

اینکه ترجیح بلامرجح محال است.

۳- از نتیجه دوم بدست می‌آید که اختیار بمعنائی که انسان بنظر ساده و سطحی می‌پذیرد تحقق ندارد. انسان بنظر سطحی تصور میکند که گاهی که باچند کار مساوی روبرو است میتواند

→ طرف بالخصوص متمایل شود نمیشناسیم نه اینکه چنین مرجعی وجود ندارد. این اشخاص گمان کرده‌اند که انسان همواره میتواند عللی را که موجب تعلق اراده بیک طرف میشود تمیز بدهد و حال آنکه در علم‌النفس ثابت شده که هزاران عوامل نفسی در مرتبه شعور مخفی ما، در ترجیح اراده دخالت میکنند که شعور ظاهر ما بکلی از آنها بی‌اطلاع است. پس این مثالها را نمیتوان دلیل بر وقوع ترجیح بلامرجح گرفت.

بعد از این دو مقدمه - تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم و امتناع ترجیح بلامرجح - ما میتوانیم مدعای حکماء را راجع بعلت احتیاج بعلت بفهمیم. حکماء میگویند هر ماهیتی؛ نسبتش با وجود و عدم متساوی است (مقدمه اول) و هرچیزیکه نسبتش با دو چیز متساوی است اگر بخواهد بیکطرف مخصوص متمایل شود احتیاج بمرجح دارد (مقدمه دوم) نتیجه اینکه: ماهیت در موجود بودن و معدوم بودن احتیاج بمرجح دارد و ما نام مرجح وجود یا عدم ماهیت را «علت» گذاشته‌ایم. پس همواره موجود بودن و معدوم بودن ماهیت وابسته بعلت است. چیزی که هست وجود ماهیت وابسته بوجود علت و عدم ماهیت وابسته بعدم علت است یعنی وجود علت، مرجح وجود ماهیت است و عدم علت، مرجح عدم ماهیت است. طبق این نظریه ادراک قانون کلی علیت از قانون ترجیح بلامرجح نتیجه میشود و منشأ استفهام «چرائی» هم همین قانون امتناع ترجیح بلامرجح است یعنی ذهن انسان فقط در جایی سؤال «چرا» را که سؤال از علت است صحیح میداند که یک چیز نسبتش با دو طرف متساوی باشد و آنگاه بیک طرف متمایل شده باشد.

مطابق این نظریه، امتناع صدقه، - یعنی اینکه چیزی که وقتی نبود بعد بلاعلت بود بشود که همکس میداند عقلاً محال است - از متفرعات قانون امتناع ترجیح بلامرجح است. زیرا عقل چنین می‌بیند که این چیزیکه وقتی نبود و بعد بود شد اگر ذاتاً اقتضام وجود دارد پس میبایست قبلاً نیز موجود بود و چون قبلاً موجود نبوده معلوم میشود که امکان وجود و عدم دارد یعنی نسبتش با وجود و عدم متساوی است پس چنین چیزی اگر بلاعلت موجود شود مستلزم ترجیح بلامرجح است پس ممتنع است که چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد بلاعلت بود شود؛ بمعنیه حکماء؛ کسانی که مناط احتیاج بعلت را حدوث میدانند درست دقت و تجزیه در حکم عقل بعمل نیاورده‌اند و پنداشته‌اند که علت اینکه ممتنع است که چیزی که یکزمان نبوده بعداً بلاعلت موجود بشود صرفاً همین است که یکزمان نبوده و بعد بود شده و حال آنکه این خصوصیت یعنی مسبقیت وجود بعدم که نامش حدوث است در حکم عقل باحتیاج بعلت دخالتی ندارد و آنچه در مناط حکم عقل دخالت دارد امکان ماهیت یعنی تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم است که با انضمام حکم عقل بامتناع ترجیح بلامرجح؛ احتیاج بعلت را نتیجه میدهد. پس مناط احتیاج بعلت امکان است نه حدوث و هم می‌توان گفت علت احتیاج بعلت؛ ماهیت است زیرا ماهیت علت و مناط امکان است و امکان علت و مناط احتیاج بعلت است.

خود بخود یکی از آنها را انتخاب نموده و انجام دهد بدون اینکه صدور فعل ضرورت وجود پیدا کند یا مرجحی بکار رود و از برای اثبات این نظریه دروغین یکرشته مواردی که در آنها علت موجب و مرجح مجهول یا مغفول عنه است تراشیده‌اند و ثلی اگر انسان

→ حکما میگویند در حکم عقل، ماهیت مقدم بر امکان است و امکان مقدم بر احتیاج است و احتیاج، مقدم بر ایجاب و ایجاد علت است و ایجاب و ایجاد علت مقدم بر وجوب و وجود معلول است و وجود معلول، مقدم بر حدوث معلول است. اینکه میگوئیم وجود معلول؛ مقدم بر حدوث معلول است از آنجهت است که حدوث، مسبقیت وجود مقدم است و وصف وجود است و البته موصوف؛ عقلاً مقدم است بر وصف. لازم بتذکر نیست که همه این تقدم‌ها تقدم رتبی و عقلی است نه تقدم زمانی. بهر حال مطابق نظریه حدوثی، ادراک ذهن را راجع بقانون علیت و معلولیت اینطور باید بیان کرد: هر حادثی یعنی هر موجودیکه وقتی نبود و بعد پیدا شد حتماً علتی دارد و ولی مطابق نظریه ماهوی ادراک ذهن را راجع باین قانون اینطور باید تعریف کرد: «هر ممکن حتماً علتی دارد».

دوراهی که در متن در مقام بیان قانون علیت طی شده یکی راه حدوثی است و یکی راه ماهوی.

۴- نظریه فقر وجودی - تقریر کامل این نظریه موقوف بر اینست که راجع بامکان و وجوب «حقیقت وجود» بیش از آن اندازه که در مقاله ۸ و اینمقاله بحث کرده‌ایم نکاتی را یادآوری کنیم و ما اینمطلب را برای مقاله ۱۶ گذاشته‌ایم و شك نداریم که اینمسئله که جنبه فلسفی خالص دارد از پرمقوتترین قسمت‌هایی است که تاکنون بشر در آنها غور کرده است ولی برای اینکه خواننده محترم را فی‌الجمله آشنا سازیم تا آن اندازه که متناسب با اینمقاله است توضیح میدهم.

از سه نظریه‌ایکه تاکنون بیان کردیم، نظریه حسی از لحاظ نشان دادن مناط احتیاج بعلت حاوی مطلبی نبود زیرا این نظریه حداکثر استدلالش این بود که چون تاکنون آنچه ما دیده و شهود کرده‌ایم این بوده که مرتباً يك سلسله قضایا پشت سر يك سلسله قضایای دیگر پیدا می‌شوند و هرگاه این دسته قضایا پیدا شد آندسته قضایا پیدا میشود و هرگاه این دسته از بین رفت آندسته از بین میرود پس میفهمیم که همواره یکمده قضایا علت یکمده قضایای دیگر هستند و سپس يك تممیم کلی میدهم و ندیده‌ها را بر دیده‌ها قیاس میگیریم و میگوئیم «هر موجودی محتاج بعلت است و وجود موجودیکه متکی بعلت نباشد محال است». ضعف این استدلال از این راه است که اولاً ما اگر صرفاً بمقدار شهود و احساس خود قناعت کنیم فقط باید بگوئیم که بعضی از قضایا متعاقب یا مقارن بعضی قضایای دیگر پیدا میشوند و نمیتوانیم بگوئیم بعضی علت بعضی دیگر هستند زیرا ما علیت را با احساس نمیتوانیم درک کنیم (رجوع شود بجلد دوم) و ثانیاً آنچه ما بحکم احساس و تجربه و قانونی که از این تجربه نتیجه میشود می‌توانیم نتیجه بگیریم اینست که تمام موجوداتیکه مشابه با موجودات تجربی ما هستند محتاج بعلتی مشابه با علل تجربه شده هستند ولی موجوداتیکه تحت تجربه ما درنیامده‌اند و مشهود ما نیستند و مشابه با مشهودات ما نیز نیستند و اساساً ما از وجود و عدم آنها اطلاعی نداریم خارج از حوزه نفی و اثبات ما است مضحك اینست که مدعی شویم وجود قائم بذات و غیرمتکی ←

بوجدان خود رجوع کند خواهد دید تا یک مرجح نظری را ضمیمه فعل قرار نداده و بآن صفت لزوم ندهد نمیتواند آن را اراده کند. و چنانکه در مقاله ۸ گفته شد اختیاری که انسان دارد اینست که کاری که انجام میدهد نسبت بخودش که یکی از اجزای علت

→ بعلت استثناء در قانون علت است!! استثنا وقتی است که ما مناط علیت و معلولیت و احتیاج بعلت را بدانیم و آنگاه موجودی را که آن مناط روی او هست بلاعلت فرض کنیم و حال آنکه این خود اول مطلب است. پس با استناد بامتناع استثناء در قانون علیت نمیتوانیم مدعی شویم که هر موجودی محتاج بعلت است.

باقی میماند نظریه دوم و سوم. حق اینست که ایراد حکما بر نظریه متکلمین وارد است و حدوث را نمیتوان مناط احتیاج بعلت دانست ولی نظریه حکما نیز که ماهیت و امکان ماهیت را مناط احتیاج بعلت دانسته اند قابل قبول نیست. قاعده کلی امتناع ترجیح بلامرجح صحیح است و قابل هیچگونه مناقشه ای نیست ولی موضوع تساوی نسبت ماهیت را با وجود و عدم، مصداق این کلی و صغرای این کبری قرار دادن خالی از اشکال نیست. این طرز استدلال که از قدیمترین ازمه تا عصر حاضر مورد قبول حکما بوده فقط روی نظریه اصالت ماهیت صحیح است که ماهیت را قابل موجودیت و معدومیت و معلولیت واقعی میداند و هر یک از مفهوم وجود و عدم را مفهومی اعتباری میداند که از دو حالت مختلف ماهیت انتزاع میشود.

و اما بنا بر اصالت وجود در تحقق و در معلولیت، ماهیت از حریم ارتباط با علت برکنار است. نه وجود علت، ترجیحی بماهیت میدهد و نه عدم علت، ماهیت همواره بحال تساوی خود باقی است.

آری هنگامیکه ذهن ملزم است حکم کند که فلان ماهیت (مثلا ماهیت انسان) موجود است این تساوی مجازاً از بین رفته است نه حقیقتاً. و هر چند بهم خوردگی این تساوی مجازی از حقیقتی ناشی میشود ولی آن حقیقت، وجود و واقعیت خود ماهیت است نه وجود علت خارجی و ماهیت در احتیاج بعلت و عدم احتیاج بعلت تابع همان وجود و واقعیت است و از خود اصالتی ندارد یعنی اگر آن وجود محتاج و معلول بود ماهیت نیز بالتبع و مجازاً محتاج و معلول است و اگر آن وجود غیر محتاج و غیر معلول بود ماهیت نیز بالتبع غیر محتاج و غیر معلول است.

ما در مقدمه مقاله ۸ گفتیم که بنا بر اصالت وجود معنای امکان ماهیت چیزی غیر از آن چیز خواهد بود که قبلاً قائلین باصالت ماهیت یا غافلین از اصالت وجود و اصالت ماهیت میدانستند، مراجعه شود.

علیهذا ما نمیتوانیم از راه ماهیت با استناد بقاعده امتناع ترجیح بلامرجح احتیاج بعلت را اثبات کنیم. بنا بر اصالت وجود در تحقق و در معلولیت صورت این مسئله بکلی عوض میشود و صورت دیگری پیدا میشود.

حکما و متکلمین تاکنون از علت احتیاج بعلت بحث میکردند و هر دسته ای معلول را چیزی و احتیاج معلول را چیز دیگر و علت احتیاج را چیز سومی فرض میکردند حالا ببینیم واقعا همینطور است یا نه؟

ما قبلاً در مقاله ۸ تحلیلی بعمل آوردیم و برهان اقامه کردیم که اگر رابطه علی و معلولی در جهان وجود داشته باشد (و البته وجود دارد) نمیتوان ذات معلول را چیزی و آنچه را که معلول از ناحیه علت دریافت میکند چیز ←

است نسبت ضرورت ندارد اگر چه در عین حال نسبت بمجموع اجزای علت که مجموع انسان و غیر انسان است نسبت ضرورت دارد.

۴- علت منقسم میشود بعلت ناقصه و علت تامه زیرا علتی که

دیگری و تأثیر علت را در معلول چیز سومی فرض کنیم. در آنجا ثابت کردیم که در معلولات، وجود و موجود و ایجاد یکی است یعنی هويت معلول عین هويت وجود و عین هويت ایجاد است. از آنچه در آنجا بیان کردیم معلوم شد که رابطه و وابستگی معلول با علت و احتیاج معلول بعلت عین هويت معلول است یعنی هويت واحد است که بوی وجود و موجود و ایجاد و همچنین رابطه و مرتبط و نسبت و منتسب و وابسته و وابستگی و محتاج و احتیاج با اعتبارات مختلف گفته میشود اساساً این تکثر، ساخته طرز اندیشه‌سازی ذهن است و گرنه در خارج کثرتی از این لحاظ نیست و محال است که چنین کثرتی شسج باشد.

مطابق این بیان اگر در جهان، علت و معلولی وجود داشته باشد، چنین نیست که واقعت معلول چیزی و احتیاج معلول بعلت چیز دیگری و مناط احتیاج بعلت چیز سومی بوده باشد تا نوبت این سؤال برسد که علت و مناط احتیاج فلان شسج بعلت چیست؟ این سؤال درست مانند اینست که بگوئیم علت احتیاج بعلت آن چیزی که هويتش عین احتیاج بعلت است چیست؟ عیناً مثل اینست که پرسیم علت اینکه عدد چهار، عدد چهار است چیست؟ یا علت اینکه خط، خط است چیست؟... آری میتوانیم وضع سؤال را تغییر بدهیم و از معلول واقعی که خود وجود است صرف‌نظر کنیم و طبق عادت ذهن خود، ماهیت را که معلول بالمجاز است مورد پرسش قرار دهیم و از خود پرسیم مناط احتیاج ماهیت بعلت چیست؟ در جواب این سؤال میتوان گفت که علت احتیاج ماهیت (البته احتیاج مجازی) همانا فقر وجودی است. یعنی علت اینکه ماهیت در موجودیت و معدومیت مجازی خود تابع علت خارجی است اینست که نحوه وجود ماهیت، نحوه وجود ایجاد و تعلق و ارتباطی است. این سؤال در مورد ماهیت از آنجهت صحیح است که ما بایک مسامحه ذهنی، محتاج را غیر از احتیاج و غیر از علت احتیاج فرض کرده‌ایم ولی این سؤال در مورد وجود صحیح نیست زیرا این تفکیک، در وجود میسر نیست.

اگر ما معلول را با این وصف شناختیم که هويتش عین ایجاد و عین احتیاج و عین وابستگی است دو نتیجه مهم میگیریم: یکی اینکه بدون آنکه احتیاجی بپراهن امتناع تسلسل علل داشته باشیم، وجود علت بالذات و واجب‌الوجود را یعنی هويتی که واقعتش هويت تعلق و ارتباطی و ایجاد نیست بلکه هويتش عین فنا و استقلال و قیام بالذات است اثبات میکنیم و فرضیه حسی مادی مبنی بر اینکه هر موجودی معلول است با واضح‌ترین بیانی باطل شناخته میشود. تفصیل اینمطلب را در مقاله ۱۴ خواهیم دید. دیگر اینکه روی هر يك از سه نظریه بالا حداکثر پیوستگی و ارتباطی که میان موجودات میتوانیم تعقل کنیم این بود که موجودات همه بمنزله حلقه‌های يك زنجیر و آلات و ابزار يك کارخانه است که بيك ديگر پیوسته و مرتبط است ولی مطابق این نظریه پیوستگی و ارتباط عین هويت موجودات است و جهان را ما باید بمنزله يك خط متصل و یا بمنزله يك حقیقت متموج تعقل کنیم و تنها اختلافی که بین اجزاء آن فرض میشود اختلافات شدت و ضعفی و کمال و نقصی است. اینمطلب ←

دارای اجزاء میباشد همچنانکه معلول بمجموع اجزائش احتیاج دارد نسبت بهر يك يك از آنها نیز نیازمند است. پس هر يك از اجزای علت مانند مجموع اجزاء، نسبت بآن علیت دارد که با از

→ را نیز در محل دیگری توضیح کافی خواهیم داد.

نظریه فقر وجودی که در مقابل سه نظریه گذشته است نتیجه قطعی اصول «حکمت متعالیه» است و بیشتر از هر چیز با اصالت وجود و تشکک وجود رابطه دارد. روی نظریه اصالت وجود در تحقق و در معمولیت، از نظریه ماهوی که مورد قبول قاطبه حکماء پیشین بوده برای همیشه باید دست کشید ولی چیزی که موجب تعجب میشود اینست که پیروان حکمت متعالیه و حکماء اصالت وجودی نیز در اظهارات و استدلالات خود بهمان نظریه ماهوی اعتماد کرده‌اند. و آنرا مقبول و مسلم گرفته‌اند و تاکنون دیده نشده که خدشه‌ای بر او وارد کرده باشند. شاید علت این اعتماد اینست که نتیجه این استدلال با نظریه فقر وجودی یکی است و همانطوریکه طبق نظریه ماهوی، حدوث موجودات دلیل بر امکان ماهوی و کاشف از عدم وجوب ذاتی آنها است، طبق این نظریه نیز حدوث موجودات دلیل احتیاج وجودی و وابستگی آنها بشرائط و مقدمات خاصی است و ایضا همانطوریکه طبق نظریه ماهوی قدم زمانی با معلولیت منافی نیست طبق این نظریه نیز منافی نیست. مطابق نظریه ماهوی، ماهیت داشتن نشانه تساوی نسبت ذات شیء با وجود و عدم (امکان) است و این تساوی دلیل بر احتیاج بعلت و مرجع است، در این نظریه نیز (به بیانی که در مقاله ۱۴ خواهد آمد) ماهیت داشتن دلیل بر فقر وجودی است. پس نتیجه محاسبه، طبق این دو نظریه یکی است و هر چند اصول نظریه ماهوی غلط است ولی چون بالمآل همان نتیجه را میدهد که نظریه فقر وجودی میدهد و از طرفی محاسبه‌اش آسانتر است، مانمی ندارد که در قسمتهای مقدماتی آن را بکار ببریم. درست مثل اینکه ما میدانیم اصول و مبانی اولی هیئت بطلمیوس غلط است و اصول هیئت کپرنیک صحیح است ولی هیچ مانعی ندارد که برای اندازه‌گیری برخی حرکات اجرام آسمانی و پیش‌بینی خسوف و کسوف و بعضی چیزهای دیگر با اصول بطلمیوسی محاسبه کنیم بجهت آنکه نتیجه محاسبه در بسیاری از موارد یکی است و بسا هست که در برخی موارد روی اصول غلط بطلمیوسی محاسبه آسان‌تر باشد.

البته اینجانب شخصاً واقف است که آنچه در مقام بیان رابطه علت و معلول و مناط احتیاج معلول بعلت روی اصول حکمت متعالیه بیان کردیم و گفتیم معلول عین احتیاج است از مطالبی نیست که برای همه کس قابل فهم باشد و بسا هست که برای کسانی که تمرین زیادی در عقلیات فلسفی ندارند و مخصوصاً کسانی که طرز تفکر حسی دارند این گفته‌ها صرفاً «لفظی» جلوه کند و ما نیز انتظار نداریم که با این بیان مختصر آن حقیقت عالی را که جزء شاهکارهای اعجاز‌آمیز فکر بشر است بفهمانیم ولی خواننده محترم باید بداند که این نظریه جزء آن دسته نظریات فلسفی است که برای کسی که درست با اصول و مبادی آشنا باشد از یک مسئله ریاضی یقینی‌تر است. ضمناً برای کسانی که فی‌الجمله مقصود را یافتند و براه عقلانی این مقصود که از بررسی انبوه اندیشه‌های غلط‌انداز ذهن بدست آمد نیز واقف شدند، جمله‌ای را که مکرر در دو مقاله پیش گفته‌ایم تکرار میکنیم: **تا ذهن را شناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم.**

میان رفتن آن معلول نیز از میان می‌رود و از همینجا روشن میشود که:

الف - معرف علت تامه اینست که با وجود او معلول ضرورت وجود پیدا میکند و با عدم او ضرورت عدم؛ و معرف علت ناقصه اینست که وجود او معلول را ضروری‌الوجود نمیکند ولی عدمش آنرا ضروری‌العدم میسازد.

ب- عدم علت تامه یا یکی از علل ناقصه علت تامه عدم معلول است.

۵- با سنجش نتیجه‌ای که در آغاز سخن از طریقۀ اولی گرفتیم (چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد باید علتی داشته باشد) با نتیجه‌ای که از طریقۀ دومی گرفتیم (هر ممکن محتاج بعلت است) روشن میشود که نتیجه دومی اعم بوده و دائره‌اش وسیعتر است زیرا از روی همین نتیجه ممکنست معلولی پیدا شود که قدم زمانی داشته و هیچوقت مسبوق بعدم زمانی نبوده باشد ولی نظر بنتیجه اولی چنین موجودی را نمیشود گفت احتیاج بعلت دارد زیرا این نتیجه تنها در مورد موجوداتی که سابقه عدم زمانی دارند حکومت مینماید.

اشکال

معلولی که برای آن وجود بلانهایت فرض شده و هیچگاه در گذشته یا آینده نابود و نیست نبوده و نخواهد بود، هرگز احتیاجی بعلت نخواهد داشت و بعبارت دیگر فرض وجود دائمی با فرض احتیاج، دو فرض متناقض میباشد.

پاسخ

فرض معلول، فرض احتیاج است پس وجود دائمی معلول، وجود دائمی محتاج میباشد. وجود دائمی محتاج، احتیاجش شدیدتر و قویتر است و پایه‌ی مطلب روی این است که ممکن بجهت تساوی نسبت بوجود و عدم محتاج بعلت مرجعه میباشد نه بجهت سابقه عدم که يك معنای نسبی انتزاعی است.

اشکال

قانون کلی علت و معلول را ما با آزمایشی که در حوادث مادیه انجام داده‌ایم بدست آورده‌ایم و هیچ موردی از این موارد از سابقه عدم خالی نبوده و از این روی هرگز نمی‌توانیم يك معلولی را قدیم زمانی فرض نموده نیازمند بعلت بدانیم زیرا خاصه و حکمی را که در محیط شرایط ویژه‌ای از آزمایش گذرانیم توسعه بغیر مورد شرایط نمیتوان داد مگر اینکه يك یا چند مورد پیدا شود که حکم و خاصه بی‌شرایط مزبور موجود شود و هرگز نمیشود بمجرد قیاس عقلی اعتماد نمود.

پاسخ

حکم تجربی همان است که گفته شد ولی مستشکلین ما وجود خود زمان را فراموش کرده‌اند که يك واقعیت مادی و امکانی است و حقیقت وی اندازه حرکت بوده و معلول حرکت عمومی ماده میباشد و هرگز برای این حقیقت سابقه عدم زمانی فرض نمیتوان کرد هرگز نمیشود گفت زمانی بود که زمانی نبود و پس از آن زمان شد یا روزی بود که روزی نبود و سپس روز پیدا شد آری این دانشمندان چون در کاوشهای علمی خود از حقیقت زمان بحث نکرده‌اند نه تنها درین بحث بلکه در هر بحث فلسفی مربوط بخواص نظری زمان دچار يك رشته فراموشکاری و اشتباهات گردیده‌اند.

بهر حال، زمان از جمله پدیده‌هایی است که بی‌سابقه عدم زمانی نیازمند بعلت میباشد و همچنین حرکت عمومی، و ماده‌ای که موضوع حرکت است همین خاصه را دارند چنانکه در جای ویژه خود خواهد آمد انشاءالله تعالی.

گذشته از اینها پاسخ جمله اخیر اشکال را (هرگز نمیشود بمجرد قیاس عقلی اعتماد نمود) در مقاله پنجم دادیم.

۶- چون احتیاج معلول بعلت در وجود خودش میباشد از اینروی دیگر نمیشود معلولی را علت علت خودش فرض کرد و اینگونه علیت به واسطه یا با واسطه محال میباشد زیرا علت علت شیء، علت خود شیء است و نمیشود شیء، علت خودش بوده باشد

و این همان مسئله بطلان دور است.

۷- وجود علت تامه از وجود معلول قویتر است زیرا تمام واقعیت و وجود معلول از آثار وجود علت بوده و متکی بوجود آن میباشد و البته در اینجا نباید دست بیکرشته نقضهای عوالمانه زد مانند پدر و پسر، و بنا و ساختمان؛ و سنگتراش و سنگ، و آتش-افروز و آتش، و جز اینها، زیرا چنانکه در مقاله هشتم تذکر دادیم آنچه در اینها برآستی علت فاعلی است مانند پدر نسبت بحرکات تناسلی خودش پیوسته و بی تردید از معلول خودش قویتر است و همچنین علت تامه نسبت بمعلول قویتر میباشد.

و از این روی، علت برمعلول مقدم و معلول، از علت متأخر میباشد زیرا تا علت نباشد معلول نخواهد بود در عین حال در یک زمان باید هر دو جمع بوده و گرد آمده باشند و از همین جا روشن است که این تقدم و تأخر، زمانی نیست چنانکه خواهد آمد.

و از مجموع این بیانات این نتیجه را باید گرفت: «استقلال و تمامیت وجودی معلول، عین استقلال و تمامیت وجودی علت است» زیرا معلول در وجود ضروری خود که بواسطه آن صفت واقعیت را بخودگرفته و لاواقعیت را میراند متکی بعلت یعنی باستقلال وجود ضروری علت میباشد پس معلول با استقلال علت مستقل است نه با استقلالی دیگر یعنی علت و معلول دو مستقل هستند با یک استقلال. این نظریه با بیانی که ایراد شد در فلسفه عالیّه بخوبی روشن است و البته از سطح گفتگو و بحث این اصول مقدماتی بالاتر است.

از برای دریافتن این نظر باید چنانکه در مقاله هفتم گذشت مهیت را از وجود تمیز داده و صرف نظر بوجود نموده و وارد بحث شد و اما کسی که وجود را مساوی ماده قرار داده و در راه کنجکاوی فلسفی در هر گامی میافتد و برمیخیزد و در هر لحظه میمیرد و زنده میشود و در مورد هر نسبت و صفت عمومی مانند وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قوه و فعلیت و جز آنها پوزش پس از پوزش یا مکابره پی مکابره میآورد چنین کسی در این موارد نباید نظری بدهد.

۸- چنانکه در مقاله هشتم تذکر دادیم سلسله علت تامه یک معلولی نمیتواند تا لانهایت رفته و در جایی وقوف نکند و ما این نظریه را در فلسفه عالیّه با یک بیان روشنی که از احتیاج وجودی

معلول و استقلال علت گرفته شده بیان نموده ایم.

۹- دو علت مستقل و جدا از هم در يك معلول نمیتواند تأثیر کند چنانکه يك علت با يك علیت و تأثیر نمیتواند در دو معلول تأثیر کند.^۳

۳- در پاورقی‌های پیش گفتیم که از اصل کلی علیت قوانین فرعی زیادی منشعب میشود و دوتای از آنها است که اگر بشود نه پیوند نمیتوان برای جهان نظامی قطعی و یقینی اثبات کرد. آن دو قانون عسارت است از قانون سنخیت و قانون ضرورت علی و معلولی.

مطابق آنچه قبلاً روشن کردیم از اصل کلی علیت ارتباطات و وابستگی‌های موجودات و از اصل سنخیت، نظام و انتظام این ارتباطات و از اصل ضرورت علی و معلولی قطعیت و ضرورت این نظام نتیجه میشود.

راجع باصل کلی علیت در پاورقی‌های همین مقاله و راجع بضرورت علی و معلولی درمقاله ۸ بحث کافی شد. جمله‌های مختصر بالا اشاره باصل سنخیت است و نظر باینکه اینمسئله علاوه بر آنکه فی‌حد نفسه بااهمیت است؛ از طرف متکلمین یا سایر فرق مورد ایراداتی شده و اظهارات بعضی از علماء فیزیک نو نیز مینمایاند که تحقیقات دقیق علماء در عالم ذرات؛ خلاف این اصل را ثابت کرده؛ ناچاریم بسط کافی در اطراف اینمطلب مهم بدهیم.

اصل سنخیت را اگر با زبان ساده بخواهیم بیان کنیم باید اینطور تعریف کنیم: «از علت معین فقط معلول معین صادر میشود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد». حکما اینقاعده را آنجاکه بمفهوم دقیقش بیان میکنند باینصورت بیان میکنند: «صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر ممتنع است» معنای اینجمله اینست که علت واحد فقط با معلول واحد وابستگی دارد و معلول واحد فقط با علت واحد مرتبط است و اگر احیاناً در مواردی میپنداریم که علت واحد منشأ معلولات کثیره است یا معلول واحد از مجموع چند علت حاصل شده واقعاً آنعلت یا آن معلول مفروض ما واحد نیست بلکه مجموعی از واحدها است. البته آنچه در درجه اول مورد نظر حکما است؛ واحد بالشخص است و لسی اینقاعده در واحدهای بالنوع یعنی افراد مختلفی که از نوع واحد هستند نیز تا حدی جاری است و نتیجه این میشود که افراد مختلف؛ هراندازه تشابه نوعی زیادتری داشته باشند از لحاظ آثار و خواص مشابه‌ترند پس از تعمیم واحد بواحد بالشخص و واحد بالنوع معنای اینقاعده این خواهد بود که هر واحد حقیقی علت فقط با يك واحد حقیقی از معلول وابسته و مرتبط است و هر دسته از افراد واحد بالنوع با يك سلسله آثار واحد بالنوع مرتبط میباشد.

از قسمت اول نتیجه میگیریم: صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که بحکم برهان، بسیط و واحد منجمیع‌الجهات است برطبق نظامی معین است یعنی صدور موجودات بترتیب است و حتماً پای معلول اول (مقصود اولیت زمانی نیست) و بلاواسطه؛ در کار است و سپس پای معلول معلول اول، و همینطور. و نظریه اشعری که اراده ذات باری را بلاواسطه دخیل در جمیع امور میدانست غلط است.

از قسمت دوم نتیجه میگیریم: طبیعت همواره جریان مشابه و يك نواختی را طی میکند یعنی در طبیعت همواره شرائط کاملاً مساوی، نتیجه مساوی میدهد. و

زیرا رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول، مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد بنابراین، تباین وجودی دو علت متباین، معلول را دو مرتبه ضعیفه متباینه قرار خواهد داد و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین، مستلزم دو علت متباین خواهد بود.

و باید دانست که نسبت باین دو نظریه نیز بنظر سطحی موارد

— اینکه در موارد خاصی ما میبنداریم شرایط مساوی است و درعین حال میبینیم نتیجه مختلف است باید بفهمیم که واقعاً شرایط مساوی نبوده و اختلاف وجود داشته، چیزیکه هست ما این اختلاف را درک نکرده‌ایم.
برای اثبات اصل سنخیت میتوان دو نوع دلیل اقامه کرد: دلیل حسی و استقرائی و دلیل عقلی و قیاسی.

دلیل حسی و استقرائی

انسان هراندازه که جزئیات را استقرام کرده و میکند و در قسمتهای مختلف تجربه بعمل میآورد میبیند که اشیاء دارای خواص معین ثابتی هستند و همواره شرایط و مقدمات و علل معین نتایج و معلولات معین بدنبال خود میآورد و تغلفی از این لحاظ مشاهده نمیکند و از اینرو برایش قطعی میشود که هرچیزی خاصیت و استعداد خاصی دارد مخالف با خواص و استعداداتیکه سایر اشیاء دارد. انسان در اثر تجربه و استقرام یقین حاصل کرده که هر یک از مواد معدنی و آلی خاصیتهای مخصوص بخود دارد، خاصیت آتش سوزاندن و خاصیت آب خاموش کردن آتش و خاصیت هوا قابلیت تنفس است. انسان در اثر تجربه دریافته است که از گندم، گندم میروید و از جو؛ جو و از انسان انسان متولد میشود و از اسب؛ اسب و از گوسفند؛ گوسفند و هیچگاه ممکن نیست که کسی گندم بکارد و جو بر دهد یا آنکه اسب، بچه بزاید پس انسان از این استقرام جزئیات یک حکم کلی انتزاع میکند. آن حکم کلی اینست که علل و مقدمات معین همواره معلولات و نتایج معین میدهد.

این استدلال اگر هیچ مقدمه قیاسی بآن اضافه نشود ضعیف است. زیرا اولاً همانطوریکه در مقاله ۵ گفتیم ذهن قادر نیست فقط با استقرام جزئیات بکشف یک قانون کلی نائل شود و در تمام مواردیکه ذهن در اثر استقرام و تجربه بکشف یک قانون کلی نائل شود برخی اصول عقلانی غیر تجربی مداخله دارد و در آنجا ثابت کردیم که از جمله اصولی که همواره قوانین کلی تجربی متکی بقبول قبلی آنها است همانا اصل سنخیت علی و معلولی است و واضح است که اگر بنا بشود خود این اصل نیز با تجربه ثابت شود مستلزم دور است (مقاله ۵ - جلد دوم) و ثانیاً قوانین تجربی بطور کلی قطعیت ندارد زیرا زمینه تجربه کامل که بشر بتواند جمیع عوامل دخیله را تحت نظر بگیرد تقریباً غیر میسر است و لهذا قوانین تجربی متوالیاً نقض میشود و تجربیات بعدی نقض تجربیات قبلی را روشن میکنند و اگر صرفاً تجربیات گذشته را در مورد اصل سنخیت سلاک قرار دهیم تجربیات جدید علمی بشر در عالم ذرات که مینمایند طبیعت جریان متحدالشکلی را طی نمیکند آن را نقض میکند چنانکه ←

نقض زیادی موجود است چه در خارج بسیار اتفاق میافتد چندین فاعل دست بهم داده و فعلی را انجام دهند و یا يك فاعل چندین فعل بوجود آورد ولی باید باریک بینی نموده و فهمید که در صورت اولی مجموع چندین فاعل يك فاعل را تشکیل میدهند و در صورت دومی يك فاعل با شرایط مختلف چندین فاعل میشود و یا چندین فعل بواسطه ترتب يك فعل میباشد.

→ عن قریب بیان خواهیم کرد.

دلیل عقلی و قیاسی

این راه متکی بتحلیل عقلانی حقیقت علت و معلولیت است؛ ما قبلا دیدیم که علت و معلولیت مستلزم ارتباط و پیوستگی دو چیز است که ما نام یکی را علت و نام دیگری را معلول گذاشته ایم و اگر دو موجود را فرض کنیم که بایکدیگر بیگانه و متباین محض باشند معنا ندارد که یکی را علت و دیگری را معلول بدانیم و از طرفی میدانیم که رابطه علت و معلول از نوع وجوددادن و وجود یافتن است یعنی از دو موجودیکه یکی وجوددهنده دیگری است و آن دیگری وجود یافته از ناحیه او است مفهوم علت و معلولیت انتزاع میشود. از طرف دیگر قبلا ثابت کردیم که ارتباط و پیوستگی معلول بعلت مغایر یا واقمیت معلول نیست یعنی واقمیت معلول همین ارتباط و اضافه است نه چیزی که دارای ارتباط و اضافه است.

يك مقدمه دیگر که باین سه مقدمه علاوه شود مطلب کاملا روشن میشود و آن مقدمه اینست حقایق معلولات که همین اضافه و ارتباط هستند باین نحو است که هر معلولی عین اضافه بعلمتی خاص است و گرنه اضافه و ارتباط مطلق و بلاطرف معنا ندارد. و اختلاف معلولات با یکدیگر در عین اینکه در اصل اضافی بودن و رابطه بودن با یکدیگر شریکند در اینست که هر معلولی هویتش انتساب و ارتباط با علتی خاص است و آن علت خاص مقوم واقمیت آن معلول است یعنی اگر فرض کنیم بجای این علت يك علت دیگر بود نه فقط طرف اضافه تغییر کرده است بلکه دیگر آن اضافه آن اضافه نیست و آن معلول آن معلول نیست و از اینجا است که: میگوئیم مرتبه هر موجودی در نظام وجود مقوم ذات آن موجود است یعنی هویت و آن موجود بودن آن موجود باینست که در همان مرتبه خاصی که هست بوده باشد؛ اگر او را در مرتبه دیگر فرض کنیم نه اینست که خودش خودش است و جایش تغییر کرده بلکه خودش خودش نیست و اینکه خودش خودش باشد موقوف باینست که در همان مرتبه ای که دارد بوده باشد و همانطور که در مقدمه مقاله ۸ بیان کردیم مراتب موجودات در سلسله زمان یا در مراتب علی و معلولی و نظام اسباب مسببات را نباید از قبیل يك صف سرباز فرض کرد که هر يك در محل معینی جا گرفته اند و مانعی ندارد که تغییر وضع و محل و نسبت بدهند بلکه در مقام تشبیه و تنظیم بهتر است که نظام موجودات را بمراتب اعداد تشبیه کنیم که مرتبه هر عددی مقوم حقیقت آن عدد است و همانطوریکه در اعداد معنی ندارد که بپرسیم چرا عدد يك، عدد دو نیست و چرا عدد دو؛ عدد پنج نیست همینطور در نظام موجودات نیز معنا ندارد سؤال کنیم چرا فلان معلول، معلول فلان علت است و معلول فلان علت نیست یا آنکه چرا آن معلول بجای ←

علتهای چهارگانه

اگر یکی از کارهای خود را که اختیاری مینامیم مثلاً دوختن یک پیراهنی را مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید بوجود آمدن یک پیراهن که معلول است (مسامحتاً) موقوف است بمقداری پارچه که پیراهن دوز برای پوشیدن با ابزار ویژه خود او را بشکل مخصوص درمی آورد. و وجود پیراهن بهمه این اطراف بسته میباشد:

→ علت خودش و علتش بجای خودش نیست یا آنکه چرا من معلول اول یا چرا علت اولی نیستم؟

بعد از اینکه دانستیم که واقعیت نسبت هر معلول با علت خاص عین واقعیت معلول و مقوم ذات معلول است میتوانیم بدانیم که واقعیت نسبت با دو علت مختلف و متفاوت؛ مختلف و متفاوت است و اگر از دو علت مختلف معلول واحد صادر شود لازم می آید که معلول واحد مفروض ما در عین وحدت کثیر باشد و در عین اینکه هویتش عین انتساب بفلان علت است و متقوم به آن علت است عین انتساب بفلان علت دیگر و متقوم به آن نیز باشد و اگر از علت واحد دو معلول متفاوت صادر شود لازم می آید که آن دو معلول در عین کثرت مفروض بیش از یک هویت نداشته باشند و همانطوریکه در متن بیان شده: رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد. بنابراین؛ تباین وجودی دو علت متباین؛ معلول را دومرتبه ضعیفه متباینه قرار خواهد داد و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین مستلزم دو علت متباین خواهد بود.

برای اثبات قانون سنخیت ادله و براهین زیادی اقامه شده و این مسئله از سنخ آن رشته مسائل فلسفی است که برای کسیکه درست با اصول فلسفی وارد باشد جای کوچکترین شك و تردیدی باقی نماند و تنها با قبول این اصل است که نظام معین موجودات قابل توجیه است و این اصل است که اذعان قطعی می آورد بر اینکه پیدایش حوادث و اشیا حتماً طبق جریان و اسباب معینه صورت میگیرد و چنانکه دیدیم این مسئله يك مسئله فلسفی خالص است یعنی مبتنی بقبول اصول موضوعه ای از علوم طبیعی یا ریاضی نیست و خواننده محترم اگر درست مبادی تصویری و تصدیقیه این مسئله را بدست آورده باشد میفهمد که تحقیق در اطراف این مسئله. نفیاً و اثباتاً - جز در حوزه فلسفه میسر نیست. و اگر درست در عقلیات فلسفی تمرین کرده باشد باندازه يك مسئله ریاضی یقین حاصل میکند.

در کتاب راز آفرینش یا جهان شگفت (The mysterious universe) تألیف جینز (Jeans) دانشمند فیزیک و ریاضی و ستاره شناس قرن حاضر ترجمه آقای مهندس رضا بعد از آنکه عقاید بشر اولیه را در تحلیل حوادث به اراده ارباب انواع و خدایان و سپس توجه بشر را بر رابطه علی و معلولی بین حوادث عالم توضیح میدهد مینویسد: «چند هزار سال برین منوال گذشت تا در قرن هفدهم یعنی قرن گالیله و نیوتن بالاخره قانون علیت بعنوان مبنای کشف و تحقیق امور طبیعی پذیرفته شده. دانشمندان در مطالعه امور و قضایای طبیعی بملل و اسباب توجه کرده متقاعد شدند که هر علت مفروضی معلول معینی را بوجود می آورد. مطالعات نجومی و ستاره شناسی نیز حرکت منظم سیارات را مشهود داشته خرافات و اوهام قران ماه و مشتری و سعد و نحس زهره و زحل را بدور انداخته ←

- ۱- فاعل که پیراهن دوز است.
 - ۲- غایت و آرمان که پوشیدن میباشد.
 - ۳- ماده که پارچه است.
 - ۴- صورت که شکل پیراهن بوده باشد.
- اگر یکی از اینها در میان نبود پیراهنی بوجود نمی‌آمد.
 مادر مورد افعال اختیاریه خود این علت‌های چهارگانه را باور

→ مؤمن شدند که برای دانشمندان «سعد افتدم زحل باشتري»... در قرن هفدهم ثابت شد که حرکت کلیه اجرام آسمانی بر طبق قوانین ثابت و پابرجائی صورت می‌گیرد که توسط دانشمندان قرن توجیه و اعلام شده است. نیوتن میگفت که باید تمام امور طبیعی را با استدلال‌ات مناسبتی از روی اصول مکانیک (قواعدیکه از اعمال قانون علیت در طبیعت بیجان بدست می‌آید) نتیجه گرفت... گفته نیوتن روز بروز بر طرفداران خود افزود و در نیمه دوم قرن نوزدهم این عقیده باوج عظمت خود رسید تا آنجا که هملولتز دانشمند معروف آلمانی اذعان کرد که همه علوم طبیعی باید بعلم مکانیک منجر شود یعنی آنگاه که هر جهان بیروح مطالعه میکنیم باید علت ومعلول را تشخیص داده رابطه آنها را بشقیق معلوم کنیم و هیچ چیز را جز در سلسله قانون علیت در نظر نگیریم. همچنین دانشمند نامی لردکلون انگلیسی اعتراف نمود که تا نمونه مکانیکی از چیزی را بتصور درنیاورد آنها درک نمیکند... این بحث‌ها در حیات انسانی اثرات جالبی بوجود آورد زیرا هرچه اعتقاد بقانون علیت افزایش مییافت اعتقاد باختیار مستتر میگرددید و افکار بیشتر باینمطلب اقبال میکردند که اکنون که جهان بیروح تابع قانون علیت است چرا جهان ذیروح از اینقاعده برکنار باشد اینگونه تفکرات، فلاسفه مکانیست قرن هفدهم و هیجدهم را بوجود آورده ایشان را در برابر اصحاب اصالت تصور (ایده‌الیستها) قرار داد... در پیچ و خم این افکار سیر میکردیم که قرن بیستم با جلوه بسیار فرا رسید و قدمهای بلندی بسوی دانش نو برداشته شد. نخستین گام بلند ما در اینقرن مطالعه قسمت بسیار کوچکی از ماده بود که تا آن زمان علماء وسیله نداشتند که جزء بسیار کوچکی از ماده را در تحت مطالعه دقیق قرار دهند و قضاوت ایشان فقط بر جزئی از ماده بود که با حواس پنجگانه مستقیماً محسوس شود حال آنکه چنین جزئی از ماده میلیون میلیون ذره را در بر داشت و شک هم نداشتیم که چنین قطعه مادی تابع قانون علیت است اما معلوم نبود که اثر يك ذره مثلاً با اثر يك میلیون ذره تناسب و تشابهی داشته باشد... فیزیک قرن نوزدهم دست در دامان اصول مکانیک زد هر قضیه طبیعی را بماشینی تشبیه کرد و سرانجام خواست در ماشین فکر انسانی نیز با همان نظر مطالعه کند ولی يك اشکال بزرگ برای او باقی ماند و آن توجیه نور و قوه جاذبه بین کرات آسمانی بود که باهیچ فرمول مکانیکی توجیه نمیدیرفت. در آخرین ماههای قرن نوزدهم پرفسور ماکس پلانک (Max-Planck) برخی از قضایای تابش نور را که تا آن زمان تاریک و مجهول بود کشف کرده ثابت نمود که تنها نمیتوان امثال این امور طبیعی را با کمک فرمول مکانیکی قانون علیت تفسیر و توجیه کرد بلکه اساساً نمیتوان آنها را باهیچگونه فکر مکانیکی یعنی وجوب و اضطراری که از قانون علیت برمیآیند ارتباط داد. چون افکار تازه همیشه مورد حمله متمسبین قرار می‌گیرد، پرفسور پلانک نیز مدتی مورد سخریه واستهزاء دانشمندان زمان شد ولی چندی نگذشت که یکی از بزرگترین

داریم و چنین می‌انگاریم که کارهایی که با تروی و فکر انجام می‌دهیم روی این پایه‌های چهارگانه ایستاده در هستی خود از آنها سرچشمه میگیرند ولی آیا این اندیشه ما درست است یا پنداری است و بس، که با واقعیت خارج وفق نمیدهد و اساساً علیتی و معلولیتی در کار نبوده و هیچ پدیده و حادثه‌ای نیازمند بعلت نیست؟ و یا قانون علت و معلول درست بوده ولی چهارتا بودن

→ تئوریهای فیزیک کنونی بر پایه سخنان وی استوار گشت. این تاریخ را باید پایمان سلطه قانون علیت و آغاز دوره نوینی در سیر علم و حکمت دانست. پرفسور پلانک جریان امور طبیعت را در طی حرکات جسته جسته میدانند وی ثابت میکند که حرکات کوچکی که در طبیعت صورت میگیرد همه بهمین روش است. مثلاً عقربه دقیقه‌شمار ساعت در هر دقیقه با یک حرکت چرخ‌دنده‌ای که درون ساعت تعبیه شده، یکدرجه از محیط صفحه ساعت را می‌پیماید. ناظری که زمان طولی را بکمک ساعت می‌سنجد چنین می‌پندارد که عقربه دقیقه‌شمار با نظم و ترتیب و اتصال و پیوستگی محیط ساعت را پیموده، حال آنکه کسی که در زمان کوچکی شاهد قضیه باشد می‌بیند که عقربه در طی هر دقیقه بر جای ثابتی ایستاده و در آخر آن دقیقه با یک حرکت یکدرجه را می‌پیماید. علامه معاصر اینشتاین (Albert Einstein) در سال ۱۹۱۷ متعرض شد که تئوری پلانک علاوه بر انفصال حرکات مطالب مهمی را دربر دارد. اگر در عمق این معنی فرورویم بر اثر اینشتاین و دیگر دانشمندان اذهان می‌کنیم که نظم و ترتیب قانون علیت که بیشتر پیشوای سیر علوم و اندیشه علماء ما بود دیگر توانائی هدایت افکار ما را ندارد. بر طبق علوم قدیم (علوم پیش از قرن بیستم) قانون علیت حکم میکند که دنیا سیر ثابت و معینی دارد که از صبح ازل تا شام ابد بازنجیر علیت بهم پیوسته شده، هر علت را بطور قطع معلول معینی در پی است و این معلول خود علت پیدایش وضع جدیدی است و... بمعبارت دیگر علوم قدیم میگفتند که اگر وضع کنونی جهان را به A بنمائیم وضع آتی آن شکل مفروض و معین B را خواهد داشت که بطور قطع از A نتیجه شده ولی علوم جدید تا حال ما را باین نتیجه رسانیده‌اند که بطور قطع نمیتوان حکم کرد که وضع A وضع مفروض B را در پی دارد، ممکن است جهان در لحظه بعد از وضع A شکل B یا C یا D یا وضع دیگری باشد، ما نمیتوانیم وضع بطور قطع وضع آتی را پیش‌بینی کنیم (برخلاف دانش قدیم که میگفت با داشتن وضع A بطور قطع میتوان وضع آتی B را پیش‌بینی کرد) وضع آتی محتمل است C و یا وضع دیگری باشد علوم ما توانائی یافته‌اند که بگویند احتمال وقوع هر یک از حالات B یا C یا D یا... چقدر است (حساب احتمالات) خلاصه علم به یقین، راز آفرینش و سر غیب است و هیچ محرم دل را در آن حرم راه نیست. مثالی بیاوریم: رادیوم یا گوهر شب‌چراغ جسمی است که مدام نور و گرما از آن تراوش میکند؛ در نتیجه این فیضان نور و حرارت، اتمهای رادیوم یکایک تبدیل باتمهای سرب و هلیوم میشوند و چون سرب و هلیوم از رادیوم سبکترند لذا بمرور زمان از وزن قطعه رادیوم کاسته میگردد موضوع کلام ما این نکته است که کاهش وزن قطعه رادیوم در طول زمان بر طبق فرمول عجیبی انجام می‌پذیرد که بان اشاره میکنم: شهری را در نظر بگیرید که همه زنان آن نازا باشند و بفرض، یک درصد ساکنان آن در هر سال بسرای نیستی بروند بشرط اینکه مرگ ایشان کاملاً ناگهانی —

آنها در هر موردی مانند ماده و صورت در هر موجود یا غایت در غیر افعال اختیاریه ما؟ یا در هیچ مورد (حتی در افعال اختیاریه ما) لزوم نداشته بلکه الهامی است ناصواب؟

پاسخ فلسفه پپرسش اولی مثبت و چنان است که در آغاز این مقاله تذکر داده شد ولی پاسخ پرسش دومی مختلف و بتفصیلی است که گفته میشود.

→ و تقدیری بوده بهیچوجه وابسته بسن و سالشان نباشد حساب معلوم میکند که کاهش شماره ساکنین چنین شهری نظیر کاهش شماره اتمهای تکه رادیوم سابق الذکر است. همچنین میتوانی لشکری را تصور بفرمائید که زیر باران و گلوله دشمنی قرار گرفته باشد که بدون رؤیت و اطلاع صحیح از موضع؛ حریف بطرف ایشان تیر خالی کند بدیهی است با این فرض اصابت گلوله با افراد لشکر فقط برحسب اتفاق و تقدیر خواهد بود. کاهش شماره این لشکر نیز مانند کاهش اتمهای يك قطعه رادیوم است. عبارت دیگر اتم رادیوم بر اثر مرور زمان و رسیدن بعمر طبیعی و یا مواجه شدن با اتفاق دیگری از میان نمیرود بلکه فقط و فقط دست تقدیر است که او را بسرای نیستی میفرستد حال فرض کنیم که در اطاق ما تکه رادیومی شامل ۲۰۰۰ قطعه اتم قرار داشته باشد علوم جدید باسانی حساب میکنند که احتمال اینکه پس از یکسال شماره اتمهای قطعه رادیوم مزبور ۱۹۹۹ یا ۱۹۹۸ یا ... شود چقدر است ولی در عین حال بهیچوجه نمیتوانند نظریه قطعی اعلام داشته و شماره اتمها را پس از یکسال بوجه یقین معین نمایند. حساب میگوید ظن قوی آنست که پس از یکسال از یکسال بوجه یقین معین نماید. حساب میگوید ظن قوی آنست که پس از یکسال فقط يك اتم رادیوم درهم بشکند ولی محال نیست که از این لشکر اتفاقاً دو سرباز دچار مرگ شوند بملاوه نکته دقیق دیگری که علوم جدید بما می آموزند اینست که پس از یکسال با احتمال قوی يك اتم از هر ۲۰۰۰ اتم بسرای نیستی میرود ولی بهیچوجه نمی توان پیش بینی کرد که آن اتم کدام يك از این ۲۰۰۰ اتم است. علم در این پرده راه ندارد و جز تقدیر کسی را از این ماجرا آگهی نه. شما ممکن است پیش خود (هنر) موجه علمی بتراشید مثلاً بگوئید آن اتمی زودتر میمیرد که با فلان علت فیزیکی یا شیمیائی مواجه شود ولی دغدغه بخاطر راه مدهید که سخن آنچه باشد گفته اند و سرانجام ثابت شده که جز تقدیر عاملی در این کار ذی اثر نیست. با اینحال هنوز برخی از طرفداران قانون علیت از عقیده خود دست برنداشته مترصد عاملی هستند که بتواند جای تقدیر را بگیرد... مشاهدات و مطالعات فیزیکی بسیاری در این طریق گفتار ما را تأیید کرده اند مثلاً پرفسور هایزنبرگ (Werner Heisenberg) آلمانی ثابت کرده است که تئوری جدید کوانتارا فقط بكمك اصل عدم وجوب ترتب معلول بر علت میتوان توجیه کرد...

مثالهای فیزیکی فراوان تاکنون علی رخم قانون علیت بدست آمده و بر اثر آنها بسیاری از علماء فیزیک معتقد شده اند که در امور مربوط به الکترونها و اتمها قانون علیت، صادق نیست و اگر در پادای امر چنین اندیشه ای بخاطر ما راه یافته بود از آن بود که مقیاس نظر را بزرگ و وسیع اختیار کرده بر قسمت مخصوص از ماده حکم نموده و در امور بسیار خورد باریک نشده بودیم. فیزیک دان انگلیسی دراک (Dirac) همین مفهوم را در کتاب خود چنین بیان میکند: «در تجربیات و مطالعات ←

علت فاعلی

ما در روزهای نخستین زندگی که بقانون علت و معلول پی میبریم اگرچه در آغاز کار، همین اندازه اجمالا تأثیر علت در معلول را می‌فهمیم (هر موجودی در وجود خود نیازمند بوجود دیگر است و وجود معلول ناشی از علت میباشد) ولی کم‌کم که بواسطه مشاهده‌های بیشمار بمعنی علت و معلول آشنا میشویم خواص

→ مربوط باتمها و الکترونها عموماً در حالت مفروض و معینی نتیجه آزمایش معین و ثابت نیست (عدم وجوب ترتب معلول بر علت) بدین معنی که چون يك آزمایش معین را چندین بار با همان شرائط اولیه تکرار کنیم احتمال دارد به نتایج مختلف برسیم... و نیز باید بگوئیم که فیزیک نو گرچه مدتی است در این راه گام برمیدارد هنوز تصمیم قطعی خود را اعلام نداشته است. برخی از فیزیک‌دانها که شماره ایشان روز بروز کمتر میشود، عقیده دارند که روزگاری قانون علیت دوباره برمسند علوم جلوس خواهد کرد و حق آنست که اینک فیزیک نو در خلاف جهت عقیده این آقایان راه میسپارد. در دانشهای نو نقش علیت مطلق بهیچوجه آب و رنگ ندارد، از اینرو بتدریج از اصحاب مکتب مکانیست کاسته شده، طرح نوئی که ما در صفحات پیشین تصویر کردیم بیشتر مورد نظر دانشمندان قرار میگیرد. مبنای این طرح هم باختیار مختصری که ما در زندگی داریم توافق دارد. با پذیرفتن اینمطالب ایمان میآوریم که آفریننده جهان اختیاری هم‌درکار ماقرار داده است که بکمک آن میتوانیم درکارهای عالم اظهار وجود کنیم و اینکه گفتیم در کارگاه اتمها دست تقدیری در کار است آن دست ممکن است در کارگاه تن ما همان روح و جان ما باشد. شاید اختیاری که مغز ما درپاره سلولهای تن ما زوا میدارد عامل همان افعالی باشد که در محیط خارجی بنام حرکات اختیاری و ارادی موسوم شده‌اند. حقیقت این موضوع از نظر ما پوشیده است نه میتوانیم آن را بپذیریم و نه میتوانیم آن را رد کنیم...»

این بود خلاصه نظریه این دانشمند بزرگ در باب قانون علیت. از مجموع آنچه نقل شده چند مطلب استفاده میشود:

۱- علم امروز قانون علیت را که برحسب آن همواره علل معین باید معلولات معینه را بدنبال خود بیاورند و مروضمی معلول وضع قبلی و علت وضع بعدی است و سلسله حوادث مانند حلقه‌های زنجیر بهم پیوسته و مرتبط است نمی‌پذیرد.

۲- نظر باینکه در جهان ذرات قانون علیت فرمانروائی ندارد و اوضاع گذشته و حال و آینده با یکدیگر رابطه علی و معلولی ندارند، دانش نو وجود تقدیر و مداخله فیبی را در جهان ذرات اثبات میکند.

۳- لازمه قانون علیت و رابطه زنجیری حوادث، امکان پیش‌بینی‌های قطعی نسبت بآینده از روی وضع حاضر است ولی چون جهان ذرات از پیروی قانون علیت آزاد است امکان این پیش‌بینی‌ها از بین رفته است. در جهان ذرات قانون علیت نمی‌تواند مادی و راهتمای بشر واقع شود یعنی بشر نمی‌تواند در جهان ذرات با اتکاء بقانون علیت پیش‌بینی‌های قطعی بنماید. تنها کاری که از این لحاظ از بشر در آنجا ساخته است این است که با حساب احتمالات پیش‌بینی‌های احتمالی بنماید. ←

گوناگون علیت و معلولیت پیش چشم ما جلوه‌گر میشود. لقمه‌ای را که با دست و دهان میخوریم، جامه‌ای را که دوزنده با ابزار از پارچه بریده و میدوزد، و دری را که درودگر از چوب میسازد، (مثالهایی است مسامحی) درست است صورتهای وجودی و شکلهای تازه که پیدا میشوند وابسته و مرهون همه اطراف قضیه و اجزای علل میباشند ولی نسبت آنها بهم اطراف یکسان نیست مثلاً

→ ۴- قانون علیت منافی با آزادی و اختیار انسان است ولی با باطل شناختن قانون علیت موضوع اختیار انسان نیز ثابت میشود.

خواننده محترم اگر با اصول فلسفی ما کاملاً آشنا باشد خوب متوجه میشود که از چهارمطلب فوق که همه جنبه نظری و استنباطی دارد باستثناء قسمتی از بند ۲ که جنبه علمی تجربی دارد هیچیک قابل قبول نیست ما نمیخواهم مشاهدات تجربی دانشمندان بزرگ و نوابغ جهان فیزیک را منکر شویم و هم نمیتوانیم ولی چیزیکه میخواهیم و میتوانیم که استنباطات فلسفی این دانشمندان را مورد انتقاد قرار دهیم یکی از مخاطرات بزرگ اینست که یک قانون مربوط به فن مخصوصی را بخواهیم با ابزار و مسائل مخصوص فن دیگر رد، یا اثبات کنیم. همانطوریکه عمل غالب قنسا که مسائل طبیعیات را احیاناً میخواستند با اصول فلسفی نفی یا اثبات کنند مخاطراتی را دربر داشت و حداقل این بود که علم را متوقف میکرد، راهی را که برخی از دانشمندان جدید پیش گرفته‌اند و میخواهند فلسفه را نیز از دریچه چشم فیزیک ببینند مخاطراتی کمتر از آن مخاطرات دربر ندارد.

قانون علیت با شعب و متفرعاتی که دارد از قبیل قانون ضرورت علی و معلولی و قانون سنخیت و بطلان دور و تسلسل و غیره از قوانین فلسفی خالص است و فقط با اصول فلسفی میتوان در مقام نفی یا اثبات آن برآمد و علوم، نه، میتوانند این قوانین را رد کنند و نه اثبات و نمیتوانند از آنها بی‌نیاز باشند و تنها کاریکه فیزیک یا علم دیگر میتواند بکند اینست که این قانون را با متفرعات وی بصورت اصول موضوعه بپذیرد و تا هر جا که میتواند از آن استفاده کند و هر جا که نمیتواند، درباره آن سکوت اختیار کند.

اشتباه اصلی این دانشمندان هم همین‌جا است این دانشمندان قانون علیت را بعنوان یک قانون تجربی تلقی کرده‌اند و چون آنچه مورد تجربه واقع میشود از سنخ ماده است ناچار قانون علیت را منحصر بمواد و اجسام دانسته‌اند و روی همین جهت علیت را مساوی با مکانیسم گرفته‌اند. در مکانیسم تنها اصل اصیلی که واقعیت‌دار شناخته شده و ماده و حرکات مکانیکی ماده است و قهراً روابط موجودات منحصر است بروابط مادی و مکانیکی. و از اینرو هر جا که دیده‌اند مشاهدات عملی و تجربی با مکانیسم قابل توجیه نیست بجای اینکه چنین استنباط کنند که روابط علی و معلولی منحصر بروابط مادی و مکانیکی نیست خط بطلان روی قانون علیت کشیده و اظهار داشته‌اند حوادث درون اتم در ماوراء قانون علیت انجام میگیرد. چه ضرورتی ایجاب میکند که قانون علیت را یک قانون تجربی بدانیم و آنگاه آنرا مرادف با مکانیسم بگیریم و آنجا که خلاف مکانیسم ثابت میشود، چنجال راه بیندازیم که قانون وجوب ترتب معلول بر علت که قرن‌ها بر فکر بشر حکومت میکرد از مقر فرمانروائی خود معزول شد. ادله واضحی موجود است که قانون علیت را —

نسبت صورت پیراهن بدوزنده جز نسبتی است که بپارچه دارد زیرا دوزنده مانند اینست که چیزی را از خود بیرون میدهد (کار و کنش و فعل) و پارچه، مانند اینست که چیزی را از بیرون خود میگیرد (پذیرش و قبول و انفعال) و البته روشن است که این دو نسبت مختلف، دو خاصه مختلف دارند. خاصه نسبتی که با فاعل و کننده پیدا می شود این است که فاعل دارا و واجد اثری است که

→ نمیتوان بمنوان قانون تجربی تلقی کرد و ما در پاورقی های مقاله ۵ (صفحات ۲۴۰-۲۴۸) در اینباره بحث کردیم.

خلاصه آنچه در آنجا گفتیم اینست که احساس و آزمایش چنانکه واضح است جزئی تعلق میگیرد (نه کلی) و انسان پس از مشاهده و اعمال آزمایش در چند مورد بالخصوص نتیجه آزمایش خود را تعمیم میدهد پس از مواردیکه شخصاً تحت آزمایش در نیامده است. این تعمیم معلول قبول قبلی چند اصل است که یکی از آنها عبارتست از اصل تشابه طبیعت. اصل تشابه عبارتست از اینکه طبیعت در شرائط کاملاً مساوی در همه جا و همه وقت جریان واحدی دارد مابعد از قبول اصل تشابه طبیعت میتوانیم تجربیات خود را در ماده محسوس یا در جهان ذره ای تعمیم دهیم. اصل تشابه طبیعت چیزی جز اصل سنخیت علی و معلولی یعنی اینکه علل معین همواره معلولات معینه را بدنبال خود می آورند نیست. پس همیشه صحت قانون کلی تجربی موقوف بقبول قبلی اصل تشابه طبیعت یا اصل سنخیت علی و معلولی است و بنابراین ما نه میتوانیم با تجزیه اینقانون را رد کنیم و نه اثبات و نه میتوانیم از آن در علوم تجربی خود مستثنی باشیم. زیرا اگر بخواهیم رد کنیم و مدعی شویم تجربه ثابت کرده که در طبیعت تشابه موجود نیست و بخواهیم این را بصورت یک قانون کلی بیان کنیم باید اول قانون تشابه را بپذیریم و با اتکاء خود قانون تشابه خودش را رد کنیم و اگر بخواهیم آنرا اثبات کنیم باید با اتکاء خود قانون تشابه خودش را اثبات کنیم. واضح است که در صورت اول؛ باطل شناختن قانون تشابه مستلزم صحیح شناختن و باطل نشناختن آنست و در صورت دوم صحیح شناختن این قانون متوقف بر صحیح شناختن آنست یعنی «دوره» است مگر اینکه مدعی شویم که امتناع دور چون از فروع قانون علیت است مورد قبول ما نیست!!

پس اگر قانون علیت را نپذیریم در درجه اول باید علوم تجربی را بکناری بگذاریم. اینست که ما میگوئیم، علوم باید قانون علیت را بمنوان اصل موضوع بپذیرند.

علاوه بر این، اگر قانون علیت را نپذیریم هیچ قانون علمی (تجربی و غیر تجربی) را نباید بپذیریم. زیرا هر قانون علمی محصول و معلول یک رشته مقدمات قیاسی یا غیر قیاسی است که با پیدایش آن مقدمات پیدایش آنقانون علمی که ثمره و نتیجه آن مقدمات است قطعی است. حال اگر بنا بشود که قانون علیت دروغ باشد هیچ رابطه ای بین مقدمات یکدلیل و ثمره آن دلیل نخواهد بود یعنی هیچ مطلبی را ثمره هیچ دلیلی نمیتوان دانست و اگر قانون سنخیت علی و معلولی دروغ باشد از هر مقدمه و قیاس و استدلالی هر نتیجه را میتوان انتظار داشت بلکه از هر چیزی هر چیزی را میتوان انتظار داشت. مثلاً از خدا خوردن یک انسان، دانشمند شدن یک جماد را میتوان انتظار داشت و اگر قانون ضرورت علی و معلولی دروغ باشد، در ←

بیرون میدهد (البته مقصود نه اینست که شکل پیراهن مثلا در دست و نخ و سوزن دوزنده است و بچشم دیده میشود و پس از آن حرکت کرده و بسوی پارچه می‌آید) و خاصه نسبتی که با قابل و پذیرنده پیدا میشود اینست که قابل، دارا و واجد فعلیت اثر نیست اگرچه قبول وی را دارا است. از اینروی باختلاف قابل‌ها آثار، مختلف میشود. و هرچه این آزمایش را در مواد و

→ حال اجتماع جمیع شرائط و مقدمات و اجزاء علل یک چیز؛ نمیتوان انتظار قطعی آنچه را داشت یعنی در اینحال نیز ممکن است آن شیء موجود بشود و ممکن است موجود نشود، معنای اینسخن اینست وجود جمیع مقدمات ذهنی یکدلایل در ذهن با عدم آنها در ذهن یکی است زیرا اگر ضرورت علی و معلولی دروغ باشد نه بین وجود علت و وجود معلول ضرورت است و نه بین عدم علت و عدم معلول و بنا براین درحال وجود علت و در حال عدم (هر دو) معلول امکان وجود و عدم دارد پس بود و نبود علت مساوی است.

اگر قانون علت و متفرعات وی دروغ باشد ترتب نتیجه منظور آقای جینز نیز بر استدلالات خودشان هیچ ضرورتی ندارد و مانند اینست که چنین استدلالاتی اصلا و ابداً وجود نداشته باشد.

اشتباه این آقایان يك منشأ دیگر هم دارد و آن اینست که نخواسته یا نتوانسته‌اند فرق بگذارند بین واقعی بودن قانون علیت و بین تطبیق و مورد استعمال قرار دادن آن بر نموده‌های داخل اتم، مطلب صحیحی که مربوط بمالم تجربیات فیزیکی است و این دانشمندان اظهار داشته‌اند و دیگران نیز ناچارند از آنها بپذیرند اینست که قانون علیت نمیتواند راهنمای دانشمندان در داخل آنها باشد. قانون علیت در جایی میتواند راهنمای فیزیک واقع شود که دانشمندان بتوانند بکسک او از وضع مشهود پیش‌بینیهای قطعی نماید و البته پیش‌بینیهای قطعی هنگامی میسر است که جمیع مقدماتیکه زمینه قطعی آینده را تشکیل میدهند تحت مشاهده و محاسبه درآیند و اگر جمیع مقدمات قابل محاسبه نبود امکان پیش‌بینی از بین میرود. آنچه مسلم است اینست که دانشمندان فیزیک نو نتوانسته‌اند وضع درون اتم‌ها را طوری تحت محاسبه درآورند که بتوانند پیش‌بینیهای قطعی نمایند. و البته امر دائر است بین اینکه دانش امروز در این زمینه قاصر باشد و نتوانسته باشد جمیع عوامل ذی‌دخل را تحت محاسبه درآورد و یا اینکه درواقع و نفس‌الامر حوادث رابطه زنجیری نداشته باشند و قانون علیت دروغ باشد. بدیهی است که هیچ دلیلی در کار نیست که دانش امروز آخرین حد را طی کرده و جمیع عوامل را شناخته است لازمه واقعی بودن قانون علیت امکان پیش‌بینی بشر نیست بلکه لازمه اطلاع بشر بر آن مقدمات و علل امکان پیش‌بینی است پس ما اگر بخواهیم بطرز منطقی استنتاج کنیم نباید از عدم امکان پیش‌بینی در برخی موارد عدم واقعی بودن قانون علیت را نتیجه بگیریم بلکه همینقدر باید نتیجه بگیریم که ما از وجود چنین عوامل قطعی اطلاعی نداریم یا از آنجهت که اصلا چنین عواملی وجود ندارد و یا آنکه وجود دارد و ما بی‌اطلاع هستیم.

اگر ما طرز تفکر حسی خود را در مورد قانون علیت بکناری بگذاریم و این قانون را بدرستی بشناسیم، و بفهمیم که نه تصور این قانون از راه احساس بذهن ←

موارد مختلفه پی‌گیری کرده ادامه بدهیم اختلاف این دو نسبت (فعل و انفعال کردن و پذیرفتن) و خاصه و ویژه هر یک از آنها روشنتر و استوارتر میشود. و از اینجا است که حکم میکنیم که هر فعل یک فاعلی میخواهد و ساده‌تر بگوئیم: هر اثری مؤثری میخواهد. وجود هیچ موجود نیازمند بعلمت، بی‌علت فاعلی درست نخواهد شد اگر چه سایر علل را مانند علت مادی و جز آن داشته باشد.

→ وارد شده (رجوع شود بمقاله ۵ صفحه ۲۱۱-۲۱۵) و نه تصدیق ذهنی ما (بدلالی که در همین جا اشاره کردیم و در مقاله ۵ نیز گذشت) معلول و محصول تجربه است میتوانیم بفهمیم که قانون علیت از شئون واقعی مطلق است خواه آنکه آنواقعی مادی باشد یا غیر مادی و بنابراین هر عاملی که بمعلول خود واقعی بدهد آنعامل، علت است و آن معمول، معلول و علیتها فرضاً نظریه آقای جینز صحیح باشد و عامل تغییر و تبدیلهای فنا و زوالهای درون آنها «تقدیر و اراده مافوق‌الطبیعی» بوده باشد باز خارج از قانون علیت نیست و علت اینکه ما وجود این تقدیرها را نمیتوانیم پیش‌بینی کنیم از آنجهت است که قوانین خاص آن تقدیرات در دست ما نیست که بتوانیم پیش‌بینی کنیم.

ولی حقیقت اینست که مداخله مستقیم تقدیر و اراده مافوق‌الطبیعی را در اینگونه حوادث کسی میتواند باور کند که با علوم الهی آشنائی نداشته باشد. ممکن است کسانی که شخصاً در این زمینه اطلاعات کافی ندارند چنین بپندارند که ماکه عقائد الهی داریم اعتراف دانشمند مبرزی مانند جینز را در مداخله مستقیم تقدیر و اراده مافوق‌الطبیعی در برخی حوادث اینجهان با آغوش باز میپذیریم و این اعترافات را مؤید نظریات الهی خود بحساب میاوریم ولی خواننده محترم از همین حالا مطمئن باشد و بعداً در مقاله ۱۴ بتفصیل خواهد شنید که ما وجود اینگونه تقدیرات و مداخلات مافوق‌الطبیعی را محال و ممتنع میدانیم و اظهار نظرهای جینز و دیگران را در اینزمینه‌ها از بی‌اطلاعی ایشان بعلوم الهی میدانیم. ما در نظریات الهی خود مانند آندسته از مدعیان فلسفه و غیرهم نیستیم که در مقام اثبات صانع کل و مبدأ کل در جستجوی استثناها باشیم و هر جا که بنظر ما رسید استثنا و خلاف عادتی صورت گرفته آن را با اراده ذات باری توجیه کنیم و دلیل بر وجود باری بگیریم از نظر فلسفی ما نظام هستی نظام متقن و مترتبی است و سراسر این نظام مرتبط و پیوسته، قائم بذات باری و اراده باری است؛ و این نظام علی و معلولی همان نفوذ تقدیر و اراده باری است که بصورت این نظام درآمده است از نظر دقیق فلسفی همین نظام متقن دلیل بر وجود ذات باری است نه استثناها (فرض وجود) خواننده محترم در مقاله ۱۴ بطرز استدلال ما کاملاً آشنا خواهد شد. آری متکلمین غالباً هر جا که در مقام استدلال برآمده‌اند مثل اینست که طبیعت را شریک ذات باری میدانسته‌اند و فعل طبیعت را مستند بذات باری نمیدانسته‌اند و از اینجهت همواره در جستجوی موارد استثنائی بوده‌اند و چنین میپنداشته‌اند که با ابطال نظام مسلم موجودات باید وجود صانع کل را اثبات نمود. همچنانکه تا آنجا که ما جستجو کرده و اطلاعاتی بدست آورده‌ایم جمیع فلاسفه اروپائی (الهی و مادی و شکاک) دارای همین نظریه بوده‌اند.

اشکال

آزمایشی که اعتقاد بلزوم علت فاعلی را بوجود می‌آورد در مواردی است که طبیعت کار خود را از راه فعل و انفعال و با تعبیر امروزی بطریق عمل و عکس‌المعمل (کنش و واکنش) انجام می‌دهد و البته نتیجه آزمایش را بغیر مورد خودش سرایت نمیتوان داد. ما موارد زیادی داریم که ماده یا موضوع اثر، اثر را بنحو

→ نظریه معروف اوگوست کنت نیز در بیان حالات سه‌گانه بشر در مورد تحلیل حوادث که در مقاله ۵ گذشت از همین طرز تفکر حکایت میکند و اینمطلب بنوبه خود خیلی موجب تعجب اینجانب شده است.

در اینجا بی‌مناسبت نیست که عبارتی را که صدرالمتألهین در رد متکلم معروف امام فخر رازی مربوط بهمین موضوع آورده نقل کنیم. وی در جلد چهارم اسفار در مبحث «سعادت و شقاوت حسی» بعد از آنکه برخی از استدلالات فخر رازی را در باب اثبات صانع و همچنین روش تفسیری وی را در قرآن کریم نقل و انتقاد میکند میگوید: **واعجب الاموران هؤلاء القوم متى حاولوا اثبات اصل من اصول الدین كالثبات قدرک الصانع او الثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع و نفی الرابطة العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتى الوجودى والنظام اللاتق‌الضرورى بين الموجودات التى جرت سنة الله عليها ولا تبدل لها وهذه عادتهم فى اثبات اكثر الاصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل امام اهل البعث والكلام** یعنی عجیب‌ترین چیزها اینست که متکلمین در مقام اثبات توحید یا نبوت یا معاد خود را ناچار می‌بینند که خواص معینه طبایع را انکار کنند و در صدد نفی نظام ضروری علی و معلولی و ترتیب وجودی موجودات که حکم صریح عقل است و سنت قطعی ذات‌بازی است و قابل تبدیل نیست برآیند و اساساً عادت این دسته همواره همین بوده و هست بهر حال ما برای هستی نظام متقن و خلاف‌ناپذیر قائل هستیم و این نظریه را هم از تجربه حوادث روزانه بدست نیاورده‌ایم تا با برخورد تجربه بمشکلاتی پایه نظریه ما سست شود ما نظریه ترتیب و نظام موجودات را از برهان عقلی کسب کرده‌ایم و این برهان هم از نوع «برهان لمی» است که از معرفت بملة الملل سرچشمه میگیرد نه «برهان اثبی» تفصیل این مطالب در مقاله ۱۲ می‌آید.

در بیانات چنین قانون علیت از قانون ضرورت علی و معلولی و قانون سنخیت تجزیه نشده و همه بصورت يك قانون بیان شده ولی ما قبلاً ثابت کردیم که هر چند این سه قانون متلازم هستند ولی نمیتوان آنها را یکی شمرد. هذری که این دانشمندان دیگران در اینجا دارند اینست که این قانون را تجربی میدانند و در تجربه نمیتوان این سه قانون را از یکدیگر مجزا تصور نمود. این تفکیک و تجزیه فقط با طرز تفکر فلسفی میسر است.

عجب اینست که این دانشمندان و گروه زیاد دیگری بموضوع اختیار چسبیده و اختیار و علیت را منافی یکدیگر پنداشته‌اند و آنگاه احساس وجدانی انسان را راجع باختیار و آزادی خود، دلیلی از ضمیر بر نفی قانون علیت بحساب آورده‌اند و حال آنکه اندک تأمل کافی است که بفهمیم آزادی و اختیار ما که امری وجدانی است و ضمیر ما پان گواهی میدهد اینست که در طبیعت يك راه معین و خط‌مشی معین برای ما تعیین نشده و میدان عملی بما داده شده که میتوانیم هر راهی را که —

لزوم، پیوسته همراه خود دارد بی‌اینکه نیازی بعلت فاعلی داشته باشد چنانکه مثلاً نور، حرکتی معادل سیصد هزار کیلومتر در ثانیه (تقریباً) دارد و این حرکتی است که معلول موضوع خودش بوده و

→ خواهیم انتخاب کنیم و انتخاب یکی از آن راهها باراده و اعمال قدرت ما واگذار شده یعنی ما آزادیم که اگر میل داشته باشیم و اراده کنیم بکنیم و اگر نخواهیم و اراده نکنیم نکنیم یعنی اراده ما است که خط‌مشی ما را متعین میکند. معنای اختیار این نیست که اراده ما آزاد است که خودبخود و بدون علت پیدا شود و همچنین این نیست که ما آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم و خلاصه ما نسبت بفعل خارجی آزادیم نه نسبت بمقدمات نفسانی آن فعل. و آنچه که ضمیر انسان گواهی میدهد بیش از این نیست. ما در مقاله ۸ نکات لازم را راجع بجبر و اختیار بیان کردیم و مخصوصاً این نکته را برای اولین بار بیان کردیم که آزادی اراده و نفی ضرورت علی و معلولی که این دانشمندان و متکلمین اسلامی برای اثبات اختیار بآن چسبیده‌اند بیشتر منافی با اختیار و آزادی انسان در عمل خویش است.

خلاصه نظریه ما راجع بقانون علیت از اینقرار است:

۱- قانون علیت و جمیع قوانین منشمیه از آن که در اینمقاله بیان شد قوانینی است واقعی و نفس‌الامری و مستقل از ذهن و ادراکات ما است.

۲- ادراک ذهنی تصویری ما از علیت و معلولیت ناشی از احساس خارجی نیست بلکه از مطالعه درونی جوهر نفس و حالات نفسانی ناشی شده بتفصیلی که در مقاله ۵ گذشت.

۳- ادراک ذهنی تصدیقی ما راجع بقانون علیت و معلولیت (مناط احتیاج بعلت) و متفرعات وی ناشی از حکم عقل است و مستقل از تجربه میباشد. بتفصیلی که در همین مقاله گذشت.

۴- قانون علیت از شئون واقعیت مطلق است و اختصاصی بماده و روابط مادی ندارد.

۵- قانون علیت و منشمیات وی قوانین فلسفی هستند و تحقیق در آنها از حوزه علوم جزئی خارج است.

۶- قانون علیت و منشمیات وی ناچار باید به‌عنوان اصل موضوع در علوم جزئی مورد استفاده قرار بگیرد و این علوم از این قوانین نمیتوانند بکلی بی‌نیاز باشند.

۷- علم به‌علت تامه موجب علم بمعلول است و از اینرو از وجود علت میتوان بوجود معلول پی برد.

۸- حوادث اینجهان «ضرورت وقتی» دارند یعنی وقوع هر حادثه‌ای فقط در لحظه معین قابل واقع شدن است و پس و پیش ندارد.

۹- شرایط و اوضاع‌زمانی، علت تامه اوضاع‌بعدی نیست بلکه زمینه اوضاع بعدی است و در عین حال (بادله‌ای که بعداً خواهد آمد) اطلاع کامل از اینزمینه موجب پیش‌بینی قطعی است.

۱۰- تقدیر و اراده مافوق‌الطبیعی در عرض علل طبیعی (نه در طول) معنا ندارد.

۱۱- انسان در اعمال خویش مختار و آزاد است و این آزادی و اختیار با ضرورت علی و معلولی منافی نیست.

فاعل موجد نمیخواهد. ساده‌تر بگوئیم حرکتی است که متحرك میخواهد نه محرك. و همچنین در اصل ماده، حرکت دائمی اثبات شده که پیوسته بواسطه آن در جنب وجوش است بی‌اینکه دلیلی بثبوت فاعل محرك که موجد حرکت بوده باشد داشته باشیم بلکه همین ماده قابله که متحرك است کافی است.^۴

۴- موضوع تقسیم علت بعلل اربعه - فاعلی، غائی، مادی، صوری از تقسیمات ارسطویی است. اگر فاعل را انسان فرض کنیم و آنسلسله افعال انسان را در نظر بگیریم که از نوع تصرف در ماده خارجی است (نه افعال نفسانی از قبیل تصور و تصدیق و شوق و اراده و غیره) این تقسیم ارسطویی بسیار واضح است تصرفاتی که انسان در ماده خارجی می‌کند قائم به چهار رکن است - فاعل، غایت، ماده، صورت - فاعل خود انسان است که علت وجود دهنده فعل است.

غایت یا علت غائی همانچیزی است که انسان فعل را بخاطر رسیدن به او انجام میدهد و البته غایت از آنجهت علت شمرده میشود که مکمل و متمم علت فاعلی است زیرا تصور غایت است که اراده انسان را پرمیانیگیزد و انسان را که در حد فاعل بالقوه است بعد فاعل بالفعل میرساند پس علت غائی مندرج در علت فاعلی و علت فاعلی مندرج در علت غائی است. صورت، همان فعلیت و حالتی است که انسان بماده خارجی میدهد و آن همان است که معلول واقعی علت فاعلی است. ماده عبارت است از آنچه چیزی که صورت را قبول میکند و فعلیت را می‌پذیرد. در مثال پیراهن که قبلاً در متن بیان شد این چهار علت جمع است. همانطوریکه در متن بیان شده علت اینکه بماده و صورت علت گفته میشود اینست که حقیقت هر شیء مادی در خارج، مرکب است از مجموع ماده و صورت و این مجموع، در تحقق خود محتاج به این دو میباشد و قبلاً گفتیم که معمولاً در مفهوم علت توسعه داده میشود و بمطلق دو چیزی که یکی از آنها در واقعیت خود محتاج بدیگری است علت و معلول گفته میشود و از اینرو هر یک از ماده و صورت علت مجموع مرکب بشمار میروند و به آنها علت مادی و علت صوری اطلاق میشود. و علت اینکه بنهایت علت اطلاق میشود همان است که گفتیم که علت غائی متمم و مکمل علت فاعلی است و اما اگر در مفهوم علت توسعه ندهیم و علت را بهمان معنای وجود دهنده و واقعیت دهنده بگیریم تنها چیزی که شایسته است باو علت گفته شود همانا فاعل است و معلول این علت هم همانچیزی است که ما آنرا صورت خواندیم.

همانطوریکه قبلاً تذکر دادیم اگر فاعل را انسان فرض کنیم و فعل را تصرفات انسان در ماده خارجی فرض کنیم هم تصور و هم تصدیق این ارکان چهارگانه بسیار واضح است. و هیچیک از این ارکان چهارگانه را نمیتوان همین دیگری گرفت ولی اگر فرض را تغییر دهیم مثل اینکه فاعل را انسان یا چیزی شبیه بانسان فرض نکنیم بلکه فاعل را طبیعت بیجان فرض کنیم البته وجود علت غائی قابل تشکیک خواهد بود (به تفصیلی که بعد خواهد آمد) و یا اینکه فعل را از قبیل تصرف در ماده فرض نکنیم مثل آنکه خود ماده را فعل بدانیم و یا آنکه موضوع سخن خود را «مبدعات» قرار دهیم البته وجود علت مادی معنا ندارد.

در اینجا يك سؤال یا تشکیک اساسی هست و آن اینست که آیا در مواردیکه فعل قائم بماده و باصطلاح، تصرف در ماده است اساساً لازم است که علت فاعلی -

بلکه دانشمندان مادی تکون بدوی و پیدایش نخستین جهان را معلول برخورد حرکت‌های سرزده گروه اتم میدانند که در فضا سرگرم شناوری بوده و بواسطه تصادم، همدیگر را نگاه داشته و کراتی بوجود آورده و با ترکیبات گوناگون خواص و آثاری راه انداخته‌اند در حالیکه برای پیدایش این صورتها بجز ماده، علتی در کار نبوده. و اما مواردی که علت فاعلی و مادی هر دو وجود دارند (موارد عمل و عکس‌العمل) در آنها نیز بحسب حقیقت چون هر دو یعنی فاعل و منفعل دارای اثر هستند مانند پدر و مادر هر دو

→ غیر از علت مادی باشد؟ و بنابراین آیا لازم است که برای حرکات و تفییرات و تبدیلاتی که دائماً در ماده واقع میشود فاعلی غیر از خود ماده که مادی است بشناسیم یا آنکه مانعی ندارد که علت فاعلی عین علت مادی بوده باشد اینکه میگوئیم علت فاعلی عین علت مادی بوده باشد یا باین معنی است که تنها علت مادی کافی است و نیازی به علت فاعلی نیست و یا باین معنی است که عین همان چیزیکه علت مادی است علت فاعلی است.

یکی از نقاط نسبتاً حساس بحث الهی و مادی همین‌جا است. چنانکه میدانیم سرچشمه نظریه الهی خود ارسطو نیز همین‌جا است. ارسطو بکمک سه مقدمه وجود «محرک اول» را اثبات میکند. یکی اینکه ممتنع است متحرک عین محرک باشد و به عبارت دیگر ممتنع است که علت فاعلی عین علت قابلی بوده باشد، دیگر آنکه باید محرک همواره به‌مراه متحرک وجود داشته باشد یعنی حرکت مادامی ادامه دارد که عامل تحریک باقی باشد و اگر عامل تحریک از بین برود حرکت هم بلافاصله قطع میشود. دیگر اینکه اگر محرک؛ نیز پنوبه خود متحرک باشد نیازمند بمحرک دیگری خواهد بود و آن محرک دیگر، نه؛ میتواند همان متحرک اولی باشد و نه می‌تواند تا بی‌نهایت پیش برود. پس سلسله حرکات باید منتهی شود بمحرکی که متحرک نیست و او عبارت است از موجودی مجرد و ماوراءالطبیعی.

مقدمه اول ارسطو همین مسئله مانحن‌فیه است. مقدمه دوم همان است که گالیله و نیوتن برخلافش قیام کردند و در مقاله ۸ مفصلاً در اطرافش بحث و انتقاد کردیم مقدمه سوم مبتنی بر امتناع دور و تسلسل است - و اگر کسی در یکی از مقدمات سه‌گانه؛ خدشه وارد ساخت و مثلاً نظر داد که لزومی ندارد محرک غیر از متحرک باشد یا آنکه معتقد شد بقاء عامل حرکت به‌مراه حرکت لازم نیست و یا آنکه دور یا تسلسل ممتنع نیست و یا اینکه فرض ارسطو مصداق دور و تسلسل نیست البته برهان ارسطو برای اثبات محرک اول ناقص خواهد ماند ما در مقاله ۱۴ که بر همین فلاسفه را راجع بالاثبات صانع نقل و انتقاد میکنیم در اطراف این برهان نیز بحث خواهیم کرد و به‌رحال موضوع وحدت محرک و متحرک از بزرگترین مسائل فلسفی است و بحسب نظر مادیین مانعی ندارد که متحرک عیناً همان محرک باشد ولی بحسب نظر ما ممتنع است که محرک عیناً همان متحرک باشد. در متن نکات لازم بطور اشاره بیان شده و چون تحقیق کامل این مطلب موقوف بر این است که از طرفی ماده و از طرفی دیگر حرکت را کاملاً بشناسیم ما در اینجا به‌همان اندازه که در متن بیان شده قناعت میکنیم و باقی را به‌مقدمه مقاله ۱۰ می‌گذاریم.

علت مادی میباشند اگرچه فرقی در راه جذب و انجذاب دارند. و هم میتوان گفت که انقسام علت به علت فاعلی و مادی درین موارد بمجرد اتفاق بوده و مانند حصول توارث و قابلیت بقاء خود بخود بوجود آمده است.

پاسخ

ما یکبار مانند کسانی که اعتقاد به علت و معلول را بسته بتداعی معانی و تنها عادت ذهنی میدانند در مورد علت و معلول تنها بنام گذاری قناعت کرده بدون اثبات رابطه حقیقی در هر جائی که موجودی دنبال موجودی پیدا شود^۵ پیشین را علت و پسین را معلول

۵- برای تصدیق و اذعان صحیح هر مسئله و قانون علمی اولین شرط اینست که آن قانون و مسئله را خوب تصور کنیم. بعد از آنکه خوب تصور کردیم حق داریم که در مقام رد یا اثبات آن برآئیم. و این مطلب در همه مسائل نظری جاری است و اختصاصی به فلسفه ندارد. بسیار دیده میشود که اشخاص، از يك مسئله ای دفاع می-کنند و یا به آن حمله میکنند ولی پس از بررسی معلوم میشود تصور صحیحی از آن مسئله ندارند. البته اشکالی ندارد که یک نفر یا یک دسته از يك تمبیر مخصوص يك اصطلاح معین و مخصوص بخود داشته باشند. در اصطلاح نمیتوان مناقشه کرد. و ما هم بکسانی که يك اصطلاح روشن و سنجیده دارند ایراد و بحثی نداریم. ایراد ما بکسانی است که مفهوم مورد نظرشان حتی پیش خودشان چندان مشخص نیست و چون مفهوم مشخصی از يك مسئله بالخصوص ندارند دچار اظهار نظرهای ضد و نقیضی میشوند. علت اینکه از قدیم ترین ازمینه، منطقین اصرار داشته اند که تعریفات همواره باید مشخص و معین و واضح باشد همین است.

مسئله علیت از مسائلی است که دچار همین سرنوشت شوم شده و بسیار دیده میشود که کسانی که از آن دفاع میکنند یا بآن حمله میکنند مفهوم مشخصی از آن ندارند. و روی همین جهت است که دیده میشود برخی از مدعیان فلسفه در يك جا مدعی میشوند که مفهوم علیت غیر از مفهوم تعاقب است و بواقعی بودن آن نیز اعتراف میکنند و در جای دیگر که بجای لغت علیت؛ لغت خلقت بکار میرود آن را امری محال و موهوم جلوه میدهند. رابطه علیت را دو نحو میتوان تعریف کرد.

۱- رابطه علیت چیزی جز تعاقب دو حادثه نیست. ما از دو حادثه ای که بحسب تجربه همواره یکی را بعد از دیگری مشاهده کرده ایم مفهوم علیت را انتزاع میکنیم و ادراک ما هم از علیت چیزی جز ادراک تعاقب نیست یعنی اینکه میگوئیم فلان شیء علت فلان شیء است معنایش اینست که این شیء همواره دنبال آن شیء پیدا میشود و منشأ کلیت این حکم در ذهن، تداعی معانی است که يك نوع عادت است یعنی بعد از آنکه بطور مکرر حادثه ای را بعد از حادثه ای مشاهده کردیم عادت میکنیم که پس از شهود حادثه اول حادثه ثانی را تصور کنیم. پس آنچه در واقع هست و ما از آن اطلاع داریم تعاقب دائمی (تا آنجا که مشاهده کرده ایم) دو حادثه است و حکم کلی ما باینکه همواره فلان حادثه در دنبال فلان حادثه پیدا میشود عبارت است از تداعی -

مینامیم البته در این صورت حقیقتاً منکر این قانون بوده و باین قانون ارزشی بیشتر از تسمیه نداده، خط بطلان بگرداگرد همه علوم و افکار خود خواهیم کشید. و یکبار حقیقتاً میان اشیاء رابطه

→ ذهنی و تلازمی که بین تصور حادثه اول و تصور حادثه دوم بحسب عادت و تکرار در ذهن ما پیدا شده است. این نظریه متعلق به **حسیون** است.

پاسخ این نظریه اینست که اولاً تصور ما از علیت غیر از تصور تعاقب است و این تصور منشأ صحیح دارد - رجوع شود بمقاله ۵ و ثانیاً بالضروره در مواردیکه بشر حکم بعلیت میکند وجود دو امر را بیکدیگر مرتبط میدانند بطوریکه میدانند اگر حادثه‌ای که نامش را علت گذاشته نبود قطعاً آن حادثه دیگر که نامش معلول است وجود پیدا نمیکرد و حال آنکه اگر علیت همان تعاقب بود معنی نداشت که ذهن حکم کند که با نبود علت، معلول نیز ناپود میشود و ثالثاً ما در برخی موارد، در عین اینکه دو چیز تقارن زمانی دارند (نه تعاقب) حکم بعلیت میکنیم مثلاً هنگامی که عصائی را بدست گرفته و آن را با دست خود حرکت میدهیم حرکت دست را علت حرکت عصا میدانیم و حال آنکه این دو حرکت همزمان هستند پس علیت غیر از تعاقب است و رابعاً در برخی موارد ما تعاقب دائمی را درک میکنیم و حکم بعلیت نمیکنم مثل تعاقب روز و شب و خامساً اساس نظریه حسیون که تصدیق و حکم را جز تداعی دو تصور چیزی نمیدانند باطل است و روانشناسی نیز بطلان آن را اعلام نموده است ما در پاورقی‌های مقاله ۵ نظر خود را در این باره بیان کردیم.

۲- علیت و معلولیت عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین دو واقعیت که یکی وابسته بدیگری است و با نبودن واقعیت علت واقعیت معلول محال است. این همان نظریه‌ایست که همه فیلسوفانی که غوری در فلسفه دارند آن را می‌پذیرند و ما مکرراً رابطه علیت را بهمین نحو تعریف کردیم و تحلیل‌هایی که در باب کیفیت رابطه معلول با علت می‌کردیم روی همین طرز ادراک از علیت و معلولیت است.

این طرز ادراک از علیت، واقعی است. حداقل آنچه در مقام اثبات واقعی بودن آن میتوانیم بگوئیم اینست که موجوداتی که در یک زمان نیستند و در زمان بعد حادث میشوند بطور قطع واقعیت آنها وابسته و ناشی شده از واقعیت دیگری است و صدفه محال و ممنوع است.

در اینجا یک شبهه هست و آن اینست که ممکن است ما طرز ادراک ذهن خود را از علیت تکذیب کنیم و ادعا کنیم که هیچ واقعیتی مستند بواقعیت دیگری نیست و در عین حال وجود اموری را که در زمانی نبوده و بعد بود شده‌اند منطبق با صدفه ندانیم از این راه که هنگامی وجود حوادث (بلاعلت) منطبق با صدفه است که ما حوادث آینده را معدوم مطلق بپنداریم و حال آنکه طبق برخی فرضیه‌ها نه گذشته معدوم است و نه آینده. هر یک از گذشته و آینده از ما پنهانند زیرا ما از گذشته عبور کرده‌ایم و به آینده هنوز نرسیده‌ایم. و بنابراین هیچ وجهی جهت لزوم و ایضا موجودند و هیچ‌گاه معدوم نبوده‌اند که وجودشان محتاج بصفه بوده باشد و اگر آنها را بلاعلت فرض کنیم با صدفه منطبق شود.

قسمتی از آنچه مربوط به پاسخ این شبهه است در پاورقی‌های پیش گذشت و قسمت دیگرش موقوف بمطالبی است که در مقاله ۱۰ خواهد آمد.

واقعی علیت و معلولیت یعنی رابطه نیازمندی وجودی مستقر میسازیم و درین صورت در جاهائی که فاعل از ماده جدا است، رابطه معلول را با ماده جدا از رابطه‌ای که معلول با فاعل دارد مشاهده نموده، میفهمیم که رابطه معلول با ماده رابطه پذیرفتن و بخود گرفتن اثر میباشد و نیز بدست آورده‌ایم که پذیرفتن و بخود گرفتن اثر باوجود قبلی اثر نمیسازد. نمیشود تصور کرد که آبی که ده درجه حرارت دارد ده درجه را دوباره قبول کرده و تازه دارای ده درجه حرارت بشود و انسانی که انسان است انسان شود و ماده‌ای که فعلاً صورت سیب را دارد صورت سیب را با وجود داشتن آن بخود بگیرد. و در نتیجه بطور کلی می‌فهمیم که پذیرنده و بخود گیرنده اثری باید آن اثر را از پیش خود نداشته و فاقد بوده باشد و باصطلاح فلسفی «حیثیت قبول حیثیت فقدان است» و نظیر همین بیان در رابطه معلول با فاعل اثبات میکند که کننده کار باید اثری را که بماده میدهد از پیش خود داشته و واجد بوده باشد و باصطلاح فلسفی «حیثیت فاعلیت حیثیت وجدان است» و از این بیان این نتیجه روشن گرفته میشود: هرگز قابل و پذیرنده اثری عین فاعل آن اثر نخواهد بود.

و با پشت‌گرمی این نتیجه می‌گوئیم در جاهائی که موضوع اثری اثر لازمی را بخود گرفته و دارا است یا وجودش مجموعه‌ای از دو وجود قابل و فاعل است که با یکی میدهد و با یکی میگیرد و یا (اگر بسیط است) تنها قابل است و فاعل اثر جدا از او است. و با در نظر گرفتن بیان گذشته در مورد حرکت سریمه نور و همچنین در مورد ذرات اتمی جهان که حرکت دائمی دارند اگر صورت و فعلیتی دارند که حرکت را بآنها میدهد و از سوی دیگر نیز حرکت را پذیرفته و بخود میگیرند ناچار وجود آنها مجموعه دو وجود فاعل و قابل میباشد و اگر تنها متحرک هستند و هیچگونه صورتی ندارند جز اینکه صورتهای بعدی را پذیرفته و بخود میگیرند ناچار فاعل و محرکی ماورای ماده دارند که حرکت را از وی می‌پذیرند و از اینجا است که فلاسفه الهی فاعلی ماوراء ماده اثبات مینمایند گذشته از اینها ماده یکنواخت حرکتهای مختلف

دارد و ناچار برای هر يك از آنها علتی بیرون از ماده خواهد بود. پس در هر حال در مورد هر معلولی از اثبات علت فاعلی چاره و گزیری نیست.

و اینکه در آخر اشکال گفته شده است که در حقیقت، علت فاعلی نیز علت مادی است اشتباهی است که پاسخش نیز از بیان گذشته روشن است.

و اینکه در اشکال گفته شده که ممکنست پیدایش علت فاعلی در مواردی که هست اتفاقی بوده باشد سخنی است متناقض و مفهومی نیست که علتی که رابطه وجودی واقعی با معلول دارد بمجرد اتفاق و بی رابطه وجودی، واقعی است.

علت مادی

بیانی را که در علت فاعلی ایراد کردیم در معرفی علت مادی عجالتاً کافی است و بیشتر از آن را از لایله‌ای مقاله ۱۰ باید جستجو نمود. تنها در اینجا دو نکته زیر را نباید از نظر دور داشت:

الف - در بحثهای ما میان ماده و علت مادی فرق است و آن اینست که مرکبی که از ماده و صورت ترکیب یافته جزء مادی آن نسبت بجزء دیگر صوری، ماده است که صورت را میپذیرد دو نسبت بمجموع مرکب (ماده و صورت) علت مادی است که مرکب در وجودش نیازمند اوست ولی در صورت اولی صورت نیازمند ماده نیست بلکه ماده بیصورت نمی تواند وجود داشته باشد.

ب - در عین حال (چنانکه مشهود است) که ما گفتگوی فلسفی خود را با تسلیم اصل مسلم علوم مادی که «اجسام مرکب از ذرات بسیار کوچکی بنام ماده اجسام میباشد» ادامه میدهیم چون علوم مادی برای این ماده عمومی فعالیتهای چندی اثبات کرده اند ما نیز ناچاریم از روی قانون علیت و معلولیت عمومی چنانکه در علت فاعلی گفتیم ماده‌ای بسیطتر^۶ از این ماده مفروض که ما در

۶- از آنچه قبلاً بیان شد معلوم شد که ماده در اصطلاحات فلسفی به آن چیزی گفته میشود که صورت و فعلیتی را بپذیرد. در اصطلاحات عرفی نیز بمعنای مشابه با اصطلاح فلسفی برده میشود و معمولاً انسان اگر بیک امر مصنوعی یا طبیعی بر بخورد که دارای فائده و خاصیت معین است فوراً میپرسد که ماده این چیز چیست؟ ←

بخشهای خود باین ماده، نام ماده‌المواد و هیولی میدهیم اثبات نمائیم.

علت صوری

در حقیقت، وی همان فعلیت شیء است که نام نوعی خود را

→ یعنی این چیز از چه ساخته شده و باینصورت درآمده است؟ مثلا انسان میپرسد که ماده نمک طعام یا ماده دندان یا استخوان چیست؟ یا آنکه میپرسد ماده کاغذ لاستیک یا نایلن چیست؟ در همه این سئوالات مقصود اینست که آنچهها که استخوان یا کاغذ یا لاستیک از آنها ساخته شده و بمبارت دیگر آنچههاائی که در شرائط همین حالت و صورت استخوانی یا کاغذی پیدا کرده چیست؟

در پاسخ اینگونه سئوالات عرفی انسان معمولا بذکر همان اموری که از ترکیب آنها جسم مورد سئوال ساخته شده قناعت میکنند مثلا میگوید نمک طعام از دو عنصر یکی بنام کلر و یکی بنام سدیم ساخته شده و یا میگوید استخوان از یک جزء آهکی و یک جزء دیگر بنام استین ساخته شده و طرف هم بهمین مقدار قانع میشود ولی ممکن است که آن چیزهائیکه درمورد سئوال ما نسبت به شیء مفروض ما، ماده و مایه فرض شده خود نیز بنوبه خود مجموع مرکبی از ماده و صورت بوده باشند یعنی ممکن است که آنها نیز از اجتماع چندین ماده بسیطتر و سادهتر که صورت و فعلیت خاصی را پذیرفته‌اند بوجود آمده باشند و آن مواد نیز ممکن است از ماده‌هائی بسیطتر و سادهتر بوجود آمده باشند و چون ممکن نیست که تا بی‌نهایت این فرض پیش برود بالاخره باید منتهی شود بچیزیکه او از اجتماع چندین ماده درست نشده در اصطلاح فلسفی (نه علمی) چنین چیزی را عنصر میگویند ولی آیا عنصر بسیط است یا مرکب اگر بسیط است پس همه عناصر باید یکنواخت و دارای یک خاصیت بوده باشند و حال آنکه اینطور نیست پس معلوم میشود که هر عنصر نیز از ماده مشترکه و صورت مخصوص بخود که منشأ اختلاف اثر شده بوجود آمده است و آن ماده مشترکه یا خود ماده حقیقی است، و یا آنکه مجموعی از ماده و صورت است و بالاخره منتهی بماده حقیقی است ماده حقیقی چیزی است که فقط ماده است یعنی او چیزی است که فعلیت و واقمیتی جز ماده بودن و مایه بودن ندارد. و اما سایر مراتب، ماده حقیقی نیستند بلکه ماده نسبی هستند یعنی نسبت به‌اموری که از آنها ساخته شده‌اند ماده هستند ولی خودشان مجموعی از ماده و صورت هستند.

مسئله شامض و مہمی که از آغاز تاریخ تفکر فلسفی، بشر را بخود متوجه ساخته اینست که ماده اولی یا ماده‌المواد عالم چیست؟ یعنی آن چیزی که همه این نقشها و صورتها و فعلیتها را بخود گرفته و پذیرفته است چیست؟ این سئوال، سئوال از علت مادی عالم است، همانطوریکه سئوال از وجود واجب‌الوجود و صانع‌کل، سئوال از علت فاعلی عالم است. قسمتی که در پیش فی‌الجمله مورد بحث قرار گرفت دائر بر اینکه آیا ممکن است علت فاعلی عین علت مادی باشد مربوط بهمین مطلب است. زیرا منظور فلسفی از طرح آن مسئله اینست که آیا همان چیزی که این نقشها و صورتها و فعلیتها را پذیرفته و بخود گرفته همان است که این صورتها و نقشها و فعلیتها را داده است یا آنکه دهنده این نقوش و صور غیر از پذیرنده این نقوش و صور است؟

بواسطه او برداشته مانند انسان، گوسفند، گنجشگ، درخت بید، اکسیژن، هیدروژن و...

و فرق میان صورت و علت صوری نظیر فرق میان ماده و علت مادی می‌باشد چنانکه گفته شد.

و پوشیده نماند که اختلافات اشیاء و خواص و آثار آنها

→ بهر حال تحقیق در اینکه ماده‌المواد یعنی ماده اصلی عالم چیست از قدیم‌ترین مسائل فلسفی است که در آن بحث شده و نظریه‌هایی درباره آن ابراز شده.

از دوره یونانیان قبل از سقراط تا عصر حاضر نظریه‌های مختلفی در بیان ماده‌المواد ابراز شده که بسیاری از آنها چندان قابل توجه نیست و در مقاله ۱۰ که تاریخ تطور اینمسئله را بیان می‌کنیم نقل خواهیم کرد در میان نظریه‌های قبل از سقراط تنها نظریه‌ای که نظر فلاسفه اخیر را جلب کرده نظریه ذیمقراطیس است که ماده اصلی جهان را ذراتی کوچک و نامحسوس و غیرقابل شکست میدانست. نظریه ذیمقراطیس شامل دو قسمت بود فیزیکی و فلسفی قسمت فیزیکی نظریه وی این بود که در نظر ما بصورت متصل واحد می‌آیند متصل واحد نیستند بلکه مجموعی از اجسام کوچکتر هستند که بچشم دیده نمی‌شوند. قسمت فلسفی نظریه وی عبارت است از اینکه آن اجسام کوچک چون تجزیه‌ناپذیر هستند و قابل شکسته شدن نیستند پس مجموعی از ماده قابل و صورت جسمی امتدادی نیستند بلکه خود ماده هستند و ماده‌المواد عالم همان ذرات است. حکما از دیر زمانی بنظریه وی اعتراضاتی وارد آوردند و مخصوصاً جنبه فلسفی نظریه وی را باطل شناختند و چون جنبه فلسفی نظریه وی را باطل شناختند بجنبه فیزیکی و علمی نظریه وی نیز چندان توجهی نکردند تا آنکه در قرن نوزدهم در اثر کشفیات جدید جنبه فیزیکی نظریه وی بتحقیق پیوست و معلوم شد که همان‌طوریکه ذیمقراطیس نظر داده اجسام محسوسه ما یک واحد متصل نیستند بلکه مجموعی از ذرات کوچک بعددار هستند که واحد جسم آنها هستند. تقویت جنبه طبیعی نظریه ذیمقراطیس موجب شد که جنبه فلسفی نظریه وی نیز طرفدارانی پیدا کند و مدعی شوند که ذرات ذیمقراطیسی تجزیه‌ناپذیرند و ماده‌المواد عالم همانها هستند چنانکه ماکسول ذرات ذیمقراطیسی را سنگهای اولی کاخ جهان نامید. ولی طولی نکشید که معلوم شد آن ذرات نیز بنوبه خود از ذراتی کوچکتر تشکیل یافته‌اند و هنوز این سؤال باقی است که ماده‌المواد عالم چیست؟ و هنوز هم کسانی که معتقدند که ماده‌المواد جهان را فقط فلسفه باید معرفی کند و از عهده علم خارج است مدعی هستند که ذرات تشکیل‌دهنده اتم نیز ماده اولی نیستند و ماده‌المواد چیز دیگری باید بوده باشد.

در میان نظریه‌های معروف؛ راجع بماده‌المواد نظریه متکلمین نیز بنوبه خود جلب توجه کرده. متکلمین جسم را مرکب از جواهر فرد و جزء لایتجزای حقیقی می‌پندارند. بمقیده متکلمین اجزاء اولیه تشکیل‌دهنده جسم بشکل نقطه جوهری هستند یعنی طول و عرض و عمق ندارند و حتی ذهن نیز نمیتواند آنها را منقسم فرض کند و در عین حال آن ذرات خالی از بعد شاغل مکان هستند. پس بمقیده متکلمین ماده اولی عالم ذراتی است غیرمنقسم که نه تنها در خارج غیرقابل تجزیه هستند در ذهن نیز قابل تجزیه نیستند. تفصیل کامل این نظریه‌ها در مقاله ۱۰ خواهد آمد.