

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نهادنا آرام جهان

عبدالکریم سروش



تهران - مؤسسه فرهنگی صراط - ۱۳۷۸



فهرست مطالب

۴	مقدمه‌ی نشر دوم
۵	مقدمه‌ی نشر اول
۶	پیش‌گفتار کتاب
۷	آغاز سخن
۹	حرکت
۱۷	براهین نظریه‌ی حرکت جوهری
۱۷	اندیشه‌های فلسفی مقتبس از نظریه‌ی حرکت جوهری
۲۸	خلاصه و ختام
۲۸	ارجاعات و تعلیقات



توضیحاتی پیرامون این نسخه الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی چاپ ششم این کتاب تهیه شده است:

نهاد ناآرام جهان، عبدالکریم سروش (تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸)

۲. در انتهای نسخه چاپی، نمایه‌ی اعلام موجود در کتاب، به همراه شماره‌ی صفحات مربوط به هر یک درج شده، که در این نسخه‌ی الکترونیکی حذف گشته است.

۳. در نسخه چاپی، چکیده‌ای از محتوای هر پاراگراف، در حاشیه‌ی صفحه درج شده است که هیچ‌کدام را در این نسخه‌ی الکترونیکی ملاحظه نمی‌فرمایید.

۴. گاهی برای به‌تر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه چاپی و نگارش املائی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به هیچ‌وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.

۵. نسخه‌ی الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.

۶. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املائی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>



مقدمه نشر دوم

گریه‌ی شام و سحر شکر که ضایع نگشت
قطره‌ی باران ما گوهر یکدانه شد

نشر نخستین این دفتر در تعدادی اندک، فرصتی مبارک به دست داد تا نویسنده‌ی آن از آرای صاحب‌نظران و توصیه‌های خوانندگان مشتاق و متعهدی که در آن پیام و فایدتی می‌دیدند، بهره‌گیری و ذخیره‌اندوزی کند و آن ذخائر را در تهذیب و تنقیح مجدد این نوشتار به کار گیرد. این دفتر اینک وام‌دار همه‌ی آنان است و همه‌ی آن نیک‌خواهان از این رهگذر بر خواننده و نویسنده متنی عظیم دارند.

به‌ویژه تذکارها و توصیه‌های آقایان مرتضی مطهری و مهدی حائری، که هر دو به‌حق از پیش‌ران مسلم فلسفه‌ی اسلامی و از پیروان مشرب حکمت متعالیه‌اند، برای من بسی سودمند و ارج‌مند بود و اشارات و ارشادات آنان در پیراستن این دفتر، بسی مفید و کارگر افتاد. در این جا واجب می‌دانم که این هر دو بزرگ را سپاس بگزارم و و برایشان از درگاه حق متعال اجر جاودان مسألت دارم. با این حال، اگر خلط و خطایی در این دفتر هست، مسؤولیتش به عهده‌ی نویسنده‌ی آن است و آن بزرگان را از این بابت، به‌هیچ‌روی گردی بر دامن نیست.

آقای غلامعلی حداد عادل نیز مرا مدد بسیار رساند و اگر همکاری‌های مشفقانه‌ی او نبود، این دفتر چنان‌که اینک هست نمی‌بود. سپاس بسیار من برای او و برای دوستان ناشناخته و ناآشنای بسیاری که همکاری‌ها و تشویق‌هایشان به نحوی در تکمیل این دفتر سهمی داشته است.

آنچه این نشر را نسبت به نشر نخستین ممتاز و مرجح می‌سازد، دقت فلسفی بیش‌تری است که در ادای تعریف‌ها و بیان برهان‌ها به عمل آمده است. به‌علاوه این بار عمد داشته‌ام تا از نص سخنان صدرالمآلهین، در متن و در حاشیه، بیش‌تر بیاورم تا هم سخن مستندتر باشد و هم برهان‌ها استواری بیش‌تر یابد و هم خواننده با محتوا و سبک گفتار این فیلسوف آشنایی نزدیک‌تر حاصل کند.

مواضعی از این نوشتار نیز تفصیل بیش‌تر یافته است تا از ابهام و اجمال محتمل درآید و آن غموض و صعوبت که بر اغلب نوشته‌های فیلسوفانه سایه افکنده، در این دفتر به حداقل لازم و ممکن برسد.

باز هم در انتظار نقدها و تذکارهای سودمند خوانندگان مسؤول و نیک‌خواه هستم و پیشاپیش، سعی آنان را در این طریق ارج و سپاس می‌نهم.

والله المعین و المستعان و منه التوفیق

رجب ۱۳۹۸ - عبدالکریم سروش

مقدمه نسر اول

نوشتاری که در دست خواننده قرار دارد، کوششی است در عرضه و تفهیم ارکان اساسی جهان‌بینی اسلامی: خدا، خلقت، و معاد، از دیدگاه فلسفی - علمی و بر پایه‌های اصیل و پرغنای میراث فلسفه‌ی اسلامی، و به صورت مجموعه‌ای وحدت‌یافته و هماهنگ و مرتبط، که می‌تواند همچون مقدمه‌ای بر تعلیمات اسلامی آموخته‌گردد. همه‌ی کسانی که ایمان به غیب را از مبانی بنیادین ایمان اسلامی می‌شناسند، و همه‌ی کسانی که به ارزش آموزش‌های ایدئولوژیک در حرکت اسلامی روزگار ما وقوف کامل دارند، و همه‌ی کسانی که به اهمیت تعیین‌کننده‌ی مبدأ و معاد در هر گونه جنبش فکری و علمی باور دارند و می‌دانند که حرکت را به نام چیزی و برای چیزی آغاز باید کرد، این کوشش را ارج خواهند نهاد و در راه تکمیل و اصلاح و ابهام‌زدایی آن دریغ نخواهند کرد.

استناد مستقیم به اقوال صدرالدین شیرازی و استفاده از آرای وی، اولاً به خاطر محتوای پرمایه‌ی فلسفه‌ی او، و ثانیاً برای نمودن اصالت این تفکر و زدودن احساس هر گونه دربوزه‌گری از فلسفه‌های این یا آن مکتب و ایجاد حس خودکفایی و استقلال در اندیشه‌ی معاصر اسلامی است.

نسل مسلمان هم‌روزگار ما به تدریج از استقلال اندیشه و حشمت می‌کند و جرأت تفکر را اندک‌اندک از دست می‌دهد و خود را از ابتکار و نوآوری عاجز و علیل می‌یابد و با هر چه که مهر و نشان بیگانگان را نداشته باشد، با تردید و ناباوری روبه‌رو می‌شود. برگرداندن استقلال تفکر و اجتهاد و صاحب‌نظری و جرأت اندیشیدن و خودکفایی، از ضروری‌ترین ضروریاتی است که پیش روی انسان‌های مسلمان و مسؤول قرار دارد.

در این نوشته هم که به دلایل بالا فراهم آمده، با همه‌ی تلاشی که برای ساده کردن مطلب به کار رفته، در عین حال دقت و استواری فدای ساده‌نویسی نشده است و بدین‌رو در آن نکاتی هست که شاید به یک بار خواندن، چنان‌که باید، معلوم خواننده نگردد و نیازمند تعمق و موشکافی بیش‌تر باشد.

آن‌چه که اینک هست، تنها یک «طرح» است که خطوط کلی آن ترسیم شده است. اما برای تصویر کردن نهایی آن، نیازمند آراء و پیشنهاد‌های خوانندگان مسؤولی است که در آن پیامی و فایده‌ی می‌یابند و می‌پسندند که این صورت هر چه موزون‌تر و کارآتر تصویر شود و از هر گونه زشتی و ناهمگونی محتمل پیراسته و پاک برآید. همه‌گونه توضیح، نقد، و نظر اصلاحی که در این مورد به دست ما برسد، برای ما در تکمیل این بنای نویناد سودمند خواهد بود. به امید حق.

پیش‌گفتار کتاب

کم‌تر کسی است که با تاریخ پرمایه‌ی فرهنگ و فلسفه‌ی اسلامی آشنا باشد و نام ملاصدرا و یا ابتکار شگرف فلسفی او، به نام «حرکت جوهری» را نشنیده باشد.^۱ این دو نام همان‌قدر که لفظاً مشهور و معلومند، به همان اندازه [در] معنا متروک و مجهولند و هنوز چنان‌که سزاوار و در خور قدر بلند آن‌هاست، شناخته نیستند. اینک ملاصدرا و حرکت جوهری، دو نامند که چنان به هم پیوند خورده‌اند که نیوتن و جاذبه‌ی عمومی، و یا اینشتاین و نسبت عام. و الحق باید اذعان نمود که عظمت و اهمیت کشف و ابتکار نظریه‌ی حرکت جوهری و تأثیر عمیق و پردامنه و درازآهنگ آن بر فلسفه و فرهنگ اسلامی به‌هیچ‌روی کم‌تر از اهمیت آن دو کشف عظیم علمی در سراسر تاریخ علم و اندیشه نیست. اما افسوس‌مندانه باید گفت که این متاع والای اندیشه‌ی بشری، هرگز مانند آن دو اکتشاف علمی، مجال و عرصه‌ی ظهور نیافته است و هیچ‌گاه این پری‌روی مستور را که سال‌ها در ورای درهای بسته‌ی مصطلحات و معضلات فنی می‌زیسته، تاب‌گریز و توان‌سر از روزن‌برکردن نبوده است. من این مقال را روزنی کرده‌ام برای تجلای این پرده‌نشین و کوشیده‌ام تا به شرح و تقریر کافی و با پرهیز از دشواری و در حدود توانایی و با استفاده‌ی مستقیم از کتب و آثار مهم فیلسوف، این راز بسته را بگشایم و این متاع ثمین را به خواستاران مشتاق آن ارمغان کنم. اما امید می‌برم که در این روزگار درخیز و اندیشه‌کش، این ارمغان دوستانه‌ی داروبنی طبیبانه نیز باشد شفای برخی از امراض را، که می‌بینیم و می‌دانیم که چه راهزنان غدار در کمین نشسته‌اند و برای غارت اندیشه و احساس انسان‌ها با همه‌ی کوه‌آستینی چه درازدستی‌ها می‌کنند و به هزار فریب و دغل متاع بی‌ارج خود را به نام‌تیماران و بی‌خبران چون گوهری ارج‌مند چه گران می‌فروشند، و در این حیرت‌سرای چاه و نابینا چه پرچرم است آن که خاموش بنشیند و تنها نظاره‌گر باشد.

برای بستن این دکان‌های زرق و فریب، هیچ عمل کارگرت‌تر از آن نیست که ما نیز متاع اصیل را عرضه کنیم و برای تیزشامگان و جست‌وجوگران که مشک را نه به های و هوی عطار، که به عطر و بوی سرشار می‌شناسند، کالای مشکین و عطرآگین فرهنگ خود را به عرصه‌ی نمایش نهیم. مهم‌تر از آن این که هوشیارانه حذر کنیم تا در ورطه‌ی ستیزه‌جویی و دور باطل واکنش‌مآبی فرو نیافتیم که هیچ زیان و خسران از این سهمگین‌تر نخواهد بود.

مقاله‌ی حاضر کوششی است در این طریق و تلاشی است برای باز نمودن یک اندیشه‌ی اصیل از میان هزاران اندیشه‌ی بکر و بارور، که در گنجینه‌ی معارف اسلامی محفوظند و همچنان در انتظار دریادلان و کوه‌همتانی هستند که نقاب احتجاب از چهره‌ی آنان برگیرند و رخسار تابناک آنان را به خواستاران و راه‌جویان بنمایانند.

انتخاب جوهری از میان صدها جواهر دیگر، عمدتاً به دلیل نقشی است که این نظر در ایجاد یک جهان‌بینی همه‌جانبه و وسیع ایفا می‌کند. به شرحی که پس از این آشکارتر خواهد شد، در پرتو این اصل پربرکت، ماجراهای فلسفی پیچیده و مردافکنی چون حدوث و قدم، ازل و ابد، خلقت و معاد، حرکت و زمان، روح و بدن به‌خوبی و به نحوی بسیار طبیعی در یک چشم‌انداز واحد قرار می‌گیرند و در یک افق بسیار روشن جامه‌ی تاریکی از اندام آن‌ها برگرفته می‌شود. به‌علاوه داستان حرکت و تحول و همه‌جایی و همگانی بودن آن، همراه با توابع و نتایج فلسفی‌اش، در معنایی بسیار پرمعق و پرخروش و از دیدی بسیار پرتوان و پرنفوذ تحلیل و تبیین خواهد گشت. در پرتو این نظریه، خواننده‌ی آشنا به سهولت درخواهد یافت که به نام فلسفه و جهان‌شناسی چه خزف‌ها و خرمهره‌ها در بازار آشفته‌ی تبلیغات وجود دارد و این گوهر گران‌بها را قدر خواهند شناخت.

آنچه از خواننده انتظار می‌رود، تنها تأملی است هوشیارانه و تدبری کافی و ترک شتاب‌زدگی و ناشکیبی.

آغاز سخن

از میان همه‌ی صفات و حالاتی که اشیاء دارند - رنگ، حجم، حرارت، وزن، آهن‌ربایی، احتراق‌پذیری، نرمی، میعان، مزه... - دگرگونی و حرکت حالتی خاص است که با همه‌ی آن دیگرها تفاوت دارد. وقتی چیزی در حال تغییر و عوض شدن تدریجی است، دارای صفتی است که از آن به حرکت تعبیر می‌کنیم. اما این صفت، با صفتی چون رنگ یا مزه تفاوت آشکار دارد. صفت‌های گروه اول شیء را عوض نمی‌کنند، آرامش آن را بر هم نمی‌زنند و آن را از خودش نمی‌ستانند. در حالی که دگرگونی صفتی است که شیء را به حال خودش وانمی‌گذارد. وقتی از آن چیزی شد، آن چیز دیگر از آن خود نخواهد بود و از قرار به بی‌قراری خواهد افتاد. به سخن دیگر، همه‌ی صفات می‌توانند با ثبات و آرامش بسازند، در حالی که حرکت عین بی‌ثباتی و بی‌قراری است و مطلقاً با آرامش سرسازش ندارد. آن صفات، همراه و تابع ذات و ثبات آنند. اما دگرگونی، ذات را به دنبال خود می‌کشاند و از باروی ثباتش به در می‌کشد.

اگر دقیق‌تر بخواهیم سخن بگوییم، شاید نتوانیم حرکت یا تحول را صفت چیزی بدانیم، آن‌گونه که رنگ یا حجم را صفت آن چیز می‌دانیم. چرا که برای هر شیء، داشتن صفات اخیر مستلزم دست کشیدن از «خود» و از ثبات و بقای «خود» نیست. در حالی که قبول تحول، به دست کشیدن از «خود» دعوت می‌کند. یعنی گویی در حرکت، شیء از پوسته‌ی نخستین خود بیرون می‌آید و به پوسته و هستی‌ای دیگر دست می‌یابد و یا نیست می‌شود و شیء دیگری بر جایش می‌نشیند.

همه‌ی سؤال همین جاست که تغییر و دگرگونی چگونه صفتی است؟ و چیزی که عوض می‌شود و از حالتی به حالت دیگر درمی‌آید، بر او واقعاً چه می‌گذرد؟ آیا خودش می‌ماند و احوالش عوض می‌شود؟ آیا ظاهرش نو می‌شود و باطنش باقی است؟ آیا همه‌ی هستی‌اش دستخوش تحول می‌گردد؟ آیا اساساً حرکتی در جهان یافت می‌شود و یا هر چه دیده می‌شود فریبی و سرابی بیش نیست؟

از روزگار باستان، فیلسوفان و متفکران حرکت و تبیین ماهیت آن را معضل بزرگی یافته بودند و به‌خوبی دریافته بودند که دگرگونی صفتی است نه چون دیگر صفات و به همین سبب بدان توجهی خاص مبذول می‌داشتند. پارمنیدس Parmenides و لوسیپوس Leucippus، از فیلسوفان یونانی قرن پنجم قبل از میلاد، وقوع حرکت را در جهان انکار می‌کردند و زنون Zeno شاگرد پارمنیدس، با دلایل زیادی امتناع وقوع حرکت را اثبات می‌کرد. براهین زنون هنوز نیز بحث‌انگیزند و فیلسوفان بسیاری، چه در گذشته و چه در حال، به نقد و تحلیل آن‌ها پرداخته و می‌پردازند.^۲ در مقابل، هراکلیت Heraclitus همه‌ی جهان را چون آتش در تحرک مداوم می‌دید و نزاع را مادر حرکت‌ها و پیشرفت‌ها می‌شمرد و دو بار شنا کردن در یک رودخانه را محال می‌انگاشت. اتمیست‌ها Atomists، چون دیمقراطیس Democritus و آناکساگوراس Anaxagoras و امپدوکلس Empedocles، همه‌ی تحولات ظاهری اشیاء را به حرکات ذرات درونی آن‌ها (اتم‌ها) منتهی می‌دانستند و معتقد بودند که این حرکات زیرین مایه و منشأ آن تحولات زیرینند. اینان خود بر دو دسته بودند؛ آن‌ها که تفاوت اتم‌ها را تفاوتی کمی و هندسی می‌دانستند و آن‌ها که به تفاوت کیفی و جوهری اتم‌ها معتقد بودند. اینان در قسمت‌پذیر بودن یا نبودن اتم‌ها نیز اختلاف نظر داشتند. و باز اتفاق نظر نبود که پس از قسمت کردن، باز هم اتم‌ها طبیعت پیشین خود را حفظ می‌کنند یا نه. نظر افلاطون Plato در مورد اتم‌ها جالب بود. وی به پیروی از امپدوکلس، عناصر جهان را منحصر در چهار می‌دانست و برای هر عضوی نوعی اتم قائل بود. اتم‌های خاک در نظر او مکعب شکل بودند، اتم‌های آتش چهاروجهی منظم، اتم‌های هوا هشت‌وجهی منظم، و اتم‌های آب بیست‌وجهی منظم. هندسه‌ی اتم‌ها مایه‌ی تفاوت خواص آن‌ها بود. ارسطو Aristotle، آرای اتمیست‌ها را نمی‌پسندید و برای حرکت تفسیری دیگر داشت. او در

این تفسیر از ماده و صورت کمک می‌گرفت که به گمان او، همه‌چیز و من جمله خود اتم‌ها را شامل می‌شدند و بدین‌روی ریشه‌ی حرکت را نه در اتم‌ها، که در سطحی عمیق‌تر جست‌وجو می‌کرد.

آرای ارسطو پس از او بر افکار غربیان و شرقیان حکومت مطلق یافت. حکیمان مسلمان، در تفسیر حرکت عموماً از ارسطو پیروی می‌کردند. در عین حال، متکلمانی نیز بودند که به جواهر فرده (اتم‌های قسمت‌ناپذیر) اعتقاد داشتند و به حرکت و تحول چیزی به چیز دیگر واقعاً باور نداشتند و همه‌ی تحولات را مستقیماً به خدا مستند می‌کردند.

پس از رنسانس علمی اروپا، و به دنبال احیای نظریه‌ی اتمی به دست گاسندی *Gassendi* و نیوتن *Newton*، و در نتیجه‌ی اکتشافات عظیم و حیرت‌انگیز علمی، خصوصاً در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، مجادلات و مناقشات بر سر وجود و عدم اتم‌ها اوج گرفت و بزرگانی چون استوالد *Ostwald* (شیمی‌فیزیک‌دان بزرگ آلمانی) و ماخ *E.Mach* (فیزیک‌دان و فیلسوف بزرگ اتریشی) و دوئم *P.Duhem* (مورخ و فیزیک‌دان فرانسوی) را در یک طرف، و پلانک *M.Plank* و اینشتاین *A.Einstein* و بولتزمن *L.Boltzmann* (فیزیک‌دان اتریشی) را در طرف دیگر، در برابر هم نهاد. اندک‌اندک تئوری جنبشی گازها (ماکسول *Maxwell* و دیگران) و تفسیر آماری قانون دوم ترمودینامیک (بولتزمن) و تئوری ساختمانی و ملکولی در شیمی (کانیزارو *Canizzari*، بوتلرو *Butlerov*) و کشف حرکتی براونی و تبیین چگونگی آن (براون *Brown*، اینشتاین، پرن *Perrin*، و دیگران) و تئوری الکترولیز در شیمی (آرنیوس *Arrhenius*، دبی *Debby*، و دیگران) کفه را به نفع تئوری اتم سنگین کرد و سرانجام این نظریه پیروز شد. و اگرچه ماخ تا آخر عمرش در وجود اتم‌ها تردید می‌کرد، اما استوالد پس از ده سال مخاصمت، عاقبت به آن‌ها ایمان آورد و از انرژی‌تیکس *Energetics* دست کشید.

پیروزی تئوری اتمی را غالباً معادل با پیروزی اتمیسم گرفته و می‌گیرند. بدین معنی که با قبول اتم‌ها، می‌پذیرند که همه‌ی تحولات ظاهری نتیجه‌ی حرکت‌های مکانی اتم‌هاست که خودشان ثابتند و جابه‌جا شدنشان مایه‌ی بروز دگرگونی‌های مشهود می‌شود. درباره‌ی اتمیسم و برآمیختن آن، به غلط، با تئوری اتمی پس از این بیش‌تر سخن خواهیم گفت.

امروز البته اتم‌ها هم ثابت و بی‌جزء نمانده‌اند و معلوم شده است که هم در شکم خود فرزندان دارند و هم خودشان دست‌خوش تحول می‌گردند. کشف رادیواکتیویته *Radioactivity* و نظریه‌ی نسبیت خاص و عام و در هم رفتن زمان و فضا، دریافت بشر امروز را از حرکت و تحول عمیق‌تر کرده است. با این همه، هنوز ذهن بشر جدید با مفهوم عمیق و زیر و رو کننده‌ی حرکت در جوهر به‌خوبی آشنا نیست و هنوز همه‌ی این دستاوردهای علمی این پرسش فلسفی را پاسخ نگفته است که ریشه‌ی حرکت و تحول را در کجا باید جست‌وجو کرد. و بدین سبب است که هنوز کسانی هستند که فیلسوفانه دم از حرکت و تحول سراسر جهان می‌زنند، بدون این که توابع و نتایج منطقی این نظریه را خوب آزموده باشند. و حتی بدون این که در خود مفهوم حرکت تعمقی شایسته به عمل آورده باشند. از این رو سخن از حرکت جوهری و مفهوم ژرف آن، امروز هم آسان‌تر است و هم ضروری‌تر. آسان‌تر است، چرا که بشر از نظر علمی مفهومی دقیق‌تر و پیچیده‌تر از حرکت و زمان و فضا دارد و به راحتی همه‌ی حرکت‌ها را در آستان معبد اتمیسم قربانی نمی‌کند. و ضروری‌تر است چرا که دریغ است که این حرکت‌شناسی نوین از بصیرتی فلسفی به دور ماند و از ریشه‌ی حیات‌بخش حکمت متعالیه تغذیه نکند، و حتی احیاناً از روی دغل و فریب، ملعبه‌ی دست دروغ‌زنان چندی گردد.

حرکت

از حرکت آغاز می‌کنیم. فیلسوف ما در این مورد، یک فیلسوف واقع‌بین است. یعنی به وجود و وقوع حرکت در جهان اعتراف دارد و آن را توهم ذهن و یا خطای حواس نمی‌داند. نه شبهات زنون و نه تشکیکات امام فخر رازی، هیچ‌کدام او را نمی‌لرزاند و با قوت رأی و نیروی استدلال قاطعانه نشان می‌دهد که حرکت و تحول واقعیتی است خارجی و انکارناپذیر. و فی‌الواقع مگر کسی خیال‌باف و سوفسطایی باشد، وگرنه بودن چیزی به نام حرکت و تغییر از بدیهیاتی است که انکار بر نمی‌دارد.

صدرالمآلهین البته در کیفیت ادراک حرکت سخن دقیقی دارد که مضمونش این است که حرکت محسوسی است به کمک عقل، و یا معقولی است به کمک حس. یعنی گویی که در فهم حرکت، عقل تا مرحله‌ی حس پایین می‌آید و یا حس تا مرحله‌ی عقل بالا می‌رود و این دو به کمک هم یک حرکت خاص خارجی را درمی‌یابند. کار حس عکس‌برداری از حوادث است و این عکس‌ها، حتی اگر در کنار هم نهاده شود و به ذهن سپرده شود، افاده‌ی معنای حرکت نمی‌کند. در حرکت، سیلان و گذر هست که در عکس‌های منفصل و متوال نیست. از این رو حس به تنهایی حرکت را در نمی‌یابد و عقل است که تصاویر حسی را وقتی ملاحظه می‌کند، به سیلان و حرکت راه می‌برد. و همین است معنای این سخن که حرکت، محسوس عقل است.

حرکت چیست؟

هر حرکت، بدین‌گونه صورت می‌پذیرد که شیء از حالتی که هم‌اکنون در آن است درآید و تدریجاً به حالتی که بدان می‌تواند برسد دست یابد. سبب کالی که می‌تواند پخته شود، سنگی در ارتفاعی که می‌تواند به زمین فرو افتد، نوجوانی که می‌تواند به پیری برسد، و نهالی که می‌تواند درختی تنومند گردد، هر گاه تدریجاً و اتصالاً، نه دفعتاً و ناگهان، حالت نخستین خود را ترک گویند و طی ترک‌گفتن‌ها و باز یافتن‌های متوالی و مستمر به منزل یا منزلتی نوین فریود آیند، می‌توان گفت حرکت کرده‌اند و مسیری تحولی را پیموده‌اند. این که حرکت یک امر تدریجی و اتصالی است، نه مرکب از قطعات مجزا و به هم پیوسته، نکته‌ای است بسیار اساسی و در خور هر گونه تأمل و موشکافی.

گفتیم که در هر حرکت، شیء متحرک به تدریج و اتصالاً چیزی را ترک می‌گوید و چیزی را بازمی‌یابد. از حالتی می‌گذرد و به حالت دیگر می‌رسد. از او چیزی زائل می‌شود و در او چیزی حادث می‌گردد و این زوال و حدوث مستمر است که ماهیت و طبیعت حرکت را تشکیل می‌دهد. سنگی که از ارتفاعی فرو می‌افتد، به طور اتصالی نسبت به زمین ارتفاع عوض می‌کند، ارتفاعی را از دست می‌دهد و به ارتفاع نوینی می‌رسد. اما این تغییر ارتفاع به نحوی است که اولاً دفعتاً و ناگهان انجام نمی‌شود و ثانیاً به هیچ‌روی حاصل بر هم نهادن و به هم پیوستن قطعاتی بی‌حرکت نیست. بل که یک حرکت یکپارچه و متصل است که یکسره و یکجا به دنبال هم وقوع می‌پذیرد. به تعبیر دیگر، هیچ‌گاه هیچ حرکتی از اجزای منفصل و در کنار هم نهاده درست نمی‌شود. بل که سراپا یک امتداد واحد بیش نیست. و باز به سخن دیگر، هیچ امر ممتدی از اجزای بی‌امتداد ساخته نمی‌شود. جسم مجموع اتم‌های بی‌بعد نیست و حرکت نیز مجموع اتم‌هایی از سکون نیست. چرا که بر هم نهادن سکون‌های متوالی با اتم‌های بی‌بعد و منفصل، هیچ‌گاه حرکتی و یا جسمی امتدادوار را به وجود نمی‌آورند. بوده‌اند فیلسوفانی که حرکت را مرکب از سکون‌های بسیار (اتم‌های حرکت) و یا جسم را مرکب از ذرات بی‌بعد و یا زمان را مرکب از آنات بی‌امتداد (اتم‌های زمان) می‌دانسته‌اند. اما امتداددار بودن حرکت و جسم و زمان، نشان می‌دهد که این امور در ذات خود ممتد و

امتداد لازمی هویت و حقیقت آنهاست، نه این که از خارج بدان‌ها راه یابد یا تحمیل شود. و هر چه جسم یا زمان یا حرکت را تقسیم کنیم، باز هم به اتم‌های بی‌بعد جسم و زمان و حرکت خواهیم رسید. شخصیت این‌گونه موجودات، شخصیتی است که وحدتش با کثرت آمیخته است. یک قطعه از حرکت، در عین این که به اجزای بسیار قابل تقسیم است، اما این اجزای بسیار، بالفعل در آن وجود ندارند و فقط می‌توان گفت که می‌توانند به وجود آیند. یعنی وحدت حرکت، وحدتی است موجود و محقق، اما کثرت کثرتی است بالقوه و نهفته. و بنابراین، وقتی یک حرکت داریم، واقعاً یک موجود در پیش روی خود داریم، نه حرکت‌های متعدد و نه سکون‌های متوالی و متعدد. وحدت حرکت، وحدتی است اتصالی و این وحدت اتصالی، عین وحدت شخصی است. به سخن دیگر، وقتی یک قطعه حرکت را در پیش روی داریم، چه دست بر مبدأ آن بگذاریم و چه بر مقصد آن، در هر دو حال، دست بر روی یک موجود نهاده‌ایم. کشش‌وار بودن حرکت، وحدت شخصی را از آن نمی‌گیرد؛ همان‌گونه که - فی‌المثل - در یک الکترون (به منزله‌ی یک موجود ممتد بسیط) چه این سویش را بنگری و چه آن سویش را، در هر دو حال به یک موجود نگریسته‌ای.

همه‌ی موجوداتی که امتداد آمیخته با هویت آنهاست، موجودیتی پخش و گسترده دارند اما این پخش‌شدگی و گسترده‌گی، وحدت شخصیت را از آنها سلب نمی‌کند و آنها را دچار تعدد شخصیت نمی‌سازد. انفصال است که مناط و موجد تعدد است، اما اتصال مایه و زمینه‌ی وحدت است و از آنجا که در حرکت اتصال هست، وحدت نیز هست. این نکته‌ای است بسیار ژرف و ارج‌مند و شایسته‌ی تدبیر و اندیشه‌ی بسیار. و در حقیقت تا این نکته‌ی گران‌بها به‌خوبی دریافته و دانسته نگردد، فهم مسأله‌ی حرکت در جوهر میسر نخواهد گشت.

از زوال و حدوث مستمر سخن گفتیم و از این پس نیز آن را به عنوان معرف و ضابطه‌ی حرکت و تحول به کار می‌گیریم. صدرالدین تعریف دیگری نیز از حرکت به دست می‌دهد که گرچه عصاره‌ی آن را در سخنان فوق آموخته‌ایم، اما تصریح بدان نیز فرمول دیگری برای حرکت به دست می‌دهد. وی حرکت را، به تبع بعضی فیلسوفان دیگر، خروج تدریجی از قوه به فعل تعریف می‌کند.^۳ شیئی که می‌تواند به موضعی و یا حالتی برسد که هنوز در آنجا نیست (بالقوه)، اگر به تدریج و اتصالاً رو بدان موضع آورد و رفته‌رفته از موضع نخستین به در آید (خروج) و موضع ثانوی را بالفعل دریابد، می‌توان گفت که حرکت کرده است. سبب کالی که هنوز رسیده نیست اما می‌تواند به رسیدگی برسد، وقتی تدریجاً این حالت کنونی را ترک گوید و بالفعل (واقعاً و خارجاً) رسیده شود، حرکتی در جهت پخته شدن نموده است. از این رو در هر حرکت، ابتدا قوه‌ای (به معنای زمینه، استعداد، حالتی که موجود نیست اما در خور فراهم شدن است) هست و آن‌گاه این قوه تدریجاً و مستمراً به فعلیت می‌رسد. از حالت امکان به در می‌آید و به واقعیت می‌پیوندد. قوه تدریجاً رخت برمی‌بندد (زوال)، و فعلیت تدریجاً به جای آن می‌نشیند (حدوث).

پس هر حرکت زوال تدریجی قوه است و حدوث تدریجی فعلیت. این‌جاست که دو تعریف زوال و حدوث مستمر و خروج تدریجی از قوه به فعل در هم می‌روند و با هم یکی می‌شوند. هر متحرک آن‌چه را که ندارد اما می‌تواند داشته باشد (بالقوه)، تدریجاً بدل به دارایی (فعلیت) می‌کند. یعنی رفته‌رفته از او نداشتن زائل می‌شود (زوال قوه) و به جای آن داشتن حادث می‌گردد (حدوث فعلیت). دو تعریف فوق که از حرکت به دست دادیم، شایسته‌ی همه‌گونه تدبیر و تعمقند و آشکارا با تعاریف ناقص و ناپخته و نارسایی که از حرکت این‌جا و آن‌جا به چشم می‌رسند، تفاوت فاحش دارند. این که حرکت امری است ممتد و متصل و یکپارچه و واحد، مشتمل بر زوال‌ها و حدوث‌های مستمر و متوالی که در ضمن آن تدریجاً و متوالیاً فعلیت به جای قوه می‌نشیند و امکان بدل به واقعیت می‌گردد، سخنی نیست که آسان به دست آمده باشد و کسی که منازعات و مناقشات متفکران را در طی اعصار و قرون در این باره دیده باشد، والایی و گران‌بهای این نکته را ستایش خواهد نمود.^۴

به یک نکته‌ی مهم دیگر اشارتی بکنیم و سپس به بخش دوم کلام بپردازیم: حرکت بنا به شناخت فوق، در موجوداتی امکان‌پذیر است که از همه جهت «بالفعل» نیستند. یعنی همه‌چیز ممکن را ندارند، بل که در آنها فقدان‌ها و زمینه‌های به فعلیت نرسیده موجود است. به تعبیر دیگر، حرکت برای رسیدن به چیزی است که قبلاً به دست نبوده است و یا بازیافتن تدریجی حالتی و منزلتی است که امکان بازیافتنش موجود بوده، اما خودش موجود نبوده است. پس فقط موجوداتی که جنبه‌ی بالقوه در آنها هست حرکت‌پذیرند، اما موجودی که

هیچ جنبه‌ی بالقوه ندارد و سراپا فعلیت و تحصیل و دارایی محض است، حرکت برای او تصور ندارد. چرا که حرکت چیزی نیست جز خروج از قوه به فعل، و وقتی قوه‌ای نبود خروج از قوه هم معنا ندارد و از این رو حرکت هم بی‌معناست. اگر حرکتی در عالم دیده می‌شود، نشانه‌ی قطعی آن است که عالم، تماماً فعلیت محض نیست، بل که آمیزه‌ای است از قوه و فعل. و از آن طرف، تغییرناپذیری و ثباتی که حکیمان درباره‌ی خدا و عالم مجردات محض اثبات می‌کنند، قابل فهم است، چرا که در آن عالم همه‌چیز سراپا فعلیت است و از قوه و استعداد اثری و خبری نیست. و به سخن دیگر، در آن‌جا هر چیز همان است که هست، محلی برای چیز دیگر شدن و رو به جایی دیگر آوردن نیست. پس از این، آن‌جا که از زمان سخن خواهیم گفت، این نکته را مشروحاً خواهیم نوشت که زمان فرزند حرکت است و هر جا از حرکت نشانی نباشد، زمان هم راه ندارد و بدین‌روی، عالم الوهیت از حرکت و زمان یکجا بری و برکنار است و آن‌چه در انجاست، ثبات و استواری و حضور محض است و تغییر و زوال و گذشته و آینده، در آن‌جا مفهوم ندارد.

سخنان صدرالدین در این مورد چنین است:

چون دانستی که حرکت حالت سیالی است که وجود دارد میان قوه‌ی محض و فعلیت محض، که لازمه‌ی آن امری است متصل و تدریجی که تحقق آن به صورت یکجا و مجتمع ممکن نیست مگر در وهم، در این صورت واجب است که شیء ثابتی داشته باشیم تا حرکت عارض آن شود. حال این شیء ثابتی داشته باشیم تا حرکت عارض آن شود. حال این شیء ثابت یا بالقوه است یا بالفعل. اما محال است که سراپا بالقوه باشد، چرا که چیزی که از هیچ جهت وجود بالفعل نداشته باشد، موصوف به صفتی نیست، چه بالقوه چه بالفعل. بنابراین، می‌باید موضوع حرکت امری ثابت و بالفعل باشد. این هم به نوبه‌ی خود، یا از همه‌ی جهات بالفعل است یا از بعضی جهات. قسم اول محال است، چرا که موجودی که از همه جهت بالفعل باشد، موجودی است مجرد که پیوندی با ماده ندارد. و چیزی که چنین است معنا ندارد که از قوه به فعل روان شده و لذا امکان ندارد که حرکت کند، زیرا همه‌ی آن‌چه که برای او حاصل‌شدنی است، حاصل شده است. از این رو چیزی که از همه‌ی وجوه بالفعل باشد، حرکت برای او محال است. عکس نقیض این قضیه چنین است که هر چه در او حرکت رواست، جنبه‌ای بالقوه دارد. چون هر طالب حرکتی با حرکت خود چیزی را می‌جوید که هنوز ندارد و از این رو روا نیست که امر مجرد از ماده، با حرکت طالب چیزی باشد. به‌علاوه حرکت چیزی است که بر متحرک عارض می‌شود و لازم است که در شیء معروض می‌شود جنبه‌ای بالقوه موجود باشد و از این رو هر چه که حرکت عارضش شود، می‌باید جنبه‌ای بالقوه داشته باشد و موجودات مجرد چنین نیستند. بدین سبب موضوع حرکت باید جوهری باشد مرکب از قوه و فعل، و این چیزی نیست جز جسم.^۵

این که امروزه بودن و شدن را در مقابل هم می‌نهند و «بودن» را به معنای ماندن و سکون و بقا بر هویت، و «شدن» را به معنای دگرگونی و حرکت می‌گیرند، سخنی مسامحه‌آمیز است. «بودن» معادل «ماندن» نیست. بل که «شدن»، خود نوعی «بودن» است. نمی‌توان گفت یا باید به بودن اعتماد داشت یا به شدن. بودن و شدن قابل جمعند. بودن نزد صدرالمتهلین - و فقط بر مبنای نظریه‌ی حرکت در جوهر - از ریشه بر دو گونه است: بودن ثابت و بودن سیال. موجوداتی وجود دارند که بودنشان و شیوه‌ی هستی یافتنشان، عین سیلان و گذر است و به سخن دیگر، بودن حرکتی دارند و موجوداتی هم هستند که بودنشان عین ثبات و حضور است. بدین سبب چنین نیست که وجود داشتن و خودی و شخصیت خود را حفظ کردن با شدن و تغییر منافات داشته باشد. موجودات سیال، «خودشان» و بودنشان، عین دگرگون شدنشان می‌باشد و موجودات ثابت نیز وجودشان با ثباتشان یکی است. به تعبیر دقیق‌تر، در خارج، وجود و نحوه‌ی وجود عین یکدیگرند و بر هم اضافه نشده‌اند. این نکات، بعداً روشنایی بیش‌تر خواهد یافت.^۶

متحرک و بستر حرکت

حرکت را شناختیم. اینک نوبت آن است که از بستر حرکت (مقوله) جست‌وجو کنیم و روشن کنیم که حرکت در کجا و در چه مقوله‌ای صورت می‌پذیرد. آیا در هر تحول در همه‌ی حالات و کیفیات شیء دگرگونی رخ می‌دهد، یا بعضی ثابت می‌مانند و بعضی

دست‌خوش تغییر می‌گردند؟ از حالات و صفات (اعراض) که بگذریم، آیا ذات و طبیعت شیء نیز تحول‌پذیر است؟ این‌ها سؤالاتی است که اینک پیشاروی ماست و برای پاسخ می‌باید نخست خود سؤالات را به‌تر و بیش‌تر بکاوییم و بشکافیم.

حکیمان تا قبل از طلوع نظریه‌ی حرکت جوهری، عموماً بر این مطلب متفق بودند که اولاً حرکت و تحول در اساس هویت یک شیء (و به تعبیر صحیح‌تر، در جوهر) نامعقول و امکان‌ناپذیر است، و ثانیاً از میان صفات و اعراض اشیاء نیز تنها چهار صفتند که مشمول تحول و حرکت واقع می‌شوند و در بقیه‌ی صفات و حالات، حرکت متصور نیست. اکتشاف عظیم صدرالمتألهین شیرازی برهان عمیق و مقاومت‌ناپذیر او بود در دفاع از حرکت در جوهر، و اثبات ناآرامی و بی‌ثباتی نهادی در بنیان همه‌ی کائنات مادی.

تمام حرکت‌های مادی مکانیکی در زبان فلسفی، حرکت مکانی (حرکت در مقوله‌ی این) نامیده می‌شود. حرکت شیء بر محور خود «حرکت وضعی» نام دارد. همه‌ی تحولات شیمیایی و فیزیکی را «حرکات کیفی»، و رشد گیاهان و حیوانات را «حرکت در مقوله‌ی کیفیت» می‌نامند. به طوری که دیده می‌شود، در حرکات نوع اول و دوم، متحرک در مقوله‌ی مکان و وضع حرکت می‌کند. در حالی که در تحولات نوع سوم و چهارم، بستر حرکت، کیفیت و کمیت اشیاء است. سنگی که به زمین می‌افتد (حرکت در مکان)، زمین که بر محور خود می‌چرخد (حرکت در وضع)، آب که گرم می‌شود (حرکت در کیفیت)، و بالأخره نهال ضعیفی که درخت تنومندی می‌گردد (حرکت در کم)، مثال‌های مشهودی هستند از انواع حرکت‌های نام‌برده.

در همه‌ی این حرکات، متحرکی داریم که در بستری حرکت می‌کند. بسترها و مقوله‌هایی که حرکت در آن‌ها واقع می‌شود (وضع، مکان، کم و کیف)، به منزله‌ی راهروهایی هستند که متحرک (موضوع حرکت) از میان آن‌ها عبور می‌کند و یا چون جامه‌هایی هستند که متحرک آن‌ها را اتصالاً و استمراراً، یکی به دنبال دیگری، بر تن می‌کند. مثلاً گرم شدن تدریجی آب بدین معنی است که چیزی به نام آب (جوهر آب) هر دم جامه‌ی نوینی از گرما (مقوله‌ی کیف) به تن می‌پوشد و به تعبیر فلسفی، متحرک (موضوع) در هر لحظه از حرکت فردی از افراد مقوله‌ای را که در آن حرکت می‌کند با خود دارد.

در هر حرکت، متحرک همان خود (جوهر) شیء است که صفاتش عوض می‌شود و با حفظ ثبات خود، حالت‌ها و منزلت‌های گوناگون می‌یابد و جامه‌های متفاوت به تن می‌پوشد. یعنی «خود» شیء عوض نمی‌شود، بل که اعراض آنند که دگرگون می‌شوند. و یا به سخن دیگر، متحرک در خود حرکت نمی‌کند (تا خودش عوض شود). بل که در بستر صفاتش به راه می‌افتد و چهره‌های خود را تغییر می‌دهد. یعنی حرکت جوهر داریم در عرض، نه حرکت جوهر در جوهر.

سببی که اینک رسیده، همان است که وقتی کال بوده، و سنگی که اینک به زمین افتاده، همان سنگی است که بر بالای بام بوده و درخت تنومند امروزی همان نهال ناتوان دیروزی است. در تمام این حرکات‌ها، بدهتاً رشته‌ای یافت می‌شود که امروز را به دیروز، و حال را به گذشته متصل می‌سازد. سبب کال در اثر رسیدن به سبب دیگری بدل نمی‌شود که هیچ رابطه‌ای با سبب گذشته نداشته باشد. تحول از کالی به رسیدگی، هر قدر هم عمیق و عظیم باشد، رابطه‌ی سبب کال دیروزی را از سبب رسیده‌ی امروز به کلی نمی‌برد و شخص به قضاوت حسی و وجدانی، حکم می‌کند که این همان سبب کال دیروزین است که به صورت سبب پخته‌ی امروزین برآمده است. و یا به زبان نوین علم، گار در اصر طول فرآیند رسیدگی، ملکول‌هایی شکسته و ملکول‌های نوینی پدید آمده‌اند، اتم‌ها همان اتم‌های دیرینند و همچنین است در مورد هر حرکت و تحولی. زمین و منظومه‌ی شمسی را با همه‌ی تغییراتی که طی میلیون‌ها سال در آن‌ها حادث شده است، نمی‌توان موجودات نوینی دانست که هیچ سابقه و گذشته نداشته‌اند. تغییرات آن‌ها، هر قدر هم عمیق و وسیع بوده، باز هم مانع این نیست که بگوییم این همان زمین چهار میلیارد سال پیش است که امروزه بدین صورت درآمده است. این ارتباط امروز با دیروز، جز با فرض جوهری ثابت، امکان‌پذیر نیست. اگر زمین امروزی صد در صد با زمین دیروزی متفاوت باشد، در آن صورت باید گفت که از زمین دیروزی، زمین نو و بی‌سابقه‌ای حادث شده است. و البته این انکار صریح حرکت و تحول است و معنایش این است که زمین امروزی محصول تحول زمین دیروزی نیست و هیچ رابطه‌ای با آن ندارد.

هیچ تحول و تغییری رشته‌ی ارتباط شیء متحول را با گذشته‌اش به کلی نمی‌برد. بل که فقط صورت و حالت آن را دگرگون می‌کند. بدین سبب بود که حکیمان اصرار می‌ورزیدند که در هر حرکت و تحولی جوهر و یا نهاد شیء حفظ می‌شود و از تحول مصون می‌ماند و آنچه نو می‌شود، حالات، صفات، و اعراض آن جوهر است که از صورتی به صورت دیگر بدل می‌شود، اگر واقعاً هیچ ارتباطی مابین درخت تنومند امروزی و نهال ظریف دیروزی نیست چرا باید گفت که این درخت محصول تحول آن نهال است؟ چه چیز این درخت را بدان نهال مرتبط می‌کند؟ و اگر بگوییم که آن نهالی بود که اینک نیست، و این درخت هم درختی است صددرصد نوین و بی هیچ سابقه و تاریخچه‌ای، آیا حرکت را در جهان انکار نکرده‌ایم؟ اگر مدعی شویم که هیچ چیز به چیز دیگر بدل نمی‌شود و هر چیز در جای خود می‌میرد و بعداً به جای آن شیء نوین و ثابت دیگری می‌روید تا این هم به نوبه‌ی خود بی هیچ تغییری رهسپار عدم گردد، آیا این انکار حرکت محسوس و بدیهی که ابتدا آن را پذیرفته بودیم، نیست؟

می‌بینیم که مسأله‌ای دشوار و اندیشه‌سوز است. یا باید به حکم حس و وجدان، به وجود حرکت در جهان خارج اذعان نمود و در این صورت باید به نوعی نهاد ثابت نیز گردن نهاد تا رشته‌ی ارتباط متحرک با گذشته‌اش نگسلد و حرکت صورت‌پذیر باشد، و یا باید حرکت و وقوع آن را از اصل منکر شد و در شمار وهم‌انگاران درآمد.

فلاسفه در این گرداب معضل‌آفرین غوطه می‌خوردند و طبیعی‌ترین راه برای حل مشکل را این می‌یافتند که جوهر را ثابت بیانگارند و حرکت را تنها عارضه‌ای بدانند برای بعضی از حالات جوهر.

دیده می‌شود که محال انگاشتن حرکت در جوهر و حصر وقوع آن در اعراض، اندیشه‌ای کودکانه نیست و در حقیقت چهره‌ای است از نزاع عمیق میان وهم‌انگاری و واقع‌انگاری.

سؤال این است که در تحول چیزی به چیزی، واقعاً چه حادث می‌شود؟ آیا شیء نخستین کاملاً از بین می‌رود و شیء دیگری که صددرصد بیگانه با اوست جای‌گزین آن می‌گردد؟ و یا این که در این تبدیل، یک هست بنیادی حفظ می‌شود و تنها پوسته‌ها و ظواهرند که تحول می‌یابند؟ اگر نظر اول را انتخاب کنیم، مآلاً به انکار حرکت و تحول خواهیم رسید، چرا که نتیجه‌ی این سخن این است که چیزی به چیزی تبدیل نمی‌شود و مثلاً پیرمرد امروزی همان جوان دیروزی نیست که بر اثر گذشت عمر چنین کهن‌سال شده است، بل که موجودی است مطلقاً بی سابقه و صددرصد جدید، گویی امروز پیرمردی از مادر تولد یافته است. این سخن، به طور آشکار، خلاف حس و وجدان است و به هیچ‌روی با بدل شدن چیزی به چیز دیگر، که همان مفهوم حرکت است، سازگار نیست. و اما در صورت دوم، با فرض حفظ یک هسته‌ی بنیادی، رشته‌ی ارتباط پیرمرد امروز و جوان دیروز به‌خوبی قابل فهم است و حرکت از جوانی به پیری نیز معنایی واضح می‌یابد و تبدیل حالات در عین وحدت متحرک، به روشنی مفهوم می‌گردد.

گم شدن متحرک!

حالا بیایید برای لحظه‌ای فرض کنیم که جوهر یا نهاد شیء نیز در تحول و تحرک است. در آن صورت چگونه می‌توان مشخص کرد که چه چیز حرکت کرده است؟ زیرا در صورت دگرگون شدن و نو شدن همه‌جانبه‌ی یک شیء در طول حرکت، ما هر لحظه با یک شیء جدید مواجهیم و در این صورت چگونه می‌توان گفت که فلان شیء خاص از آن‌جا به این‌جا حرکت کرده است؟ شیء الف، که حرکت را شروع کرده، در انتهای حرکت موجود نیست تا بگوییم این الف است که به این‌جا رسیده. و شیء ج که در انتهای حرکت موجود است، چنان‌نو و بی سابقه است که نمی‌توان گفت این همان است که حرکت را شروع کرده. و به تعبیر دیگر، فرض حرکت در جوهر، موجب از میان رفتن متحرک می‌گردد و معلوم نیست که چه چیز از کجا به کجا حرکت کرده است. این سخن در لحظه‌لحظه‌ی حرکت صادق است. یعنی از همان لحظه‌ی اول حرکت، متحرک خود را گم می‌کند.

بدین قرار، اجباراً باید الف بودن الف (خود الف) از ابتدا تا انتهای حرکت حفظ شود، تا بتوان گفت که این الف بوده که از آنجا به اینجا یا از آن حالت به این حالت رسید و این به عینه، همان مفهوم ثبات جوهر و حرکت در اعراض است. پس در حرکت، خود شیء یا جوهر شیء (مثلاً الف بودن الف) بین مبدأ و منتها حفظ می‌شود، در حالی که یک یا چند صفت و حالت آن معروض تحول واقع می‌شوند. سخنان فوق تقریر «شبهه‌ی بقای موضوع» است. این که باید جوهر متحرک حفظ شود تا بتوان گفت چه چیز حرکت کرده، قوی‌ترین حربه‌ای بود در دست مخالفان نظریه‌ی حرکت در جوهر، و غول‌هایی همچون ارسطو و بوعلی در فلسفه بدان استناد می‌کردند.^۷

صدرالدین شجاعانه و سنت‌شکنانه، در مقابل این اندیشه‌ی کهن‌سال و پاگرفته‌ی فلسفی به نبرد برخاست و به قوت برهان و نیروی اندیشه، چنان کرد که همین حربه‌ی خصم‌کوب را از دست مخالفان گرفت و بر خود آن‌ها کوفت.

صدرالدین خود به این سنت‌شکنی و «احداث مذهب جدید» واقف است و به‌خوبی احساس می‌کند که اذهانی که در شعاع عظمت فیلسوفانی همچون بوعلی و سهروردی خیره مانده، مخالفت با آن بزرگان را خود به‌ترین برهان بر ابطال این رأی نوین خواهد یافت و بدین سبب است که در ضمن بحث، خواننده را چنین هشدار می‌دهد که:

شاید تو این نظر ما را نوعی بدعت محسوب کنی و قولی بدانی که تاکنون هیچ حکیمی آن را اظهار نکرده است. اما اولاً بدان که باید تابع دلیل بود و ثانیاً...^۸

یعنی که بزرگی بزرگان و سنت دیرین گذشتگان، تو را از متابعت برهان باز ندارد.

حکیمان پیشین، به استناد شبهه‌ی بقای موضوع، به شیء حق می‌دادند تا فقط در مکان، کمیت، کیفیت، و وضع حرکت کند. اما اجازه نمی‌دادند که شیء در خود حرکت کند و از خود دالانی بسازد تا خودش در آن گام زند. بسیار نامعقول می‌نمود که شیء جامه‌ی «خودی» خود را بکند و «خودی» دیگری به تن کند و باز هم خودش باشد. اما صدرالمتألهین وقوع چنین تحولی را در خودی شیء، نه تنها جایز، بل که واجب دانست و برهان کرد تا چنین حرکتی و جوششی در درون نباشد، تحولی و دگرگونی‌ای در بیرون پدید نمی‌آید و تا چیز مستمراً و اتصالاً از پوسته‌ی خودی خود بیرون نیاید و خود را نردبان اعتلای خود نکند و در دل نآرام و بی‌قرار نباشد و در خود گام نزند و در پای خود نمیرد و بر پای خود نروید و از خود مایه نگذارد، هرگز به کمالی نوین دست نخواهد یافت.

جان سخن صدرالدین این است که حرکت را در سایه‌ی ثبات و یا بر پایه‌ی ثبات نمی‌توان تفسیر کرد. اگر حرکتی در ظاهر هست، نشانی است از حرکتی که در باطن جریان دارد و صورتی در زیر دارد آنچه بر بالاستی.

دیدیم که حکیمان چگونه حرکت را فقط در سایه‌ی ثبات ممکن می‌دانستند و بقای موضوع را شرط ضروری وقوع حرکت می‌شمردند. تفسیر حرکت بر پایه‌ی ثبات نیز تاریخی طولانی و پرماجرا دارد. مکتب اتمیسم، تجسم چنین اندیشه‌ای است و همچنان که پیش‌تر نیز اشارت رفت، در عین این که اتمیسم و تئوری اتمی دو نظریه‌ی متفاوتند، اما کسان بسیاری امروزه پیروی نظریه‌ی ذره‌ای را معادل پیروزی اتمیسم گرفته‌اند و پنداشته‌اند که گره کور معمای حرکت، چرایی و چگونگی آن، به دست علم گشوده شده است و یافت شدن اجزا و عناصر درون‌اتمی، کلید دریافت تحولات محسوس و زیرین را به دست داده است.

اما چنین نیست. اتمیسم یک نظریه‌ی فلسفی است و نظریه‌ی ذره‌ای یک نظریه‌ی علمی. اتمیسم پاسخی است به این پرسش که علت نهایی تحولات کمی و کیفی اشیاء چیست و قوانین حاکم بر تحولات مشهود را تا کجا می‌توان از قوانین حاکم بر اجزای نامشهود اشیاء، استنتاج نمود. و به تعبیری دقیق‌تر، اتمیسم نوعی تحویل Reduction و ریشه‌یابی است، در حالی که نظریه‌ی اتمی در پی تبیین ساختمان ماده و کشف انواع ذرات و خواص گونه‌گون آن‌هاست. پیروزی و درستی تئوری اتمیک - یعنی این که ماده ساختمانی ذره‌ای دارد - هیچ‌گاه خودبه‌خود معادل این نیست که حرکات این ذرات علت تامه‌ی تحولات اشیاء باشند. چرا که حتی اگر این سخن صحیح باشد، باز هم می‌توان

از علت حرکات این ذرات و تحولات آن‌ها جوفا شد و این جاست که باید به طریقی فلسفی، عامل و مولد نهایی حرکت را تبیین و تعیین نمود؛ وگرنه با تسلسلی پایان‌ناپذیر مواجه خواهیم گشت.

نظریه‌ی اتمی ذیمقراطیس، شامل دو عنصر بود: یکی این که اجسام از ذره‌هایی کوچک ساخته شده‌اند، و دوم این که جابه‌جایی این ذرات مولد همه‌ی تحولات اشیاء است. خود این ذرات، به گمان ذیمقراطیس، تحول‌ناپذیر و قسمت‌ناپذیر بودند و به حروف الفبا شبیه بودند که با نظم‌های گوناگون، کلمات گوناگون را می‌آفرینند.

نظریه‌ی ذره‌ای، قرن‌ها در میان حکیمان و دانش‌مندان، دست به دست و نسل به نسل می‌گشت و هر دو جنبه‌ی آن مورد نفی و اثبات قرار می‌گرفت. انقلاب لاوزیه Lavoisier در شیمی و کوشش‌ها و تجربه‌های برزلیوس Berzelius، شیمی‌دان سوئدی، و همفردی دیوی Davy در شیمی‌دان انگلیسی و دیگران در کشف عناصر گوناگون شیمیایی، روحی تازه در این نظریه دمید و آن را از نو زنده کرد. خصوصاً با رشد شیمی و به کار گرفتن روزافزون وسایل دقیق‌تر تجزیه‌های کمی و کیفی، ساختمان اشیای مرکب به‌تر و بیش‌تر شناخته شد و روزنه‌ی نفوذ به درون اشیاء گسترده‌تر گشت و عناصر ساده و اندکی که مایه‌ی آن‌همه تنوع و گونه‌گونی و کثرت در جهان بودند، یکی به دنبال دیگری تسلیم کاوش‌های شیمی‌دانان شدند و نقاب از رخساره برکشیدند. جهان چهره‌ی دیگر یافت و این تصور قوت گرفت که همه‌ی نمودها و چهره‌های شماره‌ناپذیر برون، از جابه‌جایی معدودی اتم‌های درونی ثابت مایه می‌گیرند که در برج ثبات و استواری خود، خوش نشسته‌اند و تن به هیچ تغییر و تبدیلی نمی‌دهند. پدیده‌های حیاتی و مواد شیمیایی که در پیکر جانوران و گیاهان یافت می‌شدند نیز اندک‌اندک از حصار رخنه‌ناپذیر خود به در آمدند و در تحلیل نهایی معلوم شد که کانی و آلی، همه از یک قماشند و همان ثبات که در دل معدن‌ها و کوه‌ها وجود دارد، در دل حیوان‌ها و گیاه‌ها نیز هست. و این‌همه نقش خوش و رنگ مخالف که بر در و دیوار وجود دیده می‌شود، همه را در چند ده نام و علامت می‌توان خلاصه کرد و به نظمی خاص به دنبال هم به رشته کشید؛ همان کار که مندلیف Mendeleev، میر Meyer، و دیگران کردند و خشت‌های بنای رفیع جهان جان‌دار و بی‌جان را در صفحه‌ای کوچک تنظیم و تصویر کردند.

ظهور و پیدایش و رشد شیمی آلی، نقش ویژه‌ی مؤثری در تقویت اتمیسم داشت. تئوری رادیکال‌ها (برزلیوس، کلبه Kolbe، و دیگران) و تئوری تیپ‌ها (دوما Dumas و دیگران) و در هم رفتن این دو، و طلوع تئوری نوین ساختمان‌های شیمیایی و کشف ظرفیت عناصر (ککوله Kekule، بوتلرو، و دیگران)، به نحو بسیار چشم‌گیری موفقیت اتمیسم را تلقین می‌کرد. خصوصاً کشف ایزومرهای آلی (فاراده Faraday و دیگران)، و ایزومرهای نوری (ککوله، پاستور Pastur، وانت هوف Van't Hoff، و دیگران) به‌تر از هر کشف دیگری نشان می‌داد که چگونه در یک ملکول، با حفظ خود اتم‌ها و با صرف تغییر موضع آن‌ها، می‌توان مواد و موجودات متفاوتی پدید آورد. تئوری ترکیبات کوئوردینانس (آلفرد ورنر A. Werner) و پیش‌بینی ایزومرهای کانی و کمپلکس و کشف آن‌ها نیز تأیید دیگری بر اتمیسم بود. گره کور تحول، چنین می‌نمود که گشوده شده است و تحولات کیفی زبرین را می‌توان و می‌باید بر حسب جابه‌جایی اتم‌ها تفسیر و تبیین نمود و منازعات فیلسوفان را باید به فراموش‌خانه‌ی تاریخ سپرد. این توفیق علمی را به منزله‌ی توفیقی فلسفی انگاشتند و به یک سنگ، دو گنجشک را شکار کردند. سرکه شدن شراب، تفسیری غیر از این نداشت که اتم‌های کربن، ئیدروژن، و اکسیژن، که در الکل اتیکلیک (در شراب) موجودند، تحت شرایطی و طی واکنش‌هایی، جابه‌جا می‌شوند و نظم مجددی می‌یابند و اسید استیک (در سرکه) را می‌سازند. یعنی در سراسر این تحول، اتم‌ها حفظ می‌شوند؛ فقط جایشان عوض می‌شود.

تمام همت اتمیسم همین بود - و هست - که ذراتی بیابد که مولد و حامل تحویل باشند، اما خودشان تحویل‌ناپذیر باشند. تا اوایل قرن بیستم اتم‌ها این رسالت را به عهده داشتند. اما دیری نپایید که کشف الکترون (تومپسون J.J. Tompson) و کشف رادیواکتیویته و تئوری‌های مربوط به آن (کوری Curi، رادرفورد Rutherford، سدی Soddy) و کشف پروتون (رادرفورد) نشان داد که اتم تجزیه‌ناپذیر نیست و آنچه را که شیمی‌دان‌ها به منزله‌ی اتم ثابت شیمیایی فرض می‌کردند، خود مجموعه‌ی مرکبی از اجزای متفاوتی است که رنگ‌ها و چهره‌های فراوان دارد. امروزه الکترون‌ها و پروتون‌ها اتم مطلوب شیمی‌دان‌ها هستند. اما کوانتوم فیزیک بر آن است که حتی این‌ها هم ثبات و آرام ندارند و حتی حد و مرز هستی‌شان هم معلوم نیست. موجند و گسترده و پراکنده، که تنها از احتمال وجودشان در نقطه‌ای می‌توان سخن گفت و نه

بیش. پدیده‌ی رادیواکتیویته، درآمد همه‌ی این کاوش‌ها و نظریه‌ها بود که هنوز هم سرّی است ناگشوده. اما هر چه هست، نشان بی‌قراری درونی عناصر و اتم‌هاست.

به نظر می‌رسد که اتم‌های مطلوب اتمیسم - اتم‌هایی که دگرگون نشوند، اما موجد دگرگونی‌ها باشند - دیگر وجود ندارند، و حداقل علم هنوز آن‌ها را نیافته است. همین‌طور است. اما با این‌همه، علم باز هم در پی یافتن حروف الفبای کتاب جهان است؛ حروفی که فقط جا عوض می‌کنند، تا کلمات و عبارات دگرگون بیافرینند؛ اما هیچ‌گاه خودشان عوض نمی‌شوند. شیوه و پیشه‌ی علم همیشه همین است که تحولات را به ثبات ارجاع دهد و در ورای دگرگونی‌ها و کثرت، به ثبات و سکونی نسبی دست یابد و بری پدیده‌هایی مادی، عللی مادی و ثابت جست‌وجو کند و قوانینی کوچک‌تر و محدودتر را در شکم قوانین وسیع‌تر و عمیق‌تر بگنجاند.^۹

اما شیوه و سیر فلسفه به گونه‌ای دیگر است. ریشه‌ی هر رهنمودی را در «وجود» جست‌وجو می‌کند و می‌کوشد تا از ظواهر بگذرد و به «هستی» چنان نظر کند تا احکام و عوارضش را در حالت خلوص و بی‌شرطی به دست آورد. علم تا هر نقطه که پیش رود، و برای تفسیر تحول به هر عنصر بنیادین که دست یابد، باز هم از نظیر فلسفی جای سؤال هست که خود آن سنگ‌های زیرین که موجد و مفسر حرکتند چرا و چگونه جابه‌جا می‌شوند؟ و آیا در همان‌جا حرکت و محرک یکی هستند یا دو تا؟ و آیا حرکتشان برخاسته از ذاتشان است و یا به دلیل عامل خارجی؟ و آیا چیزی می‌تواند خود را به حرکت درآورد یا نه؟ و آیا حرکت کردن (هر نوع حرکتی) با ثبات ذات سازگار هست یا نه؟ و بالأخره آیا اساساً ممکن است حرکت را بر پایه‌ی ثبات تفسیر و تبیین نمود یا نه؟ و آیا برای تفسیر حرکت می‌توان به نوعی «اتمیسیم» دل بست یا نه؟ این سؤالات فلسفی به‌هیچ‌روی جای‌گزین و یا ناقض پرسش‌های علمی نیستند. این‌ها دو گونه پرسشند و ناظر به دو منظور خاص. پاسخ علم به سؤالات علمی هر چه باشد، پاسخی برای سؤالات فلسفی نیست. علوم از این جست‌وجو می‌کنند که ساختمان فلان شیء چیست؟ بسیط است یا مرکب، و شرایط تحول و تبدیلیش به شیء دیگر کدام است؟ اما از این که حرکت چیست و هستی چیزی چگونه باید باشد تا حرکت‌پذیر باشد و... سخنی نمی‌گویند. این شأن و فن و حق فلسفه است که نفیاً و اثباتاً در این باره سخن بگوید.

حالا نوبت آن است که به سخنان فیلسوفانه‌ی صدرالدین گوش دهیم و برهان‌های او را در اثبات و تحکیم نظریه‌ی حرکت در جوهر، بشنویم.

بر این نظریه حرکت جوهری

برهان یکم

بینیم حرکت و تحول - یعنی گذر و سیلان و بی‌قراری - چگونه در چیزی حادث می‌گردد. آیا حرکت صفتی است که به جسمی می‌دهیم یا شیئی است که در کنار شیء دیگر می‌نهییم و یا امر به گونه‌ی دیگری است. این پرسش حساس و روشن‌گری است که دقت در پاسخ آن، بر قلمرو این بحث روشنایی بسیار خواهد افکند.

مثال بزینم: وقتی دست خود را با صابونی عطری می‌شوید و دستتان بوی خوش می‌گیرد، معطر شدن دست را سه گونه می‌توان توجیه کرد:

الف - صفت معطر بودن از صابون به دست منتقل شده است (انتقال صفاتی از جسمی به جسم دیگر).

ب - ذراتی معطر از صابون در دست می‌مانند و بوی خوش دست، ناشی از بوی صابون مانده در دست است (نهادن چیزی در کنار چیز دیگر).

ج - نه صفت معطر بودن و نه ذرات معطر، هیچ‌یک به دست راه نمی‌یابند، بل که عمل شست‌وشو دست را آماده می‌کند تا از پیش خود متحول شود و معطر گردد.

از سه پاسخ فوق، پاسخ نخستین مسلماً نادرست است، چرا که هیچ‌گاه و در هیچ‌جا، صفت (که امری متکی و قائم به غیر است)، به تنهایی و بودن داشتن حاملی، به شیء دیگر منتقل نمی‌شود و به زبان فلسفی، انتقال اعراض محال است.

می‌ماند دو پاسخ دیگر که هر دو احتمال صحت دارند - گرچه می‌دانیم که از نظر علمی پاسخ دوم صحیح است.

باز هم مثال بزینم:

وقتی جسمی را گرم می‌کنیم، یا:

الف - صفت گرمی جسمی دیگر را بدان منتقل می‌کنیم، و یا:

ب - سیالی و یا ذراتی را که حامل گرمی و حرارتند، به درون آن می‌فرستیم، و یا:

ج - جسم را در حالتی و شرایطی قرار می‌دهیم تا خودش به گرما برسد و حرارت‌مند شود.

نظر الف یقیناً نادرست است و خود گرما، از آن نظر که صفتی است متکی به جسم، نمی‌تواند از جسم جدا شود و بر پای خود بایستد و چون عنصر مستقلی روانه شود و در جسم دیگری جای بگزیند. نظریه‌های ب و ج، هر دو از نظر فلسفی بی‌ایرادند. نظر ب همان است که تا اواسط قرن نوزدهم تحت نظریه‌ی کالریک رایج و مقبول بود و کسانی چون لاپلاس Laplace و لاوازیه بدان باور داشتند و بعداً به دست کسانی چون کارنو Carnot و کلوژیوس Clausius، و ماکسول برافتاد و نظریه‌ی جنبشی اتم‌ها جای‌گزین آن گردید. و امروزه نظر ج است که برای فلسفه و علم، هر دو، مقبول است.

باز برای مثال، سنتز مصنوعی ساکارین - جسم شیرینی که پانصد برابر شکر معمولی شیرینی دارد - را در نظر بگیرید. یا باید گفت صفت شیرینی را از جسم شیرین دیگر وام کرده است و یا باید گفت ذراتی که عین شیرینی و یا عامل شیرینی‌اند و لابه‌لای ملکول ساکارین نفوذ کرده‌اند، و یا باید گفت ساکارین ذاتاً و از پیش خود و به دلیل چگونگی ساختمانش شیرین است. حقیقت این است که این قسم اخیر صحیح است و شیرینی ساکارین نه عاریتی است و نه دروغین و متعلق به جسمی در کنار آن، بل که منبعث از ذرات خود اوست. و باز، وقتی جسم تاریکی را روشن می‌کنیم، صفت روشنایی را از جایی نمی‌گیریم تا به او بدهیم. بل که یا نور را بر آن می‌افکنیم (نهادن شیء در کنار شیء) و یا خود شیء را نورخیز می‌کنیم؛ مانند حرارت دادن آهن تا حد سپید شدن.

این مثال‌ها دست‌کم نشان می‌دهد که وقتی در شیء صفتی حادث می‌گردد، این صفت یا واقعاً از آن شیء دیگری است که در کنار اوست (و در واقع صفت شیء اول نیست) و یا برخاسته و مایه گرفته از خود شیء است و به عبارت دیگر، واجد صفتی شدن، متحد شدن با آن است، نه همسایه شدن با آن.

اینک باید دید درباره‌ی حرکت چه می‌توان گفت. نیاز به توضیح نیست که حرکت یافتن و تحول پذیرفتن یک شیء، صفتی عاریتی نیست که از متحرک دیگری وام شده باشد. چرا که وام کردن صفتی از ذاتی دیگر، هیچ‌جا و هیچ‌گاه ممکن و میسر نیست و مستلزم این است که امری متکی به غیر، در لحظه‌ای متکی به خود شود و هویتش که عین اتکا به غیر است، از اتکا دست بکشد و مستقل گردد. یعنی تناقضی در این فرض نهفته است.

همچنین حرکت، روحی یا خونی یا ذراتی نیست که در شیء ساکن دمیده و تزریق شود تا آن را متحرک گرداند. یعنی رابطه‌ی حرکت و متحرک، مانند رابطه‌ی دو جسم نیست که در کنار هم باشند و یکی روان باشد و دیگری به اعتبار روان بودن همراهش، روان شکرده شود. رابطه‌ی حرکت و متحرک، رابطه‌ی شیء است با نمودی از خود آن شیء. و از این رو، و به دلیل بطلان دو فرض نخستین، وقتی تحولی در جسمی حادث می‌گردد، «خود» آن شیء روان می‌شود، نه این که چیزی روان در او می‌نشیند تا با اعتبار آن، روان خوانده شود. شیء متحرک و متحول، صفت حرکت را وام‌دار خویش است نه وام‌دار عاملی غیر از خود. علل بیرونی فقط نهاد شیء را آماده‌ی حرکت می‌کنند، نه این که حرکت را به او بدهند و از آن پس نهاد است که روان و حرکت‌زاست. درست مانند ساکارین یا شکر، که پس از ساخته شدن، خودشان شیرین و شیرینی‌آفرینند و شیرینی را وام‌دار علل خارجی و یا عناصری بیگانه که در دل آن‌ها نشسته باشد نیستند. چون حتی اگر هم فرض کنیم که این صفات را مدیون عنصری دیگر هستند، این پرسش در مورد آن عناصر پیدا خواهد شد که آن‌ها این صفت را از کجا آورده‌اند. رشته‌ی این پرسش‌ها و پاسخ‌ها باید در جایی خاتمه یابد و آن همان‌جاست که شیء صفت را از پیش خود و در مرتبه‌ی ذات خود واجد باشد و نه با تکیه بر موجودی و عنصری دیگر^{۱۰}.

از این رو، تحول ریشه در خود شیء دارد و از درون آن مایه می‌گیرد و عوامل خارجی تنها به شیء آمادگی می‌بخشند تا جامه‌ی تحول بپوشد و خودش، با رانده شدن از درون، روانه شود.

قدم دوم، باز نمودن این نکته است که نهاد شیء، که زاینده و موجد حرکت و تحول است، ناگزیر باید خودش متحرک و متحول و بل که عین تحول و حرکت باشد. این بدان خاطر است که مطابق یک اصل استوار فلسفی، هر معلول ثابت علتی ثابت دارد و هر معلول متغیر علتی متغیر. چرا که اگر علتی ثابت و بی‌تغییر فرض کنیم (حتی برکنار از گذشت زمان)، در آن صورت همواره و به طور یکنواخت، یک معلول یکسان پیش نخواهد داشت. در حالی که در حرکت، هر لحظه با حادثه‌ای نوین روبه‌رویم که در لحظه‌ی قبل نبوده است و از این رو حادثه‌ی جدید هر لحظه، به دلیل تفاوتش با حادثه‌ی لحظه‌ی پیشین، علتی متفاوت می‌خواهد. و به سخن دیگر، اگر معلولی متبدا و ناآرام داشته باشیم، ناگزیر علتی ناآرام و متبدل خواهیم داشت.

با مثالی می‌توان این نکته را به‌تر فهم کرد. وقتی کسی با فانوسی روشن راه می‌رود، با هر قدم که برمی‌دارد، قطعه‌ی جدیدی از مسافت را روشن می‌کند. روشن‌شدن‌های مستمر و متوالی مسیر (روشنایی متحرک)، علتی متحرک دارد. هر جا که فانوس بایستد، روشنایی هم توقف خواهد کرد. روشنایی پایه‌پای فانوس روشن‌گر پیش می‌رود و این علت روان است که آن معلول روان را به دنبال دارد.

بر همین منوال است داستان متحرک و حرکت. نهاد و جوهر شیء که علت حرکت شیء است، ناگزیر باید متحرک و ناآرام باشد و آن هم حرکتی ذاتی و از پیش خود نه حرکتی وام‌کرده و عاریتی. یعنی شیء که در مکان یا در کیفیت حرکت می‌کند، در واقع و در سطحی عمیق‌تر، در خودش حرکت می‌کند و دائماً «خود» را پشت سر و زیر پا می‌گذارد. هم خودش حرکت می‌کند و هم در خودش.

آنچه را پیشینیان اعتقاد داشتند، حرکت خود جوهر بود (در عرض). و آنچه را صدرالدین به اثبات رسانید، حرکت جوهر در جوهر بود؛ علاوه بر حرکت جوهر در عرض.

سخن صدرالدین این بود که چرا حرکت در عرض جایز باشد، اما حرکت در جوهر میسر نباشد؟ مگر این جوهر نیست که علت حرکت در عرض است و مگر علت حرکت نباید خود متحرک باشد؟ پس چرا نباید باور کرد که جوهر ذاتاً متحرک است؟ و اگر قبول کنیم که جوهر ذاتاً متحرک است - و این لازمه‌ی قبول اصل علیت است - آیا معنایش این نخواهد بود که شیء متحرک، خود بستر حرکت خویش است؟ یعنی راه و رهرو در این‌جا یکی می‌شوند و موضوع و مقوله‌ی حرکت وحدت می‌یابند.

مخالفتان می‌گفتند این سخنی نامعقول است. مگر چیزی می‌تواند در خود گام زند و خود را بستر غلتیدن خود کند؟ در این صورت آن که راه می‌رود کیست و راه کدام است؟ و چگونه می‌توان از متحرکی سخن گفت که از ابتدا تا انتها، مسیر را طی کند اما همان متحرک، هر دم متحرکی دیگر باشد؟

صدرالدین در پاسخ می‌گفت کلید این معما را باید در خود معنای حرکت جست. وقتی شیء در صفتی (جوهری در عرضی) حرکت می‌کند، مگر جز این است که هر لحظه صفتی دیگر دارد؟ مثلاً وقتی فلزی گرم می‌شود، مگر نه این است که هر لحظه حرارتی دیگر دارد؟ اما این حرارت‌ها به دلیل پیوستگی، مجموعاً یک تحول را به وجود می‌آورند. همچنین خود و جوهر شیء که در عین تحول اتصالی، وحدتش از دست نمی‌رود وقتی چیزی در خود حرکت می‌کند معنایی جز این ندارد که هر لحظه «خود» دیگری دارد. حرکت جوهری مدعایی نهایی‌اش همین است که شیء متحرک، دمامد هویت نوینی می‌یابد و از مرز پیشین هستی خود فراتر می‌رود. اما - و هزار اما - این هویت‌های نوین به دلیل اتصال و پیوستگی وجودی، یک هویت شخصی واحد را تشکیل می‌دهند. یعنی در عین عوض شدن متحرک، باز هم همان متحرک را داریم. وجود متحرک وجودی پخش و گسترده است که هر لحظه و پایه‌پای حرکت، اجزا و قطعات آن تحقق می‌پذیرند. اما این اجزا و قطعات، وحدتی اتصالی - و در نتیجه وحدتی شخصی - دارند و به همین سبب است که می‌توان از بقای موضوع، در عین تحول جوهری آن، سخن گفت.

پیش از این، آن‌جا که از حرکت و چگونگی آن سخن می‌گفتیم، بر این نکته تأکید کردیم که اشیایی که امتداد لازمه‌ی وجود خارجی آن‌هاست، وحدت شخصی‌شان نهفته در وحدت اتصالی است. یعنی پخش و ممتد و گسترده بودن، هویت و موجودیت واحد آن‌ها را از آن‌ها نمی‌ستاند و ذواجزا بودن بالقوه، آن‌ها را دچار تعدد و شخصیت نمی‌سازد. کاربرد این سخن را در مسأله‌ی حاضر، اینک به وضوح می‌بینیم. نباید پنداشت که متحرک وجودی دارد که در مکانی و زمانی خلاصه شده است. باید هستی آن را پخش شده در بستر زمان و سیلان انگاشت.

حرکت جوهری عمیقاً بدین معناست که جوهر و نهاد شیء، ذاتاً همراه و متحد با حرکت است و دگرگونی بعدی است از ابعاد جدایی‌ناپذیر هویت اشیای مادی. و به همین سبب، یک دم قرار و آرام ندارند و هر لحظه جامه‌ی نوینی از خود بر خود می‌پوشند. تعبیر دیگری از این مفهوم، این است که هویت شیء، هویتی حرکت‌آلود و بل‌که عین حرکت است. و اگر چنین است که هر حرکت در عین

ممتد بودن، وحدتی شخصی دارد، متحرکی هم که حرکت لازمی وجود و عین ذات اوست، وحدتی اتصالی و شخصی دارد و متحرک بودنش، مایه‌ی سلب هویتش نمی‌گردد.

این سخن البته جز بر این پایه صادق نیست که وجود شیء، همه‌چیز شیء است و ماهیت امری اعتباری و ذهنی بیش نیست. با قبول اصالت وجود، سیلان نحوه‌ای از هستی می‌شود و موجودات متحرک، هستی‌یافتشان - که چیزی جز بودنشان نیست - به نحو تدریج و سیلان تصویر می‌گردد. سؤال از این که در حرکت جوهری، «خود شیء» چه می‌شود، سؤالی است برخاسته از نگرش اصالت ماهیتی. خود شیء، بنا بر اصالت وجود، وجود شیء است. و حرکت هم نحوه‌ی وجود شیء است و بدین لحاظ، در حرکت جوهری، خود شیء همان وجود متحرک است؛ نه چیزی که آن چیز در حرکت است!

صدرالدین چنین می‌نویسد:

شیء متحرک در سیاهی، جز این نباشد که جسمی سیاه است و حدهای بالقوه بی‌نهایت بین مبدأ و منتهی - که معنأً و ماهیتاً متفاوتند - در آن فرض شود. جوهر هم در کمال یافتن تدریجی‌اش شخصیت واحد زمانی دارد که به اعتباری مستمر است و به اعتباری متصل تدریجی، و حدهایی هم به قرار فوق دارد. و برهان بر بقای شخصیت در این جا نظیر برهان بر بقای شخصیت در مورد فوق است. چون هر دو متصل واحد زمانی‌اند و متصل واحد وجود واحد دارد. و وجود نزد ما و نزد همه‌ی کسانی که در حکمت قدمی راسخ دارند، همان هویت شخصی است و اگر حرکت متصل واحد نباشد، حکم به این که سیاهی در سیاه‌تر شدنش و جوهرها در کمال‌یافتشان باقی نمی‌مانند، صحیح است. اما چنین است و سرّ آن این است که وجود خاص در هر شیء، اصل است. و همین اصل متعین می‌تواند در عین حفظ وحدت و هویت، مراتب و درجات متفاوت بیابد.^{۱۱}

دیده می‌شود که صدرالدین، وحدت شخصی سیاهی را در سیاه‌تر شدن، که خصم به دلیل وحدت اتصالی به آن معتقد است، می‌گیرد و بقای شخصیت جوهر را هم، در عین تحول اتصالی، بر همین مبنا استوار می‌سازد. مبنا در هر دو جا، همین است که متصل واحد وجود واحد دارد.

برهان دوم

برهان دوم صدرالدین بر حرکت در جوهر، از طریق تدقیق در رابطه‌ی صفات شیء (اعراض) با خود شیء (جوهر) است. عموماً چنین می‌اندیشند که شیء، مشخص بودنش به دلیل صفات خاص اوست. مثلاً دو شیء الف و ب را در نظر می‌گیریم که رنگ‌ها، وزن‌ها، حجم‌ها، و مکان‌های مختلف دارند. تصور عموم این است که این خصوصیات است که مایه‌ی تمیز این دو می‌گردد. به عبارت دیگر، اشیاء به گمان عموم، در تمایزشان و در تشخیصشان، نیازمند صفات خویشند. اما مطابق اصل اصیل اصالت وجود در حکمت متعالیه، این صفات گوناگون مایه‌ی تشخیص نیستند، بل که علامات تشخیصند. یعنی موجودات مختلف، ذاتاً و از پیش خود و با تکیه بر «وجود» خاص خود از هم متمایزند و هر یک «شخصی» هستند غیر از اشخاص دیگر. و به دلیل این تشخیص هویت است که صفاتشان (زمان و مکان...) متفاوت می‌گردد، نه بالعکس. از این رو هر موجود یک هویت بیش نیست که آن هویت واحد، چهره‌ها و نمودهای گوناگون دارد. اشیاء چون آب‌هایی نیستند در ظروف گوناگون ریخته و شکل‌های مختلف گرفته، که تمایزشان به خاطر تمایز ظروف باشد. بل که ظرف و مظهر در این جا یکی است و هر موجودی، به اقتضای وجود خویش، شکل و ظرف خاصی می‌یابد. تشخیص از خارج بر وجودات تحمیل نمی‌گردد، بل که از درون خود وجودات می‌جوشد و سر بر می‌آورد. وجود، در حکمت متعالیه، مساوق با وحدت، شخصیت، و شیئیت است و بیرون از وجود، اثری و خاصیتی یافت نمی‌شود تا به وجودات تشخیص وحدت و یا تحقق ببخشد.

حال که چنین است، هر گونه صفتی و عارضه‌ای در شیء، عیناً صفت و عارضه‌ی وجود خاص آن شیء است و بدین قرار، حرکت شیء، در واقع عین حرکت هویت شیء است. به سخن دیگر، اعراض و صفات هر شیء، از نظر هستی، از مراتب وجود جوهرند و بدین سبب، نو شدن اعراض جز از طریق نو شدن جوهر میسر نیست؛ نوشدن پیوسته و متصل و سازگار با حفظ شخصیت شیء. و این، همان حرکت در جوهر است.

سخنان صدرالمآلهین در این مورد، چنین است:

هر جوهر جسمانی، دارای گونه‌ای از هستی است که مستلزم عوارضی است که جدایی‌ناپذیر همان‌ها هستند که عموم حکیمان آن‌ها را مشخصات اشیاء می‌خوانند. در حالی که حق این است که این‌ها علامات تشخیصند... چرا که تشخیص به هستی است - چون فقط هستی است که بالذات متشخص است و آن عوارض جدایی‌ناپذیر برخاسته از این تشخیصند، همچون روشنایی که از منیر و حرارت که از نار برمی‌خیزد. این مطلب که معلوم شد، حال می‌گوییم: هر شخص جسمانی که همه یا بعضی از این مشخصات در آن از قبیل زمان، کمیت، وضع، مکان، و غیره دگرگون می‌شوند، این دگرگونی تابع وجودی است که مستلزم آن‌هاست و بل که از نظری عین دگرگونی این وجود است. به خاطر این که وجود هر طبیعت جسمانی ذاتاً امری است پیوسته، کمیت‌دار، مکان‌دار، زمان‌دار، وضع‌دار، و از این رو تبدل مقدار، رنگ، و وضع، موجب تبدل وجود شخصی جوهر جسمانی است. و این همان حرکت در جوهر است^{۱۲}...

برهان سوم

به سراغ زمان می‌رویم. فیلسوف ما در این مورد نیز فیلسوفی واقع‌بین است. به وجود و واقعیت زمان در خارج اذعان دارد و مثلاً فاصله‌ی سیصد ساله‌ی میان رودکی و سعدی را یک فاصله‌ی موهوم و خیالی نمی‌داند، بل که آن را بُعدی واقعی و اصیل از واقعیت می‌شناسد.

بوده‌اند فلاسفه‌ای که زمان را انکار کرده‌اند، چنان‌که بوده‌اند فلاسفه‌ای که عالم خارج را نیز منکر بوده‌اند. اما صدرالمآلهین هم به جهان خارج و هم - به معنایی ژرف - به بعد زمانی موجودات مادی اعتقاد دارد و زمان را خطای ذهن و ساخته‌ی خیال نمی‌داند.

سؤال این است: زمان چیست؟ زاده چیست؟ تقدم و تأخر از کجا می‌آید؟ پس و پیش بودن حوادث جهان را سبب چیست؟ این گذشت و سیلان مستمر که هیچ پدیده‌ی مادی از آن بیرون نمی‌ماند و ناچار در نقطه‌ای از آن جای می‌گیرد، خود چگونه پدیده‌ای است؟

دو حادثه را مقایسه کنید که یکی جلوتر و دیگری عقب‌تر واقع می‌شود. چرا می‌گوییم یکی مقدم است و دیگر مؤخر؟ این دو حادثه این دو صفت را از کجا می‌آورند؟ فرض کنید پاسخ این باشد که چون حادثه‌ی نخستین منطبق با طلوع دیروز خورشید و حادثه‌ی دومین منطبق با طلوع امروز خورشید بوده، بدین سبب ما یکی را مقدم و دیگری را مؤخر داشته‌ایم. اما پیداست که این پاسخ قطعی به سؤال نیست، چرا که عین همین سؤال را درباره‌ی طلوع‌ها خواهیم کرد که چرا از آن‌ها یکی را مقدم و دیگری را مؤخر دانسته‌ایم. باز این سؤال پیش می‌آید که به چه معنی حرکت دیروز عقبه‌ی ساعت، مقدم بر حرکت امروز آن است. این سؤال‌های پیچیده و بی‌حاصل بودن ارجاع حادثه‌ای به حادثه‌ی دیگر، برای یافتن ریشه‌ی تقدم و تأخر، نشان می‌دهد که قبلیت و بعدیت باید در جایی ذاتی باشد. یعنی باید امری در جهان یافت شود که خودش، و به اقتضای هویتش، وجودی ممتد و گسترده داشته باشد و تقدم و تأخر آمیخته با او و عین هستی او باشد و به عبارت دیگر، اگر حوادث، پس و پیشی خود را وام‌دار چیزی هستند و از جایی عاریت کرده‌اند، خود آن چیز باید این پس و پیشی را به عاریت نگرفته باشد و بل که تقدم و تأخر عجین با هویت او باشد و اگر هر جا سؤال از علت پس و پیشی جایز است، در آن امر می‌باید این سؤال جایز نباشد و ریشه‌ی تقدم و تأخر به چیزی بیرون از خود او وابسته نباشد.

عموم حکیمان این هويت نوشونده و آميخته به تقدم و تأخر را خود زمان می دانستند. می گفتند زمان حقیقتی است که اجزای آن ذاتاً، و نه به دلیل امر دیگر و زمان دیگر، نسبت به هم تقدم دارند و این تقدم را هم از جایی بیرون از خود کسب نکرده اند، بل که لازمه‌ی ماهیت آن هاست. زمان هويتي است جاری و سیال و سکون ناپذیر، و حوادث جهان به دلیل هم نشینی با این سیلان مستمر، موصوف به تقدم و تأخر می شوند. به سخن دیگر، اتصاف حوادث به صفات قبل و بعد، عاریتی است، اما اتصاف اجزای زمان به قبلیت و بعدیت، ذاتی و از پیش خود است. و باز به تعبیر دیگر، حوادث با زمانند و در زمانند، اما خود زمان مند نیستند.

به گمان آنان، زمان بعدی از ابعاد هستی موجودات مادی نیست، بل که حامل با هم نشینی است که صفت سیال بودن خود را به هم نشینان خود سرایت می دهد. اشیاء ذاتاً در گذر و جریان نیستند، بل که زمان این مهر و نشان را بر آنها می نهد.

صدرالمآلهین این اعتقاد را مورد نقد و پرسش قرار می دهد و می گوید هیچ گاه چیزی نمی تواند صفتی را پذیرا شود که لازمه‌ی ذاتش خلاف آن صفت باشد. نمی توان چیزی را که مکان پذیر نیست، در مکان جای داد. و نمی توان جسمی را که ذاتاً حرارت پذیر نیست گرم کرد و یا شیبی را که طبعاً احتراق پذیر نیست، آتش زد. اشیاء و کائنات مادی، اگر ذاتاً ثابت و باقرار باشند، هیچ گاه بی قرار و ناآرام نخواهند شد و بر آنها زمان نخواهد گذشت. گذشت زمان بر چیزی، دست کم نشانه‌ی آن است که آن چیز پذیرای زمان است و این پذیرندگی ریشه‌ای درونی می خواهد.

هستند موجوداتی که نه در زمانند و نه با زمان، بل که بیرون از زمانند - چون خدا و مجردات محضه - و نسبت هستی آنها با اجزای متفاوت زمان، یکسان است. اما موجودی که هستیش نسبت به اجزای زمان بی تفاوت نیست و در هر لحظه به گونه‌ای است و همراه با تغییری، نشان دهنده‌ی این است که هویتش با زمان پیوندی دارد ریشه دار، و نه پیوندی بالعرض و مصنوعی و تحمیلی از خارج. از این رو نمی توان موجودات مادی را موجوداتی پنداشت ذاتاً آرام و به تبع زمان ناآرام. اگر موجودات مادی خودشان ناآرام نباشند، هم نشین و پذیرای موجودی ناآرام نمی شوند. این هم نشینی دلیل سنخیت است.

به سخن دیگر، هستی موجودات مادی به گونه‌ای است که آنها را زمان مند می کند. همچنان که همین هستی آنها را مکان مند نیز می کند. نمی توان تصور کرد که موجودات مادی، در عین مادی بودن، دست از هستی کنونی خود بکشند و وجودی بیابند که نسبت به زمان و مکان بی تفاوت باشد، یعنی نه پای بند زمانی خاص و نه در بند مکانی خاص باشند. این قیود زمان و مکان که بر پای موجودات مادی است، چگونه هستی (نحوه‌ی وجود) آنها را نمودار می سازد و مبین آن است که خصلتی ذاتی در آنهاست که آنها را چنین محبوس و متکی به زمان و مکان می دارد.

...عقل سلیم حکم می کند که محال است موجودی از موجودات زمانی و مکانی، از نظر هويت وجود خارجی، از هم نشینی با زمان و مکان دست بکشد و ثابت الوجود گردد، به طوری که زمانها برای او فرقی نداشته باشد و مکانهای مختلف برای او بی تفاوت باشند و هر که این را روا بدانند، با مقتضای عقل خود ستیزه کرده و زبانش با دلش به دشمنی برخاسته است. از این رو جسم که زمانها برایش متفاوتند و گذشته و حال و آینده برایش نو می شوند، می باید این امر به دلیلی ذاتی و داخلی باشد.^{۱۳} ...

از نظر صدرالدین، زمان بندی اجسام نشانه‌ی نوعی امتداد در هستی آنهاست؛ درست به همان گونه که مکان بندی آنها نیز نشانه‌ی نوعی امتداد دیگر در هستی آنهاست. اشیای مادی، به دلیل هستی خاصشان، سه بعدی اند و محبوس مکانند. عیناً و به همین دلیل، محبوس بودن اشیاء در زمان نیز نشانه‌ی بعد دیگری از هستی آنهاست. این بعد نوین - که هم برخاسته از شیوه‌ی بودن آنهاست - بعدی است که حکایت از گستردگی هستی موجودات مادی در بستر زمان می کند و زمان را در هويت آنها دخالت می دهد، به طوری که زمان، علامت تقدم و تأخر می شود، نه علت آن. یعنی هستی های مادی که در گذر و سیلان مستمرند، زاینده‌ی زمان می شوند و تقدم و تأخر در آنها ذاتی است و برای زمان، که منبعث از آن است، عرضی و عاریتی.

سلب ابعاد سه‌گانه از اجسام بدین دلیل محال است که اجسام ذاتاً بعد دارند، نه به دلیل وقوعشان در مکان. همچنین سلب زمان از موجودات مادی نیز به همین دلیل محال است که این موجودات، ذاتاً زمان‌زده‌اند نه به دلیل همراهی‌شان با زمان. موجودی که ذاتاً زمان‌مند است، موجودی است که عمقاً در گذر است. یعنی وجودی سیال و جاری دارد، نه وجودی ایستاده در زیر سایبان زمان.

مفهوم دقیق تقدم و تأخر در هستی‌های مادی این است که زمان‌دار بودن حوادث و ترتیب وقوع آن‌ها از خود آن‌ها سرچشمه می‌گیرد، نه از عامل خارجی. و به سخن دیگر، گذشت زمان و توالی دقایق آن را حوادث می‌آفرینند، و نه زمان، ترتیب حوادث را. حوادثند که ترتیب دارند و آن‌گاه زمان از ترتیب ذاتی آن‌ها اتخاذ می‌شود، نه این که حوادث بر حسب زمان ترتیب می‌یابند. اگر قبلاً چنین می‌اندیشیدیم که اجزای زمان نسبت به هم تقدم و تأخر می‌یابند، اینک در پرتو تحلیل فوق درمی‌یابیم که حوادث، خودشان نسبت به هم تقدم و تأخر دارند و چون این تقدم و تأخر را به طور مستقل و متنوع از حوادث در نظر بگیریم، بر آن نام زمان می‌نهیم. در خارج، مقیاس و ظرف مستقلی از اشیاء و حوادث، به نام زمان وجود ندارد. آنچه وجود دارد، تنها خود حوادثند و ترتیب وجودی آن‌ها. و چون چنین است، زمان پدیده‌ای است طفیلی که از ترتیب و قبلیت و بعدیت حوادث برمی‌خیزد، نه این که حوادث قبلیت و بعدیت خود را از زمان بگیرند. این مطلب اگر با عمق کافی دریافته شود، راه‌گشای بسیاری از مطالب بکر دیگر خواهد بود. و به همین سبب خواننده را دعوت می‌کنیم تا در مفهوم رایج زمان و تفاوت آن با مفهومی که فوقاً ذکر شد، هر چه بیش‌تر اندیشه کند که کوشش او بی‌نصیب نخواهد ماند.

وقوع حوادث در زمان، مانند وقوع کتاب‌ها در قفسه نیست. زمان همچون ظرفی نیست که حوادث را در آن ریخته باشند. کتاب‌ها را می‌توان در قفسه جابه‌جا کرد، اما حوادث را در زمان نمی‌توان. هر حادثه‌ای به زمان خود چنان میخ‌کوب شده است که در تصور او هم نمی‌توان این دو را از هم جدا نمود. این‌ها همه به خاطر آن است که زمان هر شیء در حقیقت جنبه‌ای و چهره‌ای از خود آن شیء است، نه موجودی خارج از آن. یعنی در این‌جا ظرف و مظروف یکی هستند و زندانی زندان خود را بر دوش دارد. و به عبارت دیگر، زمان چیزی نیست جز محتوای ترتیب‌دار زمان.^{۱۴}

بدین معنی است که صدرالمآلهین زمان را امری ذهنی و عقلی می‌داند. این ذهنی بودن، نه به معنای موهوم بودن است، بل که بدین معناست که استقلال بخشیدن به زمان فقط در ذهن صورت می‌گیرد، اما در خارج زمان عین موجود زمان‌مند است و این دو یکی هستند؛ درست مانند ابعاد هندسی. جسم و ابعاد سه‌گانه‌ی جسم، در خارج، دو امر مستقل از هم نیستند. جسم همان جوهر سه‌بعدی است. تنها در ذهن است که می‌توان بعد را به صورت مفهومی مستقل در نظر گرفت. از این نظر، بعد متنوع هم مفهومی است که فقط در ذهن وجود دارد.

عبارات صدرالمآلهین در چهاربعدی بودن موجودات مادی (و یا دو امتدادی بودن آن‌ها) صراحت خیره‌کننده دارد. اجسام، در تحلیل دقیق او، دو کشش دارند؛ یکی در بستر مکان و دیگری در بستر زمان. کشش مکانی، موجود سه‌بعدی هندسی است و کشش زمانی زاینده‌ی تقدم و تأخر زمانی است و منبعث از سیلان درونی کائنات مادی.

عبارات وی چنین است:

...پس بدان که بسا هست که در میان حقایق وجودی، هویتی هست که دارای شوون و اطوار نوشونده و متفاوت است که این تفاوت از «تقدم و تأخری ذاتی» ریشه می‌گیرد که در آن ذات، قبل و بعد، ذاتاً غیر قابل جمعند. نزد عموم حکما، زمان چنین چیزی است. و نزد ما، صورت طبیعی چنان است که زمان نزد آنان، با این فرق که صورت طبیعی هویتی جوهری است، اما زمان عرضی است و حق این است که هویت جوهری باید ذاتاً دارای صفات فوق باشد، نه زمان. چرا که زمان نزد آنان عرض است و وجودش تابع وجود چیزی است که آن را مقدار می‌بخشد. لهذا زمان مقدار طبیعت است، از آن رو که ذاتاً نوشونده است؛ همچنان که اجسام هندسی مقدار این طبیعتند، از آن رو که پذیرنده‌ی سه‌گانه است. بدین قرار طبیعت دو مقدار و دو امتداد دارد، که یکی از این دو تدریجی و زمانی است و در وهم به قبل و بعد زمانی تقسیم می‌شود و دیگری دفعی و مکانی است و به قبل و بعد مکانی تقسیم‌پذیر است... و هر کس در ماهیت زمان کمی

تفکر کند، خواهد دانست که زمان مستقل، جز در عقل یافت نمی‌شود و عروض زمان بر اشیای زمان‌دار، مانند عروض حرارت و سیاهی و نظایر آن‌ها نیست. بل که زمان امری است که از اشیای زمان‌دار انتزاع می‌شود و چنین امر عارضی وجود خارجی‌اش عین وجود همان شیء زمان‌مند است، زیرا در این جا عارضیتی و معروضیتی در کار نیست، مگر به حسب اعتبار ذهن. و چون وجود خارجی زمان این‌گونه است، از این رو تجدد و سیلان و حدوث و استمرار، چیزی است که ذهناً بدان اضافه شده می‌شود.^{۱۵}

اشارتی بدین نکته نیز واجب است که چهاربعدی بودن کائنات مادی، به مفهوم صدرایی آن را نباید با آنچه از نسبیت اینشتین فهمیده می‌شود یکی انگاشت. اینشتاین که فضا را زمانی کرد، به‌هیچ‌روی ناظر بدین منظور نبود که بودن موجودات مادی بودن تدریجی و سیال است. وی تنها نشان داد که اندازه‌گیری‌های هندسی و فیزیکی (طول، جرم...) تابع سرعت اندازه‌گیر و شیء مورد اندازه‌گیری هستند. و چون در مفهوم سرعت، مفهوم زمان نیز هست، بدین لحاظ اندازه‌گیری‌های فیزیکی را نمی‌توان برکنار از زمان و مستقل از آن انجام داد. این جاست که در نسبیت خاص، فضا و زمان با هم جوش می‌خورند و «جای - گاه» به وجود می‌آید. نظریه‌ی اینشتاین، نظریه‌ای است علمی و آزمایش‌پذیر و مربوط به اندازه‌گیری‌های فیزیکی، و آزمایش‌ها هم تاکنون آن را تأیید کرده‌اند. اما سخن صدرا سخنی است متافیزیکی و آزمایش‌ناپذیر. حتی اگر کذب نظریه‌ی علمی نسبیت خاص هم ثابت شود - به طریق تجربی - لطمه‌ای به استنتاج فکری صدرالدین نمی‌زند. و نظریه‌ای که کذب زبانی برای حرکت جوهری ندارد، صدقش هم سودی نمی‌رساند.^{۱۶}

تمرین و تعمق بسیار باید کرد تا زمان، به مفهوم صدرایی آن را بتوان در ذهن نشان داد. آنچه این مطلب را نامأنوس و غریب جلوه می‌دهد، انسی است که ذهن ما با مفهوم شایع و معمولی زمان دارد و هم به سبب تعلیمی است که مکانیک کلاسیک نیوتنی، با پشتوانه‌ی چندین قرنه‌اش، به ما تحمیل می‌کند. نیوتن با صراحت کامل چنین می‌اندیشید که زمان جریانی است ازلی و ابدی. همچون رودی بی‌آغاز و بی‌پایان که مستقل از جهان و ماده در بستر خود جریان دارد و چه موجودات باشند و چه نباشند، چه ماه و خورشید بگردند و چه نگردند و چه ما بیدار باشیم یا به خواب، او همچنان بی‌هیچ سکون و قراری می‌گذرد و دقایق و لحظات را پشت سر هم می‌نهد. کاملاً امکان داشت که خداوند جز زمان مخلوقی نداشته باشد و این زمان برای همیشه تهی و بی‌محتوا بماند. اکنون هم که ماده و حوادث خلق شده‌اند، تنها هم‌نشین ساکت زمانند، اما چه باشن دو چه نباشند، زمان زمان است و در خروش و گذشت و سیلان مستمر و جاودانه‌اش^{۱۷}.

تمام مکانیک کلاسیک، که سه قرن بر مسند پیروزی نشسته بود، از این اندیشه پیروی و دفاع می‌کرد. نمی‌گوییم این اندیشه هیچ مخالف نداشت. چرا؛ در عصر خود نیوتن، لایبنیتس (Leibnitz) (فیلسوف و دانش‌مند آلمانی)، خصوصاً بر سر زمان و فضای مطلق، و هم بر سر بقای نیرو (انرژی) با نیوتن به سختی مخالفت می‌کرد. نامه‌هایی که بین لایبنیتس و ساموئل کلارک (S. Clarke) (شاگرد ممتاز وی و نزدیک نیوتن) در این خصوص مبادله شده، به روشنی عدم توافق لایبنیتس را با نظریه‌ی زمان مستقل از حوادث و فضای مستقل از ماده، نشان می‌دهد.^{۱۸} اما سخن این جاست که آنچه در عمل پیروز شد، نظریه‌ی نیوتنی بود که هنوز نیز سنگینی و تخدیر پرهیبت خود را از عقول و اذهان برنگرفته است. تئوری نسبیت اینشتاین، و پیش از آن، تشکیکات بارکلی (Berkley) (اسقف و فیلسوف انگلیسی)، ارنست ماخ (فیلسوف علم و فیزیک‌دان اتریشی) در این دیوار محکم شکافی افکند و حداقل راه را برای تشکیک در آن فرض بنیادین مکانیک کلاسیک باز کرد.

مکانیک کلاسیک، زمان را و جریان یکنواخت و دائمی آن را دیده بود. ترمودینامیک نیز از بازگشت‌ناپذیری زمان تفسیری نوین داد و آن را با ازدیاد مستمر و بازگشت‌ناپذیر انتروپی (Entropy) در جهان، هم‌گام و همراه نمود. بولتزمان (فیزیک‌دان اتریشی) نیز از آنتروپی تعبیری آماری عرضه کرد و میل بازگشت‌ناپذیر حوادث جهان را برای افزودن بی‌نظمی، معرف حرکت و جهت زمان شمرد. ادینگتون (Eddington) (فیزیک‌دان و فیلسوف انگلیسی) سخن از پیکان زمان (The arrow of time) گفت. پوانکاره (Poincaré) (فیلسوف، ریاضی‌دان، و فیزیک‌دان فرانسوی)، و زرملو (Zermelo) با تصویر مکانیکی بولتزمان از آنتروپی و زمان به مخالفت برخاستند و استنتاج یک حادثه‌ی بازگشت‌ناپذیر (Irreversible) (یک‌طرفه) را از آن قوانین مکانیک، که همه بازگشت‌ناپذیرند (دوطرفه) ناممکن دانستند. این نزاع هنوز خاتمه نیافته است و به صورت

مسئله‌ای حل نشده در علم دنبال می‌شود.^{۱۹} اما در سرتاسر این ماجرا، آنچه به لحاظ فلسفی قابل توجه است، این است که هیچ‌جا سخن از ماهیت و طبیعت زمان به میان نمی‌آید و همه‌جا تلاش بر سر این است که پایه‌پای حرکت زمان، حرکت و تحولی یک‌طرفه و بازگشت‌ناپذیر نیز در حوادث بیابند.^{۲۰} حتی در تئوری نسبیت نیز سخن از ابطال قطعی نظریه‌ی نیوتنی درباره‌ی زمان نیست. سخن بر سر این است که اگر چنان زمانی که نیوتن معتقد است موجود باشد - و یا چنان‌که در نظریه‌ی نسبیت خاص توضیح داده می‌شود، اگر حرکت مطلق یکنواختی وجود داشته باشد - تجربه‌ی تشخیص چنین حرکتی (و زمانی) برای متحرک ممکن نیست، و از این‌جاست که نتیجه می‌گیرند که باید چنین حرکتی و زمان منطبق با چنین حرکتی را برای همیشه از فیزیک طرد و تبعید نمود. نسبیت خاص، اجمالاً بر سر توضیح این است که سرعت مطلق قابل تجربه و تشخیص نیست. نسبیت عام عین این سخن را درباره‌ی شتاب مطلق می‌گوید و هر دو نظریه، زمان مطلق را از تجربه‌پذیر بودن خلع و نفی می‌کنند و سخن درباره‌ی آن را همچون سخن درباره‌ی امری موهوم می‌دانند که نه به دست‌رس است و نه قابل تجربه. نه می‌توان گفت هست و نه می‌توان گفت نیست و در این صورت چنین عنق‌ای مغرب را وارد علم کردن چرا؟ ببینید که پس از این همه تلاش‌های گران‌بهای علم، باز هم فلسفه است که باید قطعاً مشخص کند که بالأخره زمان واقعاً و صرف‌نظر از فرض‌ها و تجربه‌های علمی، موجود است یا نه، و طبیعتش چیست.

پاسخ فلسفه را دانستیم. برگشت‌ناپذیری زمان و غیرممکن بودن از آینده به گذشته رفتن، ریشه در خود حوادث دارند. چون حوادث ترتیب دارند، زمان برخاسته از آن‌ها نیز ترتیب و توالی دارد. حوادث در بستر هستی خود چون اعدادند در سلسله‌ی اعداد. هر عدد جای خاصی دارد که اگر از آن‌جا برخیزد، از هستی خود دست کشیده است. ترتیب اعداد در سلسله‌ی اعداد ذاتی است، نه قیاسی. اعداد نه با مقایسه با مقیاسی دیگر ترتیب یافته‌اند، بل که خودشان ذاتاً دارای ترتیب و توالی‌اند. جای‌گزینی ۵ در میان ۴ و ۶، عین موجودیت ۵ است. نمی‌توان تصور کرد که در بین ۷ و ۹ باز هم ۵ داشته باشیم. عیناً عوض کردن جای حوادث نیز چنین است: زمان هر حادثه‌ای از ابعاد وجودی و تابع آن حادثه است، نه مستقل از آن. تقدم و تأخر حوادث، زاینده‌ی قبلیت و بعدیت اجزای زمان است، نه زاینده‌ی آن.

راهی که تاکنون پیمودیم، چنین بود که پس از احساس مشهود و بدیهی قبلیت و بعدیت در جهان (زمان)، وقتی چشمه‌ی زاینده‌ی آن را جست‌وجو نمودیم، این منبع چیزهای جز خود حوادث نبود. دریافتیم که هر حادثه‌ی جا و زمان خاصی دارد که بیرون آمدن از آن‌جا و از آن زمان، در حکم بیرون آمدن از هستی خویش است و از این مهم‌تر، دریافتیم که ظرف مستقلی به نام زمان وجود ندارد که حوادث را در آن گنج‌انیده باشد. زمان تابعی است از خود حوادث، نه حوادث تابع زمان. اینک در این ریشه‌یابی و جست‌وجوگری پیش‌تر می‌رویم بینش خود را به تبع فیلسوف، یک درجه عمیق‌تر می‌سازیم. می‌پرسیم درست است که حوادث خودشان ترتیب دارند و این ترتیب را هم از زمان نگرفته‌اند، اما خودشان این ترتیب را از کجا کسب کرده‌اند؟ به تعبیر دیگر، وقتی دانستیم که ترتیب و تقدم و تأخر، ذاتی حوادث و موجودات است، اینک می‌پرسیم این ذات چگونه ذات و طبیعی است که تقدم و تأخر با آن آمیخته و عجین است و از آن جدانشدنی است. تأملی هوشیارانه کافی است که پاسخ این سؤال را به ما بنمایاند: حرکت.

ذاتی که حرکت آمیخته به آن و فراگیرنده‌ی آن باشد، ذاتی است که طبیعتاً قبلیت و بعدیت با آن همراه است. این فقط حرکت است که اجزای آن بر هم تقدم و تأخر ذاتی دارند و جای آن‌ها را با هم نمی‌توان عوض کرد. وقتی متحرکی از «الف» به «ب» می‌رود و در این میان از «ج» و بعد از «د» می‌گذرد، امکان ندارد که جزء «د» قبل از «ج» وجود پیدا کند. یعنی حرکت، وجودی است که هستی اجزایش یک هستی رتبه‌دار است و هر جزء، فقط در مرتبه و موضع خود خستی می‌یابد، نه قبل و نه بعد از آن. و این عیناً معنای تقدم و تأخر ذاتی اجزا بر یکدیگر است. اینک درمی‌یابیم که مجموع جهان که در حرکت و تحول غوطه‌ور است، جز بدین سبب نیست که مجموع جهان در حرکت و تحول غوطه‌ور است؟ و این غوطه‌وری نه چون غوطه‌وری شناگری است در آب، بل که چون غوطه‌وری متحرکی است در حرکت خود. و به معنای دقیق‌تر، چون حرکت در این‌جا ذاتی است، حرکت و متحرک در این‌جا یکی هستند. تمام جهان نه چون جوهری است ثابت که احوال و صفاتش عوض می‌شوند، بل که از آن‌جا که همه‌چیز حتی جواهر نیز در زمان واقعند، لهذا همه‌ی عالم سراپا به حرکت مشغول است و این حرکت، عین هستی و هویت آن است، نه عارضه‌ای خارجی و ثانوی بر آن. و نیز اینک درمی‌یابیم چرا بیرون

آمدن هر حادثه از جا و زمان خود، در حکم بیرون آمدن از هستی خویش است. هر حادثه و هر موجود، پاره‌ای است از پیکر یک حرکت. و از آن‌جا که اجزای حرکت بر هم تقدم ذاتی دارند، حوادث نیز که اجزای حرکت عام واحد عالمند، بر هم تقدم ذاتی دارند و هر یک فقط در جای خود هستی می‌پذیرند، نه قبل و نه بعد از آن.

ما اینک با تصویری بسیار دل‌انگیز و خروشان از جهان روبه‌رویم: مجموع کائنات مادی یک متحرک است با یک حرکت، و هر موجود و هر حادثه، پاره‌ای است از پیکر این متحرک واحد. در عین این که فراموش نمی‌کنیم که این متحرک خودش همراه با حرکت وجود می‌یابد و ساخته می‌شود - نه این که چیزی بوده که راه افتاده و هر دم شکل عوض کرده تا به حالت امروزی رسیده است، زیرا این عین تصور ثبات جوهر است - بل که از آن‌جا که جوهر نیز در حرکت است، در حقیقت هر روز ما متحرک نوینی داشته‌ایم و داریم. و نه هر روز، بل که هر لحظه و هر دم. و اگر اصطلاح حادثه process را از آلفرد نورث وایتهد (فیلسوف و ریاضی‌دان) انگلیسی وام کنیم، می‌توانیم بگوییم که جهان یک حادثه است و این حادثه، هر لحظه سراپا عوض می‌شود و از نو اتفاق می‌افتد.^{۲۱}

تأمل در معنای حرکت و آن تعریف نخستین که از حرکت به دست دادیم، باید نظر ما را نسبت به این حرکت عام و شامل جهانی تیزتر و نافذتر کند. نباید پنداشت که این حرکت، که از آن به حرکت جوهری تعبیر می‌کنیم، چیزی است همچون حرکت اجزای درون اتم (حرکت مکانی) و یا تحولات ستارگان و سحابی‌ها و تشکیل عناصر شیمیایی در داخل آن‌ها (حرکت کیفی). این‌ها همه البته برخاسته از حرکت جوهری و تابع آنند. یعنی تا حرکتی جوهری نباشد، این‌ها هم امکان وجود نخواهند یافت و به سخن دیگر، حرکت‌های مکانی، کیفی و کمی، همه حرکت در حرکتند. اما خود حرکت جوهری چیزی نیست جز زوال و حدوث مستمر نیست و اگر همه‌ی عالم با تمام اجزا و ذراتش در این حرکت غوطه‌ورند، در این صورت مفهوم دقیق حرکت جوهری این است که همه‌ی ذرات جهان، لحظه به لحظه، زائل و حادث می‌شوند. و این زوال و حدوث، نه تنها حالات و عوارض اشیاء، بل که تمام هویت و موجودیت آن‌ها را شامل می‌شود. یعنی در هر لحظه جهانی نیست می‌شود و جهان نوبی بر جای آن می‌نشیند، در حالی که این نواها و کهنه‌ها، به طور پیوسته، یک هویت واحد را تشکیل می‌دهند، نه این که جهان‌های منفصل و بیگانه از هم بر جای هم بنشینند. این کجا به حرکت اتم‌ها و یا اجزای درون اتم می‌ماند که بر حسب ادعای علوم، خود این اجزا و اتم‌ها از زمان‌های بسیار دور همچنان موجود بوده‌اند، اما طرز قرار گرفتنشان، و یا حرکت‌های مکانی‌شان در طول اعصار و قرون تفاوت و تغییر کرده است؟ این جاست که می‌گوییم مکتب اتمیسم، بر ثبات جوهر صحنه نهاده است. اما بر حسب نظریه‌ی حرکت جوهری، هیچ «خود»ی همچنان موجود نمی‌ماند و در دو لحظه‌ی پیاپی، هیچ دو «خود» مشابه پیدا نمی‌توان کرد. جهانی که اینک پیش روی ماست، به‌هیچ‌روی جهان لحظه‌ی سابق نیست و جهان لحظه‌ی بعد نیز به تمامی موجودی نوین است، نه فقط در اعراض و حالاتش، بل که در عمق ذات و نهاد و هویتش. صدرالدین در این مورد اصطلاح «تجدید هویت» را به کار می‌برد که تعبیر دقیق منظور اوست. جهان که یک مجموعه‌ی متجددالهی است، بدین معناست که هویتش مستمراً نو می‌شود.^{۲۲}

حرکت جوهری، چنان‌که اینک مفهوم می‌گردد، مدعی دو مطلب بسیار مهم است: اول این که در همه‌ی مواردی که از نظر علمی تحولی روی می‌دهد، از نظر حرکت جوهری تجدد هویت و نوپیدی همه‌جانبه اتفاق می‌افتد. بدین معنا که مثلاً در تبخیر آب، علوم جز این نمی‌گویند که ملکول‌های آب انرژی حرارتی بیش‌تری می‌یابند و از هم فاصله‌ی بیش‌تری می‌گیرند و چنین است که «بخار» به وجود می‌آید، و یا مثلاً در ایجاد یک ملکول ساکارز از ترکیب یک ملکول گلوکز به علاوه‌ی یک ملکول فروکتوز، علوم چنین می‌گویند که در ساکارز، همان ملکول‌های گلوکز و فروکتوزند که به نحو خاصی به هم پیوسته‌اند تا ملکول جدید ساکارز را پدید آورده‌اند. اما حرکت جوهری مدعی است که در تمام این‌گونه موارد، تحولی جوهری روی می‌دهد، یعنی ساکارز حادثه‌ی صددرصد نوینی است که در جهان روی داده و اگرچه از گلوکز و فروکتوز شروع می‌شود، اما از آن فراتر می‌رود، به طوری که اینک گلوکز و فروکتوزی که در ملکول ساکارز وجود دارند، به‌هیچ‌روی همان دو ملکول سابق نیستند و حتی اگر پس از تجزیه‌ی ساکارز باز هم گلوکز و فروکتوز به دست آوریم، این دو ملکول، با وجود شباهت ظاهری، خود آن دو ملکول سابق نیستند. همچنین است در مورد بخار آب که باید آن را رأساً موجود نوینی پنداشت و نباید گمان کرد که همان ملکول‌های سابق آب هستند که تنها یکی از حالاتشان (مثلاً انرژی حرکتی‌شان) تغییر کرده، بل که باید

چنین اندیشید که از زمینه‌ی سابق، موجودات نوینی پدید شده‌اند که جوهرشان (یعنی خودشان) واقعاً عوض شده است. تمام واکنش‌های شیمیایی، گواهان صریحی هستند بر پیدایش خودهای نوینی در جهان. اما تغییر حالت‌های فیزیکی، معمولاً فریبده‌اند و شخص می‌اندیشد که تحولی جوهری روی نداده و فقط حالتی از حالات شیء (مثلاً حرارت، یا نرمی و سختی آن) تغییر کرده است. نظریه‌ی حرکت جوهری اصرار می‌ورزد که تغییر، تغییر است، به هر نحوی که روی دهد. کمی باشد یا کیفی، فیزیکی باشد یا شیمیایی، و هر تغییری هم منبعث از نهاد شیء و برخاسته از جوهر آن است و بدین سبب هر جا هر حالتی تغییر کرد، باید آن را نشان این دانست که ذات شیء دست‌خوش تحول شده است و جای خود را به موجود نوینی داده است.

دوم این که نه‌تنها در این نقاط عطف تحولات فیزیکی و شیمیایی هست که تحول جوهری روی می‌دهد و خود جدیدی در جهان حادث می‌شود، بل که این نوپدید امری است مستمر و همیشگی و رخنه در ذره‌ذره‌ی موجودات جهان دارد و بدین سبب هر ذره‌ذره‌ی جهان، هر لحظه «خود» نوینی می‌یابد و هویت تازه‌ای کسب می‌کند، به طوری که هیچ دو ذره، در دو زمان، یکسان نیستند؛ اعم از این که در آن‌ها حرکت ظاهری دیده شود یا نشود. نشان این حرکت جاودانه، همان زمان است که در سیلان جاودانه است و حکایت از حرکتی عمقی و نهادی در جهان می‌کند که در هیچ لحظه‌ای جهان را بر فرار سابق خویش وا نمی‌گذارد و هر دم عالم نوینی را بنیاد می‌نهد.

اینک به‌تر می‌توان دریافت که چرا نمی‌توان گفت که جهان «ایستاده است» و زمان از روی آن می‌گذرد، بل که باید گفت جهان لحظه‌ی بعد هنوز نیست و باید پدید شود. تصور نادرست و عامی از زمان چنین می‌گفت که جهان دیروز بوده، و امروز هست، باید بماند تا فردا هم بیاید و بر آن بگذرد. اما تصور صحیح و تحلیلی از زمان به ما می‌گوید نه زمان چیزی است که مستقل از جهان عبور کند و نه جهان «ایستاده است» معنی دارد. جهان یک حرکت بیش نیست و حرکت از آن‌جا که یک موجود سیال و تدریجی‌الوجود است، اجزایش با هم وجود نمی‌یابد و بدین سبب جهان فردا، همان فردا حادث خواهد شد، نه این که جهان موجود باشد ولی در فردا واقع شدنش موکول به گذشت زمان باشد. گذشت زمان، گذشت جهان است، نه ماندن جهان و عبور زمان از روی آن. گذشت جهان، یعنی حرکت جهان و حرکت جهان یعنی حدوث تدریجی آن، و حدوث تدریجی آن یعنی پدید شدن آن در هر لحظه.

کیست که این نتایج عمیق و ثمربخش و دل‌انگیز را ببیند و بفهمد و بر آن ذهن و قلم که این میوه‌های حیات‌بخش را به جهان اندیشه عرضه کرد، آفرین نفرستد؟ و کیست که با آن‌همه منازعات ظلمت‌افزای حکما و متکلمان بر سر حدوث و قدم عالم و لحظه‌ی اول خلقت آشنا باشد و این چراغ پرنور تاریکی‌سوز را تحسین نکند؟ چرا به دنبال لحظه‌ی آغاز آفرینش باید گشت؟ نمی‌بینی که هم‌اکنون جهان در برابرت دم به دم خلق می‌شود؟ و چرا در گذشته‌های دور در جست‌وجوی دست خالق باید بود که کی از آستین خلقت به در آمده است؟ نمی‌نگری که هر لحظه و همواره دست خالق در کار آفریدن و نوپدید کردن است؟ و چرا باید بر سر خدای ساعت‌ساز و خدای تبعیدی مشاجره کردن؟ نمی‌بینی که او در نقطه‌نقطه‌ی جهان حضور دارد...^{۲۳}؟

اینک پس از شرح و تبیین اصل اصیل حرکت جوهری، نقاط مهم و معظم جهان‌بینی وسیع فلسفی و ایدئولوژیک را که بر مبنای آن بنیاد می‌گردد، به شرح باز می‌گوییم.

اندیشه‌های فلسفی مشتس از نظریه حرکت جوهری

۱ - مسأله‌ی خداشناسی

همچنان که اشارت رفت، نیاز به خدا و اتکای محض سراپای جهان مادی به یک محرک مقوم - یعنی موجودی که این کاروان شتابنده و آسایش‌ناپذیر کائنات را هم از ریشه برویاند و هم به پیش براند - در سایه‌ی حرکت جوهری به طور بسیار طبیعی و بدیهی احساس می‌شود. شخصیت لحظه‌ای جهان، آشکارا شخصیت نیازمند آن را آشکار می‌سازد. نظر یک شخص واقع‌بین به جهان، پس از دریافت حرکت جوهری و پیش از آن، یکسان نیست. اگر تا پیش از این چنین می‌اندیشید که عمیق‌ترین حرکات جهان مادی، تا آن‌جا که علم بدان دست یافته است، حرکات اجزای درون اتم است، اینک درمی‌یابد که در حقیقت عمیق‌ترین اسرار هستی این است که هستی مادی یک حرکت بیش نیست. و اگر تا قبل از این جهان را ایستاده می‌دید و زمان را گذران، و گذشت جهان را تابع گذشت زمان، از این پس جهان را نیز به عمیق‌ترین وجهی در گذر و سیلان و انقضا خواهد دید، نه فقط در ظواهر و احوالش، بل که در اصل وجود و هویتش. و اگر قبلاً به جهان، به صورت موجودی مستقل و بر پای خود می‌نگریست، از این پس آن را موجودی متکی و نیازمند به غیر خواهد یافت که این اتکا و نیاز، تا عمق جان او ریشه کرده و سراپای هستی او را گرفته است و این تعبیر صدرایی را از یاد نخواهد برد که هستی‌های جهان، هستی‌هایی آویزان (هویات تعلقی) هستند که چنگ تعلق به دامن هستی‌بخش زده‌اند. گویی هستی آن‌ها عین آویختگی آن‌هاست و اگر لحظه‌ای این آویختگی از آن‌ها گرفته شود، از هستی فرو خواهند افتاد. از این عمیق‌تر و دل‌پذیرتر، سخن از اتکای مخلوق به خالق و نیاز مستمر عالم به آفریدگار، نمی‌توان گفت.

صدرالدین در این بحث، از این آیت قرآنی نیز یاد می‌کند که «کل یوم هو فی شأن الرحمن»^{۲۹} در کار بودن هر روزه‌ی خداوند، و در واقع همه‌کاره بودن همواره‌ی خداوند، نشانی و تجلایی پرمعناتر از حرکت جوهری ندارد. در عین این که مشتی است بر دهان آنان که خدا را پس از شش روی خلقت به خواب استراحت بردند و روز هفتم را روزی مقدس اعلام کردند. مسأله‌ی خدا از این پس نه چون یک مسأله، بل که به صورت امری عینی، طبیعی، و بدیهی و مشهود جلوه خواهد کرد که هر جا بروی و هر چه را ببینی، او را به خاطرت خواهد آورد. قرب حق با موجودات، احاطه‌ی او بر عالم، علم او به حوادث، دخالت عمیق او در امور، و بسیاری از مسائل مربوط به توحید و خداشناسی، در پرتو این اصل معنی و بیانی واضح خواهد یافت.^{۳۰} واحد بودن جهان مادی نیز به معنای یک قطعه حرکت بودن اینک به خوبی قابل درک است. خواننده خود به خوبی می‌تواند بسیاری مسائل دیگر خداشناسی و توحید را، که تاکنون برایش احیاناً به صورت معضلی می‌بوده است، احضار کند و با این کلید زرین از آن‌ها گره‌گشایی نماید و خردمند را یک اشارت بس است.

۲ - مسأله‌ی دشوار حدوث و قدم

این مسأله که به گمان بعضی از حکیمان (مثلاً ایمانوئل کانت Kant، فیلسوف بزرگ آلمانی) از معماهای ابدی و حل‌ناشدنی متافیزیک است، به دست گره‌گشای صدرالدین و به کمک این اصل پربرکت گشوده گشت. از آن‌جا که زمان از حرکت برمی‌خیزد و از آن‌جا که جهان ماده یک قطعه حرکت بیش نیست، بنابراین، زمان از خود جهان برمی‌خیزد و لازمه‌ی این سخن این است که پیش از خلقت جهان زمانی نبوده است. و از این رو، این سؤال که جهان کی خلق شده است، سؤالی نابه‌جا و بی‌معناست. این سؤال در صورتی معنا دارد که

زمانی جاری و مستقل از جهان داشته باشیم (همان مفهوم نیوتنی از زمان) و جهان در یکی از ساعات و لحظات آن هستی پذیرفته باشد. اما چون چنین نیست و زمان زاییده‌ی ماده و بعد از آن است، نه مستقل از آن و قبل از آن، لذا نمی‌توان از «زمان» خلقت جهان پرسش نمود.^{۲۶}

تأمل بیش‌تر خواننده‌ی اندیشه‌مند را بدین نکته‌ی عالی نیز رهنمون خواهد شد که در حقیقت، مجموع جهان در «بی‌زمان» (لازمان) واقع است، همچنان که در «بی‌مکانی» (لامکان) نیز هست. نمی‌توان پرسید که مجموع کائنات در کجاست، چرا که وقتی مجموع ماده را در نظر بگیریم، خارج از آن جایی وجود ندارد تا معین کنیم که جهان در این جاست، نه در آن‌جا. داستان زمان نیز به همین گونه است. وقتی بیرون از جهان زمانی نیست، پس نمی‌توان گفت مجموع جهان در این وقت است، نه در آن وقت. زمان‌دار بودن را فقط در مورد اجزای جهان می‌توان گفت، نه در مورد مجموع جهان. و اگر چنین باشد، اساساً سخن از حدوث و قدم زمانی عالم، چنان‌که متکلمان در پی نقض و ابرام آن بوده‌اند، سخنی تهی خواهد بود.

متکلمان و حکیمان بر سر این مسأله نزاع بسیار کرده‌اند که آیا جهان ابتدای زمانی معینی دارد (حدوث) و یا هر چه با زمان به عقب رویم باز هم جهان و زمان را خواهیم یافت (قدم). به عبارت دیگر، آیا مجموع جهان نقطه‌ی شروعی دارد یا نه. این سؤال چنان‌که اینک می‌توان دریافت، در اصل بر این بنا شده است که اولاً زمانی مستقل از جهان وجود دارد و ثانیاً مجموع جهان در زمان واقع است. و از آن‌جا که تحلیل مفهوم زمان نشان می‌دهد که اساساً زمان یک موجود طفیلی و تبعی است و به‌هیچ‌روی استقلال و جدایی از غیر ندارد، مسأله‌ی حدوث و قدم زمانی جهان، بدان‌سان که طرح می‌شده، پایه‌ای استوار نداشته است.

متکلمان که در پی اثبات حدوث زمانی عالم بودند، با این سؤال حکیمان مواجه می‌شدند که خود زمان چیست؟ حادث است یا قدیم؟ در برابر این پرسش، پاسخ آنان این بود که زمان از مورد نزاع خارج است و خودش حادثی از حوادث نیست، بل که از طرفین ازل و ابد نامتناهی است. اما حکیمان بر این پاسخ نقد قوی داشتند که اگر زمان قدیم و ازلی باشد، همه‌ی جهان ازلی و قدیم خواهد شد، چرا که زمان هم یکی از ممکنات و از موجودات همین عالم است. متکلمان در پاسخ گفتند اصلاً زمان امری موهوم است و حقیقتی خارجی ندارد. پاسخ حکیمان این بود که در این صورت، حدوث زمانی عالم هم بی‌معنا می‌شود.

جهان وقتی نقطه‌ی آغاز زمانی دارد که زمان وجودی خارجی داشته باشد. اما نسبت به زمان موهوم، حدوث هم موهوم می‌شود. برخی از متکلمان چاره را در این می‌جستند که زمان را امری انتزاعی از ذات واجب بشمارند تا در محذور حدوث خود در زمان نیافتند. اما این راه هم بسته بود. حکیمان می‌گفتند زمان که عین تبدل و جریان است، اگر از ذات واجب انتزاع شود، لازمه‌اش این است که در ذات خداوند هم تبدل و تغییر روا باشد. در حالی که به حکم براهین استوار فلسفی، حدوث دگرگونی در ذات باری ناممکن است. در این‌جا بود که متکلمان فتوا به مغایرت حکم منتزعه و منتزعه‌به می‌دادند. یعنی می‌گفتند لزوماً چنین نیست که زمان (منتزعه) و منشأ انتزاع آن، خدا (منتزعه‌به)، حکم واحد داشته باشند و اگر یکی متبدل است، دیگری هم چنین باشد. حکیمان می‌گفتند این دیگر سفسطه است، نه فلسفه، و انکار بدیهیات و ضروریات عقلی است.

صدرالدین، بر همه‌ی این مجادلات ظلمت‌افزا خطا بطلان کشید و از یک‌طرفه و به یک معنا حدوث ذاتی و زمانی عالم را اثبات کرد و از طرف دیگر، حدوث زمانی جهان را به معنای داشتن آغاز زمانی، طرد و ابطال نمود.

بنا بر نظریه‌ی حرکت جوهری، ذره‌ذره‌ی جهان هر لحظه در حدوث است. و از این رو مجموع جهان، که حکمی جز حکم اجزا ندارد، نیز حادث است؛ آن هم حدوث زمانی. در عین حال، سخن از مجموع جهان گفتن و در پی یافتن نقطه‌ی آغازی برای این مجموع بودن، خطاست. چرا که مجموع هویتی مستقل از هویت اجزا ندارد و وقتی همه‌ی اجزا به حکم حرکت جوهریشان هر لحظه در حدوث و آغازند، لهذا مجموع نیز حادث است. اما برای این حدوث، نقطه‌ی آغاز زمانی نمی‌توان یافت. یعنی این حادث‌ها و حدوث‌ها بی‌نهایتند. دیده می‌شود که چگونه حادث زمانی به معنایی عمیق اثبات می‌گردد، در عین این که به معنایی که متکلمان قائل به آن بودند نیز ابطال می‌شود.

سخنان صدرالمآلهین در این باره، چنین است:

پس به ثبوت پیوست که همه‌ی اجسام ذاتاً در نوپدیدی و تجدد وجودند و صورت آن‌ها صورت تغیر و تحول است و همه‌شان حادث‌الوجودند و مسبوق به عدم زمانی هستند... و همان‌طور که کلی وجود ندارد جز در افراد، کل هم وجودی ندارد جز وجود اجزا. و اجزا هم که کثیرند، حدوث‌های آن‌ها هم کثیرند، و مجموع اگر وجودی غیر از وجود اجزا داشته باشد، به حدوث سزاوارتر است. گرچه حق آن است که مجموعه تنها وجودی وهمی دارد و وهم برای مجموع واحد می‌اندیشد، اما وهم هم از ادراک امور غیرمتناهی و احضار آن‌ها در کنار هم عاجز است. و تفاوت بین کلی طبیعی و کل این است که کلی ضمن وجود افراد، وجود دارد و هم به حدوث و هم به وجود متصف می‌شود. اما کل وجودی فی‌نفسه ندارد - چرا که وجود مساوق وحدت و بل که عین وحدت است - و در جزء هم وجود ندارد و بدین سبب، نه به حدوث و قدم، و نه به وجود موصوف می‌گردد.^{۲۷}

با روشن شدن مفهوم زمان، مفهوم ازلی و ابدی بودن خداوند و موجودات مجرد از ماده نیز وضوح تمام می‌یابد. ازلیت و ابدیت خداوند به معنای عمر بی‌آغاز و بی‌پایان نیست، بل که به معنای خارج از زمان بودن است. برای موجودی که خارج از زمان است، گذشته و آینده و آغاز و پایان زمانی، مفهوم ندارد.^{۲۸}

از اشارت بدین نکته نیز نگذریم که مکتب ماتریالیسم (در تمام وجوه و اشکالش، کهنه و نو، و از استاتیک تا دیالکتیک)، که قائل به اصالت ماده و قدیم بودن آن است، هنوز این خطا را تکرار می‌کند و جهان را قدیم زمانی می‌انگارد و حکم جزئی از جهان را بر کل آن صادق می‌داند، بدین گمان که با این فرض، احتیاج جهان به خالق را چاره‌جویی خواهد نمود و بدان استقلال در هستی خواهد بخشید. باید از دنیای علم و حکمت بسیار به دور بود تا هنوز هم به چنین یاهوهایی باور داشت. اینان و بسیاری از هم‌کیشان آنان^{۲۹}، گمان می‌کنند که نیاز جهان به خالق، نیازی بوده است فقط در لحظه‌ی آفرینش، و همین که این نیاز برآورده شد و جهان خلق شد، از آن پس جهان جهان است و خدا خدا، که مستقل از هم زیست می‌کنند و کاری به هم ندارند. ماتریالیسم با قدیم کردن عالم، این نیاز لحظه‌ی نخست را نیز از جهان برگرفته است و به نقطه‌ی شروع آفرینش باور ندارد و بدین‌روی می‌پندارد که مسأله‌ی آفرینش و آفریدگار حل شده است و جهان ازلاً و ابداً از احتیاج به خالق بری و برکنار است. همه‌ی این آشفته‌گویی‌ها از آن‌جا ناشی شده است که اینان اولاً هنوز از دام آن تفکر نیوتنی زمان‌رهایی نیافته‌اند که برای مجموع جهان نقطه‌ی آغازی می‌اندیشند و زمان را از جهان استقلال و جدایی می‌بخشند، و ثانیاً هوشیاری کافی در درک این نکته به کار نبسته‌اند که نیاز جهان یک نیاز ذاتی است، نه یک نیاز موقت و رفع‌شدنی. جهان بدان سبب که یک حرکت بیش نیست، هر لحظه در آغاز شدن و در نیاز است و جست‌وجو از یک آغاز مشخص زمانی برای نیاز آن عبث است. جهان همان نیاز را که در لحظه‌ی ابتدای خلقت به خالق داشت، هم‌اکنون نیز دارد و از این نظر، هیچ تفاوتی نکرده است. چرا که هر لحظه، لحظه‌ی آغاز آفرینش است و جهان از نو خلق می‌شود. اگر جهان را قدیم کنیم، نیاز آن را هم قدیم کرده‌ایم. قدمت جهان برای جهان استقلال در هستی نمی‌آورد، چرا که جهان یک واحد حرکت نیازمند بیش نیست.

۳ - کاروان جهان روانه به سوی منزلی است.

این امر در اولین نظر، مستقیماً از اصل حرکت جوهری برمی‌خیزد و به هیچ برهان و سخن دیگر نیازمند نیست. حرکت معنی ندارد، مگر این که جهت داشته باشد و رو به جایی و هدفی برود. جهان مادی که یک حرکت است، ناگزیر مقصدی و غایتی دارد. این سخن تعبیر دیگری است از مسأله‌ی معاد، که در ادیان مطرح است. صدرالدین مفتخر است که مسأله‌ی «معاد جسمانی» را حل کرده است. ما اینک به صدد تشریح و اثبات جسمانی بودن معاد نیستیم، اما خود «معاد»، صرف‌نظر از جسمانی بودن آن، در پرتو اصل حرکت جوهری چنان بدیهی و طبیعی می‌نماید که انسان برای لحظه‌ای از شدت وضوح خیره می‌شود. آن‌همه انکارها و استبعادها یکباره فرو می‌ریزد و غایت‌دار بودن حرکت جهان، به صورت امری جدی و مسلم، خود را بر ذهن و روح عرضه می‌کند و اندیشه و قبول می‌طلبد. ما

به هیچ روی مدعی نیستیم که با نظریه‌ی حرکت جوهری، تمام جزئیات مسأله‌ی معاد را بدان‌سان که در ادیان (و از همه بیش‌تر و مفصل‌تر در اسلام) آمده، می‌توان تبیین و تفسیر نمود. آنچه مورد نظر است، این است که جهان در عمق و باطن، روی به جهتی سیر می‌کند و این سیر، عین وجود یافتن عالم است و به گفته‌ی دیگر، جهان چنان ایجاد می‌شود که رو بدان غایت باشد. این غایت جایی و مکانی بیرون از خود عالم نیست. رفتن دنیا به طرف آخرت، مانند حرکت مسافری از تهران به اصفهان نیست. بل که به لحاظ تشبیه محض، مانند بالغ شدن کودک و یا به پیری رسیدن نوجوانی است. کودکی که بالغ می‌شود، از جایی به جایی نمی‌رود. بل که از خود فروتر، به خود برتر می‌رسد. مبدأ و مقصد و متحرک در این جا یکی هستند. متحرک از خود آغاز می‌کند و در خود حرکت می‌کند و باز به خود می‌رسد. اما این خود نهایی مرحله‌ی بالاتری است از خود آغازین. مجموع جهان در حرکت مستمر و جاودانه‌ی خود، همچون کودکی که بالغ شود، رو به بلوغ می‌آورد و این بلوغ همان معاد و قیامت است. با ظهور قیامت، یک تحول عظیم و زیر و رو کن، نه فقط در زمین، بل که در همه‌ی جهان حادث می‌شود و عالمی و صحنه‌ای کاملاً نوین پدید می‌آورد. از این جا می‌توان دریافت که قیامت، مسأله‌ای منحصر به کوهی زمین و انسان‌ها نیست. بل که امری است کیهانی و در سطح تمام کائنات مادی. تعبیرات قرآن در این زمینه، بیش از حد واضح است و قیامت را نه به صورت امری محدود و زمینی، بل که مقارن با حوادث عظیم جهانی می‌شناساند.^{۳۰} نیز تمثیلاتی که قرآن برای تسهیل تصور وقوع قیامت می‌آورد (نهالی که بزرگ و تنومند شود، کودکی که به بلوغ و جوانی و پیری برسد)، همه حکایت از این بینش عمیق قرآنی دارند که جهان را چون نهالی در حال رشد می‌داند و یکی از مراحل این رشد، همان است که قیامت نام می‌گیرد. باز هم تکرار می‌کنیم که رشد و تحول را در این جا باید به معنای تحول ذاتی و جوهری و زوال و حدوث مستمر و دائمی گرفت، نه به معنای تحولات ظاهری که در جهان حادث می‌شود. اگرچه این تحولات ظاهری به نوبه‌ی خود نشانی و تابعی از آن تحولات باقی‌اند، قرآن خود آیه‌ای دارد که:

یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا و هم عن الآخرة هم غافلون. روم، ۷
این مردم تنها ظاهری از زندگی دنیا را دیده‌اند و از آخرت غافلند.

گویی که از ظواهر درگذشتن و باطن عالم را دیدن، مساوی با یافتن آخرت است. این همان کاری است که صدرالدین با کشف حرکت باطنی عالم کرده است و با نشان دادن حرکتی عمیق و باطنی در جهان، آخرت و وقوع حتمی و اجتناب‌ناپذیر آن را هم نشان داده است.

۴ - ربط متغیر به ثابت

چگونه ارتباط موجودات متغیری که در جهان ماده وجود دارند، با خداوند که ذاتاً ثابت است، از غوامض مسائل فلسفی است. حکیمان می‌اندیشیدند که چگونه می‌توان این معما را حل کرد که از یک طرف معلول متغیر علتی متغیر می‌خواهد، و از طرف دیگر علت و موجد همه‌ی دگرگونی‌ها خداوندی است که دگرگونی و تبدل در آن راه ندارد. در اصطلاح فیلسوفان امروز، این یک «پارادوکس» واقعی بود و از میان برداشتنش، احتیاج به ابتکاری خلاق داشت.

راه‌حلی که حکیمان شرق برای این مشکل یافته بودند، این بود که تغییرات جهان را به حرکات دائمی و دوری افلاک ارجاع و نسبت دهند و چنین استدلال کنند که افلاک با گردش دائمی و ثابت، مایه‌ی پیدایش فصول و سایر تحولات جهان می‌شوند. از این رو علتی ثابت (خدا) از طریق ایجاد معلولی که ذاتش و ثباتش عین تغییر و تبدل است (گردش افلاک)، در جهان بی‌ثباتی و تحول می‌آفریند. صدرالدین به دلایلی پاسخ پیشنهادشده را نمی‌پذیرد و تنها پس از طرح حرکت در جوهر است که مشکل را حل شده تلقی می‌کند.

می‌گوید: این که می‌گوییم معلول متغیر و حادث، علتی متغیر و حادث می‌خواهد، در مورد موجوداتی صادق است که حدوث و تغییر زائد بر ذات آن‌هاست و از بیرون بدان‌ها راه می‌یابد. در مورد این‌گونه موجودات است که علت باید دو کار کند: یکی آفریدن خود شیء، و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن. به عبارت دیگر، موجوداتی که خودشان ذاتاً «روان» نیستند و باید آن‌ها را «روانه» کرد، دو گونه نیاز

به علت دارند: یکی آفریده شدن و دیگری روانه شدن. اما موجوداتی که ذاتاً روانند و هویتشان عین روان بودنشان است، نیاز آن‌ها به علت نیازی است بسیط، نه مرکب. یعنی آفریده شدن آن‌ها، عین روان شدن آن‌هاست. و برای علت، خلق کردن آن‌ها عین حرکت دادن به آن‌هاست، چرا که بودنشان عین جریان و تحرک است.

از این رو موجودی که هویتی گذرا دارد و از جنبه‌ی هستی‌پذیری متکی به علت خویش است، آن‌چه را از علت دریافت می‌کند، همان هستی اوست. یعنی خالق تحول را به او نمی‌دهد، بل که خود او را به او می‌دهد. و بدین سبب این مخلوق از جهت ثابت هویتش متناسب به خالق است. اما همین هستی که نسبتش با خالق نسبت ثابت است، خودش عین تحول و سیلان است و چنین است که موجودی که از یک چهره‌ی ثابت است و از یک چهره‌ی دیگر متحول، منشأ تحول در جهان می‌گردد.

از نظر صدرالمآلهین، موجودی که هستی‌اش عین تحول و نوشوندگی است، ماده است و هر چه تحول در جهان است، برخاسته از بی‌قراری باطنی و نوشوندگی دائمی طبیعت ماده است. و همین جوهر ناآرام است که رابط متغیرات به ثابت و حادثات به قدیم می‌گردد.

صدرالدین چنین می‌نویسد:

کسی را می‌رسد که بگوید: وقتی هستی موجودی متبدل وابسته به علتی متبدل است، این سخن عیناً در تبدل علت آن و علت آن نیز جاری است و این یا به دور و تسلسل محال می‌انجامد و یا باید در ذات خدای تعالی قائل به تغیر شویم که او برتر از آن است. اما سخن ما این است که تبدل اگر صفت ذاتی شیء باشد، در این صورت این شیء نیازمند علتی نیست که او را متجدد سازد. بل که نیازمند جاعلی است که هستی او را در خارج جعل نماید... و تردیدی نیست که امری وجود دارد که حقیقت آن مستلزم نوشدن و سیلان است و این شیء نزد ما طبیعت است و نزد دیگران حرکت و زمان است و هر کدام از این‌ها ثبات و فعلیتی دارند و آن‌چه از ناحیه‌ی جاعل می‌رسد، جنبه‌ی ثبات و فعلیت است... از این رو طبیعت، از آن جهت که ثابت است، به مبدأ مربوط می‌شود و از آن نظر که نوشونده است، حادثه‌ها به آن مربوط می‌شوند؛ همان‌طور که هیولی از آن جهت که فعلیتی دارد، از ناحیه‌ی خداوند صادر شده است - همراه با صورت - و از آن نظر که عین قوه و امکان است، می‌تواند منشأ حدوث و انقضا قرار گیرد. بنابراین، این‌ها دو جوهرند که با حدوث و زوال ذاتی خود، واسطه‌ی حدوث و زوال امور جسمانی هستند و به واسطه‌ی آن‌ها رابطه‌ی بین قدیم و حادث برقرار می‌گردد و ریشه‌ی اشکالی که دانش‌مندان از دفع آن عاجز بودند، برکنده می‌شود.^{۳۱}

در میان حکمای غرب، دکارت (Descartes)، حل نسبتاً جدیدی برای این مشکل یافته بود. وی اعتقاد داشت که بافت جهان، جز حرکت و امتداد چیزی نیست و به گمان او، همه‌ی تحولات عالم با حرکات مکانی ذرات قابل تفسیر بود، اما از آن‌جا که خداوند را ثابت و تغییرناپذیر می‌دانست، به دنبال امر ثابتی هم در جهان می‌گشت تا با تغییرناپذیری خداوند سازگار باشد. این امر ثابت، به نظر او مقدار حرکت بود که برابر بود با MV (حاصل ضرب سرعت در جرم). اصل وی را می‌توان اصل بقای مقدار حرکت نامید. دکارت سرعت را کمیتی عددی (Scalar)، و نه برداری (Vectorial) در نظر می‌گرفت و به همین روی، نظر او با تجربه موافق نیافتاد. نیوتن از ریشه، هر گونه ثباتی را در عالم انکار می‌کرد و مطلقاً به بقای نیرو (انرژی) در جهان باور نداشت و درست همین را بهانه‌ی دخالت خداوندی در عالم می‌دانست. هویگنس Huyghens به سرعت مفهومی برداری داد و سخن دکارت را نجات بخشید. اما لایب‌نیتس هم که معتقد بود «چیزی» در این جهان حفظ می‌شود، این چیز را MV^2 (حاصل ضرب جرم در مجذور سرعت) می‌پنداشت، نه MV . و این نزاع تا آن‌جا ادامه یافت که مطابق اصل بقای انرژی، $\frac{1}{2}MV^2$ را ثابت اعلام کردند و نظر دکارت (تصحیح‌شده توسط هویگنس) را نه اصلی مستقل، بل که قابل استنتاج از اصل بقای انرژی سینتیک دانستند. نیازی به تطویل و تفصیل نیست که سخن دکارت، ضعیف‌ترین سخنی است در حل شبهه‌ی مذکوره، و به‌هیچ‌وجه چه اصل بقای مومنتوم Momentum، چه اصل بقای انرژی، و چه سایر اصل بقاهای دیگر، ربطی به «ربط حادث به قدیم» و «متغیر به ثابت» ندارند و این مشکل را مطلقاً گره‌گشایی نمی‌کند.^{۳۲}

۵ - روح و بدن و ارتباط این دو

فیلسوفان الهی از دیرباز با تکیه بر روی صفات و خواصی که در انسان‌ها هست، اما در ماده‌ی مطلق نیست، برای انسان‌ها جنبه‌ای غیرمادی اثبات کرده‌اند. اگر در ثبوت این جنبه‌ی غیرمادی برای حیوانات و گیاهان سخنی و نزاعی باشد، در مورد انسان‌ها قولی اجماعی است. این جنبه‌ی غیرمادی را حکیمان «نفس ناطقه» نام نهاده‌اند. نفس ناطقه، موجودی است که صفات ماده (امتداد، بعد، زمانی بودن، تغییر، قسمت‌پذیر بودن، اشغال مکان، و غیره) را ندارد و در عوض صفاتی نظیر خودآگاهی، شعور، حافظه، و «ثبات» را داراست. در حقیقت همین صفت‌ها بوده‌اند که حکیمان را به سوی کشف موجودی غیرمادی راهبر شده‌اند. از آن‌جا که لازمه‌ی مادیت «غیبت» است، هر جا «حضور» یافته شود، علامت وجودی غیرمادی است، بدین معنا که هیچ دو جزء ماده از هم خبر ندارند و هیچ پاره‌ی ماده از مجموع خود و یا از اجزای خود باخبر نیست. از این رو شأن ماده «غیاب و احتجاج» است. ماده از خود غایب و محجوب است. پرده‌ای بین خودش و خودش. و اما از آن‌جا که انسان‌ها خودآگاهی دارند، خودشان نزد خودشان حضور دارند و از خود باخبرند. این حضور و باخبری را با هیچ شیوه‌ی مادی (جریان‌های بیوالکترونیک نورونی - مغزی، تفاعلات بیوشیمیکی عصبی، و نظایر آن‌ها) نمی‌توان تفسیر کرد و باید برای تفسیر آن، از بعد دیگری کمک گرفت. این بعد نوین، «نفس» نام دارد. این تنها اشارت و مدخلی است برای مسأله‌ی نفس در فلسفه، و نگارنده به هیچ‌روی در صدد بحث برهانی و تفصیلی در این خصوص نیست.

پس از پذیرفتن اصل وجود نفس، پرسش مهمی که پیش می‌آید، این است که این دو موجود بیگانه، نفس و بدن، با صفات و مقتضیات کاملاً متغایر، چگونه و با چه نیرویی به هم پیوسته‌اند. و حال که به هم پیوسته‌اند، چه چیز این پیوستگی را پایدار می‌سازد؟ آیا آشنایی روح و بدن همچون آشنایی زندان با زندانبان خویش است، یا چون آشنایی دو دوست صمیمی است که به طیب خاطر و تعلق تمام با هم زیست می‌کنند؟ به تعبیر دیگر، هم‌گامی و همراهی نفس و بدن یک امر طبیعی است یا یک امر جبری و غیرطبیعی؟ تعبیراتی که در اشعار و کلمات گذشتگان هست، اغلب از این مفهوم حکایت می‌کنند که رابطه‌ی روح و بدن، رابطه‌ی مرغ و قفس است و برای مصلحتی نامعلوم، و به مدتی نامعلوم، این دام را بر آن مرغ نهاده‌اند و این مرغ همواره در انتظار شکستن قفس و رهایی از دام است.^{۳۳} مرگ تحقیقی است از این دام گسلی و رهایی از زندان.

اگر واقعاً چنین باشد که روح همچون مرغی در قفس بدن زندانی است، آن‌گاه بسیاری سؤالات غامض دیگر پیش خواهد آمد. اولین سؤال و مهم‌ترینش همین که رابطه‌ی مرغ با این قفس چگونه است؟ آیا روح در زندانی مادی در بند است؟ آیا این اقرار به مادی بودن نفس نیست؟ به علاوه زمان ورود این مرغ به این قفس کی است؟ در جنین، قبل از و یا بعد از آن؟ و از این گذشته، آیا برای هر مرغی قفسی خاص ساخته‌اند و یا می‌توان هر مرغی را به هر قفسی فرستاد؟ آیا این مرغان پیش از خلقت بدن‌ها موجود بوده‌اند و یا هم‌زمان با بدن‌ها وجود می‌یابند؟ این‌ها و بسیاری سؤالاتی از این قبیل، نشان می‌دهد که پیشنهاد رابطه‌ی مرغ و قفس، نه تنها سؤال اصلی را بی‌پاسخ می‌گذارد، بل که مشکلات نوینی نیز می‌آفریند. ضمناً، باید توجه داشت که هر گونه رابطه‌ی جبری و غیرطبیعی که بین نفس و بدن فرض شود، در حقیقت تأییدی است بر این قول که بین عالم ماده و ماورای ماده، ارتباطی موجود نیست و سد سکندری حائل است که جز به جبر و اکراه، آن هم به طور موقت و کوتاه، برداشتنی نیست. از شاه‌کارهای فلسفی ملاصدرا، برداشتن این سد سهمگین و گشودن ارتباط میان طبیعت و ماورای طبیعت است. حرکت جوهری کلید این توفیق عظیم فلسفی است و به شرحی که خواهیم دید، با این عمل یکباره طبیعت و ماورای آن، و روح و بدن، به طور طبیعی و به صورت مفاهیم ساده و هضم‌پذیر، در کنار هم و در یک چشم‌انداز واحد، و سیراب از یک چشمه‌سار صافی، جلوه خواهند نمود.

حرکت جوهری، صدرالدین را بدین نکته رهنمون می‌شود که روح محصول حرکت جوهری بدن است و بدین‌قرار، بدن و روح رابطه‌ای همچون رابطه‌ی درخت و میوه دارند و همان اندازه که میوه و شاخ، به طور طبیعی در کنار هم و با هم زیست می‌کنند، به همان اندازه روح و بدن هم از این‌گونه ارتباط مشفقانه و مهرآمیز با هم برخوردارند و به‌هیچ‌وجه پیوند آن‌ها یک پیوند جبری و مصنوعی نیست، بل که یکی دنباله‌ی دیگری است. در این‌جا تذکار و توضیح چند نکته ضروری است:

اولاً این که می‌گوییم روح محصول حرکت جوهری بدن است، بدین معنا نیست که روح معلول بدن است، یا متکی و قائم به بدن است، و یا عرضی و صفتی است برای بدن، همچون سایر صفات و اعراض بدن. هیچ‌یک از این‌ها منظور نیست. ماتریالیست‌ها هم گاهی روح را محصول ماده قلمداد می‌کنند. مقصود آنان این است که آنچه به نام روح خوانده و نامیده می‌شود، در حقیقت حالتی است از حالات پیچیده‌ی ماده؛ درست مانند حرارت یا الکتریسیته. ولی مقصود صدرالدین این نیست و این تزییع زحمت و خدمت گران‌بهای اوست اگر ما اندیشه‌ی بلند او را چنین بشناسیم و بشناسانیم. به‌هیچ‌روی روح نسبت به بدن حالت طفیلی و تابع ندارد، حالتی و صفتی از حالات بدن نیست و اساساً از ریشه نادرست است اگر آن را مفعول بدن تصور کنیم. بدن نسبت به روح حالت زمینه و «قوه» را دارد. در زمینه‌ی بدن است که روح پرورش می‌یابد؛ اما نه این که بدن روح را می‌زاید. بدن تنها شرایط ظهور روح را فراهم می‌کند. روح موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور نیازمند زمینه‌ی مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است. قاعده‌ی مشهور ملاصدرا که به نام خود او در متون فلسفی ضبط است، چنین است که: «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء.» نفس، حدوث و پیدایش جسمانی و مادی است، اما بقا و استمرارش روحانی و غیرمادی است. یعنی در زمینه‌ی مادی شرایط ظهورش فراهم می‌گردد، اما همین که ایجاد شد دیگر موجودی است و روحی مستقل از ماده. این جاست که تفاوت روح با سایر صفات ماده آشکار می‌گردد. حرارت، نرمی، سختی، قابلیت احتراق، آهن‌ربایی، و بسیاری خواص دیگر که در ماده‌اند، همواره قائم به ماده‌اند. هم زمینه‌ی ظهورشان و هم شرط بقایشان مادی است. هم در ماده پیدا می‌شوند و هم متکی به شیء مادی می‌مانند و هم با از بین رفتن ماده از بین می‌روند. اما روح فقط زمینه‌ی ظهورش مادی است و در بقا، نیازی به حامل مادی ندارد.^{۳۴} بنابراین، عبارت «محصول حرکت جوهری» را باید در مفهوم دقیق و مخصوص آن دریافت و از آن تمثیل میوه و شاخ نباید به خطا گمان کرد که روح چون میوه‌ای به شاخه‌ای متکی است و همواره از آن تغذیه می‌کند. روح چون میوه‌ی رسیده‌ای است که پس از رسیدن از شاخ می‌افتد و برای خود زندگی مستقلی را در پیش می‌گیرد.^{۳۵}

نکته‌ی دوم این که حرکت جوهری بدن در ابتدا همان تحولات عمقی جنین است که جنین را در اثر نمود و دگرگونی به آستانه‌ی روحانی شدن می‌رساند و از آن پس دری گشوده می‌شود که بدن همواره با موجودی روحی، که تناسب و هماهنگی تمام با شرایط بدنی دارد و در حقیقت ادامه‌ی وجود اوست، در تماس و تبادل خواهد بود.^{۳۶} این موجود روحی نه موجودی است از پیش ساخته که مصنوعاً در آن موقعیت به بدن وصل شود، بل که موجودی است که در همان لحظه که بدن آمادگی تماس با روحانیات را پیدا می‌کند، متناسب با بدن، و چون حلقه‌ای در زنجیره‌ی حرکتی آن خلق می‌شود و در حقیقت در نردبان هستی و در مسیر حرکت قافله‌ی وجود، نخستین قدم پس از آمادگی یافتن بدن، همان خلقت روح است.^{۳۷} به تعبیر ساده‌تر، این روح نیست که به سوی بدن فرود می‌آید. بل که بدن است که به سوی روح بالا می‌رود. این بالا رفتن به سوی روح، باز بدان معنی نیست که روحی از پیش ساخته و فراهم شده و بر مسندی نشسته، در انتظار فرا رسیدن بدنی باشد. بل که بدن در ضمن حرکت و تحول عمقی خود، و در زوال و حدوث مستمرش، هر لحظه و هر دم صورتی کامل‌تر می‌یابد و در مرحله‌ای چنان می‌شود که کمال بعدی آن دیگر کمالی و صورتی جسمانی نیست، بل که کمالی روحانی و معنوی است. بدین‌قرار، دو عالم ماده و معنا درست در پی هم و به صورت ادامه‌ی طبیعی یکدیگر قرار می‌گیرند. نهایت تکامل در اولی مماس با اولین مرحله‌ی کمال در دومی می‌باشد. یک موجود مادی در اثر حرکت جوهری و با وجود یافتن لحظه به لحظه‌اش، و با تبدیل کردن مداوم قوه‌هایش به فعلیت، به جایی می‌رسد که وجود بعدی که می‌یابد و هویت جدیدی که به آن افاضه می‌شود، وجودی روحانی و معنوی است، اگرچه این روحانیت دنباله‌ی منطقی و ضروری یک حرکت تکاملی مادی باشد. بنا بر سخنان فوق، روح از آن جهت بر بدن مقدم است که موجودی غیرمادی است و موجودات غیرمادی، اصولاً مشمول زمان نیستند و از این رو تقدم روح بر بدن، تقدمی مرتبه‌ای و وجودی است، نه تقدمی زمانی. یعنی روح از نظر هستی در سطحی بالاتر قرار دارد. اما بدن که بر روح مقدم است، به خاطر آن است که هر «قوه» بر «فعلیت» تقدم دارد و ابتدا زمینه‌ی وجود دارد و سپس از این زمینه به فعلیت مبدا می‌شود.

مطابق اصل حرکت جوهری، طبیعت نردبان ماورای طبیعت است و مادیات با غوطه‌وری‌شان در حرکت جوهری، همه در صراط تجرند و ماده در اثر این حرکت به جایی می‌رسد که آن استعداد و شایستگی را داشته باشد که حامل و هم‌نشین موجودی غیرمادی گردد.

روحي که هم‌نشین و قرین یک ماده‌ی مستعد می‌گردد، تماماً هماهنگ با مقتضیات و حالات آن موجود مادی است و چنان‌که گفتیم، ادامه‌ی طبیعی حرکت آن ماده است. روی این اصل، هر بدن روحي دارد که صددرصد از آن اوست و در زمینه‌ی خود او وجود یافته و دنباله‌ی حرکت مادی آن بدن است. این سخن دو نتیجه‌ی بسیار مهم دارد:

الف: هیچ‌گاه نباید پنداشت که هر شخصی روحي دارد که از ابتدا تا انتهای عمر همراه اوست. این تصور برخاسته از تشبیه مرغ و قفس است که روح را چون مرغی کامل و تمام می‌نمایند که در قفس تن اسیر شده است. واقعیت چنین نیست. این مرغ با این قفس با هم بزرگ می‌شوند و نفس تدریجاً و پایه‌پای بدن کمال و فعلیت می‌یابد. صدرالدین قاعده‌ای دارد به نام «اتحاد عقل و عاقل و معقول». نتیجه‌ی فلسفی این قاعده را به زبان ساده چنین می‌توان گفت که هر کس همان چیزی است که می‌داند. و بدین‌قرار، هر چه دانایی شخص بالاتر رود، نفس او نیز بیش‌تر شده است. نه این که روح او ثابت مانده، ولی عملش بالاتر رفته است (تصور ثبات جوهری!). بل که نفسش نیز زیاد شده است. البته این افزایش روح نه به معنای کمی و مادی است، بل که به معنای اشتداد و استکمال وجودی و رشد درونی است.^{۳۸}

صدرالمتألهین می‌نویسد:

چقدر سخیف و سبک‌مایه است که کسانی تصور کرده‌اند که نفس جوهرأ و ذاتاً از ابتدای تعلق به بدن تا انتهای عمر چیز یکسان و ثابتی است. در حالی که دانستی که نفس در ابتدا، هیچ نیست... و در اوج خود به مرحله‌ی عقل فعال می‌رسد.^{۳۹}

روح هر کسی در طول عمرش، و به مدد مکتسبات و افعال او، تدریجاً ساخته می‌شود، نه این که شخص دارای روحی باشد که به طور ثابت همراه او باقی ماند و فقط حالات و صفاتش دگرگون شود.

ب: نتیجه‌ی مهم دوم، ابطال اندیشه‌ی تناسخ است. قائلین به تناسخ می‌اندیشند که ممکن است پس از مرگ، روحی از بدنی جدا شود و به بدن دیگری بپیوندد و بوداییان به داشتن این اندیشه مشهورند و در عصر ما نیز گروهی از کسانی که به احضار ارواح می‌پردازند، به احیا و تجدید این اندیشه کمک کرده‌اند. حکیمان الهی، به تبع تعلیم مذاهب، به نقض و ابطال این مذهب فکری همت گماشته‌اند. صدرالمتألهین براهین آنان را ذکر می‌کند - که احياناً خالی از خدشه و مناقشه نیست - و آن‌گاه براهین بسیار ساده‌ی خود را بدین‌مضمون اظهار می‌دارد:

از آن‌جا که هر روح ادامه‌ی حرکت طبیعی یک بدن و صددرصد از آن آن بدن است، بدین‌لحاظ اساساً معقول نیست که روح کسی از آن کس دیگری شود. هر بدن، در حرکت جوهری خود، روح متناسب با خود را می‌جوید و می‌یابد و این روح در ابتدا هیچ نیست و به تدریج و پایه‌پای بدن و هماهنگ با بدن رشد می‌یابد و فعلیت و صورت پیدا می‌کند. و در این صورت چگونه ممکن است که بدنی روح ساخته و پرداخته‌ی دیگری را که شکل گرفته و متناسب با بدن دیگری رشد کرده، به خود بپذیرد و هم‌گام با آن شود؟ تناسخ یک تناقض فلسفی است و امکان وقوع ندارد.

اگر درست فکر کنیم، این اندیشه‌ی مرغ و قفس است که به تفکر تناسخی اجازه‌ی پیدایش و رشد داده است. اگر هر روحی چون مرغی باشد در قفسی، در این صورت چه مانعی دارد که مرغ را از این قفس برداریم و در قفس دیگری در بند کنیم؟ اما وقتی که روح را میوه‌ی یک بدن بدانیم، در این صورت هر میوه‌ی دیگری را که بخواهیم به این بدن پیوند بزنیم، بیگانه است و میوه‌ی آن بدن نیست و چنین است که تناسخ محال می‌نماید.

خلاصه و ختام

نظریه‌ی حرکت جوهری، برای اولین بار دو عنصر اساسی را وارد تفکر اسلامی می‌کند: یکی تاریخ‌مندی هستی مادی و دومی جوش و خروش درونی، در عین آرامش بیرونی. هستی‌های مادی، تاریخ‌مندند. یعنی که بر بام گذشته ایستاده‌اند و آن را در زیر پا دارند و با طبیعت حرکت‌آلود خود، زمان‌زایند. زمان، پاک هیچ‌کاره است و آنچه هست و دست در کار است، خود هستی‌های پرخروشنند که زمان را نیز به دنبال می‌کشاند. جهان موجودی نیست که در زمان باشد. بل که زمان است که در جهان است. چرا که زمان‌مندی، عین هویت و شیوه‌ی هستی موجودات مادی است. از آن‌طرف، آرامش ظاهری سرپوشی است بر جنب‌وجوش نهادی. اصالت با ناآرامی‌ها و نوپیدیدنی‌هاست و آرامش‌ها و سکون‌ها جلوه‌های فریبنده و خطانگیزند. جهان یک شیء نیست، بل که یک فعل است. تقسیم‌بندی موجودات، و جای دادن آن‌ها در محفظه‌های ازلی و ابدی، و تمیز انوا و اجناس گونه‌گون، همه در تندباد حرکت جوهری یکباره فرو می‌ریزند و جای خود را به جریانی سیال و گذران می‌دهند که تنها با تقریب و از سر مجاز می‌توان آن‌ها را ثابت و لایتغیر خواند.

حرکت نهادی جهان و زوال و حدود مستمر آن، از یک طرف نیاز جاودانه‌ی آن را به دستی حرکت‌آفرین و از طرف دیگر، عزیمت آن را به سوی غایتی واپسین نمودار می‌سازد. یعنی حرکت جوهری یک‌جا از مبدأ و معاد حکایت می‌کند.

هر موجود مادی، در اثر تحول درونی هر لحظه هویت نوینی می‌یابد که با هویت پیشین آن تفاوت دارد. این تفاوت، نه تفاوتی زمانی (افقی) است، بل که اختلافی وجودی (عمودی) است. به سخن دیگر، هر موجود در هر لحظه، موجودیت پیشین خود را در زیر پا می‌نهد، نه پشت سرمایه‌دار این نوپیدیدنی و تجدد هویت، در عین همه‌جایی و همگانی بودنش، دو نمود بارز و مشهود دارد. یکی دگرگونی‌های فیزیکی و شیمیایی است که علوم از آن گفت‌وگو می‌کنند. در این دگرگونی‌ها همواره دریچه‌های نوینی به روی جهان کهنه باز می‌شود و موجود تازه‌ای رخ می‌نمایاند. نمود دوم، وقتی است که حرکت جوهری مادی را یاری می‌کند تا به آستانه‌ی جهان مفارقات برسد و هوش روحانی بیابد و حامل و هم‌نشین موجودی مجرد گردد. و چنین است که با نردبان حرکت جوهری، ماده می‌تواند به عالم معنا صعود کند، از جهان شهود پا به جهان غیب بگذارد، و از طبیعت تنگ، سر به فراختای ورای طبیعت بکشد. موجودات غیرمادی، از آن‌جا که «قوه» ندارند، حرکت ندارند، و چون حرکت ندارند، بالطبع «زمان‌زده» نیز نیستند و بدین سبب است که «مفارقات» از زمان و تغیر یک‌جا بری و برکنارند.

مجموع کائنات مادی، و البته همه‌ی موجودات غیرمادی، در لازمان و لامکان واقعند و بدین‌روی فعل الهی که همان خلقت مجموعه‌ی کائنات است، در لازمان واقع می‌شود و بر این اساس، ازلیت و ابدیت خدا و جهان، که جز به معنای بی‌زمانی است، مفهوم و تصویری روشن می‌یابد.

نظریه‌ی حرکت جوهری، به حق شایسته‌ی لقب یک نظریه‌ی جامع و وحدت‌بخش است که طبیعت و ماورای طبیعت، غیب و شهود، آغاز و انجام، روح و بدن، حرکت و تکامل، و آفرینش و حیات، همه را یکجا و بر اساس یک بینش نوین تفسیر می‌کند و از همه‌ی این‌ها تصویری طبیعی و دل‌پذیر به دست می‌دهد. برای یک موحد آگاه از این پس، این مسائل اموری پراکنده نیستند که باید آن‌ها را جداجدا، از روی تعبد و یا با تکلف بسیار پذیرفت. بل که با پذیرفتن اصل اصیل حرکت جوهری، این‌ها میوه‌های شیرین و حیات‌بخش این درخت ثمرخیزند که یکی پس از دیگری می‌رسند و فضای ذهن و ضمیر را طراوت می‌بخشند و توان دست و بازوی موحدان را در عمل دوچندان می‌کنند تا در راه قرب و رضای او که همه‌ی عالم جز در راه او روان نیست، گام نهند و به پیش بشتابند.

پایان سخن را بدین آیت قرآن زینت بخشیم که:

سخن پاک همچون درختی پاک است که ریشه‌ای استوار دارد و شاخ و برگ آن در آسمان است و همواره به اذن خدا در

ثمربخشی است. ابراهیم، ۲۴

والسلام

ارجاعات و تعلیقات

تذکار: مطابق نظم فعلی /سفار، مرحله‌ی چهارم می‌باید مرحله‌ی هفتم باشد و این خطای نسخه‌نویسان بوده است که به جای سابعه، رابعه نوشته‌اند و این خطا تا امروز هم حفظ و تکرار شده است. از این رو هر جا به مرحله‌ی هفتم ارجاع می‌دهیم، همان است که به غلط، تحت عنوان «المرحلة الرابعة» در کتاب /سفار موجود یافت می‌شود.

۱ - صدرالدین محمد قوامی شیرازی، ملقب به صدرالمتألهین و مشهور به ملاصدرا، حکیم و متفکر و عارف بلندپایه‌ی ایرانی است که در قرن دهم - یازدهم هجری قمری می‌زیسته است. او را بزرگ‌ترین فیلسوف در همه‌ی ادوار فرهنگ اسلامی می‌شناسند. وی تعلیمات حکمت «اشراق» و «مشاء» و آرای عارفانی بزرگ چون محی‌الدین عربی و صدرالدین قونوی را بر پایه‌های برهانی استوار کرد و با ابتکار و تأسیس اصول نوینی در فلسفه، مکتب «حکمت متعالیه» را بنیان نهاد که نقطه‌ی برخوردی است بین مذاهب عارفانه و مکاتب فیلسوفانه، در اوجی بلند و از دیدی نوین. حکمت متعالیه، شامل اصول ابتکاری جدیدی است از قبیل «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت»، و «حرکت جوهری»، «حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن»، «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، و غیره. کتاب مشهور و بزرگ و دائرةالمعارف‌آسای صدرالدین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیه* نام دارد که در چهار جلد و به عربی نوشته شده است. این کتاب، حاوی مشروح نظرات صدرالمتألهین، همراه با نقد و تحلیل نظرات دیگر فلاسفه است. از کتب مهم دیگر او، *الشواهد الربوبیة*، *مفاتیح‌الغیب*، *عرشیه*، و *المبدأ و المعاد* است که همه به عربی‌اند و در بعضی لحن فلسفی و در بعضی لحن عارفانه است. رساله‌ی سه *اصل*، تنها کتابی است از صدرالمتألهین که به پارسی نوشته شده است. کتاب /سفار /ربعه، کتاب درسی و رسمی صدرالمتألهین است اینک نزدیک چهار قرن است در مدارس فلسفه تدریس می‌شود. وی در هفتمین سفری که پیاده به حج می‌رفت، در بصره، به سال ۱۰۵۰ هجری قمری وفات یافت و در همان‌جا مدفون گشت. رحمه الله علیه رحمه واسعة.

۲ - زنون فیلسوفی الثائی (Zeno of Elea)، شاگرد پارمیدس، از فیلسوفان باستان است که به خاطر شبهه‌هایی (پارادوکس) که درباره‌ی وقوع حرکت دارد، شهرت یافته است. این شبهه‌ها در طول تاریخ حکمت به شکل‌های مختلف مورد بحث و مذاقه‌ی حکیمان بوده است. ما ذیلاً شبهه‌ی معروف «آشیل و لاک‌پشت» و شبهه‌ی «پیکان» وی را نقل می‌کنیم:

فرض کنیم آشیل (دونده‌ی بادپای یونان) به فاصله‌ی کمی از لاک‌پشتی ایستاده باشد (فاصله‌ی AB). وقتی هر دو شروع به حرکت می‌کنند، محال است که آشیل به لاک‌پشت برسد، چرا که وقتی آشیل مسافت $S (AB=)$ را طی می‌کند، لاک‌پشت که سرعتش کسری (a) از سرعت آشیل است، در همان زمان، مسافت Sa را خواهد پیمود. و باز در مرحله‌ی بعد، وقتی آشیل سعی می‌کند Sa را بپیماید تا به لاک‌پشت برسد، لاک‌پشت در همان زمان مسافتی به اندازه‌ی Sa^2 پیموده است. با ادامه دادن این تصاعد و دانستن این که Sa^n هرگز صفر نخواهد شد، می‌توان اثبات کرد که آشیل هرگز به لاک‌پشت نخواهد رسید. فاصله‌ی اولیه‌ی آشیل و لاک‌پشت را هر قدر هم کم بگیریم، این برهان جاری خواهد شد. (ارسطو، کتاب طبیعت، Physics 23 9b 15-18)

خواجه نصیر طوسی، در شرح بر /اشارات بوعلی، نقل می‌کند که بعضی حکیمان این شبهه را به نحوی تقریر کرده‌اند که حتی اگر لاک‌پشت ایستاده بماند، باز هم آشیل با همه‌ی تندپایی به او نخواهد رسید.

در شبهه‌ی پیکان، زنون اثبات می‌کند که محال است پیکانی از کمال بیرون رود. برهان او چنین است: پیکان نه می‌تواند در جایی که نیست حرکت کند و نه می‌تواند در جایی که هست حرکت کند. چرا که پیکان همواره در جایی است که به اندازه‌ی اوست و وقتی چیزی در جایی است که به اندازه‌ی اوست، در همان‌جا نمی‌تواند حرکت کند و از این رو پیکان همیشه ساکن است. هر گونه اندیشه و نقض و ابرام در این شبهه را به عهده‌ی خواننده‌ی اندیش‌مند می‌گذاریم.

از دانش‌مندان روزگار ما، آدولف گرونیام، فیلسوف - فیزیک‌دان، بیش‌ترین کاوش‌ها را در مورد شبهات زنون و نقد و حل آن‌ها کرده است. دو کتاب ذیل از وی، قابل مراجعه‌اند:

Adulf Grunbaun: *Philosophical Problems of Space and Time*

Adulf Grunbaun: *Modern Science and Zeno's Paradoxes*

۳ - «بنابراین، حقیقت حرکت عبارت است از حدود تدریجی یا خروج از قوه به فعل، اندک‌اندک و به نحو تدریج، نه ناگهان...» (سفر اربعه، سفر اول، مرحله‌ی سابعه، فصل ده، «در حرکت و سکون»)

۴ - فی‌المثل در نظر بگیریید قانون «نفی در نفی» را که در دیالکتیک، به عنوان قانون عام حرکت بیان می‌کنند. با اندک تأملی می‌توان دریافت که چه نواقص فاحشی در این قانون است. اولین اشتباه در این جاست که «تعریف» را با قانون به جای هم گرفته‌اند. نفی در نفی، گرچه صحیح هم باشد، یک تعریف است نه یک قانون طبیعت. توصیف یک پدیده است، نه قانونی برای آن پدیده. ثانیاً در این قانون (و یا صحیح‌تر بگوییم، در این تعریف) توجه فقط به جنبه‌ی نفی است. در حالی که در هر حرکت، بنا به تعریفی که فوقاً دادیم، زوال و حدود هم‌آغوشند و اگر چیزی نفی می‌شود، چیزی به جای آن می‌نشیند. حرکت تنها نفی‌های متوالی نیست. بل که ثبوت‌های متوالی هم هست. وگرنه از دست دادن‌های متوالی چیزی نیست جز رهسپار عدم شدن. و ثالثاً، در این تعریف دیالکتیکی آن جنبه‌ی بسیار مهم تدریجی و اتصالی بودن حرکت کاملاً مسکوت نهاده شده است و گویی حرکت را امری منقطع و منفصل تصویر کرده‌اند، همچون قدم‌های مجزا و متوالی. در حالی که چنان‌که دیدیم، اتصالی و استمراری بودن و وحدت و امتداد و انفصال‌ناپذیری حرکت، از لوازم و ماهیت و طبیعت حرکت است. یک حرکت، یک کشش واحد بیش نیست؛ نه ده‌ها و صدها گام مجزا و در کنار هم. البته معما چون حل گشت آسان شود. کسانی که این دقت و خرده‌گیری را می‌بینند، ممکن است برآشوبند که غرض از نفی در نفی هم همین است و همان معنا را از این عبارت هم می‌توان دریافت. اما باید دانست فرق است بین دانستن چیزی و آن‌گاه بر اثر آن روح تازه‌ای در عبارتی کهن دمیدن و بین این که خود یک عبارت چقدر گویا باشد و از سر حکمت و تحقیق ادا شده باشد. در این‌جا ما با نوع اول مواجهیم. خود عبارت «نفی در نفی»، به‌هیچ‌روی گویای آن همه معنای لطیف که حکیمان در تعریف حرکت ذکر کرده‌اند نیست و فقط پس از دانستن این لطائف است که می‌توان آن‌ها را در آن عبارت دید.

۵ - /سفر اربعه، سفر اول، مرحله‌ی سابعه، فصل ۱۸: «در تحقیق موضوع حرکت، و این که موضوع آن جسم است یا چیز دیگر.»

۶ - برای نمونه، به این عبارات که نوشته‌ی یک فیلسوف - فیزیک‌دان جدید است، توجه کنید:

حفاً دشوار است که شدن و تشخیص را مفهوماً با هم جمع کنیم. این تعارض شدید صورت جدیدی از «وحدت اضداد» هراکلیت باشد و ممکن است که با ثنویت «موج - ذره» در زمان حاضر هم مرتبط باشد. در بسیاری از موارد، مقاومت در برابر پذیرفتن حرکت و نوپدیدی از این‌جا برمی‌خیزد که ما نمی‌توانیم بر عادت راسخ خود که «در فضا گنجاندن» اشیاء باشد، فائق آییم و نیز ناشی از این است که ما ناآگاهانه به افکار خاصی پایبندیم؛ خصوصاً به متافیزیک بودن.

(Milic Caper, "Change". *Encyclopedia of Philosophy*, Ed. P. Edwards)

۷ - «بدان که این قول که چیزی چیز دیگر شود، نه از طریق تبدل و نه از طریق ترکیب با چیز دیگر و پدید آوردن شیء ثالث، بل‌که بدین طریق که شیء واحد جای خود را به شیء دیگر دهد، قولی شاعرانه و نامعقول است... بل که صحیح این است که گفته شود که آب

بدین صورت بخار می‌گردد که «موضوع آب» صفت آب بودن را وامی‌نهد و صفت بخار بودن را به خود می‌گیرد و از این قبیل» (شیخ‌الرئیس بوعلی‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، نمط سابع، اشاره‌ی اول).

همچنین سنت تامس آکوئیناس *St. Thomas Aquinas*، بزرگ‌ترین فیلسوف اروپا در قرون وسطی (قرن ۱۳)، در شرح خود بر *مابعدالطبیعه* ارسطو، چنین می‌نویسد:

از آن‌جا که هر تحولی رفتن از ضدی به ضدی است، در این صورت باید موضوعی در میان باشد تا این تحول از ضد به ضد در آن صورت پذیرد. فیلسوف (ارسطو) این معنا را به دو صورت تبیین می‌کند: یکی این که چون هیچ امری خودش مبدل به ضد خودش نمی‌شود، همچنان که سیاهی خودش مبدل به سفیدی نمی‌گردد، بنابراین، باید چیزی به غیر از خود سیاهی وجود داشته باشد که سفید گردد. ثانیاً او خاطر نشان می‌سازد که در انتهای هر حرکت، چیزی دست‌نخورده باقی می‌ماند. بنابراین، در سفید شدن یک شیء سیاه، جسم باقی می‌ماند، اما سیاهی است که باقی نمی‌ماند.

(An Aquinas Reader, Ed. M.T. Clark. P195)

۸ - *سفار* / *اربعه*، سفر اول، مرحله‌ی هفتم، فصل ۲۸

۹ - درباره‌ی اتمیسم و تئوری اتمی، به‌ویژه در فیزیک کوانتیک، و شرح منازعات استوالد و بولتزمان در این مسأله، به دو مقاله‌ی زیر نگاه کنید:

H.R. Post: "Atomism 1990" Physics Education, vol 3 (1-13), 1968

H.R. Post: "The Problems of Atomism", Brit. J. Phil. Sci. 26 (19-26), 1975

۱۰ - خواننده‌ی آشنا به تاریخ علم، شاید این سخن را که هر متحرک هر لحظه نیازمند به محرک است، صواب نداند و آن را میراث متروک و برافتاده‌ی ارسطویان و فیلسوفان قرون وسطی بیانگارد. نگارنده به‌خوبی واقف است که امروزه مورخان علم، «اصل ماند» را تا چه حد بها می‌دهند و تا کجا ارجح می‌نهند. به طوری که الکساندر کویره *A. Koyre*، مورخ علم فرانسوی، که دقت نظر و وسعت اطلاع و حوصله‌ی کم‌نظیرش در کاوش و تتبع، آرای وی را در میان مورخان علم حجیت بخشیده است، بر آن است که کشف اصل ماند، نقطه‌ی عطف جهان‌بینی‌های جدید و قدیم و مرز فاصل دنیای قبل از علم و بعد از آن است و نشانه‌ی پیروزی نگرش افلاطونی بر نگرش ارسطویی، نسبت به پدیده‌هاست. (A.Koyre: *From the Closed World to the Infinite Universe*, N.Y. 1958)

و هربرت بترفیلد *H. Butterfield*، مورخ نام‌دار مسیحی انگلیسی، آن را نه محصول مشاهداتی نوین، بل که معلول «گرایشی جدید در مشاهده‌کنندگان» به شمار می‌آورد. (Herbert Butterfield: *The Origins of Modern Science*, N.Y. 1953)

با اعتقاد این مورخان، رهایی از اندیشه‌های مخدر و نامیمون ارسطویی درباره‌ی حرکت، فتح باب جدیدی در سراسر دنیای علم و اندیشه‌ی بشری محسوب می‌گردد.

ارسطو می‌اندیشید که هر متحرک در هر لحظه احتیاج به محرکی خارجی دارد، وگرنه خواهد ایستاد. به گمان او، تیری که در هوا پرتاب می‌شود، هوا را از جلو به عقب می‌راند و همین هوای به عقب رانده شده است که باعث می‌شود تیر اندکی بیش‌تر به جلو رانده شود تا آن‌جا که مقاومت هوا بر نیروی پیکان فائق آید و آن را از حرکت بازدارد. به گمان ارسطو، حرکت در خلأ امری محال بود، چرا که باعث سرعت بی‌نهایت می‌گردید. مدل حرکت برای ارسطو، اراهه‌هایی بود که با اسب کشیده می‌شدند و هر جا اسب‌ها از کشیدن باز می‌ایستادند، اراهه‌ها نیز بی‌حرکت می‌ماندند.

گالیله، دکارت، و نیوتن، سه نابغه‌ی بزرگ پس از رنسانسند که هر یک در تدوین و عرضه‌ی اصل ماند سهمی داشته‌اند. آزمایش سطح شیب‌دار گالیله، سخت مشهور است: اگر دو صفحه را که هر دو با افق زاویه‌ای مساوی دارند، در کنار هم قرار دهیم و از روی یکی گلوله‌ای را رها کنیم تا پایین آید، گلوله با سرعتی که کسب می‌کند، روی صفحه‌ی دوم به اندازه‌ی ارتفاعی که از آن پایین آمده است، بالا

خواهد رفت. اگر زاویه‌ی سطح دوم را رفته‌رفته نسبت به افق کم‌تر کنیم، طولی که گلوله بر روی این صفحه خواهد پیمود بیش‌تر و بیش‌تر خواهد شد و سرانجام با افقی شدن کامل صفحه، می‌توان گمان کرد که گلوله پس از رها شدن، روی صفحه‌ی افقی تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت. در همه‌ی این موارد، فرض بر این است که گلوله با صفحه اصطکاک ندارد و هوا هم مانعی به شمار نمی‌آید. استنباط گالیله از این آزمایش ذهنی *Thought Experiment*، این نبود که فقط در حرکت‌های یکنواخت، متحرک از محرک دائم بی‌نیاز است. وی این امر را در حرکت‌های زاویه‌ای نیز صادق می‌دانست و حرکات کرات سماوی را نیز پیرو اصل فوق می‌پنداشت.

دکارت *Descartes* نخستین کسی بود که اصل ماند را به شکل نوینش عرضه کرد. وی در مبانی فلسفه *Principles of Philosophy*، کتاب دوم، فقره‌ی ۳۷، می‌نویسد:

اولین قانون طبیعت: هر چیز در همان حالتی که هست باقی می‌ماند تا وقتی که چیزی حالت آن را تغییر نداده است... چرا که سکون ضد حرکت است و هیچ‌چیز به حسب خود، به ضد خود و یا به از بین بردن خود تمایل ندارد.

و در فقره‌ی ۳۹ می‌نویسد:

قانون دوم طبیعت: هر جسم که در حرکت است، متمایل است که حرکت خود را بر خطی راست، همچنان ادامه دهد.

وی در توضیحاتی که پس از این می‌افزاید، صریحاً حرکت بر مسیری دایره‌ای را خلاف مقتضای طبیعت می‌شمارد و برای حصول آن، دخالت جسمی خارجی را لازم می‌داند.

نیوتن در کتاب پرآوازه و دوران‌سازش، مبادی ریاضی فلسفه‌ی طبیعی *Mathematical Principles of Natural Philosophy*، هم‌همی مباحث کتاب را بر سه اصل و هشت تعریف بنا می‌کند. از سه اصل مزبور، اولین آن‌ها اصل ماند (اینرسی) است، به قرار زیر:

اکسیوم یک: هر جسم به حالت سکون و یا حرکت یکنواخت خود بر خطی راست ادامه خواهد داد، مگر این که به واسطه‌ی نیرویی که بر آن وارد آید، حالت خود را عوض کند.

برای نیوتن، حرکت بر مسیرهای دایره‌ای، حرکتی شتاب‌دار است و از این رو، دائماً نیازمند به محرکی خارجی است. آنچه از محرک بی‌نیاز است، حرکت‌های خطی بی‌شتاب است. ملاحظه می‌شود که اصل ماند، که یکی از سه اصل مهم مکانیک نیوتنی و سازنده‌ی جهان‌بینی پس از رنسانس است، تقابل آشکار با اندیشه‌ی ارسطویی دارد.

نیوتن خود می‌گفت: «اگر من چیزهای تازه‌ای را دیده‌ام، برای آن است که بر شانه‌ی غول‌ها ایستاده‌ام.» این سخن صدق و حق است. نیوتن از ثمره‌ی کاوش‌های دانش‌مندان بزرگی چون گالیله، دکارت، و کپلر *Kepler* برخوردار بود. و علاوه بر اینان، آرای فیلسوفان قرون وسطی نیز تا حدودی راه را برای او هموار کرده بود. بذر اصل ماند در نظریه‌ی «میل» *Impetus* کسانی چون نیکلای اورمی *Nicholas of Oresme* و ژان بوریدان *Jean Buridan* از حکیمان قرن چهاردهم نهفته است.

این حکیمان، البته از سرعت و شتاب به مفهوم مکانیکی آن سخن می‌گفتند. و خصوصاً مفهوم شتاب هنوز کشف و ابداع نشده بود. برای اینان، حرکت با توجه به محرک آن بر دو گونه بود: طبیعی *Natural* و قسری *Violent*. در حرکت‌های طبیعی، متحرک به مقتضای طبع خود، و بدون نیاز به محرکی خارجی، روان می‌شد. افتادن سنگ بر زمین و یا برخاستن دود به هوا، یا پیر شدن تدریجی انسان و یا تورم تدریجی دمل، نمونه‌هایی از حرکات طبیعی بودند. حرکات قسری و غیرطبیعی، حرکاتی بودند در خلاف جهت میل طبیعی شیء، و از این رو نیازمند قاسر (محرک خارجی) بودند. پرتاب سنگ به بالا، نمونه‌ای از این حرکات قسری شمرده می‌شد. همه‌ی سخن در چگونگی اعمال اثر توسط قاسر بود. ارسطویان - چنان‌که دیدیم - می‌اندیشیدند که قاسر هر لحظه نزد متحرک حضور دارد و حضور آن را هم با رانده شدن مستمر هوا به پشت متحرک توجیه می‌کردند.

از حکیمان شرق، شیخ‌الرئیس بوعلی‌سینا (قرن چهاردهم هجری)، و شیخ ابوالبرکات بغدادی (قرن ششم هجری)، و در مغرب عالم اسلامی، ابن‌باجه اندلسی (قرن ششم هجری) و در غرب نیکولا و بوریدان با این نظر مخالفت کردند. اینان معتقد بودند که محرک (قاسر) «قوه» ای «میلی» - و به تعبیر غربیان، Impetus - به مقسور (متحرک) می‌دهد و سپس این میل درونی است که شیء را به پیش می‌برد. از نظر اینان، اگرچه حضور محرک در هر لحظه واجب است، اما این محرک در دل متحرک نشسته است، نه بر سر آن. به‌درستی معلوم نیست که اندیشه‌ی «میل» در غربیان چگونه راه یافته است. اما قرائنی هست که نشان می‌دهد گالیله از افکار ابن‌باجه تغذیه کرده است. به‌علاوه ترجمه‌ی آثار بوعلی‌سینا به لاتینی، در ترویج افکار وی تأثیر بسیار داشته است. (نگاه کنید به: علم و تمدن در اسلام، نوشته‌ی سید حسین نصر، ترجمه‌ی احمد آرام، فصل ۱۲، تعارض فلسفه و کلام)

بوعلی، چهار قرن قبل از نیکولا و شش قرن قبل از گالیله، در شفا چنین می‌نویسد:

اگر تصادم با هوا نباشد - که کاهنده‌ی میل است - شیء پرتاب شده از مسیر خود باز نمی‌گردد، مگر بعد از برخورد با سطح فلک.

از این رو اصل ماند - با قبول همه‌ی شایستگی و اهمیتی که مورخان برای آن قائلند - با این اصل فلسفی که هر متحرک هر لحظه نیازمند به محرک است، منافاتی ندارد. برای این اصل فلسفی، محرک خارجی هر چه باشد و هر گونه عمل کند، در ابتدا و یا در تمام لحظات حرکت، مهم این است که وجود محرکی درونی همیشه ضروری است. تفاوت در این‌جاست که اصل ماند، درباره‌ی محرک داخلی ساکت است، اما نظریه‌ی میل، روی مبانی فلسفی، حضور این محرک را ضروری می‌شناسد.

تذکار دو نکته‌ی مهم در این‌جا ضروری است:

الف - نظریه‌ی میل، یک نظریه‌ی فلسفی است، نه یک نظریه‌ی تجربی - علمی. و به همین لحاظ نباید آن را به منزله‌ی یک قانون علمی در نظر گرفت و از آن انتظار پیش‌بینی‌های تجربی داشت. برای نظریه‌ی میل، حرکت‌های بی‌شتاب و باشتاب تفاوتی ندارند و در هر دوی آن‌ها، قاسر به متحرک میلی می‌دهد که آن میل تا انتهای حرکت همراه آن است. در حالی که چنان‌که می‌دانیم، اصل ماند فقط حرکت‌های یکنواخت و بی‌شتاب را از نیاز به محرک خارجی معاف می‌دارد. اما حرکت‌های شتاب‌دار هر لحظه نیازمند نیرویی هستند که از خارج بر آن‌ها وارد آید و مقدار آن نیرو نیز برابر حاصل ضرب شتاب وارده در جرم جسم می‌باشد.

نظریه‌ی میل از اصل علیت استنتاج می‌شود و همچون قوانین حرکت، قانونی تجربی نیست، بل که از تأمل در حقیقت حرکت و نسبت متحرک با محرک به دست می‌آید. حکیمان صریحاً غلتیدن سنگی از فراز کوه بر زمین، و یا رفتن دود به آسمان را حرکتی طبیعی می‌شمارند، بدون نیاز به محرکی خارجی. در حالی که بنا بر قوانین نیوتن، این هر دو حرکاتی شتاب‌دارند و معلول نیروهایی خارجی در هر لحظه. حتی فیلسوفان به دو نوع میل قائلند: میل مستقیم - در حرکت‌های خطی - و میل مستدیر - در حرکت‌های دایره‌ای. برهانی هم که حکیمان در اثبات نظریه‌ی میل می‌آورند، برهانی است فلسفی نه تجربی. و فقط از طریق فلسفی قابل رد و قبول است.

فرض یا تعریف یا کشف چیزی به نام جرم برای جسم و به دست آوردن رابطه‌ی شتاب با جرم و نیرو، برای علم بسیار سودمند است و پیش‌بینی‌های عملی به واسطه‌ی آن‌ها امکان‌پذیر است. اما از روی نظریه‌ی میل هرگز نمی‌توان به مفهوم جرم یا به مفهوم نیوتنی نیرو و رابطه‌ی آن با شتاب، قدمی نزدیک شد. و یا در عمل پیش‌بینی نمود. هر متحرکی که راه می‌رود، از نظر فلسفی، به دلیل میل اوست و اگر بایستد به دلیل فقدان میل است. چگونه میل ایجاد می‌شود و طی چه شرایطی تقویت یا تضعیف می‌گردد و نمود خارجی میل و قوت آن چیست؟ (سرعت، شتاب؟...)، اموری هستند که تبیین‌شان به عهده‌ی علم است نه فلسفه. فیلسوفانی که در این امور با مشی فلسفی سخن گفته‌اند، احکام علم و فلسفه را به هم آمیخته‌اند. و این برآمیختن، تاریخ فلسفه را به نحو اندوه‌باری آسیب رسانده است. هیچ‌گاه هیچ نظر فلسفی را نمی‌توان در تأیید نظری علمی به کار گرفت و بالعکس. و هیچ‌گاه به روش فلسفی نمی‌توان نتیجه‌ای علمی را به اثبات رسانید. تجربه‌ی دکارت، فیلسوفان و عالمان را کافی است.

برای یک فیزیک‌دان، بودن زمین در میان جاذبه‌ی خورشید باعث می‌شود تا در هر لحظه نیرویی جاذب به مرکز زمین وارد شود و زمین را که می‌خواهد همواره رها شود و بر خطی مستقیم و مماس با مسیر خود یکنواخت کند، به طرف خورشید بکشد. و مقدار این نیرو با جرم زمین، شعاع دایره‌ی مسیر، و سرعت زمین تناسب دارد. اما برای یک فیلسوف، حرکت زمین یا طبیعی است یا قسری، و اگر قسری باشد وقوع زمین در محل خاصش آن را آماده (اعداد) می‌کند تا چنان بچرخد که می‌چرخد. توصیف ریاضی این چرخش و دخالت عناصری چون جرم خورشید، جرم زمین، و... در تقویت و تضعیف حرکت و سرعت، در قلمرو علم است نه فلسفه. حتی تبیین این که این حرکت طبیعی است یا قسری نیز به عهده‌ی فلسفه نیست (یعنی شأن فلسفه تعیین مصداق نیست).

برای قانون ماند، تغییر سرعت است که مستلزم حرکت است. اما برای فلسفه تغییر سرعت، یکی از موارد تغییر حالت است و هر تغییر حالتی هم علت و محرک می‌خواهد. مولد تغییر سرعت (شتاب) در علم نیرویی است برابر $F=ma$. اما کار فلسفه‌دان مقدار این نیرو نیست، بل که فقط اثبات نیاز به محرک است.

ذیلاً عباراتی که از صدرالمآلهین نقل می‌کنیم، به‌خوبی نشان می‌دهد که نظریه‌ی میل چگونه مبدایی فلسفی دارد و نفی و قبول آن، به چه طریق است:

... و مذاهب ممکن در مورد علت این حرکت قسری چهارند. چون این علت یا در داخل جسم مقسور است یا در خارج آن. و بنا بر فرض اول، آن علت تا آخر حرکت یا باقی است یا باقی نیست. نظریه‌ی اخیر همان نظریه‌ی تولید است که می‌گوید هر جزء حرکت، جزء دیگر حرکت را می‌زاید. و نظری که می‌گوید قاسر باقی است، همان است که می‌گوید قاسر میلی به جسم می‌دهد تا حرکت کند. اما قسم اول که علت را بیرون از مقسور می‌داند، این علت ناگزیر جسم است که به طریق جذب یا دفع عمل می‌کند. دومی (دفع) نظر کسانی است که می‌گویند هوا از پیش جسم پرتاب شده با فشار به پشت آن رانده می‌شود. و اولی (جذب) نظر کسانی است که می‌گویند قاسر، هوا و جسم را با هم می‌راند. اما چون هوا لطیف‌تر است، سریع‌تر رانده می‌شود و جسم را که در هواست، با خود می‌کشد. دو مذهب اخیر باطلند، چرا که اگر جذب یا دفع تا آخر حرکت باقی نمانند، حرکت به علتی دیگر نیازمند خواهد بود و پرسش بدان‌جا منتقل خواهد شد و اگر باقی بمانند، سؤال در احتیاج خود جذب و دفع است به علت. و اما مذهب تولید هم باطل است، زیرا لازمه‌اش این است که معلول وقتی موجود گردد که علتش معدوم است و علت وقتی مؤثر باشد که موجود نیست. و حال که این مذاهب سخیف باطل شد، یکی می‌ماند که حق است، اما فهم حقیقت آن به نظر عمیق نیازمند است.

(سفر/اربعه، سفر اول، مرحله‌ی نهم، فصل ۱۳، فی تحقیق مبدأ الحركة القسریه)

ب - خود اصل ماند، به منزله‌ی یک اصل علمی تجربی نیز مایه‌ی بروز مناقشات و آرای متباین بسیاری شده است. از همان ابتدا احساس می‌شد که اصل ماند، از یک تعمیم تجربی نتیجه نشده است، بل که نوعی ایدآلیزاسیون است. یعنی از روی مواردی خاص و تجربه‌پذیر، موردی ایدآل فرض شده است که هیچ‌گاه تجربه‌پذیر نخواهد بود.

صفحه‌ی بی‌اصطکاک، حرکت تا بی‌نهایت، مسیری کاملاً مسطح، همه چیزهایی هستند به‌دست‌نیامدنی. و این‌ها چیزهایی هستند که برای تجربه‌ی این اصل لازم است. نه تنها بی‌اصطکاک به‌دست‌نیامدنی است، بل که خود قوانین علمی آن را محال می‌سازد. جسمی که حرکت می‌کند، جرمی و وزنی دارد و جرم وزن‌دار، بی‌اصطکاک نمی‌شود.

به‌علاوه مطابق اصل ماند، باید جسمی را آزمود که تحت تأثیر هیچ نیروی خارجی نباشد. در حالی که در جهان ما، جسمی را که از میدان جاذبه بیرون باشد، نمی‌توان یافت. همچنین اگر نظر ارنست ماخ، فیزیک‌دان اتریشی را بپذیریم - نظری که هنوز محل بحث و گفت‌وگوی بسیار است - جرم به تنهایی معنایی ندارد و فقط در تفاعل و ارتباط با اشیای دیگر تعیین می‌پذیرد. از این رو در دنیایی که فقط - فرضاً - یک جسم هم داشته باشیم، جرم برای آن جسم بی‌معناست و از این رو، شتاب و وارد شدن نیرو هم معقول نیست.

توجه به این گونه دشواری‌ها بود که گروهی را برانگیخت تا قوانین حرکت نیوتنی - و خصوصاً اصل ماند - را قوانینی بدیهی و اولی و غیرتجربی *a priori* قلمداد کنند. کانت، حکیم آلمانی، در کتاب *مبانی فلسفه‌ی علوم طبیعی*، چنین نظری را ابراز می‌کند و در تثبیت آن می‌کوشد (وی به جای قانون دوم نیوتن، قانون بقای جرم را می‌گذارد). پوانکاره *H. Poincaré*، فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی قرن نوزدهم، آن‌ها را قوانینی می‌داند که ابتدا تجربی بوده‌اند، اما امروزه به شکلی قراردادی درآمده‌اند. آرتور پاپ *A. Pap* آن‌ها را قوانینی برای تنظیم آزمایش‌ها محسوب می‌کند تا بتوان به کمک آن‌ها به قوانینی توصیفی دست یافت. امیل میرسون *E. Meyerson*، فیلسوف و شیمیست فرانسوی، این قوانین را چیزی بین سابق بر تجربه *a priori* و مسبوق به تجربه *a posteriori* می‌داند.

این همه تردید و اختلاف نظر به آن سبب است که خصوصاً اصل ماند چهره‌ای فلسفی دارد و حالت محدودی است از این اصل که همواره تغییر نیاز به تغییردهنده دارد. در اصل ماند، به جای تغییر، تغییر سرعت را نهاده‌اند و نیاز به محرک داخلی را هم - که علم بدان نیازی ندارد - حذف کرده‌اند. و در برابر اصل قدیم ارسطو، بر عدم نیاز به محرک خارجی تأکید کرده‌اند و گفته‌اند تغییر سرعت است که نیاز به تغییردهنده‌ی خارجی دارد و از این، نتیجه گرفتند که پس کحرکت یکنواخت، بدون تغییر سرعت، نیازی به محرک خارجی ندارد. و چنین است که این اصل، اصلی شده است چنین معمایی و جدال‌انگیز.

برای اطلاع بیشتر در خصوص قوانین حرکت نیوتن، از آن جنبه که در فلسفه‌ی علم بحث می‌شود، به کتاب‌های زیر مراجعه کنید:

Beyond the Edge of certainty, Ed. R. Colodny (N.Y. 1965)

E. Nagel, *The Structure of Science* (N.Y. 1961)

A. Pap, *The A Priori in Physical Theory* (N.Y. 1946)

۱۱ - *سفر اربعه*، سفر اول، مرحله‌ی هفتم، فصل ۲۵

۱۲ - *سفر اربعه*، سفر اول، مرحله‌ی هفتم، فصل ۲۶ (برهان مشرقی دیگر).

۱۳ - *سفر اربعه*، سفر سوم، موقف دهم، فصل دوم

۱۴ - رنه گنون *R. Guenon*، متفکر، عارف، و مذهب‌شناس فرانسوی، متولد به سال ۱۸۸۶، مسلمان شده به سال ۱۹۱۲، و متوفی به سال

۱۹۵۱ در مصر، در کتاب عمیق و راه‌گشای خود، حکومت کمیت *Les regene de la quantite et les signes de temp*، که در تحلیل و نقد نفی علم‌زدگی و کمیت‌پرستی نوشته است، درباره‌ی زمان چنین توضیح می‌دهد:

به‌علاوه زمان تهی نیز چون فضای تهی معنای معقولی ندارد... بیرون از این جهان زمانی نیست همچنان که فضا هم نیست. و در درون آن، زمان موجود، حاوی همه‌ی مواحدث است، همچنان که فضای موجود نیز حاوی همه‌ی اجسام است...

بدیهی است که ادوار مختلف زمان، کیفاً و از لحاظ حوادثی که در آن‌ها وقوع می‌یابد، متفاوتند؛ همچنان که پاره‌های فضا نیز از لحاظ اجسامی که در آن‌ها جای دارند، از هم تمایز می‌یابند. از این روز به‌هیچ‌وجه جایز نیست که پاره‌هایی از زمان را که کمأ مساوی‌اند، اما حاوی رشته حوادث متفاوتند، معادل هم بدانیم... حقیقت این است که زمان چیزی نیست که به طور یکنواخت، چون رشته‌ای باز شود و بدین سبب نمایش زمان با یک خط مستقیم، که روش معمول ریاضی‌دانان جدید است، اندیشه‌ی نادرست و سطحی‌شده‌ای را منتقل نماید.

(ترجمه‌ی انگلیسی از Lord Nothbourne، سری Penguin، صفحات ۵۱ - ۵۳)

همچنین در این زمینه نگاه کنید به فصل دوم از کتاب *احیاء فکر دینی در اسلام*، نوشته‌ی محمد اقبال لاهوری، ترجمه‌ی احمد آرام. در این فصل، تحت عنوان «محک فلسفی تجلیات تجربه‌ی دینی»، فشرده‌ی آرای هانری برگسون *H. Bergson*، حکیم فرانسوی، درباره‌ی زمان، همراه با نقد و تحلیل کوتاهی از اقبال، یافت می‌شود.

۱۵ - *سفر اربعه*، سفر اول، مرحله‌ی چهارم، فصل ۳۳، بحث و تفصیل.

۱۶ - انکار نمی‌توان کرد که نظریه‌ی اینشتین مایه‌ی کنجکاوی‌های فیلسوفانه‌ی بسیاری درباره‌ی طبیعت زمان و فضا شده است و معنای زمان را برای بسیاری از اندیشه‌مندان عوض کرده است. اما تا آن‌جا که به خود این نظریه، از جهت علمی مربوط می‌شود، سخنی از طبیعت زمان، و خصوصاً از شیوه‌ی هستی موجودات زمان‌دار، در میان نیست و آن‌چه پیش‌تر در مرکز توجه است، همان اندازه‌گیری‌های فیزیکی است. سخنان کلمنس ستاره‌شناس در این باب به دل می‌نشیند:

نمی‌توان در یک نشریه‌ی علمی... سخن چندانی درباره‌ی طبیعت زمان گفت. این موضوع به فلسفه متعلق است، نه علم... آن‌چه ما در مقام یک عالم می‌توانیم بگوییم، بسیار اندک است. ما بیش‌تر درباره‌ی اندازه‌گیری زمان می‌توانیم سخن بگوییم.

(G.M. Clemence, *Time & It's Measurement*, American Scientists 40: 260, 1952)

هانس رایسنباخ، فیلسوف - فیزیک‌دان اتریشی، در کتاب مشهورش، *فلسفه‌ی زمان و فضا* نیز سخنی روشن‌گر درباره‌ی زمان، پیش و پس از نسبیت، دارد:

بعد چهارم نامیدن زمان، به آن حالتی اسرارآمیز داده است. شخص ممکن است فکر کند که اینک می‌توان زمان را نوعی فضا محسوب کرد و بیهوده بکوشد تا در تصور، بعد چهارمی در سه بعد فضا بیابد. بسیار مهم است که از چنین بدفهمی ریاضی حذر کنیم... با افزودن زمان به فضا در یک محیط چهاربعدی، ما فقط این واقعیت را بیان می‌کنیم که برای مشخص کردن هر حادثه در جهان، چهار گونه مختصات لازم داریم، سه تا برای موضوع مکانی و یکی برای زمان. چنین تنظیمی از اجزا را که هر کدام آن‌ها با چهار شرط (مختصات) مشخص شود، همیشه می‌توان از نظر ریاضی یک فضای چهاربعدی انگاشت... خواصی از زمان که در نظریه‌ی نسبیت کشف شده است، هیچ ربطی به بعد چهارم بودن آن ندارد. این مطلب در فیزیک کلاسیک هم امکان داشت که زمان در آن هم بسیار به کار گرفته می‌شد. اما البته مطابق نظریه‌ی نسبیت، این فضای چهاربعدی فضای جدیدی است و از قوانینی پیروی می‌کند که غیر از قوانین فیزیک کلاسیکند.

(Hans Reichenbach: *The Philosophy of Space and Time*, Dover Edition 1957, pp110-112)

۱۷ - نگاه کنید به اصل اول از کتاب *مبادی ریاضی فلسفه‌ی طبیعی*، نوشته‌ی اسحاق نیوتن.

۱۸ - برای نمونه، نگاه کنید به کتاب *Kant's Theory of Mental Activity* نوشته‌ی R.P.Wolff. خصوصاً در این کتاب، تأثیر این نامه‌ها بر افکار بعدی کانت، فیلسوف آلمانی، توضیح داده شده است.

۱۹ - نگاه کنید به: *British Journal for the Philosophy of Science*، جلد ششم، سال ۱۹۵۵. در مقاله‌ای تحت عنوان «پدیده‌های یک‌طرفه در فیزیک و بیولوژی»، L. Whyte چنین می‌نویسد:

ما باید تلاش طولانی خود را برای پاسخ به این سؤال که برگشت‌ناپذیری چگونه از برگشت‌پذیری برمی‌خیزد واگذاریم و در عوض بپرسیم که برای قوانین برگشت‌ناپذیر کدام شرایط برگشت‌پذیرند که تقریب شایسته‌ای به دست می‌دهند.

۲۰ - باید توجه داشت برگشت‌ناپذیری زمان، ربطی به برگشت‌پذیری یا برگشت‌ناپذیری پدیده‌ها به معنای علمی آن ندارد. واکنش‌های برگشت‌پذیر شیمیایی (مانند ترکیب اسید و الکل و تولید آب و اتر)، و یا تعدیل دو جریان الکتریسیته‌ی متقابل و ایجاد روروسیبلته *Reversibility* (برگشت‌پذیری ترمودینامیکی)، در عین این که به لحاظ علمی برگشت‌پذیر تلقی شوند، از لحاظ فلسفی برگشت‌ناپذیرند. چرا که خود همان حادثه‌ای که اتفاق افتاده، هیچ‌گاه تکرار نمی‌شود. آن‌چه تکرار می‌شود، «مثل» آن است، نه «خود» آن. برگشت‌ناپذیری و یا برگشت‌پذیری بعضی پدیده‌ها در علم، مفهومی تجربی دارد. یعنی فی‌المثل ریزش حرارت از جسم گرم به جسم سرد، پدیده‌ای برگشت‌ناپذیر است و عکسش واقع نمی‌شود. واقع نشدن عکسش به معنای محال عقلی بودن نیست. بل که بدین معناست که

تاکنون تجربه‌ای از آن خبر نداده است. اما در فلسفه، بازگشت‌ناپذیری همه‌ی پدیده‌ها، به مفهومی فلسفی است؛ یعنی خلاف آن محال عقلی است. در علم، قانوناً پدیده‌های برگشت‌پذیر هم داریم. اما برای فلسفه، همه‌ی پدیده‌های مادی برگشت‌ناپذیرند. شاید پیروئیم Pierre Duheme، مورخ علم، فیلسوف و فیزیک‌دان فرانسوی، اولین کسی بود که بدین نکته توجه نمود و اعلام کرد که در واقع، هیچ پدیده‌ی برگشت‌پذیری وجود ندارد.

۲۱ - آلفرد نورث وایتهد (A.N. Whitehead)، ریاضی‌دان و فیلسوف انگلیسی نیمه‌ی اوّل قرن بیستم، مبدع فلسفه‌ای به نام «فلسفه‌ی پویش» (Process Philosophy) در این فلسفه، همه‌ی اشیاء در حال گذر و سیلان نگریسته می‌شوند و جهان در نو شدن دائم و مستمر است. بعضی از نتایجی که وایتهد از فلسفه‌ی خود می‌گیرد، هرچند با مشابهت بسیار با بعضی نتایج حرکت جوهری دارد، با این حال، به‌هیچ‌روی نباید عمق آرای صدرالدین را با آرای وایتهد قابل قیاس دانست. فلسفه‌ی وایتهد، به گفته‌ی یکی از فیلسوفان معاصر، فلسفه‌ی «من به شما چنین می‌گوی» است. یعنی برهانی نیست، ذوقی و استحسانی است (J. Passmore در *A Hundred Years of Philosophy*). در حالی که مبانی حرکت در جوهر، برهانی و استدلالی است و بر خطابه و استحسان بنیاد نمی‌گردد.

دو نکته‌ی ذیل، که از کتاب پویش و واقعیت وایتهد اقتباس شده است، تا اندازه‌ای نظر وی را درباره‌ی سیلان جهان نمودار می‌سازد.

اصل کهن هیچ‌کس از یک رودخانه دو بار عبور نمی‌کند، تعمیم می‌یابد. هیچ متفکری دو بار فکر نمی‌کند. و یا از این هم عام‌تر، هیچ روحی دو بار تجربه نمی‌کند. (*Process and Reality*, I,II,LV)

و باز:

جهان حرکتی است پیش‌رونده و خلاق به سوی نو شدن. در برابر این نظر، نظری است که می‌گوید جهان یک مجموعه‌ی شکل‌گرفته و منجمد است. (PR. III,i,iii)

۲۲ - این اشعار از مثنوی جلال‌الدین رومی در این مورد قابل توجه است:

هر نفسی نو می‌شود دنیا و ما
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر چون جوی نو نو می‌رسد
مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است
چون شرر، کش تیز جنبانی به دست
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است
مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۴۷ - ۱۱۴۹ و ۱۱۴۵)

۲۳ - ماجرای خدای تبعیدی و خدای ساعت‌ساز ناشی، شنیدنی است:

نیوتنی‌ها به پیروی از نیوتن و با تفکری یهودی‌منشانه از خلقت، خدا را آفریننده‌ای شش روزه می‌شناختند که از روز هفتم به استراحت پرداخته است. البته نیوتن این خدا را کاملاً بی‌کار نگذاشته بود و از آن‌جا که به اعتقاد وی نیرو (انرژی) در جهان حفظ نمی‌شد، خدا هر چند گاهی در کار عالم دخالت می‌کرد و منظومه‌ها را توان و نیرویی تازه می‌بخشید تا انرژی حرکتی‌شان تحلیل نرود و از گردش باز نایستند. پیروان مکتب دئیسم (Deism)، مانند ولتر و روسو، این خدای نیوتن را «ساعت‌سازی ناشی» (A Bad Clockmaker) نام نهاده بودند که مجبور بود ساعت کوک‌شده‌ی خود (کیهان) را هر چند گاهی تعمیر کند تا از کار باز نایستد. به اعتقاد دئیست‌ها، خدا جهان را چنان کامل ساخته

بود و قوانی آن را چنان وضع کرده بود که به هیچ روی احتیاجی به هیچ دخالت مجدد نداشت و هر چیز همان طور و بر همان قرار بود که می باید باشد. جهان ماشینی بود خودکار و کامل، که پس از ساخته شدن دیگر نیاز به تعمیر و تکمیل نداشت و قوانین آن کافی در پیش برد و نگه داشت آن بودند. نیوتیان به نوبه ی خود، این خدا را خدایی تبعیدی از جهان و معماری بازنشسته می خواندند که تنها به نظاره پرداخته و به هیچ کارگی خو کرده است. در حقیقت آنچه برای این دو گروه هضم و دریافتش دشوار بود، این بود که بین قانون مندی جهان و دخالت خدا در آن، سازگاری برقرار کنند. به نظر آنان یا باید قانون مندی جهان را پذیرفت و در آن صورت از خدا بی نیاز شد، و یا باید در جهان مناطقی مخروبه و نابه سامان پیدا کرد تا نیاز به خدای تعمیرکننده و سامان دهنده داشته باشد. نیوتنی ها راه دوم را می رفتند، در حالی که دئیست ها راه اول را انتخاب کرده بودند. و هر دو راه، چنان که می بینیم، به بی خدایی مدرن منتهی شده است. گویی امروزه عموماً قانون مندی جهان را پذیرفته اند و به خدای بی کار و غیرفعال هم کاری ندارند و او را نادیده می گیرند. تنها حرکت جوهری است که هم قانون مندی علمی جهان را توضیح می دهد و هم دخالت بسیار بسیار عمیق و حیاتی دست خدا را به طور عینی و مشهود، عیان می سازد. بر وفق حرکت جوهری، تمام موجودات مادی در حرکت قانون دار خود، هر لحظه هستی می یابند و به تعبیر دقیق تر، قوانین طبیعت چیزی نیستند جز همان شیوه ی هستی یافتن لحظه ای اشیاء. و این هستی بش قانون ساز کسی جز خدا نیست و علی هذا، بین دخالت مستقیم خدا در جهان در هر لحظه، و قانون مندی جهان، هیچ گونه منافات نیست و بل که این دو عین هم بوده و در کنار هم بی هیچ تنازعی زیست می کنند.

برای اطلاع بیش تر در مورد سیر تاریخی اعتقادات خداشناسی در غرب، نگاه کنید به باب اول، فصل های ۱ تا ۴ کتاب:

J. G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, S.C.M. 1966

این کتاب اینک تحت عنوان علم و دین، به دست توانای دانش مند محترم، آقای بهاء الدین خرمشاهی ترجمه شده و از سوی مرکز نشر دانشگاهی انتشار یافته است.

۲۴ - *سفر اربعه*، سفر سوم، موقف دهم، فصل اول

۲۵ - از مثنوی جلال الدین رومی:

ما چو ناییم و نوا در ما ز توست
 ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
 ما عدم هاییم و هستی های ما
 تو وجود مطلق فانی نما
 ما همه شیران ولی شیر علم
 حمله شان از باد باشد دم به دم
 باد ما و بود ما از داد توست
 هستی ما جمله از ایجاد توست

مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۰۲ و ۶۰۵ و ۶۰۶ و ۶۰۸

۲۶ - سنت آگوستین *Saint Augustin*، فیلسوف و متکلم و روحانی مسیحی قرن چهارم میلادی، که نفوذ فکری و فلسفی او تا امروز هم در جهان مسیحیت موجود و پابرجاست، در مجموعه *اعترافات*ش، در کتاب یازدهم، بحث دل کش و مشروحی درباره ی زمان دارد. برتراند راسل B. Russel، فیلسوف معاصر انگلیسی، دید عمیق آگوستین را درباره ی زمان، حتی از نظرات کانت برتر می شمارد (*تاریخ فلسفه ی غرب*، ص ۳۷۴، چاپ انگلیسی). لودویگ ویتگنشتاین *L. Wittgenstien*، فیلسوف اتریشی و بنیان گذار فلسفه ی لینگویستیک *Linguistic*، این جمله را از او نقل می کند که:

تا کسی از من درباره‌ی زمان نپرسیده، می‌دانم که چیست. اما همین که کسی چنین سؤالی بکند، دیگر جوابش را نخواهم دانست. (Philosophical Investigations, 1.89)

باری؛ آگوستین نیز سؤال از این که خدا پیش از خلقت چه می‌کرده و یا این که خدا جهان را «کی» آفریده، سؤالی بی‌معنا قلمداد می‌کند. دلیل او این است که زمان جزو جهان است و بیرون از جهان، «چون زمان نیست، کی هم نیست». (مجموعه‌ی اعترافات Confessions، کتاب یازدهم، فقره سیزدهم). این نظر آگوستین را گرچه در ظاهر بسیار مشابه نظر صدرالدین است، نباید با آن یکی دانست. آگوستین زمان را که جزو جهان می‌داند، بدین معنی است که وقتی می‌گوییم خدا جهان را خلق کرده، یعنی همه‌ی مخلوقات را، و یکی از این مخلوقات هم زمان است. بنابراین، سؤال از زمان خلقت زمان، بی‌معنی است. این به‌هیچ‌وجه با نظر صدرالدین یکی نیست که زمان را مخلوقی مستقل نمی‌داند و سؤال از زمان خلقت جهان را از این نظر بی‌معنا می‌داند که زمان، تابع و منتزع از ماده است و مجموع اجزاء، حکمی مستقل از اجزا ندارد، نه این که کلمه‌ی جهان شامل زمان هم می‌شود!

۲۷ - سفر اربعه، سفر سوم، موقف دهم، فصل دوم

۲۸ - از مثنوی جلال‌الدین رومی:

لامکانی که در او نور خداست
ماضی و مستقبل و حال از کجاست
ماضی و مستقبلش نسبت به توست
هر دو یک چیزند پنداری که دوست

مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۱۵۱ - ۱۱۵۲

۲۹ - منظور از «هم‌کیشان» در این‌جا، دئیست Deistها هستند و نیز آن دسته از متکلمان که صدرالمتألهین از آنان نقل می‌کند که معتقد بوده‌اند اگر خدا هم از میان برود، به جهان زیانی نخواهد رسید (لو جاز علیه العدم ما ضرّ عدمه العالم). این دو گروه، گرچه خداپرستند، اما در ریشه‌ی فکر با ماتریالیست‌ها هم‌داستانند و آن عبارت است از اعتقاد به نیاز جهان به آفریدگار فقط در لحظه‌ی آغاز آفرینش. البته ماتریالیست‌ها می‌پندارند که با گرفتن این نیاز (یعنی با انکار آن) جهان مستقل می‌شود. و در هر صورت، همه در دام این مغالطه‌اند که ذات جهان را نیازمند نمی‌بینند و طبیعت حرکت‌آلود و هویت متجدد آن را نادیده می‌گیرند. این سخن پاسکال در مورد دکارت، شایسته‌ی تأمل است که می‌گوید:

من دکارت را نمی‌بخشم. او می‌خواست در سراسر فلسفه‌ی خود، خدا را نادیده بگیرد، اما ناچار فقط او را اجازه داد تا به سرانگشتی جهان را به راه اندازد. از آن پس دیگر خدا به درد او نمی‌خورد.
(پاسکال، سخنان منسوب به او در Pensées، ترجمه‌ی انگلیسی، سری پنگوئن، ص ۳۵۵)

۳۰ - به آیات بسیاری از سوره‌های کوتاه مکی نگاه کنید که همه از تحولاتی در ستارگان، خورشید، آسمان، و زمین سخن می‌گویند. برای نمونه: «هنگامی که در آسمان شکاف افتد. و ستارگان پراکنده شوند. و دریاها منفجر گردند. و گورها از هم پاشیده شوند. در آن روز است که هر کس خواهد دانست چه کرده است» انفطار، ۱ - ۵

۳۱ - سفر اربعه، سفر اول، مرحله‌ی هفتم، فصل ۲۱، در کیفیت ربط متغیر به ثابت

۳۲ - در مورد نظرات دکارت، هویگنس، لایب‌نیتس، نیوتن، مک‌لورن M.Laurin و غیرهم در زمینه‌ی بقای انرژی و مومنتوم، و مناظرات تاریخی آنان و طلوع نظریات نوین علمی، خصوصاً نگاه کنید به کتاب:

۳۳ - برای مثال، این شعر مولوی:

مرغ باغ ملک‌وتم نیم از عالم خاک
چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

و یا این شعر حافظ:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق
که در این دام‌گه حادثه چون افتادم

و یا این اشعار از قصیده‌ی عینیه‌ی مشهور بوعلی‌سینا:

هبطت إليك من المحلّ الأرفع
ورقواء ذات تعزز و تمنع
انفت و ما انست فلما واصلت
الفت مجاورة الخراب البقع

از جایگاهی بلند کبوتری ارج‌مند، به سوی تو فرود آمد. ابتدا سرکش بود و انس
نمی‌گرفت، اما همین که به تو پیوست به مجاورت این ویرانه‌ی بی‌آب و گیاه الفت
پذیرفت.

۳۴ - سخنان صدرالدین در این مورد چنین است:

حق این است که نفس انسانی در حدوث و تصرف جسمانی است، اما در بقا و تعقل روحانی. تصرفش در اجسام
جسمانی است، اما تعلقش از خودش و از ذات خالقش روحانی است. عقول مجرد محض، ذاتاً و فعلاً روحانی‌اند و
طبیاع جسمانی، ذاتاً و فعلاً جسمانی‌اند. (سفر/اربعه، سفر رابع، باب هفتم، فصل سوم)

۳۵ - صدرالدین در این باره چنین می‌نویسد:

حال نفس هنگام حدوث، مانند حال آن پس از کمال یافتن و رسیدن به مبدأ فعلیت‌بخش نیست. چرا که نفس در
حقیقت، حدوثش جسمانی است، اما بقایش روحانی. و در مثل مانند طفلی است که ابتدا نیازمند به رحم است، اما وقتی
وجودش تغییر یافت بی‌نیاز خواهد شد. و نیز همچون صیدی است که در شکارش احتیاج به دام است و اما پس از شکار
شدن، برای ماندنش دیگر نیازی به دام نیست. و بدین‌قرار، از میان رفتن رحم و دام منافات با باقی ماندن طفل و یا شکار
ندارد. (سفر/اربعه، سفر رابع، باب هفتم، فصل ششم)

۳۶ - «در حقیقت، حصول یک امر مجرد برای چیزی، ایجاد رابطه‌ای است بین آن دو.» (سفر/اربعه، سفر رابع، باب هفتم، فصل پنجم)

۳۷ - «نفس در هنگام حدوث در آخرین مرحله‌ی تکامل صور مادی و اولین مرحله‌ی صور ادراکی قرار دارد و وجودش در این
هنگام، آخرین پوسته‌ی جسمانی و اولین مغز روحانی محسوب می‌شود.» (سفر/اربعه، سفر رابع، باب هفتم، فصل اول، در کیفیت تعلق نفس به
بدن)

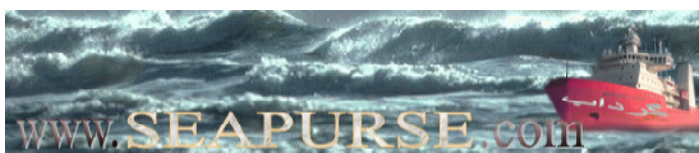
نظیر این سخن را در *الشواهد الربوبیه* می‌توان یافت که باز «صورت انسانی مرحله‌ی نهایی کمال جسمانی و قدم نخستین کمال روحانی است». (ص ۹۵، چاپ مشهد، ۱۳۴۶)

۳۸- از مثنوی جلال‌الدین رومی:

جان چه باشد با خبر از خیر و شر
شاد با احسان و گریان از ضرر
چون سر و ماهیت جان مخبر است
هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است

مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۴۹ و ۱۵۰

۳۹- *سفر اربعه*، سفر رابع، باب هفتم، فصل اول.



با گزارش خطاهای عملی، ما را در بهبود کیفیت کتاب‌ها یاری فرمایید.

سایت گرداب، تیر ماه ۱۳۸۷