

حرکت در مقایسه تطبیقی بین ملاصدرا و وایتهد^۱

دکتر مرضیه صادقی

عضو هیأت علمی دانشگاه قم

چکیده

بررسی تطبیقی جهان‌شناسی وایتهد و صدرا و اشاره‌ای اجمالی به بحث تجدد امثال عرفاء از اهداف این مقاله می‌باشد. پس از بیان سیر تاریخی بحث حرکت و زمان در فلسفه قدیم و جدید، به دیدگاه‌های وایتهد در باب حرکت و زمان پرداخته و ضمن معرفی چهار اصل مهم در فلسفه پویشی وی، به بحث زمان می‌پردازیم و در ضمن آن به نظریه خاص وی در باب حضور گذشته در حال و همچنین حضور آینده در حال اشاره می‌نماییم سپس به دیدگاه صدرا در باب زمان و حرکت جوهری و ادله وی و همچنین اصولی که در این زمینه نقش زیربنایی دارند اشاره کرده و پس از بیان نتایج حرکت جوهری، نگاهی گذرا به مبحث تجدد امثال عرفاء خواهیم داشت.

واژگان کلیدی

حرکت، پویش، واقعیت، زمان، فلسفه ارگانیسم، تجدد امثال، حرکت جوهری

مسئله حرکت از مباحث اساسی فلسفه و عرفان می‌باشد و در طول دوران مدیدی که از عمر فلسفه می‌گذرد همیشه مورد کندوکاو فلاسفه بزرگ قرار گرفته و هرگز از رونق آن کاسته نشده است. افلاطون مسئله وقوع صیوروت و حرکت در عالم را به نخستین حکیمان از جمله هومر(همروس) نسبت می‌دهد. هومر در اشعار خود اشاره به صیوروت جهان دارد. اما عقیده «شدن» و تغییر دائم، نخستین بار در آراء هراکلیتوس به صورت فلسفی بیان شده است و در واقع در جهت انکار نظریه وی بود که پارمیندس فلسفه خود را بر مبنای

۱- ارزیابی این مقاله در تاریخ ۸۴/۳/۴ آغاز و در تاریخ ۸۴/۳/۱۷ به اتمام رسیده است.

ثبات طرح کرد؛ گرچه این تصور که واقع و وجود آن است که دست خوش صیوروت نیست فکری است که در آراء آناکساگوراس دیده می‌شود. همچنین زنون که از پیروان پارمیندس می‌باشد نیز صیوروت را مورد انتقاد قرار داده است.

افلاطون نیز در باب جهان محسوس به نظر هراکلیتوس نزدیک شده لکن از آن جا که وی عالم را به دو قسم عالم عین و عقل تقسیم کرده، در عالم عقل قائل به ثبات شده است. وی چه در نظام وجود شناختی و چه در نظام معرفت شناختی خود اصالت را به عالم عقل داده و لذا یک سنخیتی بین این دو نظام مشاهده می‌شود. اما اختلاف زنون و افلاطون را می‌توان چنین بیان کرد که زنون منکر هر گونه تغییری شده در حالی که افلاطون عالم عقل را مبرا از تغییر دانسته و تغییرپذیری را صرفاً مختص جهان محسوس و عالم عین می‌شمرد. در فلسفه جدید نیز مخالفت با نظریه تغییر و صیوروت در جهان شده؛ از جمله اسپینوزا که با توجه به نظریه وی در مورد جوهر، می‌توان قول به ثبات را به وی نسبت داد.

بر خلاف او لایپ‌نیتز با طرح بحث منادها و حرکت آنها از ادراکی به ادراک دیگر، برای حرکت اهمیت بسزایی قائل شده است. وی شوق درونی منادها را عامل حرکت دانسته و حرکت در منادها را نشانه حیات و استمرار حرکت را علامت عدم کمال می‌داند. برگسون صیوروت را به منزله جوهر جهان و آن را تار و پود اشیاء عالم می‌داند بطوری که وی برای تبیین بحث صیوروت، آن را به جریان رودخانه نیز تشبیه می‌کند. لازم به ذکر است که نظر برگسون و وایتهد در این مسأله به هم بسیار نزدیک است. این تحقیق، در صدد بیان اجمالی از فلسفه پویشی وایتهد و مقایسه آن با بحث حرکت جوهری صدرا و همچنین تجدد امثال عرفاء می‌باشد زیرا به نظر می‌رسد در جهات متعددی وجوه تشابه در کار است، اگر چه به موارد اختلاف آنان نیز واقفیم. در برخورد اولیه با عبارات وایتهد با این نکته مواجه می‌شویم که «همه چیز در حرکت است» و از طرفی صدرا نیز به این مطلب اشاره دارد که همه موجودات مادی ذاتاً متجدد می‌باشند بطوری که موجودات مادی پیوسته در یک سیر استکمالی قرار دارند. اما این سیر به قدری

سریع است که ما عالم را به عنوان یک امر ثابت تصور می‌کنیم در حالی که لحظه به لحظه ایجاد می‌گردد و در همین جا به نقطه اشتراک با عرفاء می‌رسیم؛ در بحث تجدد امثال عارفان معتقدند اعطاء وجود بر ممکنات لحظه به لحظه و آن به آن است و هر موجودی دم به دم لباسی جدید از وجود به تن می‌کند. در این مقاله ابتدا باید اصول اساسی فلسفه وایتهد را همراه با نتایج و لوازم آن طرح کرد. سپس به بحث حرکت جوهری از نظر صدرالمتهلین و نقاط اشتراکش با عقیده وایتهد پرداخته و در آخر نگاهی اجمالی به بحث تجدد امثال خواهیم داشت.

چهار اصل اساسی در فلسفه پویش

اصل اول - تفوق زمان

جهان یک جریان سیورورت^۱ و سیلان حوادث^۲ است. گذر^۳ و فعلیت^۴ اصیل‌تر از ثبات و تقرر جوهر است. از نظر وایتهد اگر ثبات را اصل بگیریم در این صورت، تحول و دگرگونی نمودی بیش نخواهد بود. وی این نظر را در مقابل تصویری که از زمان ارسطو مطرح بوده بیان می‌کند. آن تصور این بود که هر موجودی متشکل است از یک جوهر تغییر ناپذیر و مقداری اعراض متغیر. وایتهد در این اصل به این مسأله نیز اشاره دارد که در واقع، گذر واقعی زمان است که ظهور صورتهای جدید را در تکامل میسر می‌سازد. همچنین خاطر نشان می‌کند که حقیقت واقعیت چنین است که امکانات و حالات بالقوه متعددی وجود دارد که گاهی بالفعل می‌شوند و گاهی هم به مرحله تحقق فعلی نمی‌رسند.

اصل دوم - در هم تنیدگی حوادث

جهان، مجموعه‌ای از حوادث مرتبط با هم می‌باشد که دارای تأثیر و تأثرات متقابل هستند. هیچ چیز جز در مشارکت با بقیه وجود ندارد. بنابراین، هر پدیده‌ای به سهم خود

-
- 1- process of becoming
 - 2- flux of events
 - 3- transition
 - 4- actuality

اثری دارد که در نحوه موجودیت سایر وقایع تأثیر می‌گذارد. از نظر وی واقعیت یک مجموعه و یا یک شبکه در هم تنیده از روابط و یا به تعبیری یک میدان تأثیر متقابل است. بنابراین، دیدگاه وایتهد در مقابل تصور کسانی قرار دارد که معتقدند ذرات موجود در عالم هر یک بطور مستقل و بدون ارتباط حساب شده موجود می‌باشند.

اصل سوم - پویش یا جریان ارگانیک

مقصود از کلمه پویش، تحولات زمانی و گذر و فعالیت پیوسته است. فلسفه وایتهد به نام فلسفه ارگانیسم نامیده شده است. به این معنا که او جهان را یک اندام زنده یا ارگانیسم می‌داند که هر عضوی با کل در ارتباط و دارای تأثیر متقابل است. به این صورت که این عضو از یک طرف به فعالیت یکپارچه کلی یاری می‌رساند و از طرفی دیگر از آن تأثیر می‌پذیرد. بنابراین، وی یک برداشت اجتماع‌وار از واقعیت دارد. زیرا از نظر وی در یک اجتماع هم وحدت هست هم همکاری، بدون اینکه فردیت اعضای جامعه از بین برود.

اصل چهارم - خود آفرینی هر حادثه

گرچه وایتهد بر روابط متقابل حوادث تصریح می‌کند لکن از آن طرف، اعضاء را محو در کل نمی‌داند. بنابراین وجود کثرات را قبول دارد. اما هر یک از این کثرات و حوادث حاصل مجموع تأثیراتی است که به او رسیده است. بنابراین، می‌توان گفت که هر وحدتی از کثرت شکل می‌گیرد ولی در عین حال هر حادثه‌ای در مدتی که در حال رخ دادن است دست تأثیرات دیگر از دامن او کوتاه است و او آزاد است که روابط خود را به شیوه خاص با دیگر حوادث متناسب یا متحد سازد (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۶۰).

این چهار مفهوم کلی، خطوط اصلی فلسفه پویشی وایتهد را نشان می‌دهد که البته نیازمند بررسی و دقت می‌باشد.

بررسی چهار اصل وایتهد

بررسی اصل اول

یکی از مطالبی که وایتهد در اصل اول به آن تصریح می‌کند این است که حقیقت ذات و

واقعیت، جریان و سیلان است که این مسأله از ارکان فلسفه پویشی و در مقابل دیدگاه ارسطویی می‌باشد. در دیدگاه ارسطو موجودات جهان، جوهری ثابت هستند که اوصاف و اعراضی را واجد می‌باشند. بنابراین از نظر ارسطو ذات جهان، دارای ثبات بوده و تغییرات در سطح و اعراض آن رخ می‌دهد. کاپلستون نظر ارسطو را چنین تفسیر می‌کند که یک موضوع (ماده) نهایی از نظر ارسطو وجود دارد که خصائص معینی از خود ندارد که مقصود از این ماده اولیه، همان ماده اولیه مدرسیان است که در همه اشیاء مادی یافت می‌شود و زیر بنا و بستر می‌باشد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۱).

اولین اشکالی که در این دیدگاه مطرح می‌شود انقطاع و عدم ارتباط موجودات عالم نسبت به یکدیگر خواهد بود که البته راه حل این مشکل در فلسفه وایتهد وجود دارد. مشکل دیگر این است که اگر بگوییم حرکت و تحول در ذات ماده است پس جای تردید نیست که ما واقعیتی را به عنوان موضوع، که حرکت در آن رخ می‌دهد به نام محل یا قابل حرکت می‌پذیریم. حال این سؤال پیش می‌آید که اگر حرکت، همه ذات موضوع را شامل شود و فراگیر باشد پس شیء متحرک چیست؟ در نظام ارسطویی، برای تحولاتی که در اعراض رخ می‌دهد، موضوع ثابتی مفروض گرفته نمی‌شود؛ لکن از نظر وایتهد فرض یک امر ثابتی که محمل تغییرات اعراض باشد مقدور نیست زیرا در نظام وی که واقعیت یک سیلان مدام است متن واقعیت، حرکت و تغییر است و لذا این طور نیست که امر ثابتی حامل حرکت باشد، بلکه آنچه ثابت است مجموعه‌ای از حرکتهای مستمر است که یکنواختی آنها، وحدت را می‌سازد (وال، ۱۳۷۰، ص ۷۵). سخن وایتهد در پاسخ به این شبهه چنین است (وایتهد، ۱۹۶۷، ص ۵):

«اینکه در فلسفه به خطا گمان شده که در هر حرکتی نیاز به امر ثابتی هست که حرکت نماید از تعمیم ناروایی است که انسانها در تجربه خود جاری کرده‌اند. در واقع انسان پدیده‌هایی را می‌بیند که در طول زمان حضور و بقاء دارند بطوری که زمان را به عنوان ظرفی برای این امور در نظر می‌گیرند و از طرفی تصور او از زمان، همین گذشت شب و

1- This is the classic notion of time, which philosophy took over from common sense/

روز است؛ در این جا هویت ثابت و ممتدی را برای امری فرض کرده که در لحظه‌های متوالی ثابت باقی بماند و همین تجربه را تعمیم ناروا داده و گفته هر چه دستخوش تغییر می‌شود باید حقیقت ثابتی هم داشته باشد».

مطلب دیگری که به آن اشاره دارند این است که چون حرکت به تمام پدیده‌ها سرایت می‌کند و همه آنها در حال شدن هستند بنابراین یک نوع تغییر و تجدد در مورد خود ذات حرکت صدق نمی‌کند و به تعبیر حکمای ما حرکت در حرکت وجود ندارد؛ بلکه خود حرکت، ثابت است. یعنی این واقعیت که تمام هستی سیلان است واقعیتی ثابت است. بنابراین، پدیده‌ها هستند که صیوروت می‌یابند اما شدن این پدیده‌ها خود، امری ثابت است به بیان دیگر، خود صیوروت در حال صیوروت و تجدد نیست بلکه پدیده‌ها هستند که صیوروت می‌یابند. بدین ترتیب، واپس‌تهد تصور جوهر ثابت را ویران کرده و در نتیجه جنبه ثبات در هستی مستند به امر جوهری نبوده بلکه ثبات، مستند به حرکت می‌شود.

وی در جاهای مختلف به مسأله سیلان و صیوروت اشاره می‌کند. چنان که در کتاب «شیوه‌های فکر» می‌گوید «ادراک طبیعت به عنوان یک حقیقت ایستا، حتی در یک لحظه‌ای که خالی از دوام باشد، امری بی‌معناست. طبیعتی جدا از انتقال و انتقالی جدا از دوام زمانی وجود ندارد. همین امر دلیل بر این است که چرا تصور یک لحظه از زمان به عنوان یک حقیقت اولیه ساده امری بی‌معناست» (وایتهد، ۱۳۷۴، ص ۱۳). وی در کتاب «پویش» خود می‌گوید:

«در هر صیوروتی، امری وجود دارد که در معرض شدن است. هر مورد از صیوروت قابل انقسام به دو جزء است که هر یک از آنها از جنس شدن می‌باشند. به عنوان مثال، تحقق صیوروت در ثانیه، متضمن تحقق صیوروت در بخش اول ثانیه است و تحقق صیوروت در بخش اول ثانیه متضمن تحقق آن در ربع ثانیه است. این تقسیم‌پذیری، بی‌پایان است و این امر تا نخستین موجود ادامه دارد» (همو، ۱۹۶۷م، ص ۱۰۶). و بالاخره وی

1- That in a becoming something becomes, and that every act becoming is divisible into earlier and later sections which are themselves acts of becoming...

در آخر به عنوان نتیجه اصل اول بیان می‌کند که «صیوروت جهان از هویت جهان اصیل‌تر است. به عبارت دیگر، اصل بر سیلان و صیوروت موجودات است»^۱ (وایتهد، ۱۹۶۷م، ص ۳۲۴).

وی همچنین نتیجه می‌گیرد که تمام سیلانها به سوی رسیدن به یک پدیده کاملتری می‌باشد. بنابراین، می‌توان گفت همه چیز در حال کمال است و از طرفی تمام شدنها و به کمال رسیدن‌ها در ظرف و پهنه زمان صورت می‌گیرد و بدین ترتیب، یک نقش اساسی و یک جایگاه خاصی را در فلسفه خود برای زمان قائل می‌شود.

دو نوع حرکت یا جریان از دیدگاه وایتهد

از نظر وایتهد، دو نوع حرکت و پویش وجود دارد، پویش کلان و پویش خرد. مقصود از نوع اول جریانی است که ذاتی وجود یک موجود است و آن عبارت است از عبور از یک فعلیت فعلی (حاصله) به فعلیت دیگری در حال حصول. این جریان که در ذات هر پدیده وجود دارد در واقع، یک نوع اتحاد و انسجامی است که بین اجزاء یک پدیده صورت می‌گیرد که البته این هماهنگی و هم‌آرایی در جهت رسیدن به مقصد و مطلوب نهایی است که با هدایت غایت درونی پدیده صورت می‌گیرد (همی، ص ۳۲۹). و اما از طرف دیگر از آن جا که در هر پدیده‌ای جهات بالقوه و امکانی وجود دارد، در جریان دوم یا در هم‌آرایی دوم در واقع پدیده در جهت فعلیت یافتن یکی از آن جهات بالقوه است. بنابراین پدیده آینده به نحوی منطقی در ذات پدیده اول است و از طرفی پدیده پیشین هم حاضر در پدیده لاحق است و بدین ترتیب می‌توان گفت هر پدیده‌ای که تحقق پیدا می‌کند خود نیز جزئی از فرآیند بزرگتری است که در ضمن یک هم‌آرایی کلان‌تر جلوه می‌کند و در این جا حالت پیشین واسطه رسیدن به حالت جدید می‌باشد و شاید بتوان گفت که گذشته این پدیده‌ها، علت‌های فاعلی آنها محسوب می‌شود.

نکته شایان ذکر اینکه با توجه به سخنان وایتهد بدست می‌آید که این دو جریان بدون

1- The notion of passing on is more fundamental than that of a private individual fact.

ارتباط با هم نیستند، بلکه از آن جا که ذات واقعیت را سیلان تشکیل می‌دهد بطوری که در سرتاسر آن یک سیلان وجود دارد لذا می‌توان آن را به دو لحاظ مورد التفات قرار داد و آن را دو جریان دید.

بررسی اصل دوم

اصل دوم اشاره به این مطلب دارد که حوادث جهان به هم مرتبط و در تأثیر متقابل نسبت به هم هستند بطوری که هر حادثه در درون خود حادثه دیگر را می‌پروراند و ایجاب می‌کند. بنابراین، هر پدیده‌ای در ارتباط و پیوند با پدیده‌هایی است که هم زمان با آن می‌باشند و همچنین پدیده‌هایی که قبل و بعد از آن قرار دارند بطوری که می‌توان گفت رویدادهایی که بعداً پدیدار می‌شوند در بطن حال، و حال در بطن گذشته مندرج می‌باشند. وایتهد در کتاب «سرگذشت اندیشه‌ها» می‌گوید:

«هر مجموعه‌ای از رویدادهای تحقق یافته (بالفعل) از طریق حضور ذاتی متقابل رویدادها در یکدیگر با هم اتحاد دارند. رویدادهای مزبور تا آن جا که با یکدیگر اتحاد دارند، محدودیتهایی را نیز بر هم اعمال می‌کنند. بنابراین، بر مبنای علیت، رویداد قبلی در ذات رویداد آتی و بنابر وجه توقع و انتظار، رویداد آتی در ذات رویداد قبلی است. هر مجموعه از رویدادها که به این ترتیب اتحاد یافته باشند یک رابطه نامیده می‌شود» (وایتهد، ۱۳۷۰، ص ۵۳۴). وی همچنین متذکر می‌شود که اهمیت حرکت از تغییر شیوه رابطه متقابل اشیاء مادی ناشی می‌شود (همو، ۱۳۷۴، ص ۱۵۷).

اما بر اساس دیدگاه وایتهد، نتیجه تغییرات و تأثیرات متقابل چه خواهد بود؟

از نظر وی در فلسفه ارگانیزم، جهان پیوسته در طی جریان زایش ساخته می‌شود ولی در این جریان صیورورت و شدن، فنا هم خوابیده است. بدین معنا که هر آنچه که در حال شدن است از هستی خویش دست شسته و خود را در یک شدن دیگر باز می‌یابد؛ گرچه به نحوی آن موجود قبلی در بطن پدیده جدید نهفته و پنهان است.

بدین ترتیب، به عنوان نتیجه این بحث می‌توان گفت که به یک رویداد و پدیده از دو لحاظ می‌توان نگریست، یکی با نظر به خودش که فردیت دارد و هویت و تحصیل خود را

دارا می‌باشد و دیگری با نظر به پدیده‌ای که مافوق اوست که این به عنوان یک جزء به سوی آن مافوق در حال جریان است. در این صورت، آن پدیده به صورت یک جزء می‌شود که در کنار دیگر اجزاء می‌خواهد به پدیده دیگر فعلیت ببخشد. بنابراین، در دیدگاه ارگانیسم، تمام رویدادها به نحوی با هم مرتبط بوده و گرچه هر یک از آنها در حال شدن می‌باشند، اما با این شدن می‌خواهند به یک مرتبه تکامل یافته‌تری برسند و در نتیجه می‌توان گفت که فناء تشخیص‌های فردی عین کمال آنها خواهد بود.

بررسی اصل سوم

طبق این اصل، در جهان هستی هر یک از اجزاء، هم فعالیت شخصی خود را دارا می‌باشد و هم نسبت به کل، وظیفه خود را انجام می‌دهد. درست مانند ساختار یک اجتماع که فردیت هر فردی در آن محفوظ بوده اما این فرد یک وحدتی هم در ارتباط با بقیه دارد که یک کل اندام‌وار را می‌سازد و آن در سایه آن مشارکت همگانی خواهد بود، بر طبق این اصل یک نظمی بر سیستم جهان حاکم می‌باشد که هر یک از اجزاء می‌توانند در تکامل دیگری دخالت داشته باشند. و کثرات موجود به نحوی در وحدت، اجتماع می‌کنند.

بررسی اصل چهارم

وایتهد در این اصل تأکید می‌کند که در نظام جهان، هر موجودی یک هویت مشخص دارد که با همان می‌تواند با بیرون از خود رابطه برقرار کند. بنابراین، هر موجود و یا هر رویداد، خودش فی حد نفسه یک حقیقت است که در سایه ارتباط با بقیه هویتش مضمحل نمی‌شود. عبارت وی در رابطه با خود آفرینی هر حادثه چنین است، جهان، خود آفرین است. هر موجود بالفعل از آن نظر که مخلوقی خود آفرین است به طرف وظیفه دائمی‌اش به عنوان نیم آفریننده جهان متعالی در حرکت است^۱ (وایتهد، ۱۹۶۷م، ص ۱۳۰).

1-The world is self creative and the actual entity as self - creating creature passes into its immortal function of part - creature of the transcendent world ...

زمان از دیدگاه وایتهد

الف- تاریخچه نظریات درباره زمان

نخستین حکیمان که اولین شاعران یونان نیز بوده‌اند صیوروت و زمان را ذات هر چیز می‌دانستند. فیلسوفان دیگری از قبیل پارمیندس و شاگردش زنون منکر واقعیت زمان شدند. زنون ادعا می‌کرد که تیری که از نقطه‌ای به نقطه دیگر پرتاب می‌شود در هر لحظه در نقطه معینی است و بودن در هر لحظه در نقطه‌ای معین، همان سکون در آن نقطه است. پس حرکات جزئی عبارت است از توالی سکانات. اما حرکت کلی اصلاً وجود ندارد.

افلاطون نیز قائل به دو عالم محسوس و معقول شده و زمان را اختصاص به عالم محسوس داده است. اما ارسطو، زمان را بیشتر از لحاظ طبیعیات تعریف کرده و آن را با حرکت مرتبط می‌سازد، لکن دکارت زمان را امری جدای از حرکت می‌داند. اسپینوزا زمان را صرفاً حالتی از حالات فکر می‌داند و لایپ‌نیتز زمان را امری واقعی نمی‌داند، زیرا هر آنی با آنات دیگر همجنس می‌باشد؛ در حالی که هیچ دو چیزی در جهان از همه جهت عین هم نمی‌توانند باشند. لکن از آن جا که ما همواره خود را موجودی با دوام می‌یابیم تصور زمان در ما ایجاد می‌شود. «از بین فلاسفه تجربی، هیوم، زمان را انتزاع محض دانسته است» (وال، ۱۳۷۰، ص ۲۹۹-۳۷۴).

از قرن ۱۹ تاکنون عقیده‌های جدیدی درباره زمان اظهار شده که می‌توان یکی از آنها را در فلسفه برگسون جستجو کرد. وی بین دو صورتی که کانت با نام‌های فضا و زمان مطرح نمود، جدایی برقرار کرد. یعنی فضا را صورت و زمان را واقعیت دانست. بنابراین، فضا را ساخته و پرداخته ذهن انسان و زمان را امری واقعی پنداشت. به نظر می‌رسد در عصر حاضر وی تنها فیلسوفی باشد که بطور جدی درباره زمان بحث کرده و این در حالی است که فلسفه وایتهد به فلسفه او نزدیک است چرا که او زمان را از رویدادها جدا ناشدنی می‌داند.

ب- زمان از دیدگاه وایتهد

تصور وایتهد از زمان با دیگر مبادی نظری فلسفه وی هماهنگ است. او در کتاب

«پویش» فصلی را تحت عنوان زمان مطرح نکرد. لکن در کتاب «سرگذشت اندیشه‌ها» فصلی تحت عنوان گذشته، حال و آینده دارد. وی تفسیر زمان را از درک عرفی زمان یعنی گذشته، حال و آینده شروع می‌کند و سپس در چارچوب نظام فلسفی خود به تحلیل آن می‌پردازد و مسلماً نظام فلسفی او ایجاب می‌کند که زمان را از وقایع قابل تفکیک نداند. در مباحث جهان‌شناسی وی گفته شد که هستی، در حال سیلان و سیورورت است و جهان از رویدادهایی متشکل شده که هر یک به سوی هم‌آرایی و هماهنگی بزرگتر و کلان‌تری در جریان است. متناسب با این دیدگاه، وایتهد می‌گوید که گذشته و آینده در زمان حال، نوعی تحقق دارد. عبارت وی چنین است، «گذشته، حضور عینی در حال دارد در حالی که در ورای خود به آینده می‌رسد» و «آشکار است که آینده نیز مطمئناً چیزی از حال را در بردارد. آشناترین عادات بشری گواه بر این حقیقت است» (وایتهد، ۱۳۷۶، ص ۵۲۰).

سه معنا برای موجودیت و حضور گذشته در حال

- ۱- اینکه رویدادهای حاضر، معلولها و جلوه‌هایی از علل گذشته هستند و هر چه که فاصله تحولات میان علل و معلولات زیادتر باشد، حضور گذشته در حال ضعیف‌تر می‌گردد تا جایی که دیگر نمی‌توان گذشته را در حاضر فهمید.
 - ۲- گذشته در حاضر وجود دارد یعنی خود زمانی که بر رویداد حاضر، گذشته است در همین رویداد وجود دارد.
 - ۳- تبلور گذشته در ذهن ناظر در رویداد حاضر که تا زمان حاضر امتداد یافته است. آنچه می‌توان بر اساس تفسیر جهان‌شناسی وایتهد بیان کرد اینکه جهان در حال حاضر تمام گذشته را در بطن خویش دارد، بلکه حتی می‌توان گفت که جهان حال یعنی همان جهان گذشته از آن نظر که در هم‌آرایی و شکل‌گیری بزرگتر فعلی بدان نگاه شود ولی اگر به لحاظ اجزای آن یعنی تک تک پدیده‌ها به آن بنگریم آن گاه گذشته را لحاظ کرده‌ایم. پس می‌توان گفت حال و گذشته دو روی یک سکه هستند.
- اما حضور آینده در حال هم همین طور است. چنان که وایتهد معتقد است اگر آینده را از حاضر قطع کنیم زمان حاضر سقوط خواهد کرد؛ چرا که با این کار در حقیقت، علل

موجودات حاضر را در هویت خود مختل ساخته‌ایم.

این بیانات وایتهد ریشه در کلام قبلی وی دارد چرا که وی معتقد است در ذات هر پدیده این خصوصیت که به نحوی در رویداد دیگر نهفته است وجود دارد. علاوه بر این، چون فعالیت مستمر نیز در آن وجود دارد بنابراین، با توجه به این دو خصوصیت، پدیده حال به سوی شکل‌گیری و هم‌آرایی دیگری در آینده پیش می‌رود. پس توجه به آینده خاصیت ذاتی پدیده‌های حال است چرا که پدیده سیلان و جریان به سوی فعلیت جدید است بطوری که می‌توان گفت حال به منزله علت فاعلی، حاوی آینده در بطن خویش است؛ چنان که گذشته به منزله علت فاعلی حال است. پیدا است که حال، متضمن کمالات حاصل در آینده نیست اما مجموع کمالات گذشته را شامل است.

تفاوت حضور آینده در حال با حضور گذشته در حال را از نظر وایتهد می‌توان چنین بیان کرد، حضور گذشته در حال به معنای این است که موارد گوناگون و خاص گذشته در زمان حال وجود دارند. به عبارت دیگر، فعلیتهای قبلی در فعلیت بزرگتر و کلان حاضر منظوی هستند و این به همان معنای علت فاعلی است لکن در مورد آینده چنین نیست. یعنی هیچ رویداد متحقی از آینده که هم اکنون مشکل پیدا کرده باشد وجود ندارد؛ چون هنوز آینده به فعلیت نرسیده است. آنچه در زمان حال معلوم است تنها ضرورت تحقق آتی رویدادهای متحقق است و نیز این ضرورت که این رویدادهای آینده باید با شرایطی که در رویدادهای حال وجود دارند مطابقت داشته باشند (وایتهد، ۱۳۷۶، ص ۵۲۸).

بدین ترتیب، با توجه به سیلان موجودات، لازمه ذاتی آن این است که دیروز و امروز در هم تنیده و پل ارتباطی محکمی بین گذشته و حال و آینده وجود داشته باشد. حاصل کلام آنکه از کلام وایتهد چنین می‌توان نتیجه گرفت:

اول - زمان، امری موهوم نمی‌باشد.

دوم - زمان، امری ذهنی نیست بلکه یک جنبه عینیتی در آن لحاظ می‌شود.

سوم - زمان را نمی‌توان مانند دیدگاه بسیاری از حکماء مقدر حرکت لحاظ کرد بلکه

زمان یک واقعیتی است که از سیلان و سیروورت هستی نشأت گرفته و بیانگر استمرار و پیوستگی آن سیلان است.

نتایج بحث در فلسفه پویش

۱- یک سیلان مستمر، جهان هستی را در برگرفته بطوری که همه چیز در حال شدن است و این شدن و سیروورت، ذاتی پدیده‌هاست لکن حرکت و سیروورت در سیلان خود ثابت هستند و لذا خود حقیقت سیروورت در درون خود ثبات دارد. بنابراین، نیاز به فرض موضوعی ثابت و یا جوهری ثابت که محمل تغییرات اعراض باشد، نیست.

۲- لازمه سیلان ذاتی پدیده‌ها، در هم تنیدگی و ارتباط پدیده‌هاست که طبیعتاً این پیوستگی و ارتباط، سبب یکپارچگی و وحدت جهان می‌شود چرا که این سیروورت دائمی و بطور لاینقطع صورت می‌گیرد و این از قطعه قطعه شدن هستی جلوگیری می‌کند.

۳- در این نظام، حکم به بقاء همه چیز می‌شود. زیرا همان طور که بیان شد اگر چه هویت شخصی و فردی به نحوی دچار فناء می‌شود لکن این فناء در سایه رسیدن به یک تکامل برتر می‌باشد، زیرا پدیده قبلی تشخص فردی خود را از دست می‌دهد ولی تشخص دیگری به عنوان جزء سازنده کل جدید اکتساب می‌کند. بنابراین، به تعبیری می‌توان گفت این پدیده فنا شده، یک عینیت دیگری پیدا می‌کند که جاودانه خواهد بود و لذا در این دیدگاه کون و فساد هم معنا نخواهد داشت زیرا چیزی از بین نمی‌رود.

۴- در فلسفه ارگانیسم تکامل و یا به تعبیری حرکت اشتدادی رخ می‌دهد چرا که تمام پدیده‌ها یک روند تکاملی را طی می‌کنند و در این جریان هر پدیده‌ای به دنبال هدفی که در آن به ودیعت گذاشته حرکت خواهد کرد.

حرکت جوهری و منکرین آن

وقوع حرکت در جوهر تا حدی به تفسیر ماهیت آن بستگی دارد. افرادی در معنای حرکت، تدریج را معتبر ندانسته و لذا کون و فساد را هم از اقسام تغییر و حرکت به حساب آورده‌اند. در بین حکیمان مسلمان، حکماء مشاء به دو نوع حرکت تدریجی و

دفعی اشاره کرده‌اند. حرکت دفعی را همان کون و فساد دانسته و از طرف دیگر حرکت را در اعراض مطرح کرده‌اند و نه در جوهر. لذا افرادی مانند ارسطو و فارابی در تعریف حرکت تدریجی می‌گویند، حرکت به معنای کمال برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است می‌باشد. که به تعبیر دیگر می‌توان گفت حرکت به معنای بیرون آمدن تدریجی از قوه به فعل می‌باشد و این امر در جوهر اتفاق نمی‌افتد زیرا تغییر در جوهر دفعی است. ابن‌سینا نیز مانند ارسطو و فارابی حرکت را در مقوله جوهر جایز ندانسته و می‌گوید، و اما الجوهر فان قولنا فيه حركة هو قول مجازي فان هذه المقولة لا يعرض فيها الحركة لأن الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة و اذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة و فعلها الصرفة کمال متوسط؛ «اما جوهر اگر بگوییم حرکت در آن واقع می‌شود بر سبیل مجاز است. در جوهر، حرکت واقع نمی‌شود به دلیل اینکه طبیعت جوهر اگر فاسد شود دفعی است حادث هم اگر بشود دفعی است و بین قوه صرف آن و فعل صرف، کمال متوسطی نیست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ هـ، ج ۱، ص ۹۱).

ابن‌سینا در تألیفات فلسفی خود دلالتی بر عدم وقوع حرکت در جوهر، آورده است. وی در شفا به استناد عدم بقاء موضوع و ناممکن بودن شدت و ضعف در جوهر تغییر تدریجی را در این مقوله انکار می‌کند. به نظر می‌رسد آنچه بیش از همه قدما را بر آن داشت که حرکت در جوهر را انکار کنند نیاز به موضوع ثابتی بود که باید در ضمن حرکت موجود باشد چرا که از نظر آنان در غیر این صورت، ملاک وحدت که حافظ این حرکات باشد، یعنی متحرک ثابت، نخواهیم داشت.

صدرا و طرح حرکت جوهری

صدرا بر اساس اصالت وجود و تشکیک، طرح جدیدی را ارائه داد که می‌توان گفت به نحوی در مقابل گذشتگان سنت‌شکنی محسوب می‌شود زیرا تا زمان صدرا همه حرکت در عرض را قبول داشتند و طبیعت جوهری اجسام را امری ثابت می‌پنداشتند. صدرا با استناد به این اصل که سبب مستقیم و مباشر حرکت باید خود نیز حرکت داشته باشد جوهر را

متغیر دانست. بر این اساس، حرکت جوهری در واقع، مبنای جهان‌بینی صدرا می‌باشد که وی بر اساس آن بسیاری از مسائل فلسفی مانند حدوث زمانی عالم، ربط ثابت به متغیر و یا خلق مدام را توجیه فلسفی کرده است. صدرا در تألیفات فلسفی خود دلایل ابن‌سینا و سایر حکمای مشاء را مورد انتقاد قرار داده و در تعریف حرکت می‌گوید «حرکت کمال اول است برای شیء نه از آن جهت که انسان یا وجود دیگر است بلکه از آن جهت که بالقوه است. بنابراین حرکت، وجودی است بین قوه محض و فعل محض» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۸). سپس با آوردن براهین عقلی و نقلی تغییر تدریجی را در مقوله جوهر، ثابت می‌نماید. وی در تبیین آن خاطر نشان می‌کند که جوهر حرکت می‌کند که کاملتر شود و لذا تمام عالم جسمانی آن به آن کاملتر می‌شود بطوری که می‌توان گفت در آن ثانی غیر از آن اول است و این جریان مستمر صوری که اشیاء در آن قرار دارند در واقع، پوششی بر روی پوشش دیگر است. بنابراین، از نوع لبس بعد لبس خواهد بود نه از قبیل خلع و لبس.

صدرا حدود شش برهان بر حرکت جوهری اقامه می‌کند و در ضمن یکی از ادله پس از بیان سیر تکاملی نفس حیوانی که به مرتبه نفس ناطقه و ادراک عقلی می‌رسد بیان می‌دارد که برای هر موجودی در سیر تکاملی‌اش غایتی است و رسیدن به غایت به طریق اتحاد می‌باشد نه اتصال. بنابراین، پس از اینکه متحرک از مراتب کمال عبور می‌کند در پایان حرکت، عین غایت می‌شود.

در باب تکامل مراتب عقل نظری نیز به نظر صدرا عقل هیولانی پس از رسیدن به مرتبه عقل بالمستفاد با عقل فعال متحد می‌شد (همو، ص ۱۳۰). و این امر مستلزم حرکت جوهری و تبدل ذاتی است. همچنین حصول تصورات جزئی که مبادی حرکات جزئی‌اند تدریجی است. و همان طور که هر حرکتی ذاتاً متجدد است مبادی آن نیز که تصورات و علوم هستند متجدد و متصرم خواهد بود. یعنی قائلین به حرکت جوهری از طریق تجدد علوم نتیجه می‌گیرند که جوهر باید ذاتاً متحرک باشد و نفس ناطقه هم به سبب تجدد صور هر لحظه متبدل می‌شود تا به کمال برسد.

صدرا در مقام توضیح و تبیین موضوع حرکت از موضوعات متعددی چون جسم، ماده، عقل مجرد و ماهیت سخن به میان می‌آورد. از آن جایی که همه این موضوعات به نحوی در طول هم قرار می‌گیرند قابل جمع می‌باشند. به عنوان مثال آن جا که ماده را مطرح می‌کند، می‌گوید خود ماده که فعلیتی ندارد بلکه ماده بعلاوه «صورت ما» مقصود است. گرچه آنآ فآناً صورتها تغییر می‌کنند لکن در واقع یک صورت واحد متصلی است که به صورتهای غیرمتناهی قابل تحلیل است. پس می‌توان گفت «هیولی فی کل آن مع صورت» یک امر ثابتی است که حافظ وحدت می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ، ج ۳، ص ۲۴۳). و دیگر نیازی به موضوع نخواهد بود.

بنابراین اسناد موضوعیت به ماده به خاطر اتحادی است که با صورت دارد آنچه باید به عنوان سخن اصلی و راه‌گشای صدرا بیان کرد این است که از نظر صدرا حرکت نحوه‌ای از وجود است که فوق مقوله قرار می‌گیرد نه داخل مقوله یعنی وجود به دو قسم ثابت و سیال تقسیم می‌شود و حرکت همان وجود سیال است. بنابراین، عرض نیست که نیاز به موضوع داشته باشد.

سه اصل راهگشای صدرا

در فلسفه صدرا سه اصل مهم مطرح شده است که می‌توان آنها را هدایت‌گر وی به سوی حرکت جوهری دانست:

اول- اشتراک معنوی وجود: این اصل که در رابطه با مفهوم وجود مطرح می‌شود اشاره به این مطلب دارد که وجود در مورد همه موجودات به یک معنا بکار می‌رود. به عبارت دیگر، محمول وجود در همه موارد به یک معناست. وی این اصل را بدیهی دانسته است اما این نظر چه نقشی می‌تواند در بحث حرکت جوهری داشته باشد؟

یکی از آن نظر که این اصل مبنای دو اصل بعدی یعنی اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود می‌باشد و دیگر آنکه وی در بحث حرکت جوهری به امری واحد معتقد است که در طی جریان باقی بوده و ذهن می‌تواند از آن حقیقت، ماهیت‌های مختلف را

انتزاع کند.

دوم- اصالت وجود: طبق این اصل آنچه واقعیت خارجی و عینی دارد وجود است. حال اگر اصالت با ماهیت باشد، لازمه‌اش این است که آنچه در خارج تحقق دارد ماهیت باشد و معنایش این است که شیء وقتی حرکت می‌کند و دائماً از نوعی به نوعی دیگر می‌رود، میان این انواع که واقعیت دارند وحدتی وجود نداشته باشد. وقتی انواع مختلف شدند در واقع حرکتی رخ نداده و این یعنی عدم الحركة. زیرا وحدت شخصی حرکت زایل شده است. اما طبق اصالت وجود، وجود اصیل است و جهات مختلف تبعی هستند که می‌توان در ورای آنها یک جهت حقیقی واحدی را لحاظ کرد.

سوم- تشکیک در مراتب وجود: مفاد این اصل را با عبارت «**ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک**» بیان می‌کند. یعنی در عین تغییر و اختلاف، جهت وحدت در کار است و ما در حرکت، نیازمند به یک حقیقت واحد هستیم و الا اگر موجودات متباین و مختلف باشند و ارتباطی بین آنها نباشد، هیچ گونه پیوستگی حاصل نخواهد شد و در نتیجه حرکتی هم نخواهیم داشت.

مآخذ حرکت جوهری از نظر صدرا

صدرا در اغلب تألیفات فلسفی خود به حرکت جوهری تصریح کرده و منبع خود را در رسیدن به این حقیقت چنین معرفی می‌کند:

یک - قرآن و حدیث

ملاصدرا یکی از منابع خود را در نیل به نظریه‌ی حرکت جوهری، تدبر در آیات قرآن و تفکر در احادیث می‌داند. وی در کتاب «مشاعر» می‌گوید:

لا شی من الاجسام و الجسمانیات المادیة فلكياً أو عنصریاً، نفساً کان أو بدنأ الا و هو متجدد الهویة غیر ثابت الوجود و الشخصیة مع برهان لاح لنا من عندالله لاجل التدبر فی آیات الله و کتابه العزیز؛ «همه

اجسام و جسمانیات مادی فلکی یا عنصری، نفس یا بدن، ذاتشان متجدد و وجود آنها متصرم است و این مسأله از ناحیه تدبر در آیات بر من معلوم گردید» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۸، منهج سوم، ص ۴۲). صدرا در جای دیگر چهار نوع مأخذ را برای نظریه خود ذکر می‌کند.

در رساله حدوث صدرا ابتدا می‌گوید: **اما قولک فیما سبق ان هذا احداث مذهب لم یقل به احد من الحكماء فهو کذب و ظلم فان اول حکیم قال به فی کتابه هو الله سبحانه و هو اصدق الحكماء؛** «سخن تو که تجدد در جواهر، مذهب جدیدی است که تاکنون کسی از حکماء به آن قائل نبوده ستمکاری و دروغ‌گویی است. زیرا خداوند نخستین حکیمی است که در کتاب خود به آن تصریح کرده و او راستگوترین حکماء است» (همو، ص ۲۵).

وی در کتابهای «اسفار»، «مشاعر» و «رسالة الحدوث» به آیات بسیاری در این زمینه اشاره می‌کند که بعضی از آنها عبارتند از:

«وترى الجبال تحسبها جامدة و هي تمر مر السحاب» (نحل، ۸۱).

«بل هو فی لبس من خلق جدید» (ق، ۱۵).

«علی أن تبدل امثالکم و ننشکم فیما لا تطمون» (واقعه، ۶۱).

«سبحانه کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (الرحمن، ۲۶ - ۲۷). و آیات دیگر ملاحظه در «رساله الحدوث» پس از استشهاد به آیات مذکور می‌گوید در میان احادیث نبوی اخبار زیادی است که بر تجدد طبایع و تبدل امثال تصریحاً و یا تلویحاً دلالت دارند: **«و کذا فی سنة نبینا یوجد احادیث کثیرة تدل علی تجدد الجواهر الطبیعة تصریحاً أو تلویحاً منها ما فی الحدیث الالهی ما تردت فی شیء انا و فاعله کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن و منها قوله من قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء...»** (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

دو- اثولوجیا

صدرالمتألهین معتقد است در کلمات فلاسفه قدیم و عرفای اسلامی عباراتی است که بر حرکت جوهری و تجدد طبایع تصریح کرده و بعد دو قسمت از کتاب «اثولوجیا» افلوپین را که به عقیده او بر تبدل جواهر به صراحت دلالت دارد ذکر می‌کند:

و فی کلمات الاوائل تصریحات و تنبیهاات علیه فلقد قال المعلم الفلاسفة الیونانیة فی کتابه المعروف

بکتاب اثولوجیا معناه معرفت الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً كان أو مرکباً اذا كانت القوة التعانیه غیر موجود فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السیلان و الفناء ... فلو كان العالم كله جرمًا لا نفس منه ولا صورة؛ الاشياء هلکت؛» در کلمات پیشینیان بر تجدد طبائع تصریح و تنبیهی شده است. معلم فلاسفه یونان در کتاب معروف خود اثولوجیا که معنی آن خدانشناسی است گفته است هیچ جرمی از اجرام خواه بسیط یا مرکب و حتی نیروی جان و نفس در آن نباشد ثابت و پا برجا نیست برای آنکه طبیعت جرم، گذران و زوال است و اگر تمام عالم اجرام بی نفس باشند هر آینه اشیا نیست و هلاک می شوند. این عبارات تصریح دارد که طبائع ذاتاً متجددند و آنچه ثابت و باقی می ماند ارواح و نفوس عقلی ماست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۵).

عبارت دیگر اثولوجیا چنین است: ان كانت النفس جرمًا من الاجرام لكانت متضییه سیاله لا محالة لانها تسيل سیلاناً تصیر الاشياء كلها ای هیولی فاذا ردت الاشياء كلها الى هیولی ولم یکن هیولی صورة تصورها و هی علتها بطل الكون فبطل العالم ایضاً اذا كان جرمًا محضاً و هذا محال؛ «اگر نفس مانند سایر اجسام جرم باشد به ناچار متجدد و گذران است و این گذشتن و تجدد سبب می شود که اشیا به هیولی باز گردند و همین که به هیولی بازگشتند و هیولی هم صورتی نداشت که آن را فعلیت بخشد هستی باطل خواهد شد. بنابراین، وقتی عالم، جرم خالص باشد تماماً تباه می شود و تباهی عالم محال است».

سه - عبارات زنون

ملاصدرا به نقل از «ملل و نحل» شهرستانی عبارتی از زنون ذکر کرده و آن را دلیل بر حرکت جوهری و تجدد اجسام قرار داده است. و مما یدل علی ذلك، رای زینون الاکبر و هو من اعظم الفلاسفة الالهیین حیث قال ان الموجودات باقیه دائره اما بقاءها فبتجدد صورها و اما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخری و ذکر ان الدثور لنزم الصورة و هیولی؛ «مذهب زنون اکبر که از بزرگان فلاسفه الهی است بر تجدد طبائع و حرکت جوهری دلالت دارد. آن جا که گفته است همه موجودات در عین بقاء نابود می شوند و بقاء صور به تجدد صور است و فناء صور به زوال صورت نخستین و پدید آمدن صورت دیگر. و گفته است تجدد و زوال لازم

صورت و هیولی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۷).

چهار - عبارات محی الدین عربی

صدرا در بسیاری از موارد در بحث حرکت جوهری به کلام محی الدین توجه کرد. و سخن وی را شاهد می آورد. و **مما یؤید ما ذکرناه قول الشیخ العربی فی فصوص الحکم و من العجب الامر ان الانسان فی الترقی دائما و هو لا يشعر بذلك للطاقة الحجاب و رفته و تشابه الصور مثل قوله تعالی و اتوا به متشابها و قال فی الفتوحات فالوجود کله متحرک علی الدوام دنیا و آخره لان التکوین لا یکون الا عن متکوین فمن الله توجهات علی الدوام و کلمات لاتنفذ و قوله ما عند الله باق اشارة الی ما ذکرناه من بقاء کلمات الله تعالی العقلية الباقية ببقاء الله و دثور اصنامها الجسمانية؛** «بعضی چیزهایی که مؤید تجدد طبایع و حرکت در جوهر است سخن محی الدین عربی در کتاب «فصوص الحکم» می باشد که می گوید بسی جای شگفت است با اینکه انسان پیوسته در ترقی است معذک به خاطر همانندی صور و لطیف بودن پرده، به تجدد ذاتی توجهی ندارد. چنان که خداوند فرموده است آورده شده اند همانند...؛ و در فتوحات گفته است همه موجودات در دنیا و آخرت، پیوسته متحرکند برای آنکه تکوین بی فاعل و مکون ممکن نیست و همیشه برای ذات حق، توجهات و کلماتی است که تمام نمی شود و سخن حق تعالی که فرموده است آنچه در نزد خدا است باقی است اشاره به بقاء مجردات عقلی و فناء و زوال اجسام است» (همو، ص ۲۳ - ۲۴؛ همو، ۱۴۱۰ هـ ج ۲، ص ۲۳۰).

طرح مسأله زمان از نظر صدرا

بر اساس اصول مهمی که به عنوان زیر بنای نظام فلسفی صدرا معرفی شد یعنی اصالت وجود و تشکیک مراتب وجود و پس از آن طرح مسأله حرکت جوهری، زمان در ساختار فکری صدرا نه تنها مفهومی جدید و نو پیدا می کند بلکه حقیقت آن نیز به عنوان یکی از مراتب وجود معرفی می شود. بر خلاف ارسطو که بحث حرکت را در طبیعیات جای می دهد، صدرا آن را در مباحث متافیزیکی قرار داده و پس از تقسیم وجود به ثابت و سیال

حقیقت زمان را وجود سیالی می‌داند که مرتبه‌ای از حقیقت عینی وجود را به خود اختصاص می‌دهد. بنابراین، زمان، دیگر از آن شکل موهوم خود خارج می‌شود و به علاوه، طبق این دیدگاه بین حرکت و زمان رابطه تنگاتنگی ایجاد می‌شود.

صدرا در اسفار پس از بیان حقیقت متجدد زمان می‌گوید «*فالزمان بهیئته الاتصالية التي هي افق التجدد والتنصی... شأن واحد من شؤون العلة الاولى و مرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون اضعف امکانات وجوداً و اخص المعلومات رتبة*» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ، ج ۱، ص ۳۸۲). وی با اشاره به مراتب تشکیکی وجود، از آن جا که وجود حقیقت واحده دارای مراتبی است که در آن مرتبه بالاتر نسبت به مرتبه پایین‌تر شدت و کمال دارد، زمان هم که مرتبه‌ای از این مراتب است در واقع شأنی از شؤونات علت اولی مطرح می‌شود و مانند دیگر موجودات هویت مستقلی ندارد و عین ربط به علت اولی است.

بنابراین، زمان هم مرتبه‌ای از مراتب این حقیقت واحده را به خود اختصاص داده است؛ اما از آن جا که زمان در تقسیمات وجود در وجود سیال جای می‌گیرد، یک مرتبه ضعیف و نازلی از وجود می‌شود که می‌توان آن را ضعیف‌ترین موجودات از نظر وجودی و از نظر رتبه آن را در سلسله مراتب وجود نامید.

وی همچنین توضیح می‌دهد که وقتی جوهر شیء ذاتاً متحرک بود، زمان هم مقدار این حرکت خواهد بود «*فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة*». از این عبارت بدست می‌آید که صدرا با تعریف زمان به «امر واحد متصل تدریجی که ذاتاً در تجدد و انقضاء است» موافقت ندارد؛ زیرا وی زمان را مقدار تجدد و تبدل می‌داند و لذا در «عرشیه» می‌گوید سخن ما درباره حرکت جوهری مثل سخن فلاسفه در باب زمان است. زیرا فلاسفه حقیقت زمان را متجدد ذاتی و غیر دانسته‌اند لکن ما در پاسخ آنها می‌گوئیم زمان مقدار تجدد است (همو، ۱۳۶۱، ص ۳۳). به هر ترتیب، اگر به سخنان عرشی صدرا نظر بیفکنیم بدست می‌آوریم که در نظر وی ویژگیهای خاصی به زمان اختصاص داده شده است، از جمله:

۱- از آن جا که زمان یک نحوه وجود است بنابراین، داخل مقوله نیست که از آن به کم

متصل یاد کنیم بلکه امری مافوق مقوله خواهد بود که مقدار حقیقتی سیال به نام حرکت است.

۲- در تعبیر ایشان دیگر نمی‌توان زمان را صرفاً به عنوان ظرفی برای موجودات مادی لحاظ کرد بلکه از آن جا که اعراض شئونات جوهر هستند در این صورت، زمان و حرکت از شئونات موجود جسمانی خواهند بود بطوری که می‌توان گفت هر سه از وجود واحدی برخوردار می‌باشند. همچنین می‌توان گفت که چون اینها صفات این وجود محسوب می‌شوند بنابراین، نحوه بودن آن موجود جسمانی را برای ما ترسیم می‌کنند.

۳- در این دیدگاه زمان به عنوان مقدار حرکت و چهارمین بعد از ابعاد ماده ملحوظ است.

نتایج و لوازم بحث حرکت جوهری

یک - حدوث زمانی عالم: صدرا بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری شبهه حدوث عالم را حل می‌کند، وی می‌گوید چون طبایع پیوسته در تجدد و تبدیل می‌باشند بنابراین همه موجودات عالم در هر آن متجدد می‌شوند. طبق این دیدگاه در هیچ لحظه‌ای و در هیچ جزئی از موجودات عالم یک شخص قدیم یافت نخواهد شد بلکه در هر آنی، شخص نو و جدید حادث می‌شود و چون همه موجودات حادث زمانی هستند پس کل عالم حادث زمانی خواهد بود. لازم به ذکر است که مقصود صدرا از عالم، عالم مادی است زیرا موجودات مجرد یعنی امور عقلی و مفارقات که به نحوی از اوصاف خداوند و جزء صُقع ربوبی محسوب می‌شوند، قدیم می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ، ج ۳، ص ۱۰۸).

دو- ملاحظه بر اساس حرکت جوهری مسأله «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس را طرح می‌کند. به نظر وی نفس انسان در آغاز، پیدایش، مادی است زیرا برای اینکه با بدن مادی متحد شود باید با آن هم سنخ باشد ولی بر اساس حرکت جوهری به نحو بسیار سریعی به حرکت خود ادامه داده و به مرحله تجرد می‌رسد. او پیشرفت نفس را نسبت به بدن بدین خاطر می‌داند که حرکت جوهری نفس نسبت به حرکت بدن بسیار سریع‌تر می‌باشد.

سه- صدرالمتألهین با طرح حرکت جوهری که در ضمن آن دو حیثیت ثبات و حرکت مطرح می‌شود مسأله ربط موجودات به خالق (ربط متغیر به ثابت) را حل می‌کند. وی با بهره‌گیری از جهت ثبات، ربط با فاعل مفارق را حل و تصحیح می‌کند و با جهت حرکت، تغییرات واقع در متن هستی را لحاظ می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت موجودات و مخلوقات از جهت ثبات هویت خود به خالق منتسب می‌باشند، اما همین هستی، خودش عین تجدد و تغییر است. خالق در واقع علت و سبب ایجاد ذات متحرک است.

چهار- از آن جا که هر موجود مادی در جوهر خود متجدد است و وجود آن در هر لحظه و آن غیر از لحظه و آن دیگر است بنابراین در هر لحظه، این تجددِ هویت را خواهیم داشت و در واقع هر موجودی هویت نو و تازه‌ای در هر آنی پیدا می‌کند و این دلالت دارد بر اینکه وجود دائماً از سوی ذات خداوند افزوده می‌شود و همواره اراده خالق در کار است و این عبارتة اخیری خلق مدام خواهد بود.

وجوه اشتراک دیدگاه صدرا و وایتهد

۱- در هر دو نظام، هستی به این صورت ترسیم می‌شود که سرتاسر سریان و صیوروت می‌باشد بطوری که سیلان و حرکت، ذاتی و یک امر درونی برای آن محسوب می‌شود. گرچه در نظام صدرا چون وجود اصیل است حرکت هم که یک نحوه وجود است اصالت خواهد داشت. اما شاید بتوان گفت که وایتهد هم به نحوی وحدت حقیقت وجود صدرایی را قبول کرده زیرا وی تمام پدیده‌های عینی را از سنخ واحد می‌داند.

۲- با توجه به اصل تشکیک وجود که در نظام صدرایی مطرح شده و مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک می‌باشد، از نظر صدرا در عین حال که عالم دارای کثرات است لکن این امر مانع از وحدت در هستی نمی‌شود. این مسأله با عنوان درهم تنیدگی حوادث نزد وایتهد مطرح می‌شود. وی در عین حال که استقلال هر پدیده را می‌پذیرد ولی معتقد است هر پدیده یک جریان گذرا است به سوی هم‌آرایی و هماهنگی با کل.

۳- حرکت تکاملی صدرا که در بحث حرکت معتقد به لبس بعد از لبس می‌باشد، هر صورتی که می‌آید واجد تمام کمالات صورت قبلی است و لذا کل جهان مادی دارای یک

حرکت است که رو به سوی تکامل می‌رود. بنابراین، همواره صورت بعدی تکامل یافته صورت قبلی خواهد بود (برخلاف نظریه خلع و لبس که در واقع صورتی از بین می‌رود و صورت دیگری جایگزین می‌شود). به نظر وایتهد نیز حوادث که در حال شدن هستند، با این شدن در حال گذر به یک جهان تکامل یافته‌تر می‌باشند و لذا گرچه تشخیص‌های فردی فنا می‌پذیرد لکن این فناء عین کمال آنها خواهد بود.

تجدد امثال نزد عرفاء

تجدد امثال در اصطلاح عرفاء به این معناست که وجود انسان و سایر موجودات امکانی، آن به آن در حال تغییر و نو شدن است. بنابراین فیض هستی نیز از مبداء هستی لحظه به لحظه به ممکنات افزوده می‌شود بطوری که می‌توان گفت در هر آنی حیاتی نو و جدید مماثل با وجود سابق به انسان می‌رسد.

مولوی می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقاء
عمر همچون جوی نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد

مقصود عرفاء از این قاعده کلی که «الموجود لایبقی زمانین» همین است که همه موجودات امکانی اعم از جوهر و عرض در هر لحظه وجودی تازه غیر از وجود سابق می‌یابند. چنان که متکلمان اشعری نیز همین مسأله را در رابطه با موجودات عرضی بیان می‌کنند و می‌گویند «العرض لایبقی زمانین». اما اگر سؤال شود که پس چرا هر یک از ما وجود خود را و همچنین وجود سایر موجودات را ثابت و مستمر می‌بینیم پاسخ آن است که علت آن دوام و استمرار فیض مبداء فیاض است. بنابراین، از آن جا که افزوده وجود به موجودات استمرار دارد و وقفه در آن نیست لذا بدون هیچ‌گونه انقطاعی این امر صورت می‌گیرد و ما توهم ثبات می‌کنیم.

همه از وهم تست این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر
نکته شایان توجه اینکه عرفاء جهت استدلال بر سخن خویش به آیات محکمی از قبیل
«بل هم فی لبس من خلق جدید؛ وکل یوم هو فی شأن» (ق، ۱۵ و ۲۹) استناد کرده‌اند.

بنظر می‌رسد مسأله حرکت جوهری که توسط صدرا پروراندو شد ریشه در بحث تجدد و تبدل امثال عرفا داشته باشد. زیرا عرفا در نوشته‌های عرفانی خود به نامهای مختلفی چون خلق جدید و فنا و بقا و تقلب جواهر و تعاقب امثال اشاره داشته و در ذیل این عنوان‌ها مطرح می‌کنند که اعیان موجودات هیچ گونه ثابتی نداشته و در هر لحظه در وجود خود محتاج به تجلی شهودی حق می‌باشند.

هستی عالم همه هستی اوست بی بقای حق جهان عین فناست

در حرکت جوهری نیز بیان می‌شود که حرکت و سیلان لازمه لاینفک موجودات عالم است بطوری که کل موجودات جوهری و عرضی پیوسته در تجدد و حرکت می‌باشد. از جمله شواهدی که می‌توان از کلام عرفا بیان کرد عبارت محی الدین است که می‌فرماید، **«ما أحسن ما قال الله في حق الله وتبدله مع الانفاس في خلق جديد في عين واحدة فقال في حق طائفة بل أكثر اهل العالم بل هم في لبس من خلق جديد...»** (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶). شیخ اکبر در کتاب «فصوص» در بیان چگونگی تبدل جواهر با استناد به آیه شریفه **«بل هم في لبس من خلق جديد»** (ق، ۱۵) ادعا می‌کند که غیر از عرفا دو گروه دیگر یکی اشاعره و دیگری سوفسطائیان به این حقیقت رسیده‌اند. اشاعره گفته‌اند **«العرض لا یبقی زمانین»** یعنی هیچ عرضی در دو آن به یک حال باقی نیست لکن این گروه جهل داشتند و نمی‌دانستند که در برابر هستی مطلق تمام موجودات عرضی هستند و لذا بدون تجلی حق تعالی و افاضه فیض از جانب او بقائی نخواهند داشت. سپس اشاره می‌کند که اهل کشف و شهود به این مطلب رسیده‌اند که حق تعالی هر لحظه در تمام موجودات تجلی کرده و تقلب جواهر و تجدد امثال در هر لحظه حاصل تجلی حق تعالی است لکن باید توجه داشت که در تجلی وی تکرار راه ندارد. پس از آن درباره غفلت سوفسطائیان خاطر نشان می‌شود که گرچه آنان تبدل جواهر را طرح کرده‌اند لکن از آن جا که به وحدت ذات حق نرسیده‌اند و تجلی او را باور ندارند از درک حقیقت بی‌بهره مانده‌اند.

شاهد دیگر از کتاب «فتوحات مکیه» است که می‌فرماید **«... ففی کل نفس له فینا انشاء جدید**

بنشأة جدید...» (ابن عربی، ۱۳۶۳، ج ۱، باب ۱، ص ۱۹۴).

این جا به مسأله خلق جدید و تجدید هر نشئه با هر نفسی اشاره می‌کند و بر عدم تکرار در تجلی و وجود تصریح می‌نماید و مرادش آن است که گرچه در ظاهر، اختلافی مشاهده نمی‌شود لکن باید به یاد داشت که خداوند در یک صورت برای دو نفر متجلی نشده است. هم چنان که در یک صورت برای یک نفر در دو لحظه متجلی نمی‌گردد. نکته مهمی که از خلال کلام عرفا بدست می‌آید این است که اولاً - موضوع تجدد امثال نفس وجود است. بنابراین، به مراتب، بالاتر از حرکت جوهری است؛ ثانیاً - نظریه خلق جدید را منحصر به عالم جسمانی نمی‌دانند بلکه تصریح می‌کنند که عالم با همه حقایقی که دارد در خلق جدید است به عبارت دیگر، ماسوی الله چه موجودات روحانی و چه جسمانی چون ممکن هستند و محتاج به واجب، لحظه به لحظه وجود آنها تجدید شده و وجود آنها ایجاد می‌شود.

بنابراین، از نظر آنان در هر نفسی فناء و بقایی وجود دارد و هیچ تعینی در دو آن به یک حال باقی نیست. زیرا ماسوی الله در هیچ آنی بی‌نیاز از اشراق و امداد وجودی وی نمی‌باشد. این در واقع، همان مفهوم مرگ ذاتی نزد عرفا است که در هر لحظه ممکنات به حسب اقتضای ذات و وجود فقری خود «نیست» شده و لکن در همان لحظه به سبب تجلی نفس رحمانی دوباره لباس وجود می‌پوشند و این عمل پیوسته تکرار می‌گردد.

مولانا در مثنوی این مطلب را تحت عنوان مرگ و رجعت بیان کرده و می‌فرماید:

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعت است مصطفی فرمود دنیا ساعت است

و در جای دیگر می‌گوید: *گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

هر زمان از غیب نو نو می‌رسد و ز جهان تن برون شو می‌رسد

سخن پایانی اینکه غیر از حق تعالی، وجود ذاتی هیچ موجودی نیست، بنابراین، هر یک از موجودات بدون هیچ تراضی و فترتی دائماً نیازمند به او می‌باشند. بنابراین، باید مدام تجلیات حق در هر نفسی به عالم برسد بطوری که اگر لحظه‌ای نازی کند قالبها فرو خواهد ریخت.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن عربی، محی الدین، *فتوحات مکیه*، قاهره، المكتبة العربیه، ۱۳۶۳
- ✓ ابن سینا، ابوعلی حسین، *الشفاء - الطبيعيات*، قم، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ هـ
- ✓ باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *رساله فی الحدوث*، تهران، حسن موسویان، ۱۳۷۸
- ✓ همو، *شواهد الربوبیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰
- ✓ همو، *عرشیه*، تهران، مواء، ۱۳۶۱
- ✓ همو، *الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰
- ✓ همو، *مشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸
- ✓ طوسی، خواجه نصیرالدین، *کشف المراد*، قم، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۹۹ هـ
- ✓ قیصری، داود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵
- ✓ کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵
- ✓ لایبنیتز، گوترنید ویلهلم فون، *منادلوژی*، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵
- ✓ میرداماد، محمد باقر بن محمود، *قیسات*، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷
- ✓ وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه: یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰

✓ وایتهد، آلفردنورث، *سرگذشت اندیشه‌ها*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، شرح و

توضیح: محمد تقی جعفری، تهران، دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰

✓ همو، *شیوه‌های فکر*، ترجمه: علی شریعتمداری، تهران، دفتر نشر فرهنگ

اسلامی، ۱۳۷۴

✓ Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, Mac. Milan, New York, 1967



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی