

امکان تقریب آراء هراکلیتوس و صدرالمتهلین در باب صیوروت

دکتر مینو حجت*

چکیده

صیوروت از مقدم‌ترین مسائل مابعدالطبیعی است که فلاسفه در تبیین آن دیدگاه‌های بسیار متنوع و متفاوتی را مطرح ساخته‌اند. برخی از فلاسفه حتی واقعیت داشتن آن را انکار کرده‌اند و برخی دیگر آن را مبنای نظام فلسفی خود قرار داده‌اند. اولین فیلسوفی که با بیان فلسفی از تغییر دائم اشیا طبیعی سخن گفته هراکلیتوس افسوسی است؛ از طرفی مسئله حرکت در فلسفه هیچیک از فیلسوفان مسلمان به اندازه صدرای شیرازی نقش اساسی ایفا نمی‌کند. در این مقاله به قصد مقایسه آراء این دو فیلسوف در باب حرکت به شرح اجمالی نظر آنان پرداخته شده است و در نهایت با در نظر گرفتن نکاتی در حول و حوش نظریه صدرای، ارائه تفسیری نزدیک به هم از نظرات دو فیلسوف امکان‌پذیر می‌نماید.

واژگان کلیدی: هراکلیتوس، صدرالمتهلین، صیوروت، تضاد، لوگوس، حرکت جوهری، وحدت در کثرت.

مقدمه

وجود حرکت^۱ در عالم و تغییر پدیده‌های طبیعی از واقعیات بسیار روشنی

*عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

است که در بادی امر انکارناپذیر به نظر می‌رسد، لکن تبیین فلسفی این امر روشن از غامض‌ترین معضلات فلسفی است که سبب شده است کسانی به رغم وضوح این واقعیت، آن را انکار کنند و حاصل توهم ذهن بشمارند. پارمینیدس (Parmenides)، فیلسوف یونانی قرن پنجم پیش از میلاد، از نخستین منکران وجود حرکت در عالم بود و شاگرد او زنون (Zeno) نیز براهین عدیده‌ای بر استحاله وجود حرکت ارائه کرده که شهرت بسیار یافتند. مگر وجود حرکت چه مشکلی را پدید می‌آورد که این فیلسوفان را به نفی و انکار وجود آن در عالم سوق داده است؟ ظاهراً مشکل مهمی که در خصوص حرکت وجود دارد این است که حرکت یا تغییر و دگرگونی یک شیء یعنی دیگر شدن آن، یعنی جدا شدن آن شیء از خودش، حال این سؤال مطرح است که اگر هر شیء در لحظه بعد به شیء دیگر بدل می‌شود، چگونه می‌توان گفت که ما با همان شیء مواجه‌ایم، یعنی در طی زمان با شیء واحدی مواجه‌ایم که تغییر می‌کند؟ چه چیزی هنگام تغییر ضامن وحدت این شیء است؟ اگر همه اوصاف و احوالی که ماهیت یک شیء را می‌سازند و یک شیء را همان که هست می‌کنند، تغییر می‌یابند، چگونه می‌توان گفت که آن شیء هنوز باقی است؟

در جواب به این پرسش حکیمان به راه‌های گوناگونی توسل جسته‌اند، مثلاً حکیمان مشائی صورت و ماده و اعراض را مطرح کرده‌اند و قائل شده‌اند که در تغییر، همه آنچه ماهیت و ذات شیء را می‌سازد تغییر نمی‌کند، بلکه وجه ثابتی هست که ضامن وحدت شیء متغیر است: تغییرها گاه صرفاً تغییر در اعراض اشیا هستند، یعنی ماده و صورت شیء باقی است و فقط اعراض آن متحول می‌شوند؛ و گاه به صورت کون و فساد است که صورتی می‌رود و صورت دیگر جانشین آن می‌شود، اما در این صورت نیز ماده و هیولای شیء باقی و ثابت است.

اتمیان در جواب به پرسش مذکور به راه دیگری رفتند و آن اینکه در همه تغییرها ذرات نهایی تشکیل دهنده اشیا ثابت‌اند و تنها حرکتی که صورت می‌گیرد، جابه‌جایی مکانی آنها و تغییر نسبت‌های آنها با هم است. همین تغییر نسبت‌ها موجب بروز همه

تغییراتی است که ما در ظاهر شاهد آن هستیم. این نظریه که به اتمیان قرن چهارم و پنجم پیش از میلاد یونان باستان تعلق داشت، بعدها، پس از رنسانس علمی اروپا، با نظریات علمی تقویت شد و مورد اقبال قرار گرفت.

در جانب مقابل کسانی که منکر حرکت بوده‌اند، فیلسوفانی دیگر هیچ جنبه ثابتی را در ماهیات متغیر نپذیرفته‌اند، بلکه حرکت را ویژگی اساسی و همه گیر و نافذ عالم طبیعت دانسته‌اند. از جمله این فیلسوفان می‌توان از هراکلیتوس افسوسی (Heraclitus of Ephesus)، فیلسوف یونانی قرن ششم پیش از میلاد، و صدرالمتألهین شیرازی، متفکر بزرگ جهان اسلام، نام برد. البته این وجه شباهت میان این دو فیلسوف به هیچ وجه باعث نمی‌شود که نظرات آنان را با هم یکی بدانیم، بلکه اختلافاتی اساسی میان آراء آنان وجود دارد. در این مقاله درصددیم که این وجه شباهت و اختلاف را بکاویم و در یابیم که آیا می‌توان تفسیری نزدیک به هم از آراء آنان داشت.

آراء هراکلیتوس

مهم‌ترین مشکلی که در پرداختن به نظرات هراکلیتوس وجود دارد، ابهام نظرات وی است و این مورد اتفاق همه کسانی است که به تاریخ فلسفه پرداخته‌اند و این ابهام از چند جهت نیز تقویت می‌شود، یکی از آن جهتی است که همه فیلسوفان قدیم در آن شریکند، یعنی دور بودن هراکلیتوس از ما به لحاظ تاریخی که باعث می‌شود نتوانیم با اطمینانی نسبی در باب او سخن بگوییم. جهت دیگر نحوه بیان خود هراکلیتوس است که بسیار غامض و در پرده مطالبش را بازگو نموده که سبب شده سخن او به انحاء مختلف تفسیر گردد و جهت سوم اینکه آثار به جا مانده از او بسیار اندک است. او یا اصلاً کتابی ننوشته و یا اگر نوشته به دست ما نرسیده است. کریک معتقد است که هراکلیتوس کتابی ننوشته است (گاتری، ص ۱۴، به نقل از کریک)، اما برخی استدلال کرده‌اند که هیولیتوس^۲ کتاب واقعی هراکلیتوس را در اختیار داشته و تمام نقل قول‌های او از فصل یا بخش واحدی از آن کتاب گرفته شده است (همانجا). برخی معتقدند کتابی که به نام او

باقی مانده مجموعه‌ای از گفته‌های هراکلیتوس بوده که شاید پس از مرگ وی جمع‌آوری شده است. به هر حال اکنون حدود ۱۰۰ فقره از سخنان مستند به او در دسترس است.^۳ کتابی که به او نسبت داده می‌شود دربارهٔ طبیعت نام دارد و به سه قسمت تقسیم شده است: دربارهٔ جهان هستی، سیاست و خداشناسی.

جمعی از متفکران یونان، از جمله تالس (Thales) بر آن بودند که برای عالم جنبه‌ای ثابت و پایدار و جنبه‌ای متغیر را به اثبات رسانند. آنان برای جنبهٔ اول، عناصری ثابت را فرض می‌کردند و میان عناصر اصلی جهان طبیعت که به منزلهٔ زیر بنای عالم طبیعت و جنبهٔ واقعی آن می‌باشد و جنبه‌های صوری و تألیفی جهان که همان عالم «پدیدار» است تفاوت قائل می‌شدند. آنان عناصر را ثابت و پایدار و مستمر و عالم واقعی می‌دانستند که همواره اوصاف اساسی و نامتغیر خود را حفظ می‌کنند، بر خلاف عالم «پدیدار» که همواره صور و کیفیات آن متغیر و گذرا و در جریان است.

این نظریه با این اشکال مواجه بود که اگر عنصر ثابتی در جهان وجود داشته باشد، آن عنصر نمی‌تواند در مرحلهٔ تغییر قرار گیرد و نمی‌توان با این عنصر ثابت، تغییرات و دگرگونی‌های عالم طبیعت را تبیین نمود و چنین عنصری نمی‌تواند جزء نظام و دستگاه عالمی باشد که همواره در تغییر و تبدل است. لذا هراکلیتوس بر این نظر بود که همه چیز تغییر می‌کند و دگرگون می‌شود چنان که یک شخص دوبار نمی‌تواند در یک رودخانه قدم بگذارد. تنها امر ثابت اصل قانون تغییر است نه ماده یا جوهر و عنصری خاص. هر چیز در جهان در تغییر و تحول دائم است؛ به وجود می‌آید و از میان می‌رود. فقط اصل کلی و عام «همه چیز در تغییر است» ثابت می‌ماند.

اما در مقابل نظر هراکلیتوس، کراتولوس (Cratylus) معتقد بود که اگر این اصل را به کلیت آن جدی بگیریم، هیچ ثباتی باقی نمی‌ماند و تغییر و تحول دائمی حتی دامن ثبات قانون تغییر را هم می‌گیرد. او معتقد بود که اگر همه چیز در تغییر است کلماتی هم که به کار می‌بریم تغییر می‌یابد و معانی آنها نیز در تغییر و تحول است، به گونه‌ای که ما نمی‌توانیم حتی زبان ثابتی داشته باشیم که با آن جهان را توصیف نماییم. کراتولوس

نتیجه می‌گرفت که یک شخص نمی‌تواند حتی برای یک بار در رودخانه قدم بگذارد زیرا در همان زمانی که در آن قدم می‌گذارد رودخانه تغییر یافته است (حتی خود قدم گذارنده هم تغییر یافته است). او می‌گفت که اگر همه چیز همواره در تغییر است آدمی نمی‌تواند حتی چیزی را مورد بحث قرار دهد، زیرا گوینده پیش از آنکه سخنش تمام شود هم او و هم الفاظ و معانی و هم شنونده تغییر و تبدیل پذیرفته‌اند، بنابراین تنها کاری که کراتولوس احساس می‌کرد که می‌تواند انجام دهد این بود که انگشت خویش را وقتی طرف سخن و خطاب واقع می‌شد بجنباند تا بفهماند که سخن را شنیده است. البته با توجه به این مطالب امکان دارد کسی بگوید که اینکه «یک شخص» بتواند در رودخانه قدم بگذارد یا نگذارد معنی ندارد، و «یک بار» هم بی معنی است، چرا که «بار» از مقوله زمان است و زمان در تغییر است و «یک» در واقع متعدد است. کما اینکه جنباندن انگشت نیز عبث و بی فایده است، زیرا هم انگشت و هم مخاطبی که در نظر است به او فهمانده شود که سخنش را شنیده است، هر دو تغییر یافته‌اند (شیرازی ربّانی، ص ۸ و ۹).

اما آیا واقعاً سخن هراکلیتوس چنین لوازمی دارد؟ پاسخ به این پرسش به تحلیل روشن‌تر سخن هراکلیتوس و تفسیری که از آن ارائه می‌شود بستگی دارد.

همان‌طور که گفته شد، ابهام بیان هراکلیتوس از ویژگی‌هایی است که بدان شهرت یافته است؛ گنگ و رازگونه می‌نوشت و نوشته‌هایش سرشار از جناس‌های لفظی و کنایات تلویحی است. البته او به ظاهر در انتخاب این سبک تعمد داشته است و خود می‌خواسته که سخنانش پیچیده و کنایه‌آمیز باشد. بهترین شاهد بر این ادعا یکی از گفته‌های خود وی است از این قرار که: «خداوندگاری که هاتف پیشگوی او در معبد دلفی است، نه سخن می‌گوید، نه پنهان می‌کند، بلکه اشاره‌ای می‌دهد» (پار ۹۳). از این جهت بیان او را بیشتر پیامبرگونه دانسته‌اند تا جدلی و حتی گاه او را در به کارگیری تناقض و مثل با عیسی مسیح (ع) شبیه دانسته‌اند (گاتری، ص ۳۳ و ص ۷۶).

هراکلیتوس فهم مردم نسبت به جهان و حقیقت هستی را کودکانه می‌شمارد و خود را ناقل پیامی می‌پندارد که راز جهان هستی در آن نهفته است و در واقع ناموس یا قانون

همگانی و کلی هستی را در بردارد. در نظر او آنچه وی درباره هستی می‌گوید ساخته و پرداخته اندیشه یا پندارش نیست؛ بلکه این قانون هستی است که در سخن وی از پوشیدگی بیرون می‌آید و آشکار می‌شود. و این ناپوشیدگی قانون هستی همان حقیقت است (آلثیا = Aletheia)، حقیقتی که هراکلیتوس از آن به لوگوس (Logos) تعبیر می‌کند. (خراسانی، ص ۲۴۷)

درباره لوگوس

واژه لوگوس، در فلسفه هراکلیتوس و به طور کلی در فلسفه یونان اهمیت ویژه‌ای دارد. لوگوس نزد هراکلیتوس عقل جهان یا قانون جهانی کلی است که بر هستی فرمانرواست و در همه چیز و همه جا آشکاراست و پدیده‌های هستی مطابق با آن و گویی به فرمان آن جریان دارد و نمونه آن عقل در آدمی است (همان، ص ۲۴۸-۲۴۷). بر این اساس گفته شده که هراکلیتوس در آن زمان دستگاه فکری‌ای پدید آورد که از حیث سازگاری درونی شکفت‌انگیز بود. این دستگاه فلسفی هم‌انگیزه فلسفه ورزی را تشدید می‌کرد و هم برای نخستین بار گزارشی از شناخت‌شناسی فراهم می‌آورد، اما چهره مبهم آن و ظهور پارمنیدس پس از هراکلیتوس که اندیشه را کلاً به جهتی دیگر سوق داد، از تأثیر بسزای فلسفه هراکلیتوس تا زمان رواقیان ممانعت به عمل آورد.

با توجه به اهمیت اندیشه لوگوس در کل فکر فلسفی هراکلیتوس کمی مذاقه در معنای آن برای فهم بهتر آراء او در باب حرکت مفید به نظر می‌رسد. برای این منظور به طرح چند فقره از سخنان وی در خصوص لوگوس اکتفا می‌کنیم. او در اولین پاره‌ای که از وی نقل شده می‌گوید: «... همه چیز مطابق با این لوگوس پدید می‌آید...». و در پاره ۷۲ او از «لوگوس که همه چیز را نظم می‌بخشد» سخن می‌گوید. او در پاره ۵ می‌گوید: «گوش کنید نه به من بلکه به لوگوس، خردمندی است موافق با اینکه همه چیز یکی است». این چند پاره به ما می‌گویند که لوگوس عبارت است از الف) چیزی که شخص می‌شنود (معنای مشترک)، ب) آنچه به همه پدیده‌ها نظم می‌دهد؛ یک گونه قانون کلی

شدن، ج) چیزی دارای وجود مستقل از کسی که بیانی لفظی از آن ارائه می‌کند. لوگوس برای همگان مشترک است و عامل اشتراک همان عقل یا بصیرت است. از این رو جنبه دیگر لوگوس این است که در برگیرنده تفکر و تأمل است، پس لوگوس هم اندیشه انسانی است و هم اصل هدایت‌گر جهان. سکستوس امپریکوس (Empiricus Sextus) در شرح آموزه هراکلیتوس می‌گوید: لوگوس الهی و همگانی چیزی است که ما با سهم شدن در آن قادر به اندیشیدن (Logikoi) می‌شویم. ولاستوس (G.Vlastos) پاره ۴۱ هراکلیتوس را به این صورت ترجمه می‌کند: «حکمت یک چیز است، دانستن اندیشه‌ای که به وسیله آن همه اشیا بر همه اشیا فرمان می‌رانند» (گاتری، ص ۶۳-۵۴).

از طرفی هراکلیتوس در پاره ۹۰ می‌گوید: «همه چیز مبادله آتش است و آتش مبادله همه چیز» و این سخن موجب گشته که چنین تصور شود در نظر هراکلیتوس آتش اصل نخستین یعنی آرچه (arche) و طبیعت اشیا در معنای مَلَطی آن است. اما معلوم نیست که این تفسیر درستی از آتش هراکلیتوس باشد. درست است که هراکلیتوس می‌گوید: «کل نظم جهان عبارت است از آتشی همواره زنده» (پاره ۳۰) و این باعث می‌شود لوگوس را با آتش یکسان بیان‌گاریم، اما می‌توان گفت آتش جنبه مادی لوگوس است. به نظر گاتری از این سخن چنین نتیجه می‌شود که عقل الهی در خلوص خود گرم و خشک است. آتش نیز نمادی صرف برای انتزاع نیست، بلکه برای هراکلیتوس گرم‌ترین و خالص‌ترین شکل ماده را باز می‌نماید و ناقل روح و ذهن، یا بلکه خود روح و ذهن است، که در اندیشه‌های متفکری پیشرفته از هر نوع شکل ماده متمایز است. بنابراین او توصیه می‌کند که آتش را به مثابه شعله دیدنی تصور نکنیم، چنانکه فیلوپونوس (philoponus) در تفسیر درباره نفس ارسطو ۲۵ a ۴۰۵ می‌گوید: «مقصود هراکلیتوس از آتش شعله نیست، آتش نامی است که وی به دم خشک می‌دهد، دمی که روح از آن تشکیل می‌شود». از این رو گاتری سازگاری سخن هراکلیتوس را در این می‌داند که بلاهت و مرگ (یعنی آنچه مقابل خرد و هستی قرار می‌گیرد) را به سردی و تری مربوط می‌داند، که البته در نظر او همینطور هم هست، چراکه هراکلیتوس می‌گوید: روح خشک خردمندانه‌ترین و بهترین

است (پاره ۱۱۸ و نیز همان، ص ۶۷ و ۶۶).

نکته مفید دیگر در فهم لوگوس آن است که در کلام بسیاری از متفکران بدوی همچون هومر، لوگوس به معنای «گفتار» است. آنان از واژه‌ها به «دم» تعبیر می‌کنند که با روح یا هوا یکی گرفته می‌شود. شاعران و پیامبران ملهم از کلماتی هستند که چون دم فرو می‌برند، کلماتی که دانش می‌آورد از سرچشمه‌های الهی نازل می‌شود. طبق روایت قدیمی هراکلیتوس نیز می‌گفت که ما لوگوس را چون دم فرو می‌بریم. بنابراین گویا در نظر او رسیدن به حکمت فرایندی منطقی نبود. بلکه حکمت از طریق «الهام» یا «فرو بردن لوگوس» به دست می‌آید و او احتمالاً بر این گمان بوده که سخن پردازي معماگونه او می‌تواند آغازگر چنین فرایندی در شنوندگان باشد (کاوندیش، ص ۲۳-۲۱).

آموزه‌های اساسی

در فلسفه هراکلیتوس علاوه بر اندیشه لوگوس، سه آموزه اصلی نیز مطرح است که هم با اندیشه لوگوس و هم با یکدیگر کاملاً مرتبط‌اند، به گونه‌ای که گویی همه به طرق مختلف یک حقیقت را بیان می‌دارند. آن سه آموزه از این قرارند: الف) هماهنگی همواره حاصل اضداد است، بنابراین حقیقت اساسی جهان طبیعی ستیزه است؛ ب) همه چیز همواره در جریان و تغییر است؛ ج) جهان همچون آتشی زنده و پاینده است و لوگوس قانونی است که بر این تغییرات دائم حکمفرماست و همه این تغییرات در محدوده و چارچوب آن صورت می‌پذیرند (گاتری، ص ۷۷).

هماهنگی حاصل از اضداد

آموزه «هماهنگی اضداد» سه جنبه را در خود دارد: اول اینکه هرچیزی از اضداد تشکیل شده و از این رو در معرض تنش درونی است، دیگر اینکه اضداد با هم یکسانند، همین‌طور به عنوان نتیجه جنبه اول اینکه جنگ نیروی هدایت‌کننده و آفریننده و حالت شایسته و درست امور است (همانجا).

گفتیم که لوگوس یا عقل یا قانون جهانی در تمام مظاهر هستی با وجود دگرگونی‌های دائم آن وجود دارد و در واقع معیار هستی به شمار می‌رود. اکنون باید دید که لوگوس چگونه به عنوان قانون واحد حاکم بر همه تغییرات عمل می‌کند. هراکلیتوس در پاره ۵۰ می‌گوید: «دانایی در این است که به لوگوس گوش فرا دهیم و با آن هم سخن شویم که همه چیزها یکی است». در این صورت می‌توان به روشنی دریافت که در فلسفه هراکلیتوس وحدت هستی اندیشه‌ای محوری است، اما این وحدت بیرون و غیر از کثرت نیست، زیرا از سوی دیگر وی ماهیت کثرت را در وحدت اضداد و کشاکش‌های آنها می‌داند و خود این «جریان‌های متضاد» یا «کشاکش اضداد» وحدتی پدید می‌آورد. وی می‌گوید: تناقض، توافق است و از چیزهای ناموافق زیباترین هماهنگی (و همه چیز از راه جدال) پدید می‌آید (پاره ۸). آنچه در هستی می‌یابیم، هماهنگی و یگانگی است که در میان عناصر و جریان‌های متضاد که در جدالی جاویدانند، روی می‌دهد. پس تناقض و تضاد در هستی همان لوگوس یا قانون جهانی جاودان است.

فریب ظاهر هستی را نباید خورد، در واقع هستی در عین کثرت واحد یا یگانه است. هراکلیتوس در اشاره به این مطلب می‌گوید: «مردمان نمی‌دانند که چگونه از هم جدا شدگی عین به هم پیوستگی است: هماهنگی کشش‌های متضاد چون در کمان و چنگ» (پاره ۵۱). در درون اضدادی که در کشاکشند هماهنگی‌ای پنهان است و برای همین است که هراکلیتوس می‌گوید: «هماهنگی پنهان نیرومندتر از هماهنگی آشکار است» (پاره ۵۴). وی از کشاکش میان اضداد به جنگ تعبیر می‌کند می‌گوید: «باید دانست که جنگ در چیزها همگانی است و جدال عدل است و همه چیز از راه جدال و ضرورت پدید می‌آید» (پاره ۸۰). «پس جنگ پدر همه چیزها و پادشاه همه چیزهاست...» (پاره ۵۳). به نظر او این جدال‌ها به جهت فهم ناقص ما ناپسند شمرده می‌شوند و گر نه از دید موجودی برتر که بر هستی احاطه دارد و از بالا و همه سو بدان می‌نگرد، این تضادها و پیکارهای دائمی همه جز نیک و پسندیده نیستند. این است که می‌گوید: «برای خدا همه چیز زیبا و نیک و عدل است، اما آدمیان یکی را ناعادلانه و

یکی را عادلانه تصور کرده‌اند» (پاره ۱۰۲).

چنین سخنانی به ذهن متبادر می‌کنند که گویا در نظر او وحدت اساسی تر از کثرت است. راسل به چند پاره دیگر نیز که حاکی از این مطلب‌اند اشاره می‌کند؛ مثلاً اینکه می‌گوید «نیک و بد یکی است» یا اینکه «راه فراز و راه نشیب هر دو یک راهند» (پاره ۶۰) یا اینکه «خدا روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح، سیری و گرسنگی است، اما اشکال گوناگون به خود می‌گیرد؛ همچنان که آتش، هنگامی که با ادویه آمیخته شود، برحسب نام هریک از آن ادویه به نام‌های مختلف نامیده می‌شود» (پاره ۶۷) (راسل، ص ۸۵).

در واقع ایده جدید در فلسفه هراکلیتوس نسبت به فیلسوفان ایونی، که آنان نیز به دگرگونی دائم اشیا قائل بودند، همین آموزه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت بود. به نظر آناکسیمندر (Anaximander) جنگ اضداد صفای «واحد» را آلوده می‌کند، اما در نظر هراکلیتوس کشمکش اضداد، نه تنها لکه‌ای بر وحدت «واحد» نیست، بلکه برای وجود «واحد» لازم است. پس واقعیت نه صرفاً به طور عرضی، بلکه به طور ذاتی واحد است. به بیان کاپلستون، برای وجود «واحد» اساسی خواهد بود که در عین حال واحد و کثیر، یعنی همانی (وحدت) در نه‌آنی (غیریت) باشد (کاپلستون، ص ۵۱ و ۵۲).

در عین حال هراکلیتوس از یکسانی اضداد نیز سخن می‌گوید. گاتری تعبیر «یکسانی اضداد» را در بیان هراکلیتوس گویای چند رابطه متفاوت می‌شمارد، که ما به اختصار به آنها می‌پردازیم.

الف) تغییر متقابل، مانند کیفیات یا چیزهایی که غایات متضاد و پیوسته دارند، مانند اموری چون شب و روز، تابستان و زمستان، سیری و گرسنگی. او در باب اینها می‌گوید: این امور وقتی تغییر یابند آنهایند و آنها وقتی تغییر یابند اینهایند (پاره ۸۸).

ب) نسبی بودن موضوع تجربه شده؛ می‌دانیم که موجودات مختلف در قبال یک امر احساس یکسانی ندارند، یک امر واحد برای یکی لذت‌بخش و خوشایند است و برای دیگری الم آور.

ج) در قلمرو ارزش‌ها، ارزش اضداد فقط در ارتباط با اضداد خود دانسته می‌شود. از این رو، هرچند مردم معمولاً چیزی را خوب و دیگری را بد می‌نامند، بدون دیگری هیچ چیز خوب نخواهد بود.

د) اضدادی وجود دارند که یکسانند، زیرا فقط جنبه‌های متفاوت چیز واحدی هستند. بالا و پایین اضدادند - اما به واقع چنین نیستند، زیرا فقط یک جاده است که در آن بالا و پایین می‌روید. مستقیم و منحنی اضدادند، اما سطر واحدی از نوشته‌ها در عین حال هر دوی آنهاست (گاتری، ص ۸۸-۸۶)

همه چیز در جریان است

گفتیم که جنگ و کشاکش در میان اضداد قانون کلی و همگانی هستی است. در این صورت جهان باید پیوسته و همواره در دگرگونی باشد. به تعبیر دیگر، هستی در شدن است (یعنی وجود در صیوروت است) یعنی هر چیز چنانکه هست در دگرگونی است، و در هر لحظه چیزی غیر از خود آن است. هر چیز در هر لحظه در راه چیزی دیگر شدن است. این نکته البته متن گفته هراکلیتوس نیست، اما وی سخنانی دارد که مؤید این مطلب است، برای نمونه، جمله معروف او که: «نمی‌توان دوبار در یک رودخانه پای نهاد» (پاره ۹۱). هر چیز همواره در راه آن است که چیزی دیگر شود که اکنون آن نیست و بنابراین هر چیز در هر لحظه بخشی از آن هست و بخشی از آن نیست، هم خودش است و هم خودش نیست. هراکلیتوس این معنی را در گفته دیگری روشن‌تر بیان می‌کند: «در یک رودخانه ماهم پا می‌گذاریم و هم پا نمی‌گذاریم، ما هم هستیم، هم نیستیم» (پاره ۴۹ الف). پس آنچه ساکن و بی دگرگونی به نظر می‌رسد، در نهان در تغییر، جریان و چیز دیگر شدن است.

در این جریان و گذر دائم چیزها، اضداد به یکدیگر تبدیل می‌شوند و همین منشأ پیدایش هماهنگی در جهان است. خراسانی با توجه به طرح چنین نظریه‌ای از سوی هراکلیتوس نتیجه می‌گیرد که می‌توان وی را از نخستین پایه‌گذاران مفهوم دیالکتیک که

بعدها به دست هگل پرورده شد دانست (خراسانی، ص ۲۵۲-۲۵۰). از لنین نیز نقل می‌شود که یکی از پاره‌ها را شرحی بسیار عالی از اصول ماتریالیسم دیالکتیک می‌خواند (گاتری، ص ۹، به نقل از Thomason)^۴.

جهان به عنوان آتشی پاینده

یکی از عوامل مهم و روشنگر نظام فلسفی هراکلیتوس عامل آتش است. گفتیم که هسته اساسی فکروی این است که همه چیز در جریان و دگرگونی است و هستی همواره در شدن است. در این پایه، هراکلیتوس در جستجوی نمونه‌ای محسوس برمی‌آید که این کیفیات بر آن دیده شود و این نمونه را در آتش می‌یابد.

همانگونه که پیشتر هم اشاره کردیم، کسانی چون ارسطو معتقد بودند که هراکلیتوس آتش را عنصر نخستین یا آرخه برای موجودات می‌دانسته است. آنان می‌گویند از آنجا که آتش می‌تواند بهترین نمودار مفهوم جریان و تغییر باشد، وی آن را به عنوان اصل نخستین قرار داده است، اما با توجه به سخنان خود هراکلیتوس در می‌یابیم که او نمی‌خواهد آتش را اصل نخستین قرار دهد، بلکه آن را بهترین نمونه محسوس برای ترسیم نظریه جریان در سیلان دائمی اشیا تشخیص می‌دهد. او می‌گوید:

این نظام جهانی [Kosmos] را، که برای همگان همان است، هیچیک از خدایان یا آدمیان ساخته است، بلکه همیشه بوده و هست و خواهد بود. آتشی همیشه زنده، فروزان به اندازه‌هایی و خاموش به اندازه‌هایی (پاره ۳۰).

از این سخن می‌توان چنین فهمید که ابتدا بر این نکته تأکید می‌شود که جهان هستی آفریده و ساخته نیرو یا نیروهایی و رای این جهان نیست، بلکه خود ازلی و ابدی است، سپس نمونه وجودی آن را به آتشی همواره فروزان و زنده تشبیه می‌کند که پیوسته قدری در افروختن است و قدری در خاموشی (خراسانی، ص ۲۵۳).

در عین حال دو پاره دیگر در سخنان هراکلیتوس وجود دارد که ممکن است نظر ارسطو را در باب او تأیید کند: «دگرگونی‌های آتش: نخست دریا، و نیمی از دریا خاک و

نیمی دیگر فواره آشناک» (پاره ۳۱)، و «همه چیز مبادله آتش است و آتش مبادله همه چیز مانند کالاها برای طلا و طلا برای کالاها» (پاره ۹۰).

البته به نظر می‌رسد هراکلیتوس در برابر طالس که اصل نخستین را آب و آناسیمنس که هوا می‌دانست به دنبال ماده‌المواد دیگری بوده است، اما مسئله این است که امکان دارد آن را صرفاً از این باب برگزیده باشد تا چیز متفاوتی را مطرح کند که با فلسفه‌اش سازگار باشد. آنچه هراکلیتوس می‌یابد به بهترین وجه در آتش مصداق می‌یابد.

کاپلستون در توضیح همخوانی آتش با فلسفه هراکلیتوس می‌گوید که آتش با تغذیه، با سوختن و با تبدیل کردن ماده‌ای از جنس متفاوت به خویش زنده است؛ با جهیدن و برافروختن از عده کثیری از اشیا آنها را به خودش تبدیل می‌کند و بدون این مواد فرو می‌میرد و از میان می‌رود و وجود آتش به این «ستیزه» و «کشش» وابسته است (کاپلستون، ص ۵۳).

به گفته هراکلیتوس: «آتش بر همه چیز فرود می‌آید و همه را محکوم می‌کند و می‌گیرد» (پاره ۶۶). «همه چیز از خاک است و خاک به آتش تبدیل می‌شود، آتش نیز به هوا، هوا به آب و آب به خاک بدل می‌شود» (پاره ۷۶).
در واقع همه چیز از آتش به وجود می‌آید و به آتش بدل می‌شود. البته او به راه به بالا و راه به پایین قائل است و همین دو را نیز یکی می‌داند (پاره ۶۰).

نهی نظریه حریق بزرگ جهانی در فواصل معین

با توجه به اقوال هراکلیتوس این پرسش مطرح می‌شود که آیا او به نظریه حریق بزرگ جهانی در فواصل معین (به طور دوره‌ای و متناوب) قائل است؟ گاتری می‌گوید این فرض که هراکلیتوس به فنای دوره‌ای جهان از طریق حریق عمومی باور داشته، از تفوفاستوس برآمده و در همه شروح بعدی هراکلیتوس راه یافته است، اما کاپلستون این اسناد را نمی‌پذیرد. وی می‌گوید که رواقیان یقیناً به این نظریه معتقد بودند و چون آنان

از هراکلیتوس اقتباس می‌کردند، این نظریه را به هراکلیتوس نیز نسبت داده‌اند. وی در نفی این اسناد به چند مطلب اشاره می‌کند: اولاً هراکلیتوس، چنانکه دیدیم، بر این امر اصرار می‌ورزید که کشش یا کشمکش اضداد برای وجود واحد ضروری و اساسی است. حال، اگر همه اشیا متناوباً در فواصل معین به آتش خالص برگردند، خود آتش باید منطقی‌اً از میان برود. ثانیاً: هراکلیتوس صریحاً گفته است که خورشید از حدود خود فراتر نخواهد رفت والا ارینوها^۵، خدمتکاران عدالت، راز او را عیان خواهند کرد (پاره ۹۴).

و اینکه این عالم همواره آتشی پیوسته روشن بوده و اکنون چنین است و همیشه چنین خواهد بود، در حالی که همواره در آن بخش‌هایی روی در افروختن و بخش‌هایی روی در خاموش شدن دارند؟ (پاره ۳۰ و نیز کاپلستون، ص ۵۶).

خراسانی نیز همین عبارت هراکلیتوس را بیانگر عدم امکان اعتقاد وی به یک حریق بزرگ جهانی می‌داند، زیرا در آن صورت با اندیشه اساسی خود دچار تناقض آشکاری خواهد بود (پاره ۹۴)، او می‌گوید که هرچند ارسطو از هراکلیتوس نقل می‌کند «همه چیز زمانی آتش می‌شود» (ارسطو، فیزیک، ۳ الف ۲، ۵، ۵ ت و متافیزیک، ۵ الف ۱۰۶۷، ۱۱ ک) اما این نمی‌تواند دلیل بر آن باشد که به عقیده وی همه چیزها در یک زمان معین یکباره آتش خواهند شد. به هر حال در متن گفته‌های هراکلیتوس چیزی که اشاره به یک حریق جهانی و همه گیر باشد، نمی‌توان یافت زیرا این نظریه پایه فلسفه وی را ویران خواهد ساخت (خراسانی، ص ۲۶۸). در واقع اساس فلسفه وی این است که چیزها همواره به یکدیگر تبدیل می‌شوند.

جایگاه ثبات در فلسفه هراکلیتوس

هراکلیتوس در عبارات متعددی از یگانگی مواردی متضاد سخن می‌گوید (پاره‌های ۱۰۳، ۸۹، ۸۸، ۶۰، ۵۹) و همین‌طور از تبدیل مداوم چیزها به یکدیگر. از سخنان وی چنین می‌توان برداشت کرد که در این دگرگونی‌های دائمی چیزی که ثابت می‌ماند اندازه

مقدار است. او جهان را یک آتش همیشه زنده می‌خواند که فروزان به اندازه‌هایی و خاموش به اندازه‌هایی است (پاره ۳۰). بنابراین اگر آتش از اشیا می‌گیرد، یعنی آنها را با افروختن به خودش تبدیل می‌کند، به همان اندازه هم که می‌گیرد می‌دهد. «همه اشیا با آتش و آتش با همه اشیا مبادله می‌شوند، همان‌گونه که کالا با پول و پول با کالا مبادله می‌شود» (پاره ۹۰). بنابراین در حالی که مواد عالم پیوسته در تغییرند، مجموع کمیت آن مواد یکسان باقی می‌ماند. بنابر پاره اخیر آتش چیزی است که در تمام تغییرات ثابت می‌ماند و این مستلزم آن است که اندازه آن همواره یکسان و اندازه کلی همه اشیا باشد. پس در کنار ستیزه دائمی که در جهان هست، ثبات نسبی‌ای نیز برای اشیا وجود دارد، که ناشی از مجموع یکسان اندازه‌های متفاوت آتش است که کمابیش به نسبت‌های مساوی روشن و خاموش می‌شود و حقیقت همین نسبت‌ها، یعنی تعادل میان راه‌های فراز و نشیب است که آنچه را هراکلیتوس هماهنگی پنهان جهان می‌نامد و آن را بهتر از هماهنگی آشکار می‌داند می‌سازد (پاره ۵۴). وقتی هراکلیتوس می‌گوید: آدمیان نمی‌دانند چگونه آنچه ناسازگار است با خودسازگار است؛ این هماهنگی کشش‌های متضاد است... (پاره ۵۱)، بدین معناست که همه چیز همواره در جنگ و ستیز است، اما همین جنگ است که تعادل را برقرار می‌کند. ممکن است متناقض به نظر برسد، چنانکه ارسطو هراکلیتوس را متهم به تناقض‌گویی می‌کند، اما به قول گاتری لازم نیست که ما انتظار داشته باشیم که اندیشه هراکلیتوس بنابر شاخص‌های ماکاملاً منطقی یا واجد سازگاری درونی باشد. به نظر می‌رسد که وی می‌گوید که هرچند در جهان چنانکه او آن را می‌بیند آتش تقدم معینی دارد و بر پایه زندگی الهی و جاویدان خود استوار است، با این حال جوهر ثابتی نیست که در صورت بندی بعدی ارسطو اساساً همان باقی می‌ماند هر چند در تبدلات خود تغییر می‌کند.

چنین طبیعت ثابتی با قانون سیلان متناقض است و ثبات و سکونی را در جهانی به وجود می‌آورد که به عقیده هراکلیتوس در آن نیست. جهان قانونی دارد اما این قانون، قانون ثبات نیست، فقط قانون تغییر یا، نزدیک به عبارت پردازی تصویری خود وی،

قانون جنگ است، زیرا هر چیزی از طریق ستیزه در هستی می آید و جنگ حاکم بر همه چیز است و آتش به ویژه برای تجسم این قانون کاملاً شایسته است. شعله ممکن است ثابت و بی تغییر ظاهر شود، اما از طریق سوزاندن سوخت و گرما و گاهی دود پس دادن خود را بی وقفه نو می کند (گاتری، ص ۱۱۴-۱۱۳).

اختلاف‌ها جنبه‌های مختلف واحدند. نه جنبه‌ها، نه راه فراز و نشیب نمی‌توانند بازیستند، اگر بازیستند، در آن صورت خود واحد دیگر وجود نخواهد داشت. اضداد جدایی‌ناپذیر و بلکه با یکدیگر یکی‌اند و از دید خدا همه چیز خوب و درست است (پاره‌های ۱۰۲، ۱۰۱، ۳۶). کاپلستون این را نتیجه اجتناب‌ناپذیر یک فلسفه همه خداانگارانه می‌داند که در آن هر چیزی از دیدگاه جاودانی و ابدیت موجه است. خدا، عقل (لوگوس) جهانی است، قانون کلی‌ای که در درون همه اشیا هست و تمام چیزها را به یک وحدت می‌پیوندد و تغییر دائم در جهان را طبق قانون عام و کلی رقم می‌زند (کاپلستون، ص ۵۴ و ۵۵).

گاتری از کریک نقل می‌کند که: «هراکلیتوس ثبات جهان طبیعی را منکر نیست، برعکس به نظر می‌رسد هدف اصلی او تأکید بر چنین ثباتی است که به قول وی اساس همه تغییرها و به ویژه اساس تغییر بین اضداد است... راینهارت (Rinehart) در تأکید بر اینکه در خود هراکلیتوس چیزی وجود ندارد که به آموزه رودخانه نزدیک باشد بر حق است.» به نظر وی اینکه همواره تغییر در درون حدودها صورت می‌گیرد و ستیزه چنان به جلو و عقب در نوسان است که تعادل جهانی همواره حفظ می‌شود، برای نگهداری جهان ضروری است. با وجود این، هدف اصلی هراکلیتوس را نشان دادن این می‌داند که همه ثبات موجود در جهان صرفاً ظاهری است. ثبات فقط حاصل ستیزه و تنش مدام است. این هم محتوای پاره‌های اوست و هم محتوای گواهی‌های دیگر. اما در هر حال وجود پایدار و واقعیت ثابتی باید باشد که در نظر هراکلیتوس جریان شدن را محدود و تعدیل کند. به نظر گاتری آنچه هراکلیتوس بر ثبات آن با به کاربردن کلمه هست (is) یا وجود دارد (exists) تأکید می‌کند، در مقابل پدیده‌های متغیر که طبق قانون خود در حال

شدن هستند، همان لوگوس است (گاتری، ص ۱۲۵-۱۲۱).

جمعبندی

در مجموع در دیدگاه هراکلیتوس دو حیث اساسی را می‌توان بازیافت. حیث اول مربوط به جنگ دائمی و همگانی عالم است. ما جهان تجربه خود را واجد اشیای دارای برخی ویژگی‌های ثابت و نسبتاً پایدار درک می‌کنیم. این جهان تجربه در نظر ما حالت مطلوب امور است؛ به نحوی که ما هر ترتیب هماهنگ و پایداری را در آن تحسین می‌کنیم، و نیروهای مخرب این ترتیب هماهنگ را بد می‌دانیم. در نظر هراکلیتوس حقیقت کاملاً غیر از این است؛ آنچه ثبات و سکون می‌نامیم، در اصل حاصل ترکیب هماهنگ اجزا نیست، بلکه حاصل تقلای بی وقفه نیروهای متضادی است که به تعادل در تنش رسیده‌اند. تقلا و حرکت و تغییر دائمی‌اند، هرچند جریان‌شان نامرئی است. کشمکش شرط هستی است و در واقع این جنگ است که صلح راستین است، زیرا صلح در آن معنایی که عموم از آن اراده می‌کنند مرگ است.

اما هراکلیتوس حیث دیگری نیز برای جهان قائل است و آن نظم و قانونی است که بر این حرکت و تقلای دائمی حاکم است. اگر نظمی بر حرکت عالم حاکم نمی‌بود، امکان داشت روزی متوقف شود. هیچ ضدی چنانچه ضد آن از بین رود وجود نخواهد داشت، اما جهان هستی همواره وجود خواهد داشت. در جهان هراکلیتوسی لوگوس از هرچیز دیگر برتر است که قانون الهی و اندازه و تناسب است. همه تغییرات در مسیری دایره‌ای که در آن آغاز و پایان یکی است (پاره ۱۰۳) و در عین حال در چارچوب حدود دقیق رخ می‌دهند (همان، ص ۱۶۰، ۱۵۹). در این صورت شاید بتوان گفت لوگوس هرچند حاکم بر همه چیز و حاضر در همه آنهاست، از سنخی دیگر و اگر بتوان گفت از سنخ قانون عدالت است.

به نظر امیل بریه همه تضادهایی را که هراکلیتوس دریافته است می‌توان به تضاد واحدی تحویل کرد و آن اینکه: ثبات (یا وحدت) و تغیر دافع یکدیگر نیستند، بلکه

ثبات و وحدت را در همان تغیر و اختلاف می‌توان یافت، مشروط بر اینکه تغیری به اندازه و اختلافی منظم باشد (بریه، ص ۷۲). ناگفته پیداست که «به اندازه بودن» و «منظم بودن» در بیان هراکلیتوس حاکی از یک خصیصه‌اند، و این نظم همان است که لوگوس تعین بخش آن است.

صدرالمتألهین و نظریه حرکت جوهری

صدرالمتألهین نیز از فیلسوفانی است که نه تنها وجود حرکت را در عالم انکار نمی‌کند، بلکه آن را در کنار «اصالت وجود» مبنای جهان بینی خود قرار می‌دهد و بسیاری از مسائل و معضلات فلسفی دیگر را در پرتو آن حل می‌کند. او نه تنها به حرکت قائل است، بلکه آن را اولاً وصفی می‌داند که از هیچیک از کائنات مادی جدا نیست و ثانیاً ریشه در جوهر این کائنات دارد؛ وصفی نیست که موجودات مادی واجد آن باشند، بلکه عین هویت آنها و به تعبیر خود او نحوه هستی آن موجودات است. در این صورت به نظر می‌رسد نظریه ملاصدرا از حیث اهمیت و عمومیتی که برای حرکت قائل است به نظر هراکلیتوس نزدیک باشد، اما مقایسه دقیق‌تر این دو نظر مستلزم توضیح بیشتر نظریه ملاصدراست.^۶

حقیقت حرکت

صدرالمتألهین برای اینکه تعریف صحیح حرکت را بیابد این‌گونه آغاز می‌کند:

موجود یا از جمیع جهات فعلیت دارد، که در آن صورت محال است از وصفی که دارد بیرون رود (به چیز دیگری تغیر یابد) و یا از جمیع جهات بالقوه است که موجودی این چنین قابل تصور نیست، مگر تنها در صورتی که فعلیت قوه را داشته باشد... (صدرالدین شیرازی، اسفار، ص ۲۱).

چنین چیزی همان هیولای اولی است. پس در هر حال موجودی که تغیر می‌کند ناگزیر باید مرکب از قوه و فعل باشد. باید جنبه فعلیت داشته باشد تا موجود تلقی شود، چرا که

فعلیت با وجود مساوق است، و باید قوه‌ای برای تبدیل به صورتی دیگر داشته باشد. بنابراین شیء متحرک شیئی است که همواره حالت بالقوه او فعلیت می‌یابد. او می‌گوید: «پس حقیقت حرکت همان حدوث (یا خروج یا حصول) تدریجی از قوه به فعل است، کم‌کم و به تدریج و نه به صورت دفعی» (همان، ص ۲۲).

اتصالی بودن حرکت و وحدت شخصی متحرک

در عین حال که صدرا حقیقت حرکت را حدوث تدریجی می‌داند، باید بدانیم که مقتضای تدریج هم اتصال است، یعنی نمی‌توان برای حرکت اجزایی ساکن در نظر گرفت که از کنار هم نشستن آنها حرکت حاصل شود؛ اصلاً نمی‌توان اجزای حرکت را از هم جدا کرد، بلکه این اتصال و امتداد جزو ذات و حقیقت حرکت است. هیچ امر ممتدی از اجزای بی امتداد ساخته نمی‌شود. همان‌طور که جسم مجموع اتم‌های بی بعد نیست، حرکت نیز مجموع اتم‌هایی از سکون نیست. امتداددار بودن حرکت، جسم و زمان نشان می‌دهد که این امور در ذات خود ممتدند و امتداد لازمه هویت و حقیقت آنهاست، نه اینکه از خارج به آنها راه یابد یا تحمیل شود.

شخصیت این گونه موجودات، شخصیتی است که وحدتش با کثرت آمیخته است، البته وحدت حرکت وحدتی است موجود و محقق، اما کثرتش کثرتی است بالقوه و نهفته، وحدت حرکت وحدتی است اتصالی و این وحدت اتصالی عین وحدت شخصی است. کشش دار بودن حرکت وحدت شخصی آن را از آن نمی‌گیرد. همه موجوداتی که امتداد آمیخته با هویت آنهاست موجودیتی پخش و گسترده دارند. اما این پخش شدگی 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 زمینه وحدت است (سروش، ص ۱۷، ۱۶). پس حرکت امری است واحد و ممتد که امتداد و استمرار مقوم ذات آن است.

در نظر صدرا موجودات به دو گونه‌اند: موجوداتی که نحوه وجودشان ثابت است و

موجوداتی که نحوه وجودشان سیال است. موجودات سیال وجودشان عین سیلان و گذراست، نه اینکه وجودی داشته باشند که سیلان عارض آن گردد. بنابراین وقتی وجودی عین حرکت است، حرکت و تغییر وحدت شخصیت آن را زائل نمی‌سازد.

نیاز حرکت به موضوع و شبهه بقای موضوع

در مخالفت با حرکت در جوهر، از قدیم کسانی از جمله بوعلی به دو مسئله استناد کرده‌اند: اول اینکه حرکت نیازمند به موضوع است و دوم اینکه موضوع حرکت باید وجودی مستمر و باقی داشته باشد. یعنی اولاً در هر حرکتی باید چیزی باشد که حرکت کند، یعنی متحرکی وجود داشته باشد و ثانیاً این متحرک باید در طول حرکت ثابت باشد تا بتواند وحدت حرکت و پیوند اجزای آن با هم را حفظ کند و بتوانیم بگوییم یک چیز و همان چیز است که در حال حرکت است. اگر در یک لحظه با شیء و در لحظه بعد با شیء دیگر مواجه باشیم، دیگر نمی‌توانیم سخن از حرکت بگوییم، زیرا نمی‌توانیم بگوییم این شیء تبدیل یافته همان شیء قبلی است. برای همان بودن لازم است که موضوع حرکت در طول حرکت باقی باشد.

حال اگر حرکت در مقولات عرضی باشد (که البته از قدیم حرکت را مختص به چهار مقوله کم و کیف و وضع و این می‌دانسته‌اند) ما با مشکلی مواجه نخواهیم بود، چرا که موضوع حرکت یعنی آنچه حرکت عارض آن می‌شود یک جوهر ثابت است که در تمام طول حرکت باقی است و بنابراین ما با یک متحرک که همان جوهر باشد مواجه‌ایم که همواره اوصاف و اعراض آن متبدل و دگرگون می‌شوند، اما اگر بگوییم خود جوهر هم متبدل و دگرگون می‌شود چگونه می‌توانیم از حرکت و تغییر یک شیء خاص سخن بگوییم؟ اگر گل شکفته امروز جوهری غیر از غنچه دیروزی است، چطور می‌توانیم بگوییم همان گل است که امروز شکفته است؟

براین اساس، این سینا حتی در تبدل انواع نیز به حرکت جوهری قائل نمی‌شود بلکه آن را بر اساس کون و فساد تبیین می‌کند. در نظر او تغییرات کمی و کیفی خاصی که در

یک شیء ایجاد می‌شود آن را برای قبول صورت جدید آماده می‌سازد و در این حال صورتی فاسد، گشته و به جای آن صورتی جدید به شیء افاضه می‌گردد. اما اینکه به نظر می‌رسد جوهر شیء از صورتی به سوی صورتی دیگر حرکت کرده و بدان تحول یافته توهمی بیش نیست، او در شفا می‌گوید:

لکن به حسب ظاهر چنین توهم می‌شود که این رفتنِ واحدی از یک صورت جوهری به سوی صورت جوهری دیگر است، و به این جهت چنین گمان می‌رود که آن جوهر است، در حالی که چنین نیست، بلکه در آنجا حرکات و سکونات کثیره‌ای وجود دارد (ابن سینا، الفن الاول من الطبيعيات فی السماع الطبيعي، مقاله دوم، فصل سوم، ص ۱۰۱)

اما پیش از آنکه جواب این اشکال را از زبان صدرالمتهلین بیان کنیم، لازم است به مسئله موضوع حرکت در نظر او اشاره‌ای کنیم.

موضوع حرکت در نظر صدرا

پیشتر از زبان صدرالمتهلین بیان کردیم که اگر موجودی فعلیت تام داشته باشد، حرکت برایش ممکن نخواهد بود، زیرا برای حرکت به سوی یک حالت باید قوه آن در شیء باشد، به تعبیر دیگر حرکت برای رسیدن به حالتی است که قبلاً نبوده اما می‌توانسته به دست آید. پس شیء بدون قوه حرکت نمی‌تواند کند. بر این اساس حرکت خروج از قوه است، پس اگر قوه در کار نبود حرکت هم صورت نخواهد گرفت. پس موجود متحرک ترکیبی از قوه و فعل است و آن چیزی جز جسم نیست. صدرا در این باب می‌گوید:

... حرکت حالت سیالی است که وجودی میان قوه محض و فعلیت محض دارد که لازمه 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 که حرکت عارض آن شود. حال این شیء ثابت یا بالقوه است و یا بالفعل... (صدرالدین شیرازی، اسفار، ص ۶۰-۵۹).

سپس با همان استدلالی که در حقیقت حرکت آورده شد نتیجه می‌گیرد که در موضوع

حرکت باید هم جنبه‌ای بالفعل و هم جنبه‌ای بالقوه وجود داشته باشد. بنابراین می‌افزاید: «بدین سبب موضوع حرکت باید جوهری باشد که هویت آن مرکب از قوه و فعل است، و این همان جسم است» (همان، ص ۶۰).

باید توجه داشت که ملاصدرا جسم را به عنوان موضوع ثابت حرکت در نظر نمی‌گیرد، بلکه جسم موضوع حرکت است به این معنا که حرکت کننده خود جسم است و این تحرک ذاتی موجود جسمانی می‌باشد که مرکب از قوه و فعل است، نه چیزی که عارض بر آن می‌شود. حال این پرسش مطرح می‌شود که پس چه چیز تضمین کننده وحدت حرکت است؟ جواب اصلی صدرا به این پرسش بر مبنای اصالت وجود است.

جواب صدرا به شبهه بقای موضوع

در جواب به این شبهه که بر دو اصل لزوم وجود موضوع برای حرکت و لزوم بقای موضوع در طی حرکت مبتنی است، گاه چنین جواب داده شده که اساساً ضرورتی ندارد که بپذیریم که همه حرکت‌ها و حتی حرکت در جوهر نیاز به متحرک دارند. دلیلی بر این اصل وجود ندارد و بنابراین می‌توان آن را قبول نکرد. اینکه بگوییم در حرکت جوهری هم حرکت داریم و هم متحرک پس باید حرکت غیر از متحرک باشد، بحثی لغوی است و حتی از آن لحاظ هم جای حرف دارد، نظیر همان سخنی که در باب وجود و موجود می‌گویند.

جواب دیگر این است که از آنجا که همه حرکت‌هایی که قداما قائل بوده‌اند حرکت در اعراض بوده است، آن حرکات نیازمند به موضوع‌اند، اما این از جنبه عرض بودن آنهاست، نه از جهت اینکه خود حرکت بما هی نیازمند به موضوع است. به بیان علامه طباطبایی علت اینکه گفته‌اند حرکت نیازمند به موضوع است این است که حرکت را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که معنای حرکت در یک مقوله این است که: ان یکون للمتحرک فی کل آن فرد من المقوله، و یا در حرکات اشتدادی، نوع من المقوله (مطهری، ص ۱۳، ۱۴).

اما جواب اصلی صدرا به این مشکل بر اساس اصالت وجود است، او می‌گوید که بنا بر اصیل بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت، درست است که متحرک در هر آنی فردی و بلکه نوعی از مقوله را دارد، ولی مقوله خودش ماهیت و امر اعتباری است، ولی متحرک در تمام زمان یک فرد متدرج از آن مقوله را دارد، یک وجود سیال از آن مقوله را دارد که از آن وجود سیال است که افراد متعدد غیر متناهی و بلکه انواع متعدد غیر متناهی انتزاع می‌شود. یعنی آن وجود سیال منشأ انتزاع افراد غیر متناهی می‌شود نه موضوع آن. اگر وجود حقیقتی ماوراء ماهیات نداشته باشد، موضوع نمی‌تواند به این ماهیات وحدت بخشد. و این مطلبی است که در اثبات اصالت وجود نیز از آن مدد گرفته شده، چنانکه حاجی سبزه‌واری می‌گوید:

کون المراتب فی الاشتداد انواعاً استتار للمراد (سبزواری، قسمت فلسفه، ص ۱۲).

بنابراین کثرت ماهوی‌ای که در جریان یک حرکت مستمر مشاهده می‌شود نیز مناط کثرت موجود نیست. این ماهیات پی در پی با وجودی واحد به هم اتصال می‌یابند. اتصالی که جز با آن وجود واحد هرگز حاصل نمی‌گشت، چرا که اگر هزاران هزار ماهیت هم کنار هم چیده شوند اتصالی میان آنها حاصل نمی‌آید. پس این وجود سیال جوهری است که مناط انتزاع افراد و انواع نامتناهی است (مطهری، ص ۱۵). بنابراین می‌توانیم بگوییم که موضوع حرکت وجودی واحد در عین حال سیال است، یعنی حرکت در خود موضوع صورت می‌گیرد و به تعبیر دیگر حرکت و مافیة الحركة یکی‌اند.

در نظر صدرا نه تنها حرکت در جوهر بلامانع است، بلکه ضروری نیز هست، زیرا اعراض خود جلوه‌ها و نمودهای جوهرند، نه موجوداتی که در کنار جواهر جای گرفته‌اند. بنابراین از آنجا که جلوه‌شیء در همه چیز تابع شیء است و جز نمودن آنچه در شیء است شأنی ندارد، همه احوال آن، از جمله دگرگونی و تغییر در آنها فقط تابعی از دگرگونی و سیلان در جوهر شیء است. پس ممکن نیست که اعراض در تغییر و تحول باشند اما جواهر ثابت و لا یتغیر باشند. تا خود شیء دگرگون و متحول نشود ظهورات آن

نیز در معرض دگرگونی قرار نخواهد گرفت.

براهین مثبت حرکت جوهری

صدرا براهین عدیده‌ای بر حرکت در جوهر عرضه کرده است، شارحین وی نیز با برگرفتن عناصری از فلسفه صدرا این براهین را تنوع بیشتری بخشیده‌اند.

بعضی از براهین حرکت جوهری بر مبنای رابطه میان جوهر و عرض اقامه شده‌اند، که تقریباً مضمون واحدی دارند و تفکیک آنها به لحاظ نوع رابطه‌ای است که میان این دو در نظر گرفته شود. گاه این رابطه رابطه علیت جوهر برای عرض فرض شده، گاه خود رابطه عروض در نظر گرفته شده، و گاه اعراض صرفاً علامات تشخیص وجود جوهری لحاظ شده‌اند.

برهان بر مبنای علیت جوهر برای عرض

این برهان به طور خلاصه عبارت از این است که علت قریب حرکات عرضی طبیعت جوهری است، و از آنجا که نمی‌شود چیزی ثابت باشد و معلول آن متغیر باشد (معلول متغیر علت متغیر دارد)، پس لازم است که طبیعت جوهری که علت حرکات عرضی است نیز در حرکت و تجدد باشد (صدرا، اسفار، ج ۳، ص ۶۴-۶۱)

علامه طباطبایی این برهان را که از واضح‌ترین براهین بر حرکت جوهری می‌شمارد چنین شرح می‌دهد:

حرکات عرضی وجودشان سیال و متغیر است، و این اعراض در عین حال معلول طبایع و صور نوعیه‌ای‌اند که موضوعات آنها دارند؛ و علت متغیر لازم است که متغیر باشد و گرنه لازم می‌آید که معلول در تغییراتش از علتش تخلف کند و این محال است. پس طبایع و صور جوهریه‌ای که مسببات قریب اعراضند وجودشان متغیر و جوهرشان متجدد است. هرچند ماهیتشان ثابت باشد و قارالذات باشند چرا که ذاتی تغییر نمی‌کنند (طباطبایی،

برهان بر مبنای رابطه عروض

در برهان اول رابطه علیت جوهر برای عرض مطرح بود و در این برهان نه رابطه علیت، بلکه نفس رابطه عروض مطمح نظر است. عرض به حکم اینکه حقیقتی است تابع جوهر، لازمه عرض بودنش این است که هیچ استقلال در مقابل جوهر نداشته باشد، و نه تنها استقلال از جوهر ندارد، بلکه از مراتب وجود جوهر است؛ بنابراین در تمام احکام تابع جوهر است، اگر عرض متغیر باشد، امکان ندارد که جوهر متغیر نباشد. در این برهان تکیه بر این است که وجود عرض لافسه عین وجود لغیره است. عرض و جوهر حتی دو شخص و دو تشخص نیستند، بلکه با یکدیگر وحدت دارند و شخص واحدی را به وجود می آورند (مطهری، ص ۸۹).

برهان بر این مبنا که اعراض علامات تشخص اند

این برهان نیز مانند دو برهان قبلی بر محور روابط میان جوهر و عرض است، اما مورد نظر این است که اعراض مشخص جوهرند و البته به تعبیر درست تر، مطابق با نظر صدرا، علامات تشخص جوهرند. اعراض لوازم وجود اشخاصند و مثل نوری که از شیء نورانی می تابد یا حرارتی که از آتش برمی خیزد از وجود اشخاص ناشی می شوند. پس تبدیل آنها تابع تبدیل وجودی است که مستلزم آنهاست، بلکه به وجهی عین آن وجود است. بنابراین چنین نتیجه می گیرد که:

«پس دگرگونی مقادیر و رنگها و اوضاع و احوال مستلزم دگرگونی وجود شخصی جوهری جسمانی است، و این همان حرکت در جوهر است، زیرا وجود جوهر جوهر است و وجود عرض عرض است» (صدرالدین شیرازی، اسفار، سفر اول، مرحله هفتم، فصل ۲۶، ج ۳، ص ۱۰۴، ۱۰۳).

برهان از راه عدم امکان تبادل صور برای ماده

هم منکران حرکت جوهری و هم قائلان به آن به دو گونه تغییر جوهری قائلند: یکی

آنجا که شیء صورتی را رها می‌کند و صورت دیگر می‌پذیرد که آن صورت دیگر به یک تعبیر ضد این صورت است و به تعبیر دیگر، در عرض این صورت است. دیگر وقتی که صورت‌ها طولی‌اند، مثل اینکه دانه به گیاه تبدیل می‌شود. منکران حرکت جوهری چون ابن سینا این‌گونه تغییرات را به نحو کون و فساد می‌دانند. بدین صورت که ماده شیء همان ماده قبلی است، اما صورت آن که قوام فعلیت آن بدان است معدوم می‌گردد و صورتی جدید بر آن ماده عارض می‌شود. ماده هیچگاه بلاصورت نمی‌ماند. اما مثل خیمه‌ای که عمودهایش عوض شود، عمودی می‌رود و عمودی دیگر جای آن را می‌گیرد و کون و فساد بدین نحو صورت می‌گیرد. اما صدرا می‌گوید کون و فساد محال است، یعنی نمی‌شود به صورت دفعی صورتی جایگزین صورت دیگر گردد، زیرا محال است که ماده که نمی‌تواند قائم به ذات خود باشد، قائم به صورت علی‌البدل باشد. زیرا اگر صورتی معدوم شود ولو اینکه در همان لحظه صورت دیگر بخواهد برایش موجود شود، مستلزم این است که ماده، ولو یک آن، از صورت خالی باشد، در حالی که استقلال ماده از صورت ممکن نیست و چنانکه قائل به تبدل صور بشویم، معنایش قهراً تنالی صور است، چون ممکن نیست ماده در یک آن دارای دو صورت باشد. پس ناچار باید بگوییم در آن اول، صورت اول معدوم می‌شود و در آن دوم صورت دوم موجود می‌شود و این مستلزم این است که آن ماده را خالی از صورت بدانیم و چون ماده نمی‌تواند خالی از صورت باشد پس کون و فساد و تبدل صور محال است و وقتی تغییر جواهر به صورت دفعی نباشد، پس به صورت تدریجی است (مظهری، ص ۱۰۹).

صدرالمثلهین حتی روح انسانی را نیز ادامه طبیعی حرکت جوهری جسم می‌دانند، در حالی که در نظر ابن سینا و اهل الصور صورت‌ها را یکی پس از دیگری افاضه می‌کند، اما در نظر ملا صدرا بدن در ضمن تحول و حرکت عمقی خود هر دم صورتی کامل‌تر می‌یابد و در مرحله‌ای چنان می‌شود که کمال بعدی آن دیگر کمالی و صورتی جسمانی نیست بلکه کمالی روحانی است. نهایت تکامل در عالم ماده با اولین مرحله کمال در عالم روح پیوند می‌خورد. او می‌گوید: «صورت انسانی مرحله نهایی کمال جسمانی و

قدم نخستین کمال روحانی است» (صدرالدین شیرازی، شواهد، ص ۲۲۳).

برهان با تکیه بر مفهوم زمان

این برهان از قوی‌ترین براهین بر حرکت جوهری است که در عین حال چستی زمان را نیز معلوم می‌دارد. پرسش این است که زمان از کجا پدید می‌آید و زاده چیست. این پیش و پس بودن رویدادهای جهان به چه جهت است؟ حکمای قدیم غالباً بر این نظر بودند که زمان واقعیتهای مستقل است که رویدادهای جهان در بستر آن واقع می‌شوند و به تبع آن دارای ترتیب خاصی می‌گردند.

صدرالمتألهین در نقد این سخن می‌گوید که هیچگاه چیزی نمی‌تواند صفتی را پذیرا شود که لازمه ذاتش خلاف آن صفت باشد. اشیا و کائنات مادی هم اگر ذاتاً ثابت و باقرار باشند، هیچگاه بی‌قرار و ناآرام نخواهند شد. گذشت زمان بر چیزی دست کم نشانه آن است که آن چیز پذیرای زمان است و این پذیرندگی ریشه‌ای درونی می‌خواهد. بدین ترتیب، ملاصدرا زمانندی اجسام را نشانه نوعی امتداد در هستی آنها می‌داند. بنابراین او زمان را بعد چهارم موجودات مادی می‌شمارد و معتقد است همان‌طور که سلب ابعاد سه‌گانه از اجسام بدین دلیل محال است که اجسام ذاتاً بعد دارند، نه به دلیل وقوع آنها در مکان، سلب زمان از موجودات مادی نیز به همین دلیل محال است که این موجودات ذاتاً زمان زده‌اند، نه به دلیل همراهی شان با زمان. موجودی که ذاتاً زمانمند است، موجودی است که عمقاً درگذر است، یعنی وجودی سیال و جاری دارد نه وجودی افتاده در رود زمان. در این صورت این زمان خواهد بود که از جریان حوادث و تقدم و تأخر ذاتی آنها انتزاع می‌شود و نه بالعکس. حوادث خودشان نسبت به هم تقدم و تأخر دارند و چون این تقدم و تأخر را به طور مستقل و منتزع از حوادث در نظر بگیریم بر آن نام زمان می‌نهیم (سروش، ص ۴۱-۳۸). وی می‌گوید:

بدین ترتیب طبیعت دو مقدار و دو امتداد دارد، که یکی از این دو تدریجی و زمانی است

و در وهم هم به قبل و بعد زمانی تقسیم می‌شود، و دیگری دفعی و مکانی است و به قبل و بعد مکانی تقسیم‌پذیر است... و هرکس در ماهیت زمان کمی تفکر کند خواهد دانست که زمان مستقل جز در عقل یافت نمی‌شود... بلکه زمان امری است که از اشیا زماندار انتزاع می‌شود و چنین امر عارضی وجود خارجی‌اش عین وجود همان شیء زمانمند است... (صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، سفر اول، مرحله چهارم، فصل ۳۳)

حال اگر ببیندیشیم که چرا اجسام مادی با تقدم و تأخر آمیخته‌اند و زمانمندی از آنها جدایی‌ناپذیر است، پاسخ این است که اجسام مادی در حرکت و سیلان دائم هستند. موجودی که در حرکت است وجودش با قبلیت و بعدیت عجین است. عالم یکسره در حرکت است، بلکه حرکت عین هویت آن است. تمام ذرات جهان لحظه به لحظه زائل و حادث می‌شوند. بنابراین جهان با همه ذراتش در حرکتی دائمی است و این حرکت دائمی تقدم و تأخر، یعنی مفهوم زمان را به اذهان ما متبادر می‌سازد.

برهان از راه غایت داشتن طبیعت

این برهان بر این مبنا استوار است که اگر می‌پذیریم که هر قوه‌ای در طبیعت متوجه غایتی است، این مسئله با کون و فساد قابل توجیه نیست و تنها با حرکت جوهریه توجیه‌پذیر است. زیرا اگر قرار بر این باشد که صورتی معدوم گردد و صورت دیگری جایگزین آن گردد، در این صورت آن طبیعت نمی‌تواند غایت داشته باشد، زیرا چیزی غایت دارد که مغبایه سوی آن در حرکت باشد و بخواهد به آن برسد. البته موجود دیگری که این صورت را تبادول می‌کند می‌تواند غایت داشته باشد، اما آن صورتی معدوم می‌گردد که غایت نمی‌تواند داشت. پس خود عالم طبیعت در آن صورت غایت نخواهد داشت و اگر چنین باشد توجیه عالم به همان کیفیتی است که متکلمین گفته‌اند، که برای خود عالم غایت فرض نمی‌کنند و فقط برای موجودات فوق عالم غایت در نظر می‌گیرند، و لازمه این حرف آن است که آن موجودات رو به کمال بروند، نه خود عالم طبیعت (مطهری، ص ۱۱۵-۱۱۳). اگر این لوازم را نپذیریم، باید بپذیریم که جواهر عالم

طبیعت خود در حرکتند و راهی را طی می‌کنند تا به مقصدی برسند.

امکان تقریب نظریات دو فیلسوف

وقتی آراء هراکلیتوس و صدرالمتألهین را برابر هم می‌نهییم، تفاوت فاحشی که میان آنها ملاحظه می‌شود این است که همان قدر که آراء هراکلیتوس مبهم و اقوال مانده از او اندک و بسط و توضیح نظراتش ناکافی است، در مقابل رأی صدرالمتألهین در باب حرکت در جوهر با تفصیل هر چه تمام‌تر منعکس شده است. به ناچار در مقایسه ظاهراً لازم است که خود را به کلیاتی که هراکلیتوس نیز در باب آنها سخنی دارد محدود کنیم و رأی صدرا را در آن محدوده با رأی هراکلیتوس مقابل نهیم. برای این کار مفید به نظر می‌رسد که ابتدا لب اندیشه دو فیلسوف در باب حرکت را در چند خط بیاوریم و آنگاه به قیاس آنها پردازیم.

هراکلیتوس همه اجزای عالم را در حرکت دائم و این حرکت را حاصل جنگ اضدادی که در همه پدیده‌ها هستند می‌شمارد. لکن او بر این اعتقاد است که این تناقض و ستیز زیباترین هماهنگی‌ها را می‌آفریند، هماهنگی‌ای پنهان که از هماهنگی آشکار نیرومندتر است و بنابراین کثرات را به وحدت باز می‌گرداند و واحد را همیشه کثیر می‌داند و به نوعی وحدت در کثرت قائل است. گفته می‌شود که وحدت در نظریه او اساسی‌تر از کثرت است و جنگ شرط ضروری وحدت است. آنچه در نظر او در عالم ثابت می‌ماند مقدار است. عالم خالقی ندارد اما بر تغییر چیزها نظمی حاکم است. لوگوس که قانون هستی و از همه چیز برتر است، قانون کلی شدن اشیا و نظم دهنده به همه چیز است. انسان با سهیم شدن در لوگوس و الهام گرفتن از آن (وبه تعبیر بعضی فرو بردن لوگوس) قادر به اندیشیدن است.

صدرالمتألهین نیز همه ذرات عالم مادی را در سیلان و حرکت دائم می‌داند. او این سیلان را نحوه وجود اشیا مادی می‌داند و آن را به قوه‌ای در اشیا نسبت می‌دهد که همواره به فعلیت می‌رسد. خالق عالم طبیعت به آن وجودی اینچنینی عطا کرده است و

بنابراین هر جوهر جسمانی‌ای ذاتاً در تحول و دگرگونی است. البته نظریه حرکت جوهری صدرا با نظریه «اصالت وجود» او نیز پیوند وثیق دارد. در نظر صدرا وجود جسمانی که هویتش عین حرکت است وجود واحدی است که از ابتدا تا انتهای حرکت گسترده است، یعنی متحرک وجودی است که در تمام طول حرکت همان است. در این صورت هر چند موجودی ماهیات مختلف پیدا کند و دگرگون گردد، باز می‌توان گفت که همان موجود است با قبول اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دگرگونی و تعدد ماهیات اشیا که امری اعتباری است به وحدت آنها لطمه نخواهد زد.

بنابر آنچه بیان شد ملاحظه می‌شود که هر دو فیلسوف بر حرکت کل عالم طبیعت با همه اجزای آن توافق دارند. اما گویی هریک به گونه‌ای این حرکت را تبیین می‌کنند. هراکلیتوس به حرکت دیالکتیکی قائل است و حرکت را حاصل ستیز میان اضداد می‌پندارد، اما ملاصدرا وجود جوهر هر شیء مادی را به خودی خود سیال و واجد قوای در حال به فعلیت رسیدن می‌داند. برای مقایسه روشن‌تر این دو رأی لازم است هر دوی آنها را بیشتر تحلیل کنیم:

ابتدا ببینیم ستیزی که هراکلیتوس از آن سخن می‌گوید به چه معناست. شاید بتوان گفت که ستیز یک وجه بیرونی دارد و یک وجه درونی؛ در هر ستیزی دو طرف آن اولاً قصد از میان برداشتن طرف مقابل را دارند و ثانیاً به این کار اقدام کرده‌اند. اما ظاهراً به صرف این وجه دوم یعنی اقدام دو طرف برای از میان بردن یکدیگر نیز ستیز گفته می‌شود و احتمالاً مراد هراکلیتوس از ستیز نیز همین بوده است. حال در نظر هراکلیتوس در این رویارویی هر دو طرف، طرف مقابل خود را از بین می‌برند و به جای آنها شیء ثالثی پدید می‌آید. در واقع استفاده از تعبیر «ستیز» هیچ ارتباطی جز این را بیان نمی‌دارد که در ربط و نسبت با هم قرار گرفتن دو شیء به ایجاد وضعیتی جدید منجر می‌گردد و وضعیت پیشین را از بین می‌برد. البته در بسیاری موارد نیز تحولات به نحو کاملاً مشهودی رخ نمی‌دهند.

اما در باب رأی ملاصدرا باید دید وقتی که صدرا متحرک را جسم یعنی موجود

مرکب از قوه و فعل می‌خواند که رو به سوی فعلیت بخشیدن قوایش دارد، آیا مرادش این است که هر موجود مادی و جسمانی به صورت منززل از موجودات دیگر و بستری که در آن قرار گرفته است در سیلان است و قوایش فعلیت می‌یابد؟ به نظر نمی‌رسد که چنین رأیی به هیچ وجه قابل دفاع باشد. به تعبیر دیگر، وقتی سخن از حرکت می‌گوییم، طبعاً سخن از جهت نیز گفته‌ایم، زیرا هر حرکتی در جهتی صورت می‌گیرد. اگر از صدرا بپرسیم چه چیزی جهت حرکت یک شیء مادی را تعیین می‌کند، احتمالاً خواهد گفت قوایی که در هر شیء نهفته است تعیین‌کننده جهت حرکت آن است. اما پرسش این است که آیا صرف این قوا تعیین‌کننده حرکت یک شیء است، یا این قوا بسته به اینکه در چه بستری قرار گیرند به نحوی خاص به فعلیت می‌رسند. مثلاً یک دانه گندم شیء خاص است با قوایی خاص که در آن نهفته است، اما روشن است که اگر این دانه در زیر خاکی مرطوب قرار گیرد و سپس در معرض تابش نور خورشید بماند، قوایش به نحوی به فعلیت خواهد رسید، البته متفاوت با زمانی که در گوشه اتاقی بیفتد. بنابراین صدرا منکر این نخواهد بود که نحوه به فعلیت رسیدن قوای هر شیء کاملاً وابسته به این است که شیء در کنار چه اشیای دیگری قرار گیرد و همیشه این مجموعه است که رقم‌زننده جهت حرکت است. علاوه بر این هر شیء مادی نیز مرکب از اجزاست و می‌توان گفت آن اجزا در نسبت با هم قوای خاصی را برای یک شیء تعیین می‌کنند. اگر از یک دانه گندم پوسته آن را جدا کنیم، دیگر خواص دانه گندم را نخواهد داشت. پوسته و هسته در کنار هم به بروز خواصی می‌انجامند. در این صورت آنچه واقعاً روی می‌دهد همواره این است که چند شیء مختلف (و به تعبیر هراکلیتوس متضاد) در رویارویی با یکدیگر به سوی شیء جدیدی حرکت می‌کنند. مثلاً دانه و آب و خاک و نور در کنار هم به گیاهی بدل می‌گردند. هرگز نمی‌توان گفت دانه به خودی خود در حرکت جوهری‌اش به سوی گیاه شدن می‌رود. چرا که آب و خاک و... نیز به گیاه تبدیل شده‌اند و نمی‌توان آنها را در این حرکت حذف کرد.

حال آیا نمی‌توان گفت در این حرکت و در این فرایند (تبدیل دانه به گیاه) دانه و آب

و خاک و نور در ستیز با یکدیگر، همدیگر را از بین می‌برند و شیء جدیدی حاصل می‌گردد و اگر بتوانیم چنین بگوییم آیا نمی‌توانیم بگوییم که دو نظر تا اندازه‌ای به هم نزدیک شده‌اند؟ اما نزدیکی این دو نظر در همین جا خاتمه نمی‌پذیرد، بلکه نکته جالب این است که هر دو فیلسوف در عین حال که به سیلان فراگیر و دائمی در عالم قائل‌اند که کثرات عالم را پدید می‌آورد، به وحدتی در پشت این کثرات نیز قائل‌اند و از این وحدت در هر دو با تعبیر «وحدت در عین کثرت» یاد شده است.

در مورد معنای کثرت مورد نظر در این تعبیر، به نظر نمی‌رسد که اختلافی وجود داشته باشد. در هر دو فیلسوف چیزی که مورد نظر است، کثرت مشهود در عالم طبیعت است. اما مسئله مهم مربوط به وحدتی است که ادعا می‌شود که این کثرات را به هم می‌پیوندد. مسئله این است که چه نحو وحدتی حاکم بر این کثرات دانسته می‌شود.

در این مورد آنچه از هراکلیتوس می‌شنویم این است که لوگوس که قانون جهانی است، هستنده‌ای جاویدان است که همه چیز مطابق با آن پدید می‌آید (پاره ۱)، و اگر گوش بدان فرا دهیم، پیامی که می‌شنویم این است که همه چیز یکی است (پاره ۵۰). بنابراین، این لوگوس و قانونی که انتظام عالم را رقم می‌زند وحدت بخش کثرات دانسته شده است، اما در صدرا این وجود است که بکپارچه‌کننده کثرات ماهیات دانسته می‌شود.

در عین حال می‌دانیم که در حالی که در فلسفه صدرا خدا با وجود مطلق یکی دانسته می‌شود، در فلسفه هراکلیتوس نیز لوگوس همان قانون واحد حاکم بر همه هستی است و همان است که اگر هراکلیتوس را قائل به خدایی بدانیم، در فلسفه او در جایگاه خدایی می‌نشیند. همان که «هستنده جاویدان» و «تنها دانا» دانسته می‌شود (پاره اول و آخر). اختلاف لوگوس هراکلیتوس با وجود مطلق ملاصدرا قابل تأمل است.

درباره لوگوس هراکلیتوس چه می‌توان گفت؟ پیشتر گفتیم که هراکلیتوس عالم را مخلوق هیچیک از خدایان نمی‌داند و آن را ازلی و ابدی می‌پندارد، اما این بدان معنا نیست که او خدایی ندارد. مطابق با نظر فیلسوفانی که به قدیم بودن عالم قائل‌اند، ازلی و

ابدی بودن عالم منافاتی با وجود خدا و خلق عالم توسط او ندارد. همین طور مسلماً خدایانی که هراکلیتوس از آنها یاد می‌کند غیر از آن موجودی‌اند که ما با عنوان خدا از او یاد می‌کنیم و بنابراین ملاصدرا نیز قبول دارد که آن خدایان عالم را نیافریده‌اند. هراکلیتوس اقوال دیگری هم دارد. قول به اینکه نظم همه چیزها و حرکت‌ها توسط لوگوس تعیین می‌گردد و اینکه هراکلیتوس میان لوگوس و پدیده‌های متغیر با استعمال is (هست) یا exists (وجود دارد) در باب آن فرق می‌نهد، چه شأنی را برای لوگوس نشان می‌دهد؟ آیا لوگوس، قانون واحد و ثابت حاکم بر هستی را، که در عین حال شاید بتوان گفت در نظر او قانون عدالت است، می‌توان «خدا» نامید، خدایی که مقبول کسی چون صدرا باشد؟

اینکه آیا می‌توان لوگوس را همان هستی مطلق دانست، یا هستی مطلق را با قانون یگانه حاکم بر همه عالم و تعیین بخش همه هستی یکی انگاشت، وابسته است به تفسیری که از هر یک از آنها داشته باشیم. می‌توان پرسید که آیا تفسیری از هر یک از آن دو که به دیگری نزدیک باشد ممکن است یا خیر. پاسخ به این پرسش آسان نیست و مسائل مختلفی را در باب خدا و نسبت او با هستی پیش می‌کشد. شاید بتوان گفت که اگر بپذیریم هر هستی‌ای و هر موجودی با قانونی که آن هستی را تعریف و تحدید می‌کند هست و بدون قانون حاکم بر هستی، هستی معنا ندارد و نمی‌تواند هست باشد، از ناچیزترین موجودات گرفته تا هستی مطلق نامتناهی که آن نیز مقید به وصف اطلاق و عدم تناهی و لوازم آنهاست، در آن صورت ممکن است بگوییم قانون حاکم بر کل هستی، هستی حقیقی همه هست‌ها و همان خداست.^۷

توضیحات

۱. در سراسر این مقاله «حرکت» به معنای «صیوروت» به کار می‌رود.
۲. Hippolytus، وی کتابی با عنوان *Refutation of all Heresies* دارد که بخشی از آن در مورد هراکلیتوس است.

۱.۳ این ۱۰۰ فقره از کتاب دربارهٔ طبیعت او باقی مانده است. دیلز (Herman Alexander Diels) این فقرات را در کتابی تحت عنوان پاره نوشته‌های پیش از سقراطیان (Fragments der Vorsokratiker, 1903) آورده است. دکتر شرف خراسانی نیز ترجمهٔ این پاره‌ها را به نقل از دیلز در کتاب خود نخستین فیلسوفان یونان آورده است. این پاره‌ها شماره‌بندی شده‌اند و ما در نقل سخنان هراکلیتوس با ذکر شماره به آنها ارجاع خواهیم داد. شماره‌ها بر مبنای شماره‌بندی دیلز است.

۴. به نقل از G.Thomason در کتاب *The First Philosophers*.

۵. Erinyes: مظاهر انتقام در اساطیر یونان.

۶. در توضیح نظریهٔ صدرا به اقتضای مجال محدود مقاله، و نیز با توجه به اینکه نظریهٔ صدرا نظریه‌ای شناخته شده است، به بیان مختصر مسائل محوری، صرفاً از باب طرح زمینهٔ مقایسه می‌پردازیم.

۷. در این مقایسهٔ اجمالی میان نظرات هراکلیتوس و ملاصدرا در باب حرکت، سعی بر یافتن نکات مشابه و نزدیک به هم در دو فیلسوف و بررسی امکان ارائه هرگونه تفسیر نزدیک به هم از آنها بوده است، نه یافتن اختلافات میان آن دو، که به روشنی میان هر دو فیلسوفی وجود دارند.

منابع

- ابن‌سینا، ابوعلی، شفا، قم: منشورات مکتبهٔ آیه الله مرعشی.
- اعلم، امیرجلال‌الدین، دانشنامهٔ ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب، فیلسوفان یونان و روم، تهران: انتشارات بوستان توحید، ۱۳۷۸.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمهٔ علی مراد داودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۰.
- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمهٔ نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز، ۱۳۷۳.
- سبزه‌واری، ملاحادی، شرح المنظومه، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۶۶.

سروش، عبدالکریم، نهاد ناآرام جهان، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۶۹.
شیرازی، صدراالدین، الحکمة المتعالیة فی اسفارالعقلیة الاربعة، ج ۳، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.

_____، شواهد الربوبیة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
شیرازی(رَبّانی)، آیت الله عبدالرحیم، حرکت در طبیعت از دیدگاه دو مکتب، تهران: انتشارات حکمت.

طباطبایی، محمدحسین، نهایة الحکمة، با تعلیقه مصباح یزدی، ج ۲، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات سروش و علمی فرهنگی، ۱۳۶۸.

کاوندیش، ای. پی.، نخستین فیلسوفان یونان، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک، ۱۳۷۷.
گاتری، دبلیو. کی. سی.، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه مهدی قوام صفری، ج ۵، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.

مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی