که آقای طبری سخنی داشته باشند.

آقای طبری :من توضیحی در کنار فرمایشات جناب آقای مصباح دارم. این که ایشان فرمودند باعث خوشبختی است که در این جا به یک نتیجه مشترکی رسیدیم و ...، باید بگویم نه فقط برای ما دلپذیر است، بلکه گمان می‌کنم برای همه بینندگان هم دلپذیر خواهد بود که چنین چیزی باشد. امّا آن چیزی که من در این جا عرض کردم این است که عامیّت قانون فرق می‌کند. قانون از نظر عمومیت می‌تواند جهان شمول باشد، همان‌گونه که می‌تواند از آن محدودتر هم باشد و در گستره‌های خاص تر تأثیر داشته باشد و یا در گستره‌های اخص تأثیر داشته باشد. ولی این سخن آن قانون را از قانونیت نمی‌اندازد؛ یعنی یک قانون [گرچه در دایره] خیلی محدود هم می‌تواند به قانونیت خود باقی باشد. مثلاً در شرایط کنونی اقتصاد جامعه جمهوری اسلامی را در نظر بگیرید. قانون اقتصادی این جامعه در شرایط کنونی عامیّت ندارد. ولی قانونیت خاص خودش را در داخل آن جامعه حفظ می‌کند. و یا فرض کنید دولت در اداره امور اقتصادی در داخل جامعه ما در زیر نظر رهبری و ولایت فقیه ایفای وظیفه می‌کند که یک قانونیت خاصی را در جامعه ما ایجاد کرده است. این قانون یک قانون اخصی است که فقط برای جامعه ما است. پس قانونیت حتماً به معنای جهان شمولی نیست. قانون می‌تواند عام، خاص، اخص و محدودتر از اخص باشد و قانونیت هم داشته باشد در صورتی که در آن تکرّر باشد. یعنی در صورتی که در پدیده‌های نظیر و در حالات همانند و شبیه به هم، تکرار و جلوه و تجلّی پیدا بکند و در آن عرصه عمل خودش بروز بکند.

آقای مصباح :یعنی در عرصه خودش کلیّت داشته باشد.

آقای طبری :منتهی آن عرصه می‌تواند خیلی محدود باشد.

آقای مصباح :بله، امّا باید عرصه اش مشخص بشود.

آقای طبری :عرصه آن مشخص است و می‌تواند محدود باشد. ولی قانونیت با جهان شمول بودن یکی نیست و با هم فرق دارند. عرصه عمل قانون می‌تواند محدود باشد.

نکته دیگر این که جناب آقای مصباح فرمودند که ما قانون حرکت کل وجود را به نوبه خود قبول داریم. البته در مورد به هم پیوستگی چیزی نفرمودند. بلکه فرمودند حرکت کلّ وجود را ما هم به نوبه خود قبول داریم، ولی فکر می‌کنیم که آن را از طریق عقلی و تجریدی بهتر می‌شود ثابت کرد تا از طریق استقرایی. استنباط این قانون برای ما هم جنبه استقرایی صرف ندارد، بلکه جنبه تجریدی و تعمیمی و تعلیقی و عقلی دارد. منتهی ما پایه و اساس کلّیه استنباطات عقلی خود را به استقرائات و به تجارب انسانی مربوط می‌کنیم. یعنی ریشه در استقرا و تجربه دارد نه این که در شاخه‌های بالایی هم استقرا باشد. ما در درجات تجرید، بالا و بالا و بالا می‌رویم و به درجات تجریدی فوق العاده متعالی می‌رسیم. استنباطات ما درباره قوانین عامّ دیالکتیکی و قوانین عام و جهان شمول و یا قوانینی که محدودتر هستند و جهان شمول نیستند و در عرصه محدودتری عمل می‌کنند، به نوبه خود نتیجه تجرید است. پس در این جا هم به نظر من بحث متدلوژیک خاصی باقی نمی‌ماند. چون اینها از راه تجرید بدست آمده است. این حرف را مارکس اتفاقاً در «کاپیتال» تصریح می‌کند که ما وسیله دیگری برای بدست آوردن قوانین اجتماعی جز تجرید عقلی نداریم. یعنی از مجموعه مشاهداتی که در داخل جامعه به عمل می‌آوریم، تجرید می‌شوند.

امّا نکته دیگری که آقای مصباح فرمودند درباره نتیجه گیری بود. این گونه نتیجه گیری کردیم که به هم پیوستگی و حرکت در کلّ وجود، یک دستگاه به هم پیوسته تحرّک پذیر است. این اصل جهان شمول است ولی بقیّه اصول کالبدشکافی این اصل می‌باشند. البته کالبدشکافی لازم نیست جهان شمول باشد.

مثلاً فرض کنید ما می‌گوییم که انسان زنده است و زندگی می‌کند ولی بعد می‌گوییم علّت آن دوَران خون و یا گوارش و یا فعالیت عالی عصبی است. فعالیت عالی عصبی، گوارش، دوَران دَم حیطه خودش را دارد و به اندازه حیطه عمومی فعالیت حیاتی انسان عامیّت ندارد بلکه در محدوده معیّنی عمل می‌کند، ولی بایستی همه اینها جمع شود تا بتواند آن عامیّت یعنی زیستن انسانی حاصل شود. حالا این قوانین مختلفی که گفتیم، مانند قانون تغییر کمیّت به کیفیت وغیره وغیره نیز چنین حالتی دارند. یعنی اینها هم مانند مختصاتی که درباره زیستن یک انسان و یا یک حیوان بیان کردیم، عرصه عمل محدود خودشان را دارند. و آن عامیّت زیستن نیست.

امّا درباه سؤال جناب آقای سروش راجع به این قانون، که باید این قانون از »تتولوژی« خارج شود و به صورت قانون دربیاید. باید عرض کنم که این در واقع قانون است. اگر آن را در گستره خاص خودش که عبارتست از نقاط «کریتیک» مربوط به اجسام از لحاظ غلیان، و یا از نقطه نظر انجماد در نظر آوریم، قانون است و عام می‌باشد. چنین

نقاط کریتیکی در شیمی وجود دارد. یعنی امری عینی است که در جای معینی بکار می‌رود. اگر شما «اِتالون» یعنی وسیله سنجش را تغییر بدهید ممکن است تغییر کند. مثلاً در فیزیک معاصر می‌گویند که دما یک کمیت اندازه ناپذیر یا متغیّر است. اگر شما آن را با سانتی گراد اندازه بگیرید یک نوع است. یعنی اگر با سیستم متریک اندازه بگیرید یک نوع است و اگر با سیستم فارنهایت اندازه بگیرید نوع دیگری است. مثلاً در صد درجه که دو برابر پنجاه درجه است آب به جوش می‌آید، ولی در فارنهایت اینطور نیست. دو برابر نیست. یعنی «اِتالون» تغییر می‌کند. پس مسأله تغییر اِتالونها را کنار می‌گذاریم. ولی اگر تغییر اِتالونها را کناربگذاریم نقاط معینی وجود دارد که تغییرات کمّی و کیفی ـ نه در همه جا و در همه چیز؛ صحبت بر سر این نیست ـ را نشان می‌دهد بلکه در روندهای معیّنی است و ما به این قانون احتیاج پیدا می‌کنیم. یعنی بوسیله این قانون باید مسأله را توضیح بدهیم و قوانین دیگر کارآیی ندارند. مثلاً در جایی بایستی به دَوَران دَم قضیه را توضیح بدهیم و یا می‌بایستی با فعالیت مغز،

قضیه را توضیح بدهیم. پس، دادن این کلیدها برای این است که ما بتوانیم آن حرکت کلّی وجود را توضیح بدهیم. یک جا را باید بوسیله تأثیر متقابلان توضیح بدهیم و در یک جا بوسیله نفی در نفیِ خلاّق ـ نه نفی در نفی عبث ـ تبیین می‌کنیم؛ یعنی بوسیله نفی کامل باید آن را توضیح بدهیم. به تعبیر دیگر بوسیله نفی که عناصر قبلی را به خودش جذب می‌کند و یک حالت بالاتری درست می‌کند، باید توضیح بدهیم. و در یک جابا تغییر کمّی و کیفی باید توضیح بدهیم. یعنی هر کدام از اینها یک حیطه عمل خاص دارند. این حیطه عمل به معنای این نیست که جنبه تتولوژیک دارند.

آقای سروش :با این توضیح بعضی از آن روشنی‌ها و نقاط واضح مقداری کدر شد. فکر می‌کنم که آقای مصباح هم در این سخن با بنده هم عقیده باشند.

آقای مصباح :بنده هم می‌خواستم بگویم که بعضی مثال هایی که ایشان برای روشن تر شدن مطلب بیان کردند، موجب خفا و ابهام مطلب شده است. حالا چه شما توضیح بفرمایید و یا بنده عرض کنم فرق ندارد. حقیقت همین است. خواهش می‌کنم.

آقای سروش :من گمان می‌کنم در این جلسه فرصت برای طرح بحث درباره اصل نفی نفی باقی نیست چون خود یک بحث مستقلی را می‌طلبد. لذا دو سه نکته عرض می‌کنم چون وقت ـ زیاد ـ گذشته است. اگر همین نکته را تمام کنیم، به یک نتیجه مشخصی رسیده ایم.

این که قانون در حیطه خودش باید کلّیّت داشته باشد و هر قانونی لزوماً جهان شمول نیست، سخن کاملا درستی است. مگر این که ادّعا شود که قانون جهان شمول است. در آنصورت باید دلیل خواست و با دلیل باید این ادعا را روشن نمود. ولی نفس این مسأله روشن است که اصل تضاد و اصل گذار از تغییرات کمّی به کیفی و امثال اینها جهان شمول نیستند. امّا صحبت در همان کلّیّت قانون است. یک قانون حتّی در قلمرو خودش وقتی قانون است که در همان قلمرو دیگر استثنابردار نباشد. ثانیاً تتولوژیک هم نباشد. البته این در حیطه آن اموری است که تاکنون گفتگو کرده ایم والاّ هنوز نکات و ضوابط دیگری هم برای قانونیّت قانون یا اصلیّت اصل وجود دارد که مورد بحث مستقیم ما نیست . تتولوژیک بودن باعث می‌شود که سخن ما هیچ توضیحی درباره پدیده‌های مورد بحث ندهد و یک سخن کلّی بی فایده و عبثی را بگوید که گفتنش با نگفتنش مساوی است.

امّا در مورد استثنابردار بودن یا استثنابَردارنبودن قانون باید بگوییم آنچه که تاکنون توضیح می‌دادیم ـ مثلاً در مورد تغییرات کمّی به کیفی که خود آقای طبری گفتند ـ اوّلا چنین قانونی وجود ندارد که همه تحوّلات از قبیل تحوّلات کمّی به کیفی باشد. پس چنین قانونی اصلا وجود ندارد. بحث از این نیست که جهان شمول هست یا نیست بلکه اصلا چنین قانونی وجودندارد. ثانیاً این قانون هم وجود ندارد که همه تحوّلات کمّی لزوماً به تحوّلات کیفی منتهی می‌شوند .پس چنین قانونی هم وجود ندارد. بنابراین، لازمه این حرف این است اصلا در این مورد قانونی وجود ندارد.

آقای نگهدار :چرا؟

آقای سروش :الآن بنده گفتم که تمام تغییرات تدریجی کمّی لزوماً به تغییر کیفی منتهی نمی‌شوند.

آقای طبری :یعنی می‌تواند در یک جا متوقف شود.

آقای سروش :بله .در یک جا متوقف می‌شوند. یعنی شما روی هر تغییر کمّی و تدریجی انگشت بگذارید، نمی‌توانید بگویید این تغییر حتماً به یک تغییر کیفی منتهی می‌شود. پس در این جا هم واقعاً قانونی وجود ندارد. یعنی اگر قلمرو قانون را تغییرات کیفی بدانیم، این سخن که حتماً به یک تحوّل کیفی منتهی می‌شود، کلّیّت ندارد. پس اصلا در این مورد خاص قانون نداریم، بلکه بعضی و یا تعداد زیادی و یا تعداد کمی چنین نیستند. البته باید فرم منطقی سخن روشن و استوار باشد. این شأن سخن فلسفی است که گریزگاه نباشد و با صراحت ادا شده باشد. اگر بگوییم بعضی از تغییرات کمّی مقدمه تغییرات کیفی هستند، در این مقدار از کلام ما هم زیاد سخن نداریم و آن استثناهایی که بنده ارائه کردم ـ اگر به قوت خود باقی باشد ـ به این سخن لطمه نمی‌زند۱. ...

۱در این قسمت سند ضبط شده در دسترس نبود و لذا مطلب ناتمام باقی ماند.

مجری :این بحث را به عنوان موضوع جلسه آینده تعیین می‌کنیم و پس از تمام شدن بحثِ نفی نفی به آن خواهیم پرداخت.

آقای سروش :یک نکته دیگر هم در این جا وجود دارد. ما این موضوع را مشخص کردیم تا روی مبحث دیالکتیک صحبت کنیم لذا اگر آقایان پیشنهادی دارند که محدوده بحث را مشخص می‌سازد، می‌توانند عنوان کنند تا موضوع بحث جلسه آینده روشن تر شود.

مجری :همان‌طور که تأیید کردید موضوع سخن همان بحث نفیِ نفی است منتهی بحث را تاکنون این گونه دنبال کردیم که دیالکتیک را به عنوان مقدمه‌ای بر بحث جهان بینی مادی و الهی مطرح نمودیم. یعنی وارد این بحث [نشده ایم] که واقعاً این هستی دامنه اش تا کجا ادامه دارد و ماتریالیسم چه تفسیری از هستی دارد و در برابر اسلام یک تفسیر دیگری...

آقای سروش :اصول دیالکتیک و یا به زبان دیگر مبحث دیالکتیک از ماتریالیسم دیالکتیک را توضیح دادیم و بیشتر مباحث به اصول ماتریالیسم دیالکتیک بر می‌گشت. مبحث دیگر، مقایسه جهان بینی الهی و یا مباحث ماتریالیسم تاریخی می‌تواند باشد.

مجری :ما به ماتریالیسم دیالکتیکی پرداختیم و مورد بحث واقع شده است.

آقای سروش :بطور مشخص موضوع این است که آیا جهان در موجودات مادی خلاصه می‌شود و یا بیرون از این موجودات مادی موجودات دیگری هم در خارج یافت می‌شود؟ به تعبیر آقای طبری گوهر جهان خارجی چیست؟ آیا مادّه و مظاهر مادّه است و یا این که ورای ماده موجود دیگری را می‌توان در نظر آورد؟

آقای نگهدار :یعنی آیا نظر شما این است که روی این مسائل اساسی فلسفی ـ به طور مشخص ـ بحث کنیم و حرف بزنیم؟

آقای سروش :بله.

مجری :ماتریالیسم دیالکتیک را بطور کامل بحث و بررسی کرده و به آن پرداخته ایم. [ولی بحث از خود] ماتریالیسم باقی مانده است.

آقای مصباح :به نظر من آنچه مسأله اصلی است، مطرح شده است. آنچه را که شنوندگان انتظار آن را می‌کشند بررسی جهان بینی الهی می‌باشد.

مجری :طبیعی است که می‌توانیم به دنبال آن به ماتریالیسم تاریخی نیز بپردازیم. یعنی در این زمینه مانعی نیست منتهی قطعاً مقدم بر ماتریالیسم تاریخی، اثبات ماتریالیسم در هستی است. و بعد از آن به ماتریالیسم تاریخی هم می‌رسیم.

آقای طبری :من در روز اول هم عرض کردم که در این جا ما کوچک ترین مقابله‌ای با الهیات و با دیانت اسلام نداریم. به دلیل مجموعه روشی که حزب توده ایران دنبال می‌کند. پس یک حزب ضد مذهبی نیست که بخواهد مذهب خاصی را در مقابل مذهب اسلام قرار بدهد. چنین قصدی را ندارد و به معتقدات عامه مردم احترام عمیق می‌گذارد. لذا در چنین بحثی که نقض الهیات و اسلام می‌باشد اصلا وارد میدان نمی‌شود و حق هم ندارد که وارد شود. ما به عنوان نماینده و سخنگوی خودمان در این جا ننشستیم، بلکه به عنوان سخنگوی یک جریان در این جا نشستیم و معتقد هستیم افراد و معتقدات مذهبی وجود دارند.

مجری :آقای طبری عذر می‌خواهم؛ این سخن، خود مقوله‌ای مستقل است و تاکنون هم چند بار به آن اشاره شده است و می‌تواند جزو مباحث ایدئولوژی به شمار بیاید. یعنی این که مارکسیسم می‌تواند اسلام را به عنوان قرین و همراه بپذیرد یا خیر، می‌تواند در ضمن مباحث ایدلوژی مطرح شود. همین طور می‌تواند به عنوان یک بحث جدا مطرح شود. اساساً عنوان و موضوع بحث آزاد ما و شما جهان بینی مادی و الهی تعیین شده است و هم شما و همه همراهان شما در حزب و همراهان ایشان [آقای نگهدار] در سازمانشان این موضوع را پذیرفته و از تلویزیون دیدند و موضوع جهان بینی الهی و مادی بر روی آنتن تلویزیون رفت. از طرفی همواره در ابتدای همه جلسات اعلام کردم که دیالکتیک به عنوان مقدمه بحث جهان بینی الهی و مادی مطرح می‌باشد. [حال چگونه حاضر به مناظره در این موضوع نیستید؟] حزب توده ایران و سازمان فداییان خلق ایران اکثریت هر دو به نمایندگی از ایدئولوژی خودشان این جا مدافع دیالکتیک بودند و به نمایندگی از ایدئولوژی خود می‌بایست نماینده و مدافع ماتریالیسم نیز باشند. فکر نمی‌کنم که کسی این سخن را نفی کند و نپذیرد. به هر حال لازمه بررسی جهان بینی الهی و مادی این است که ببینیم عرصه وجود تا کجا ادامه دارد؟ آیا هستی منحصر در ماده است یا خیر؟ مارکسیست به مطلبی معتقد است و فکر می‌کند این معتقَد را مستدل بیان می‌کند و در این جا ما خواهان این هستیم که دلایل این اعتقاد بیان شود و بر سر این دلایل به بحث و گفتگو بنشینیم.

آقای سروش :آقای طبری، افزون بر این، بحث منطقی در مورد این مسأله، هیچ وقت به عنوان اهانت و هتک حرمت نیست و اگر شما [جهان بینی الهی را]نفی و یا اثبات و یا ما جهان بینی مادی را، نفی می‌کنیم به این معنا نیست که به طرف مقابل بی حرمتی کنیم. آنچه طرفین به آن حرمت می‌گذارند منطق و برهان و حق و هر آن چه محصول این شیوه عمل صحیح می‌باشد، است. بنابراین نباید این گونه استنباط کرد که این چنین بحث هایی موجب بی حرمتی به معتقدات کسی می‌شود .چون این اتهام ما را هم فراخواهد گرفت. یعنی ما هم به معتقدات شما بی حرمتی کردیم.

آقای طبری :این اشکالی ندارد.

آقای سروش :از چه نظر اشکالی ندارد؟ از نظر منطقی صحیح نیست. وقتی بحث منطقی است، اولین شرط یک بحث نظری احترام است والاّ وقتی چیزی ارزشی ندارد چرا راجع به آن بحث و نقادی کنیم. می‌خواهم بگویم که این گونه تعبیر نکنیم، مگر این که امتناع شما دلیل دیگری داشته باشد.

آقای نگهدار :دو تا پیشنهاد دارم تا بلکه بحث جمع بندی شود و برای این مسائل وقت زیادی را صرف نکنیم. یکی از آن دو پیشنهاد این است که می‌توانیم موضوع بحث را خارج از جلسه ـ همانند موضوع دیالکتیک ـ تعیین کنیم و درباره آن صحبت نماییم و دقیق موضوع را بشکافیم که دستور چیست.

پیشنهاد دوم این است، همان‌گونه که بیشتر شرکت کنندگان تمایل دارند و یا لااقل من و آقای طبری روی آن تأکید داریم [و لزوم بحث از آن در] همین هفت جلسه‌ای که با هم بودیم هویدا شده است که ابتدا روی روش شناخت یا تئوری شناخت صحبت کنیم و ملاک‌های آن را با هم بسنجیم، آن گاه با ابزارهای غنی تری می‌توانیم بحث را ادامه بدهیم. لذا می‌شود این پیشنهاد را در دستور گذاشت.

مجری :بحث شناخت را به عنوان یک بحث مستقل فلسفی که قطعاً اسلام و مارکسیسم به دلیل دو بینش فلسفی، دو تحلیل متفارت از آن دارند، مورد بررسی قرار خواهیم داد و به آن می‌پردازیم. و تلویزیون هم از این پیشنهاد استقبال می‌کند. منتهی شاید این ابهام را در ذهن بینندگان و یا لااقل در ذهن بعضی از ما ایجاد کند که وقتی عنوان بحث جهان بینی مادّی و الهی تعیین می‌شود و مدعوین...

آقای طبری :این را شما معین می‌کنید و موزیک وحشتناک هم بر روی [برنامه] می‌گذارید. ما که معین نمی‌کنیم.

مجری :امیدوارم که بینندگان از این موزیک وحشت نکرده باشند و امیدوارم جسارت هم نشده باشد. فکر می‌کنم مسأله روشن باشد. اگر تصوری خلاف این بود، حتماً حزب توده و سازمان فداییان خلق ایران اکثریت، هوادارانش و اعضایش...

آقای طبری :آقای طیب [مجری] حرف در دهان ما نگذارید. شما خیلی زیرکی می‌کنید.

مجری :قطعاً آقایان در منازل، اوّلِ مناظره را که وحشتناک بوده و آقای طبری وحشت کرده‌اند از چشمشان مخفی نبوده است! اگر بپذیریم که موضوعِ مناظره به آقایان گفته نشده باشد. ولی از دومین جلسه که آقای طبری در بحث شرکت کردند، عنوانی که در تلویزیون برای بحث تعیین شده و به نمایش گذاشته شده است، مقایسه بین جهان بینی الهی و مادی بوده است و ایشان هم دیدند و در جلسه شرکت کردند و تا هفتمین جلسه که این جلسه است این عنوان اعلام شده و به نمایش گذاشته شده است و آقایان همواره آن را از تلویزیون و در جلسات مشاهده نموده اند.

آقای طبری :ما از روز اول اعتراض کردیم. و از روز اول گفتیم که هیچ نوع مناظره‌ای در این گونه مسائل نداریم.

مجری :فکر می‌کنم که در این باره هم بینندگان عزیز قضاوت می‌کنند که نپذیرفتن و عدم بحث بر روی مسأله‌ای که معتقَد فردی است ... . یعنی اگر آقایان از ماتریالیسم دفاع نمی‌کردند و به ماتریالیسم معتقد نبودند، هرگز اصرار نمی‌شد که بر سر ماتریالیسم بحث کنیم. ولی اگر آقایان ماتریالیسم از بحث در مورد معتقَدشان طفره می‌روند ـ عذر می‌خواهم که این واژه را به کار می‌برم ـ و کوتاه می‌آیند و حاضر به پذیرفتن این بحث نمی‌شوند، این خود سؤالی را بوجود می‌آورد که اگر در ذهن آقایان یک نکته مستدل و مبرهن وجود داشت و مطلب قابل دفاع مستدل بود، در بحث شرکت می‌کردند. چطور حاضر نیستند در برابر یک تفکر فلسفی دیگر که معتقد است هستی به ماده منحصر نیست و ماورای طبیعت هم ـ در کنار این طبیعت ـ وجود دارد، [تفکر خود را] مطرح کنند؟ آنها چطور از ارائه این تفکر بطور منطقی و به دور از هر گونه تفسیر سیاسی طفره می‌روند و حاضر نیستند بحث نمودن را بپذیرند؟

به هر حال ما زیاد اصرار نمی‌کنیم و قضاوت را به بینندگان می‌سپاریم و این را خیلی راحت می‌گوییم که اگر همه آقایان می‌پذیرفتند ... همان‌طور که آقای سروش اشاره کردند ما آقایان را مارکسیسم می‌دانیم و معتقدیم که به ماتریالیسم معتقدند. اگر ما این را نمی‌دانستیم و امروز از آقایان درخواست می‌نمودیم تا آن را از تلویزیون طرح کنند، طبیعی بود که آقایان باید ابا کنند. امّا ملت ایران می‌دادند که زیر بنای فلسفی مارکسیسم، ماتریالیسم دیالکتیک است و این نکته پنهانی نیست که در بحث آشکار شود. در عین حال که شما را معتقد به ماتریالیسم می‌دانیم، به شما احترام گذاشته و هم چنان احترام می‌گذاریم و به عنوان طرف بحث فلسفی، از حضورتان استقبال کردیم و اگر در آینده

تشریف بیاورید همچنان استقبال خواهیم کرد. همین طور اگر شما هم متقابلا عقاید ما را نفی بکنید، این را به معنای بی حرمتی به خودمان و یا جامعه خود نمی‌دانیم. بلکه صرفاً عرصه بحث منطقی را باز کردیم تا عقاید با هم برخورد کنند. برخورد مارکسیسم با اسلام برخورد من و شما یا حزب توده با جمهوری اسلامی تلقی نمی‌شود. هرگز این تلقی را نداریم که عرصه برخورد حزب بانظام را فراهم کردهباشیم. تفکر من این است که این جا عرصه برخورد دو نوع ایدئولوژی و دو نوع جهان بینی است. یعنی جهان بینی الهی بر مبنای بینش توحیدی اسلام و جهان بینی مادی بر مبنای بینش مارکسیسم با هم برخورد می‌کنند.

سخن را کوتاه می‌کنم و با آرزوی این که بتوانیم بعد از اتمام جلسه در گفتگویی که آقای نگهدار پیشنهاد کردند به توافق برسیم، شما عزیزان را به خدا می‌سپارم.