

مسأله‌ی «حرکت» در حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا و فلسفه‌ی لایب‌نیتس

زهرا جاودانی**

علی محمد ساجدی*

چکیده

وقتی چیزی در حال تغییر و عوض شدن تدریجی است، دارای صفتی می‌باشد که از آن به حرکت تعبیر می‌کنیم. در حرکت، شیء از پوسته‌ی نخستین خود بیرون می‌آید و به پوسته و هسته‌ای دیگر دست می‌یابد و یا نیست می‌شود و شیء دیگری بر جایش می‌نشیند. سؤال این‌جاست که تغییر و دگرگونی چگونه صفتی است؟ و چیزی که عوض می‌شود و از حالتی به حالت دیگر درمی‌آید بر او چه می‌گذرد؟ آیا خودش می‌ماند و احوالش عوض می‌شود؟ آیا ظاهرش نو می‌شود و باطنش باقیست؟ و یا همه‌ی هستی‌اش دست‌خوش تحول می‌گردد؟ در این پژوهش، آرای لایب‌نیتس در باب حرکت و احکام آن، محرک و غایت حرکت با آرای صدرالمتألهین مقایسه شده است. به‌رغم تفاوت‌هایی که لایب‌نیتس در تعریف حرکت و احکام آن با ملاصدرا دارد، در متحرک و فعال دانستن جوهر عالم و بحث محرک و غایت حرکت دیدگاه او بسیار به صدرالمتألهین نزدیک است. وی با نگرشی که به مفهوم جوهر و مناد دارد، مناد را موجودی فعال، زنده، خودانگیخته و دارای ادراک و اشتیاق معرفی نموده است و مبدأ فعالیت جوهر فعال و خودجوش را نیرو معرفی می‌کند. لذا در تبیین ماهیت حرکت، به حرکت جوهری ملاصدرا نزدیک می‌شود. این مقاله با بهره‌گیری از شیوه‌ی اسنادی، به جمع‌آوری اطلاعات درباره‌ی مسأله‌ی تحقیق پرداخته است و با روش توصیفی-تحلیلی و بررسی تطبیقی، به تجزیه و تحلیل داده‌ها می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: ۱- ملاصدرا، ۲- لایب‌نیتس، ۳- حرکت، ۴- محرک، ۵- جوهر، ۶- مناد.

۱. مقدمه

از دیرباز فیلسوفان و متفکران حرکت و تبیین ماهیت آن را معضل بزرگی یافته بودند و به خوبی دریافته بودند که دگرگونی صفتی همانند صفات دیگر نیست و به همین سبب، بدان توجهی خاص مبذول می‌داشتند. عده‌ای چون پارمنیدس، لوسیپوس و زنون وقوع حرکت را در جهان انکار کردند و با دلایل زیادی امتناع وقوع حرکت را اثبات می‌کردند و در مقابل آن‌ها، هراکلیتوس همه‌ی جهان را چون آتش در تحرک مدام می‌دید و نزاع را مادر حرکت‌ها و پیشرفت‌ها می‌شمرد. اتمیست‌ها همه‌ی تحولات ظاهری اشیا را به حرکات ذرات درونی آن‌ها (اتم‌ها) منتهی می‌دانستند و معتقد بودند که این حرکات زیرین مایه و منشأ تحولات‌اند. ارسطو آرای اتمیست‌ها را نمی‌پسندید و برای حرکت تفسیر دیگری داشت. او در این تفسیر از ماده و صورت کمک می‌گرفت، که به گمان او همه‌چیز حتی اتم‌ها را شامل می‌شود. آرای ارسطو پس از او، بر افکار غربیان و شرقیان حکومت مطلق یافت و حکیمان مسلمان نیز در تفسیر حرکت عموماً از ارسطو پیروی کردند. کشف رادیو اکتیویته و نظریه‌ی نسبیت خاص و عام، دریافت بشر امروز را از حرکت و تحول عمیق‌تر کرده است. با این‌همه، هنوز ذهن بشر جدید با حرکت و خصوصاً مفهوم عمیق و زیور وکننده‌ی حرکت جوهری به خوبی آشنا نیست و هنوز دست‌آوردهای علمی این پرسش را پاسخ نگفته‌اند که ریشه‌ی تحول و حرکت را در کجا باید جست‌وجو کرد؟

به هر حال شاید بتوان گفت شناخت جهان طبیعت بدون اندیشه در باب قوه و فعل و حرکت و زمان، تلاشی عبث به حساب می‌آید. لذا فلاسفه‌ای که در موقع کنجکاوی از حقایق عالم محسوس و معقول، اعتنای شایان به حقیقت حرکت ننموده‌اند نظام فلسفی‌شان ناقص بوده است و بالعکس متفکرینی که مباحث کافی در حقیقت حرکت و خواص طبیعی و غیرطبیعی آن نموده‌اند به مقدار صحت و ترتیب آن مباحث، قلمروی فلسفه‌ی آنان تا اندازه‌ای روشن‌تر شده است.

تحقیق حاضر به بحث در باب حرکت اختصاص یافته است، که در آن پژوهشی تطبیقی صورت می‌گیرد درباره‌ی حرکت در دو مکتب فلسفی شرقی و غربی؛ یعنی حکمت متعالیه‌ی صدر و فلسفه‌ی لایب نیتس. همچنین این تحقیق در پی جست‌وجوی امکان هم‌زبانی میان فیلسوفان مذکور است تا بداند هم‌داستانی این فلاسفه در چه مواردی است و در کجا از یک‌دیگر دور شده‌اند و نیز نقاط ضعف و قوت هریک کدام است.

۲. پیشینه‌ی بحث حرکت در میان فلاسفه

از تتبعی که در کتب و مقالات فلسفی از موارد بحث حرکت و سکون به عمل آمده است، چنین معلوم می‌گردد که جایگاه معرفتی طرح بحث حرکت عمدتاً در طبیعیات بوده است. ارسطو در کتاب *دروس طبیعت*، در چند موضع، وجود حرکت را پایه‌ی اساسی و مبدأ اصلی برای علم طبیعی قرار داده است و عقیده دارد که بدون حرکت، وجود طبیعت محال و ناممکن است و پس از بیان رأی پارمنیدس، که وجود حرکت را در طبیعت انکار کرده است، می‌گوید که استقراء و مشاهده وجود حرکت را در طبیعت ظاهرتر و آشکارتر از آنچه هست به ما معرفی می‌کند (۱۹، ص: ۳). براساس تعریف منسوب به ارسطو، حرکت عبارت است از: «کمال اول لما بالقوه من حیث انه بالقوه». ابن سینا همین تعریف را مطلوب دانسته و به شرح و بسط آن پرداخته است. بنابراین تعریف، حرکت اولاً کمال است، در ثانی، کمال اول است و سرانجام کمال اول برای موجود بالقوه است (۱، ج: ۱، ص: ۸۱).

اصطلاح حرکت در فرهنگ ارسطو، معنایی وسیع داشت. حرکت از نظر ارسطو بر سه قسم است: حرکت کمی یعنی افزایش یا کاهش، حرکت کیفی یعنی دگرگونی مثل تبدیل سیاهی به سفیدی و حرکت مکانی یا جابه‌جایی (۲، صص: ۴۰۰ - ۴۰۴).

این‌گونه تعریف از حرکت در دوره‌ی مدرن، توسط دکارت مورد انتقاد قرار گرفت. مهم‌ترین ایراد دکارت این بود که انواع و اقسام حرکتی که فلاسفه از آن‌ها صحبت می‌کنند بسیار مبهم و پیچیده است و به عبارت دیگر، این نوع تعریف حرکت با معیار وضوح و تمایز دکارت سازگار نیست. او در کتاب *قواعد/هدایت ذهن نوشت*:

«آن‌ها حرکت را، که واقعیتی است که همه معنی آن را کاملاً می‌فهمند، به عنوان فعلیت یافتن آنچه بالقوه موجود است، از آن جهت که بالقوه است، تعریف می‌کنند. حال چه کسی می‌تواند معنی این الفاظ را بفهمد؟ و در عین حال، کیست که نفهمد حرکت چیست؟ آیا قبول ندارند که این فیلسوفان می‌کوشیده‌اند در نی‌گره یابند؟ (ظاهراً اشاره به ضرب‌المثلی است به مضمون لقمه را از پشت سر آوردن)» (۷، قاعده‌ی ۱۲، ص: ۱۷۷). از نظر او، حرکت به معنی معمولی کلمه چیزی نبود جز عملی که جسم با آن از مکانی به مکان دیگر می‌رود (۶، بخش ۲، اصل ۲۴، ص: ۱۱۲).

«فلاسفه این‌گونه می‌اندیشیده‌اند که بسیاری از حرکات بدون این‌که تغییری در مکان رخ دهد به وقوع می‌پیوندند، حرکت از حیث شکل، حرکت از حیث حرارت و حرکت از حیث کمیت و بسیاری دیگر. من با هیچ‌یک از این حرکات آشنا نیستم، به جز آن حرکتی که درک آن به آسانی خط در هندسه است. حرکتی که موجب می‌شود جسمی از نقطه‌ای به نقطه‌ی دیگر برسد و از تمام امکانه میان آن دو نقطه متوالیاً عبور نماید» (۲۰، ص: ۹۴).

به عقیده‌ی او، فقط از همین نوع حرکت مکانی است که می‌توان یک تصور بسیط اولیه به دست آورد، که عملاً در مطالعات مکانیکی همان شأن و منزلتی را دارد که در علم هندسه به عهده‌ی خط است. این مبنای دکارت پس از او مورد قبول اسپینوزا واقع می‌شود: «اگرچه فیلسوفان انواع متعدد دیگری از حرکت را تخیل کرده‌اند، ما که جز آنچه به وضوح و تمایز تصور می‌کنیم چیزی نمی‌پذیریم جز حرکت مکانی. نباید چیزی بپذیریم، زیرا به وضوح و تمایز می‌فهمیم که امتداد جز حرکت مکانی، قابل هیچ نوع حرکتی نیست. حتی جز آن حرکت دیگری به حوزه‌ی تخیل ما در نمی‌آید» (۳، ص: ۱۲۳). بنابر این در نظام دکارتی، که لایب نیتس هم متأثر از آن است، حرکت منحصر در حرکت مکانی است و اقسام دیگر حرکت کنار گذاشته می‌شود. البته در اندیشه‌ی لایب نیتس، حرکت از مفهوم دکارتی آن تغییر یافته، به نحوی متأثر از فلسفه‌ی مشرق زمین (از ابن سینا به بعد) است. در فلسفه‌ی شرق، نظریات ارسطو در باب تعریف حرکت و اقسام آن همچنان به رسمیت شناخته می‌شود. ابن سینا حرکت وضعی را نیز به حرکات اینی، کمی و کیفی افزود و خواهیم دید که صدرالمتألهین با ابداع حرکت جوهری این مجموعه را تکامل بخشید.

۳. حرکت از دیدگاه ملاصدرا و لایب نیتس

۳.۱. تعریف حرکت (ماهیت حرکت از منظر صدرا و لایب نیتس)

از نظر صدرالمتألهین، حرکت داخل در هیچ مقوله‌ای نیست، بلکه نحوه‌ای از انحراف وجود است (۱۵، ج: ۴، ص: ۴). حرکت از سنخ وجودات است نه از سنخ ماهیات، چون به عقیده‌ی او، که قائل به اصالت وجود است، نه تنها ذات واجب الوجود داخل در هیچ مقوله‌ای نیست، بلکه وجودات به‌طور کلی از مقولات خارج‌اند. بنابراین وقتی حرکت را تعریف می‌کنیم، بر مبنای نظر صدرالمتألهین، یک امر ذات ماهیه را تعریف نمی‌کنیم، که جنسی و فصلی داشته باشد. پس تعریفش «رسم» خواهد بود نه «حد»، زیرا شیئی حد دارد که جنس و فصل داشته باشد و شیئی جنس و فصل دارد که خودش از ماهیات باشد. چیزی که از ماهیات نیست جنس و فصل ندارد. بنابراین اگر تعاریف حرکت گوناگون هم باشد، مانعی ندارد، چون یک شیء بیش از یک «تعریف حدی» نمی‌تواند داشته باشد، اما می‌تواند چندین تعریف غیر حدی داشته باشد.

لذا صدرالمتألهین به تعبیر مختلفی حرکت را تعریف می‌کند، از جمله «حدوث تدریجی»، «خروجاً لادفعاً» و «الخروج من القوه الی الفعل یسیرا یسیرا او بالتدریج او لادفعاً» (۱۵، ج: ۳، ص: ۲۲). در رساله‌ی حدوث می‌گوید:

«موجود یا از تمام جهت بالفعل است، در این صورت خارج شدن از آنچه که بر آنست محال و ممتنع است و یا از تمام جهت بالقوه است و در این وجود قابل تصور نیست، جز در موجودی که آن را فعلیت قوه باشد و به چیزی مانند هیولای نخستین تقوم داشته باشد و یا از جهتی بالفعل و از جهت دیگر بالقوه باشد، در این صورت ذات آن مرکب از دو چیز است: به واسطه‌ی یکی بالفعل و به واسطه‌ی دیگری بالقوه است. از جهتی که آن را بالقوه است شأنش آن است که برای غیر خود به فعلیت خارج شود و گرنه قوه قوه نیست. و این خارج شدن یا تدریجی است و یا دفعی. اول همان معنی حرکت است که فعل یا کمال نخستین برای چیزی است که آن بالقوه از آن روی که بالقوه است می‌باشد» (۱۷، ص: ۴۲). و همچنین در *اسفار* تعاریف فلاسفه‌ی قدیم را ذکر می‌کند و تقریباً همه‌ی آن‌ها را صحیح می‌داند (۱۵، همان، صص: ۲۴ - ۳۱).

برخی از تعریف‌ها، که کم‌وبیش در عبارات ملاصدرا آمده‌اند و می‌توان گفت در حکمت متعالیه مقبول واقع شده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. الحركة خروج عن المساواة، ۲. الحركة کمال اول لما بالقوه من جهة ما هو بالقوه، ۳. الحركة... عبارة عن الغیریه، ۴. الحركة تقال علی تبدل حال قاره فی الجسم یسیرا یسیرا علی سبیل اتجاه نحو شیء و الوصول بها الیه هو بالقوه لا بالفعل، ۵. الحركة هی الحدوث... یسیرا یسیرا أو بالتدریج أو لا دفعه، ۶. الحركة هی الحصول... یسیرا یسیرا أو بالتدریج أو لا دفعه، ۷. الحركة هی... الخروج من القوه إلی الفعل یسیرا یسیرا أو بالتدریج أو لا دفعه، ۸. الحركة موافه حدود علی الاتّصال، ۹. الحركة... زوال من حال الی حال، ۱۰. «الحركة... سلوک قوه الی فعل».

اما به نظر لایب نیتس، حرکت صرفاً تغییر وضع است. حرکت کیفیتی محصل نیست که مدتی متعلق به جسم متحرک باشد؛ بلکه حرکت و سکون کاملاً بالنسبه به یکدیگر موجودند. اگر وضع نسبی هر دو جسمی تغییر کند، یکی را متحرک و دیگری را ساکن می‌شمریم. و در کل سکون صرفاً درجه‌ی بی‌نهایت کوچک حرکت است (۲۶، ص: ۱۲).

در نظام فلسفی لایب نیتس، حرکت از تبعات نیرو و متفرع بر آن است. حرکت وقتی با نیرو سنجیده می‌شود امری غیر واقعی است. لایب نیتس در مواضع بسیاری از نوشته‌های خود، ارزش وجودی حرکت را در ردیف مفاهیم زمان و مکان و امتداد قرار می‌دهد و تمام آن‌ها را در مقایسه با نیرو در درجه‌ی دوم می‌نشانند. وی می‌گوید:

«از دو مفهوم نیرو و حرکت، اولی یک واقعیت تحصلی است که دقیقاً می‌توان آن را در اجسام معین کرد، اما حرکت در واقع وجودی واقعی نیست، به شرط این که آن را به معنی دقیق لفظ، که عبارت است از تغییر مکان، تلقی کنیم. وقتی اجسامی که وضعشان نسبت به

هم تغییر می‌کند بدون قیاس با اشیای دیگر در نظر بگیریم، نمی‌توانیم تعیین کنیم که دقیقاً کدام ساکن و کدام متحرک است، در حالی که نیرو را در اجسامی که نیرو وارد می‌کنند می‌توان دقیقاً تعیین کرد و اندازه گرفت. نیروی جسم از واقعیت‌هایی است که غیر از امتداد و حالت‌های آن از قبیل اندازه و شکل و حرکت است. پس ذات جسم را باید چیزی به حساب آوریم که بتواند وجود نیرو را در جسم توجیه کند، زیرا نیرو از امتداد بر نمی‌آید. منشأ نیرو ذات و حقیقت جسم را تشکیل می‌دهد. این‌جاست که برای تدوین مبانی فیزیک و مکانیک به اصول و مبانی متافیزیکی نیاز داریم، نه اصول هندسی یا فیزیکی» (۱۲، بند ۱۸، ص: ۱۳۷).

لایب نیتس در این‌که مکان و زمان و حرکت و امتداد و اموری از این قبیل در قیاس با نیرو موجودات درجه دوم‌اند می‌گوید: «قبل از هر چیز، باید بدانیم که نیرو حتی در جواهر مخلوق چیزی صد در صد واقعی و عینی است؛ اما مکان، زمان و حرکت موجودات عقلانی‌اند و فی‌نفسه واقعیت ندارند، بلکه از این جهت واقعیت دارند که متضمن صفات الهی‌اند، صفاتی از قبیل سرمدیت، عملکرد، احاطه و امثال آن. حرکت چیزی جز تغییر وضع نیست، که نشان می‌دهد فقط صرف نسبت بین اشیاست. دکارت به غلط خیال می‌کرد که حرکت چیزی است واقعی و مطلق» (۲۶، ص: ۱۲).

کوشش لایب نیتس بر این است که حرکت را متفرع بر نیرو بیان کرده، سایر خواص فیزیکی اجسام را به واسطه‌ی حرکت تفسیر کند، زیرا می‌گوید:

«نیروی اشتقاقی نیرویی است که اجسام به واسطه‌ی آن یا یکدیگر برخورد متقابل دارند و با حرکت اجسام ارتباط مستقیم دارد، یعنی حرکت در مکان را موجب می‌شود. سایر پدیده‌های اجسام از قبیل خواص و اعراض را می‌توان به واسطه‌ی حرکت مکانی تفسیر کرد. حرکت عبارت است از تغییر پیوسته مکان و مستلزم زمان است. شیء متحرک دارای خاصیتی است به نام سرعت، که هر چه مسافت بیشتری پیموده شود به ازای افزایش مسافت و در عین حال کاهش زمان، افزایش می‌یابد. سرعت وقتی نسبت به جهت در نظر گرفته شود، کوشش است. قوه‌ی محرک عبارت است از حاصل ضرب سرعت در جرم جسم و مقدار آن همان است که دکارتیان مقدار حرکت نامیده‌اند، در حالی که مقدار حرکت دقیقاً ناشی از تجمع این عامل‌هاست که در عنصر متحرک (شیء متحرک) در زمان مفروض وجود دارد» (همان).

۲.۳. چگونگی وجود حرکت (وجود حرکت از منظر صدرا و لایب نیتس)

اینک نوبت به این سؤال می‌رسد که از دیدگاه ملاصدرا وجود حرکت در خارج چگونه است؟ آیا این وجود یک وجود بسیط «نقطه‌مانند» است، یعنی قابل تجزیه به اجزا نیست

یا این‌که وجودش یک وجود «خطمانند» است، یعنی قابل تجزی به اجزا است؟ قهراً اگر وجود حرکت نقطه‌مانند باشد، لازمه‌اش این است که امری دفعی الوجود و آنی الوجود و در عین حال مستمر البقاء باشد؛ یک امر بسیط غیر متجزی که در «آن» حادث می‌شود و بعد در زمان باقی می‌ماند. ولی اگر وجود حرکت را خطمانند بدانیم حرکت در این صورت امری نیست که در آن حادث شود؛ حدوثش حدوث آنی نیست، بلکه حدوث زمانی است و این حدوث مستمر است و یک فنای مستمر هم دارد.

پس می‌خواهیم ببینیم که آیا نحوه‌ی وجود حرکت از قبیل نحوه‌ی وجود نقطه‌ی هندسی است یا از قبیل نحوه‌ی وجود خط هندسی است، که این‌ها دو نوع وجود و دو نحوه از وجودند.

حرکت به دو معناست (نه این‌که بر دو قسم باشد): حرکت متوسطیه و حرکت قطعیه. اگر ما در تحلیلی که از حقیقت حرکت می‌کنیم به این معنا برسیم که چیزی در یک آن حادث می‌شود و آن امر حادث در مدتی از زمان باقی است، این را «حرکت به معنای توسط» می‌گویند و این‌گونه تعریف می‌شود: «کون الجسم متوسطاً بین المبدأ و المنتهی بحيث کل حد فرض فی الوسط لا یکون قبله و لا بعده فیه» (۱۵، ج: ۳، ص: ۳۲).

اما ممکن است تعبیر و تحلیل از حرکت این‌گونه باشد که وقتی یک شیء حرکت می‌کند و مثلاً سنگی رها می‌شود، این‌طور نیست که شیئی به نام حرکت به تمام وجودش حادث شود و این امر حادث شده به تمام وجود، مدتی مثلاً یک دقیقه باقی بماند، بلکه شیئی حادث می‌شود که دائماً در حال حدوث و فناست. به بیان دیگر، حرکت عبارت است از حدوث تدریجی و فنای تدریجی. امری حدوث پیدا می‌کند ولی حدوثش ملازم با فناش است: حادث می‌شود و فانی می‌شود، حادث می‌شود و فانی می‌شود. نمی‌گوییم حادث و سپس معدوم می‌شود و چیز دیگری حادث می‌شود، بلکه شیئی تدریجاً حادث می‌شود. به عبارت دیگر، تغییری که در طول مدتی از زمان موجود است اگر منطبق بر زمان در نظر گیریم، به آن حرکت قطعیه می‌گویند. حال بحث در این است که آیا آن‌که در خارج وجود دارد آن معنای نقطه‌ای است و معنای خطی ساخته‌ی ذهن ماست یا آن‌که در خارج وجود دارد آن معنای خطی است و معنای نقطه‌ای ساخته‌ی ذهن ماست.

تا پیش از میرداماد، فیلسوفان در وجود حرکت متوسطیه اتفاق داشتند و وجود حرکت قطعیه مورد اختلاف بود. ابن سینا در *طبیعیات شفا*، پس از تعریف حرکت، می‌گوید: «حرکت لفظی است برای دو معنا که یکی (حرکت قطعیه) قطعاً در خارج موجود نیست و تنها در ذهن وجودی خیالی و توهمی دارد و دیگری (حرکت متوسطیه) در خارج واقعیت عینی دارد» (۱، ص: ۸۳).

صدرالمتألهین بر وجود حرکت قطعی تأکید دارد (۱۵، ج: ۳، ص: ۳۴). وی با کمک مبانی استوار حکمت متعالیه، به حل اشکالات و شبهات پرداخت و نشان داد که تغییر تدریجی غیر از حرکت قطعی نیست؛ نمی‌توان وجود زمان را پذیرفت ولی حرکت قطعی را نپذیرفت.

او با وارد آوردن اشکالی بر وجود حرکت توسطیه آن را مورد تردید قرار می‌دهد، به این مضمون که حرکت به معنی توسط امری است دفعی الحدوث و مستمر البقاء که اگر خوب دقت کنیم یک «کلی بما هو کلی» است و کلی با صفت کلیت در خارج وجود ندارد (همان، ص: ۳۵). گر چه با پاسخ دادن به این اشکال ظاهراً وجود حرکت توسطیه را هم می‌پذیرد، عملاً تمام مباحث مربوط به حرکت را بر اساس تصویر قطعی از حرکت بیان می‌کند. بنابر این حرکت از دیدگاه صدرالمتألهین قطعی است، حدوثی تدریجی و منطبق بر زمان است که همانند زمان، امتدادی سیال دارد و با انقسامات فرضی زمان منقسم می‌شود و اجزای فرضی مشابه اجزای زمان پیدا می‌کند.

در حرکت نه سکون و ثباتی یافت می‌شود و نه جهش و تغییری آنی. حرکت نوع دیگری از تغییر است که ماهیتاً با تغییر آنی فرق دارد، همان‌طور که ماهیتاً با سکون متفاوت است. بنابر این از نظر عقل، نمی‌توان حرکت را سکون شیء در حدی از مسافت در آنی از زمان دانسته و جهش شیء به حد بعدی و سکونش در این حد در آن بعد و آنات بعد قلمداد نمود. حرکت یک تغییر است، اما یک تغییر ممتد در طول قطعه‌ای از زمان. تأکید بر این نکته از آن‌روست که برخی از اندیشمندان، همانند امام رازی، مدعی‌اند که آنچه به صورت تغییر تدریجی یک شیء از ابتدا تا انتهای مسافت درک می‌شود، در حقیقت مجموع بی‌نهایت شیء است که هر یک فقط در یک آن در یک حد از مسافت موجود است، ولی ما به غلط گمان می‌کنیم که یک شیء است که در طول مدتی از زمان به تدریج حدود مسافت را طی می‌کند (۱۰، ج: ۲، ص: ۳۷). در صورتی که همان‌طور که از تقسیم فرضی خط به نقطه و از تقسیم فرضی زمان به آن نمی‌توان رسید، از تقسیم فرضی شیء تدریجی به شیء آنی و نیز از تقسیم حرکت قطعی به تغییر آنی و سکون هم نمی‌توان رسید.

تقسیمات حرکت به قطعی و توسطیه برای لایب نیتس مطرح نبوده است، اما تصویری که لایب نیتس در آثارش از حرکت نشان می‌دهد بسیار به تصویری که صدرا از حرکت قطعی دارد نزدیک است. البته یک تفاوت عمده وجود دارد و آن این‌که لایب نیتس اساساً حرکت را امری واقعی و اصیل نمی‌داند: «اگر چه حرکت امری است مستمر که به همین سبب وجودی بیش از وجود زمان ندارد، چون همه‌ی اجزای آن هرگز با هم موجود نیستند، به گمان من نیرو یا کوشش از سوی دیگر در هر آن به تمامی موجود است و باید امری

اصیل و واقعی باشد. علاوه بر این، از آن‌جا که طبیعت باید بیشتر با امور واقعی سر و کار داشته باشد و نه با آنچه اصولاً جز در اذهان ما موجود نیست، به نظر می‌رسد که در طبیعت مقدار نیروست که ثابت باقی می‌ماند نه مقدار حرکت» (۱۱، همان، ص: ۱۱۹).

لایب نیتس در مورد حرکت نظر گاسندی را مبتنی بر این‌که حرکت از سکون‌های کوچک تشکیل شده است، کنار می‌گذارد و حرکت را صرفاً مستمر و بدون تقطیع قلمداد می‌کند. به نظر او، حرکت جزئی بی‌نهایت کوچک دارد که نسبت آن به حرکت همانند نسبت نقطه به مکان و نسبت واحد به عدد است. ولی این جزء بی‌نهایت کوچک باز هم حرکت است و سکون شناخته نمی‌شود. کلیه‌ی ملاحظات لایب نیتس درباره‌ی فیزیک موجب شده است که نهایتاً او حالت ایستمند را یک مورد جزئی از حالت پویای دینامیکی بداند. او به گالیله اقتدا می‌کند و سکون را یک حرکت بی‌نهایت کوچک در نظر می‌گیرد. در این مورد حرکت هنوز تحقق پیدا نکرده است، ولی به آن گرایش دارد (۱۳، ص: ۲۴۲).

۳.۳. اصالت نیرو و نسبیت حرکت در فلسفه‌ی لایب نیتس

در نظام فلسفی لایب نیتس، حرکت از تبعات نیرو و متفرع بر آن است. حرکت وقتی با نیرو سنجیده می‌شود، امری غیر واقعی است. لایب نیتس در مواضع بسیاری از نوشته‌های خود، ارزش وجودی حرکت را در ردیف مفاهیم زمان و مکان و امتداد قرار می‌دهد و تمام آن‌ها را در قیاس با نیرو در درجه‌ی دوم می‌نشانند. او می‌گوید: «از دو مفهوم نیرو و حرکت، اولی یک واقعیت تحصلی است، که دقیقاً می‌توان آن را در اجسام معین کرد، اما حرکت در واقع وجودی واقعی نیست، به شرط این‌که آن را به معنی دقیق لفظی، که عبارت است از تغییر مکان، تلقی کنیم. وقتی اجسامی که وضعشان نسبت به هم تغییر می‌کند بدون قیاس با اشیای دیگر در نظر بگیریم، نمی‌توانیم تعیین کنیم که دقیقاً کدام ساکن و کدام متحرک است، در حالی که نیرو را در اجسامی که نیرو وارد می‌کنند می‌توان دقیقاً تعیین کرد و اندازه گرفت. نیروی جسم از واقعیت‌هایی است که غیر از امتداد و حالت‌های آن از قبیل اندازه و شکل و حرکت است. پس ذات جسم را باید چیزی به حساب آوریم که بتواند وجود نیرو را در جسم توجیه کند، زیرا نیرو از امتداد بر نمی‌آید. منشأ نیرو ذات و حقیقت جسم را تشکیل می‌دهد. این جاست که برای تدوین مبانی فیزیک و مکانیک به اصول و مبانی متافیزیکی نیاز داریم نه اصول هندسی یا فیزیکی» (۱۲، بند ۱۸، ص: ۱۳۷).

۳.۴. اقسام نیرو در فلسفه‌ی لایب نیتس (وجه تمایز او با دکارت)

۳.۴.۱. نیرو و اقسام آن: لایب نیتس از امتداد دکارتی سلب جوهریت نموده است و جوهریت ماده را به نیرو نسبت می‌دهد. تفرع حرکت بر نیرو و اصالت نیرو به حرکت، از تفاوت‌های لایب نیتس با دکارت است. او می‌گوید: «مفهوم نیرو به همان وضوح مفهوم فعل

و مفهوم انفعال است، چون آن همان چیزی است که منشأ فعل می‌شود، وقتی چیزی از آن ممانعت نکند. نیرو عبارت است از کوشش» (۱۱، ص: ۱۱۹).

او برای نیرو اقسامی قائل است که شرح آن نسبتاً مفصل است، زیرا در آثار مختلف خود، به تعبیر مختلف از انواع آن یاد کرده است. مانند نیروی فعال و منفعل، نیروی عنصری و زنده. نیروی تام و ناقص. نیروی نسبی یا ویژه و هادی یا دستوری (۹، صص: ۲۵۴ - ۲۶۰). برای مثال در یک تقسیم‌بندی، آن را به نیروی فعال و منفعل تقسیم می‌نماید، که نیروی منفعل تشکیل‌دهنده‌ی جرم جسم است و خود شامل دو قسم است: ۱. نیروی منفعل ابتدایی، که اصل و منشأ مقاومت در اجسام است و به موجب آن است که جسمی در مقابل نفوذ جسمی دیگر مقاومت می‌کند و همان است که مدرسیان آن را ماده‌ی اولیه نامیده‌اند و ۲. نیروی منفعل اشتقاقی، که جسم با آن عمل می‌کند یا مورد عمل جسمی دیگر واقع می‌شود، نیرویی است که با حرکت در ارتباط است (در این جا مقصود از حرکت حرکت مکانی است).

نیروی فعال نیز خود شامل دو قسم است: اولی و ثانوی یا به عبارت دیگر جوهری و عرضی. نیروی فعال اولی عموماً عبارت است از صورت جوهری یا انتلخیا؛ به موجب این نیروست که قدرت منفعل یا مادی جوهر جسمانی را تکمیل می‌کند. این صورت جوهری نفس یا چیزی معادل آن است. نیروی ثانوی همان است که قوه‌ی محرک نامیده می‌شود، و آن اشتیاق یا تمایلی است به سوی تحقق حرکتی معین.

۳. ۴. ۲. لایب نیتس و اندازه‌گیری نیرو: لایب نیتس در ژانویه ۱۶۷۸، اظهار داشت که نیرو مقدار و کمیت اثر است. از این رو نیروی یک جسم در حال حرکت باید با ارتفاعی که می‌تواند بالا رود سنجیده شود (۲۱، ج: ۴، ص: ۴۲۵). او در این قاعده، از هویگنس متأثر بود. همچنین این مطلب مبتنی بر مباحث گالیله در باب سقوط اجسام است. لایب نیتس و هویگنس چنین فرض کردند که یک جسم هر طور در حرکت باشد، همواره می‌توان آن را چنین در نظر گرفت که تمام نیروی خود را در جهت بالا داشته باشد. سپس ارتفاعی که این جسم می‌تواند بر خلاف جاذبه بالا رود را می‌توان اندازه گرفت (همان). بنابراین لایب نیتس این ارتفاع را مقیاس نیروی اجسام در حال حرکت (در شرایطی که دارای شتاب یکسان باشند) در نظر می‌گیرد.

۳. ۴. ۳. ثبات نیرو به جای ثبات حرکت در لایب نیتس: لایب نیتس در اصالت نیرو به حرکت چنان تأکید می‌کند که در فرمول (حرکت = سرعت × جرم) قوه‌ی محرک را به جای حرکت می‌نشانند و می‌گویند که در واقع (قوه‌ی محرکه = سرعت × جرم) $(F=m.a)$ ، زیرا فرمول اول موافق نظر دکارتیان است، که مقدار حرکت را ثابت می‌گرفتند. در حالی که

فرمول دوم گویای این امر است که قوه‌ی محرک به عنوان نیرو همواره ثابت است. لایب نیتس در مواضع متعدد از نوشته‌های خود، بر این مطلب تأکید کرده و این عمده‌ترین موضع اختلاف او با دکارتیان است. این نیرو را باید با کمیت اثری که ایجاد می‌کند اندازه گرفت. اصرار دکارت بر اندازه‌گیری کمیت اثر بجا بود؛ اما تصورش از اثر زیاده محدود بود و آن را صرفاً حرکت بالفعل (یعنی اندازه‌ی حرکتی که جسم به دست می‌آورد) می‌دانست نه کاری که نیرو می‌کند و انرژی جنبشی‌ای که نیرو پدید می‌آورد. «مقدار حرکت» دکارت (mv) اثر نیروی معینی است که صرفاً به این صورت لحاظ شده است که در طی زمانی معین عملی را انجام داده است. «نیروی زنده» لایب نیتس (mv^2) اثر حاصل از نیروی معینی است که به این صورت نیز لحاظ شده که در مسافت معین عملی را به انجام رسانده است. دکارت به جهت حرکت اهمیت نمی‌داد، چون مسافتی را که نیرو در آن عمل می‌کند در نظر نمی‌گرفت.

لایب نیتس برای اثبات نظر خود مبنی بر ثبات نیرو و نفی نظر دکارت مبنی بر ثبات حرکت، مفهوم تازه‌ای را وارد کار می‌کند به نام پیشرفت^۱ و برای اثبات نظر خود به آن استناد می‌کند به این ترتیب که: «علاوه بر سرعت، کمیت دیگری در حرکت وجود دارد که مثل سرعت، مقدار آن ثابت است و عبارت است از پیشرفت. مقصود از پیشرفت مقدار حرکتی است که شیء متحرک به موجب آن در جهت معین پیش می‌رود، به طوری که اگر جسم در جهت مخالف حرکت کند، پیشرفت آن منفی است. در حالتی که دو جسم از مرکز معینی در جهت عکس هم حرکت کنند، برای محاسبه پیشرفت کل در دستگاه مذکور باید پیشرفت یکی را از دیگری کم کرد. پس مواردی هست که حرکت و نیرو وجود دارد در حالی که پیشرفت صفر است. از این جا می‌توان نتیجه گرفت که نظریه‌ی ثبات مقدار حرکت باید جای خود را به نظریه‌ی ثبات مقدار نیرو بدهد. پس آنچه در طبیعت ثابت است مقدار نیروست نه مقدار حرکت» (۹، ص: ۲۶۵).

۳.۵. قوانین حرکت در اندیشه‌ی لایب نیتس

بحث قوانین حرکت مبحثی است که لایب نیتس به پیروی از دکارت و در جهت تقابل با قوانین حرکت دکارت آن را مطرح می‌کند. لایب نیتس معتقد است که قوانین حرکت که در طبیعت موجود است به صورت هندسی و به نحو مطلق اثبات‌شدنی نیست و ضرورتی هم ندارد که قوانین حرکت به صورتی که هستند باشند، یعنی قوانین موجود حرکت دارای ضرورت منطقی نیستند. این قوانین از اصل ضرورت برخاسته‌اند، بلکه ناشی از اصل کمال و نظم هستند. او در آثار مختلف خود به طور پراکنده و بی‌انسجام، به بعضی از قوانین حرکت اشاره کرده است که برخی از آن‌ها از این قرار است. در گفتار در مابعدالطبیعه این‌که

در طبیعت مقدار نیرو ثابت است نه مقدار حرکت رایکی از این قوانین دانسته است (۱۲)، بند ۱۷، ص: ۱۳۳).

و نیز در اولین نامه به آرنو می‌نویسد: «من در مورد حرکت قضایای مهمی را اثبات کرده‌ام که در این جا به دو تای آن‌ها اشاره می‌کنم: اول این که جسم در حال سکون دارای التصاق و انسجام نیست، یعنی هر جسم ساکنی می‌تواند از حداقل حرکت برخوردار باشد. من بعداً این فکر را گسترش دادم و متوجه شدم که جسم ساکن وجود ندارد. یعنی ممکن نیست جسم ساکن باشد و مفهوم «جسم ساکن» مثل مفهوم «فضای خالی» (خلاء) است، یعنی هر دو مفهوم بی‌معنی است. دوم این که تمام حرکات در جهان حرکات دورانی متحد مرکز (حول مرکز واحد) هستند و حرکت در مسیر مستقیم یا مارپیچی یا بیضی یا حتی حرکت دوار گرد مراکز مختلف در جهان وجود ندارد، مگر این که قائل به خلاء باشیم. من از قضیه‌ی دوم نتیجه می‌گیرم که حقیقت جسم امتداد نیست و از قضیه‌ی اول نتیجه می‌گیرم که حقیقت جسم نیروست» (۲۴، ص: ۳۲).

در رساله‌ی *قوانین طبیعت*، برخی قوانین را به این صورت ذکر کرده است:

«۱. در اجسام، هیچ عملی بدون عکس‌العمل نیست و عمل و عکس‌العمل همیشه مساوی‌اند؛

۲. انفعال اجسام از درون خود آن‌هاست، یعنی ناشی از نیروی ذاتی آن‌هاست؛

۳. هر واکنشی ناشی از خاصیت ارتجاعی یا جهندگی اجسام است؛

۴. هر جسمی دارای خاصیت ارتجاع است؛

۵. آنچه در جوهر رخ می‌دهد به نحو منظم و خودبه‌خودی است؛

۶. چون فقط نیرو در طبیعت اصیل است و هر کوششی یا هر نیرویی متمایل به جهت مستقیم است، هر حرکتی در خط مستقیم رخ می‌دهد. پس حرکت در خط منحنی مایل است به خط راست تبدیل شود؛

۷. سکون حقیقی هرگز در اجسام تحقق ندارد» (۲۶، صص: ۱۲ - ۱۶).

پل ادواردز معتقد است که لایب نیتس در اصول بنیادین حاکم بر قوانین برخورد اشیا، متأثر از هویگنس است و به دو قاعده‌ی زیر اشاره می‌کند:

«۱. نیروی محرک دو جسم در حال برخورد قبل و بعد از برخورد یکسان است و ۲. مرکز ثقل دو جسم قبل و بعد از برخورد با شتاب برابر ادامه می‌یابد و جهت مجموع اجسام روی هم رفته قبل و بعد از برخورد همان است» (۲۱، ج ۴، ص: ۴۲۵).

۴. جوهر واحدی پویا و سیال از نگاه هر دو فیلسوف

لایب نیتس در پاییز ۱۶۷۹ در نامه‌ای به یوهان فردریش از جوهر فعال سخن می‌گوید و می‌نویسد که طبیعت اجسام از امتداد تشکیل نشده است، بلکه از کنش و فعلی که خود را به امری ممتد منتقل می‌کند ساخته شده است (۲۱، ج ۴، ص: ۴۲۶). دیدگاه معاصر او در باب ماده، آن را امری بی‌جنبش و بی‌حرکت تلقی می‌کرد، اما لایب نیتس اصرار داشت که فعالیت برای جوهر ضروری است. از نظر او، عمده‌ترین صفات جوهر ادراک و اشتیاق است و لازمه‌ی وجود این صفات این است که مناد موجودی زنده، فعال و پویا باشد. لایب نیتس می‌گوید: «تنوع احوال در منادها، مستلزم تحقق وحدت در کثرت یا این واقعیت است که کثرات مندرج در امری واحد باشند. چون حرکت و تغییر امری تدریجی است، باید چیزی باشد که تغییر کند و چیزی باشد که ثابت بماند. پس در جوهر بسیط، مجموعه‌ای از شرایط و نسب وجود دارد، گر چه جوهر بسیط به هیچ وجه دارای اجزا نیست» (۲۳، ش ۱۳، ص: ۱۴۹).

اگر جوهر از طرفی واحد باشد و از طرف دیگر حاوی تمام محمولات و صفات خود باشد و این حالات متعلق به ذات آن باشد، در این صورت باید دارای فعالیت ذاتی باشد. جوهر بدون نیرویی درونی برای فعالیت نمی‌تواند جوهر باشد، زیرا طبیعت جوهر این است که دارای چنین فعالیتی باشد تا صفات و حالات بتواند از آن ناشی شود.

فعالیت مناد با ادراک آن نسبت مستقیم دارد. یعنی هر چه ادراک آن صریح‌تر باشد، فعال‌تر است. بنابر این کمال مناد را می‌توان با درجه‌ی فعالیت آن سنجید. هر منادی از آن جهت که فعال است، کامل و از آن جهت که منفعل است، ناقص است. پس فعال یا منفعل بودن مناد متناسب با صراحت ادراکات آن است. هر چه جوهری دارای ادراکات صریح‌تر باشد، فعال‌تر است. در صورتی می‌توان موجودی را از موجود دیگری کامل‌تر دانست که دارای ادراکات صریح‌تری باشد و این بدان معنی است که این جوهر حاوی چیزی است که به‌نحو پیشینی حاکی از حادثه‌ای است که در مناد دیگر رخ می‌دهد.

لایب نیتس ضمن تأکید بر فعال بودن جوهر، فعالیت آن را از نوع ادراک می‌داند، یعنی وقتی گفته می‌شود جوهر فعال است، به این معنی است که جوهر مدرک است. بیان او در این خصوص چنین است: «من معتقدم که جوهر طبیعتاً نمی‌تواند بدون فعل و عمل وجود داشته باشد و در واقع جسم بدون حرکت وجود ندارد و فعالیت جوهر بسیط به مدرک بودن آن است، یعنی فعالیت جوهر به ادراک اوست» (۲۵، ش ۱، ص: ۴). در این‌جا لایب نیتس به صدرا نزدیک می‌شود: «جوهر عالم دائماً در حال حرکت است». گرچه این دو مسیرهای متفاوتی را پیموده‌اند، در این نقطه به هم نزدیک شده‌اند. صدرا المتألهین با تکیه بر براهین

متعدد^۲ ثابت کرد که وجودهای مادی اساساً وجودهایی تدریجی هستند که در هر لحظه نو می‌شوند و وجودی تازه می‌یابند. در حکمت متعالیه، بحث حرکت که پیش از آن در طبیعیات مطرح می‌شد، به فلسفه راه یافت و در زمره‌ی امور عامه قرار گرفت. در این تلقی، وجود بر دو قسم تقسیم می‌شود: وجود ثابت و وجود سیال (۱۵، ج: ۳، ص: ۲۱). وجود سیال تمام پهنه‌ی عالم ماده را با همه‌ی جواهر و اعراضش در بر می‌گیرد و هیچ موجودی در هیچ لحظه‌ای از آن منفک و جدا نمی‌گردد.

بحث حرکت جوهری ملاصدرا را به این نتیجه رساند که اساساً حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است، نه آن که وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه گردد. وجودی اگر وجود تدریجی باشد، مفهوم حرکت از آن انتزاع خواهد شد. ماده نه متحرک، بلکه عین حرکت است. حرکت چیزی جز سیلان و جریان نیست و این همان حقیقت جوهر جسمانی است و از سوی دیگر، زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت و بُعد چهارم اجسام است (همان، ص: ۱۸۰). در حالی که فیلسوفان گذشته زمان را ظرفی می‌پنداشتند که بر اجسام می‌گذرد و امور مادی آن را سپری می‌کنند. ملاصدرا روشن ساخت که زمان همچون ابعاد سه‌گانه‌ی طول و عرض و عمق پدید آمده از ذات جوهر مادی است و همان گونه که بدون ماده مکانی نیست، بدون ماده زمانی نیز وجود ندارد و نیز همان گونه که هر جسم طبیعی یک جسم تعلیمی خاص خود دارد، هر جسمی نیز زمانی خاص خود دارد و همان گونه که جسم تعلیمی از عوارض تحلیلی جسم طبیعی است، زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت است و چنان که گفتیم در حرکت جوهری، حرکت و متحرک یکی است. با اثبات حرکت در جوهر جسمانی، کل عالم مادی یک‌پارچه در حرکت خواهد بود. اگر جوهر، سیال بلکه عین سیلان باشد، تمام اعراض نیز در سیلان خواهند بود؛ چرا که اعراض از شوؤن جوهرند و ممکن نیست جوهر، که موضوع و اصل و مبدأ یا علت اعراض است، متحرک باشد، اما اعراض ساکن باشند. ماده نه متحرک، بلکه عین حرکت است.

البته در این مبحث، لایب نیتس تفاوت‌هایی با صدرالمتألهین دارد، که یکی از آن‌ها این است که لایب نیتس تفاوت مادی و مجرد را فقط در شدت و ضعف ادراک منادها می‌داند (۹، ص: ۱۹۵) و حتی از نظر او، در موجود مجرد، که ادراک مناد شدیدتر است، فعالیت و جوشش نیز بیشتر است. پس یکی از تفاوت‌های او با صدرا این‌جاست که ملاصدرا فقط جوهر جسمانی را متحرک می‌داند^۳، اما لایب نیتس اولاً به جوهر جسمانی به معنایی که مورد قبول ملاصدراست معتقد نیست و جسم را جوهر ثانوی می‌داند و در واقع از آن سلب جوهریت می‌کند (همان، ص: ۱۸۱). ثانیاً همه‌جا تأکید و تصریح می‌کند که حرکت و تحول متعلق به ذات جوهر است، خواه جوهر جسمانی و خواه جوهر غیر جسمانی. لایب نیتس

حتی بنا به گفته‌ی راسل، در دو موضع از آثارش خداوند را به عنوان مناد یاد کرده است. در یکی از آن‌ها چنین گفته می‌شود که: «جز مناد نخستین، دیگر منادها تحت تأثیر انفعالات قرار دارند» (۸، ص: ۲۰۲) و در قطعه‌ی دوم صریح‌تر از اولی می‌نویسد: «بنا به تعریف کلی، شوق و ادراک در مناد یا جوهر، بسیطی مستور است که می‌توان آن را مناد نخستین یا خداوند خواند، که خود حائز جهت غایی اشیا و یا مناد تبعی یا مخلوق است» (همان). البته راسل معتقد است که باید این دو قطعه را به حساب سهو و خطا گذاشت و سایر آثار لایب نیتس گویای آن است که بین خدا به عنوان جوهر نخستین و دیگر منادها یعنی جوهرهای مخلوق شکافی ژرف است. ولی به هر تقدیر اگر بخواهیم تفاوت نظر ملاصدرا را با لایب نیتس در این مورد صریح‌تر بیان کنیم، باید بگوییم در نظر ملاصدرا، جوهر جسمانی متحول است و در نظر لایب نیتس، وجود متحول است. همین تحول در وجود است که از لایب نیتس به هگل می‌رسد و زمینه‌ی حرکت دیالکتیکی او را فراهم می‌کند و پیشینه‌ی آن به هراکلیتوس می‌رسد.

البته می‌توان گفت جرعه‌ی اولیه‌ای برای گشودن باب حرکت در مجردات از سوی صدرا ایجاد شده است، چرا که بزرگانی چون آیت الله جوادی آملی در شرح فلسفه‌ی صدر المتألهین معتقدند که برای حرکت، می‌توان معنایی اعم در نظر گرفت که عبارت است از هر نوع تحول و تغییر. که در این صورت، بحث حرکت به عالم مجردات نیز راه خواهد یافت و ملاصدرا نیز این معنا را به کار برده است:

«حرکت در معنای اصطلاحی و خاص آن، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است و این معنای از حرکت مختص به عالم ماده و طبیعت است. و صدر المتألهین در مبدأ و معاد، معنای اعمی از حرکت را به ارسطو و دیگران نسبت می‌دهد و آن معنا عبارت است از هر نوع تحول و تغییر اعم از تدریجی و غیر تدریجی. این معنای از حرکت مختص عالم ماده و طبیعت نیست و موجودات مجرد و غیر مادی را فرا می‌گیرد، زیرا موجودات مجرد نیز در ذات خود فاقد هستی می‌باشند و وجود را از ناحیه‌ی ذات اقدس الاهی دریافت می‌کنند، خروج از عدم ذاتی و دریافت فیض الاهی امری مادی و زمانی نیست و لکن مصداقی از معنای عام حرکت و تغییر است، تغییری که معنای نوینی از حدوث، یعنی حدوث ذاتی را به دنبال می‌آورد» (۵، بخش ۵ از ج ۲، ص: ۲۰۴).

لذا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، شاید بتوان بر اساس مبانی ملاصدرا از یافته‌های او فراتر رفت و در میان مادی زمان‌مند و مجرد فرازمانی، موجوداتی را ثابت کرد که هم مجردند و هم متحرک و زمانی؛ در نفس نیز که «کون جامع» و «نسخه‌ی عالم کبیر» (۱۶، ص: ۱۲۷) است، می‌توانیم وجود چنین مرتبه‌ای را محتمل بدانیم، که در این صورت، نفس

بقائاً وجود سه مرتبه‌ای خواهد داشت، که در یکی مادی و در دومی مجرد متحرک و زمانی و در سومی (که ملاک ثبات هویت آن هم هست) مجرد فرازمانی است.

۵. دیدگاه لایب نیتس و ملاصدرا در باب محرک

فلاسفه معتقدند هر حرکتی نیازمند به محرکی است که آن محرک غیر از متحرک باشد. چرا که به بدهات عقل محال است که «مفیض»، «مستفیض من نفسه» باشد. اما ملاصدرا در این‌جا نکته‌ای دارد (۱۵، ج: ۳، ص: ۳۹) و آن این است که همیشه نسبت متحرک به حرکت نسبت دو امر نیست، که حرکت چیزی و متحرک چیز دیگری باشد. ما در طبیعت و در عالم هستی چیزی داریم که متحرک بالذات است و آن جوهر است. قدما چون قائل به حرکت در جوهر نبودند، قائل به متحرک بالذات نبودند. ولی ملاصدرا ثابت می‌کند که جوهر متحرک بالذات است و اصل همه‌ی حرکات همان حرکت متحرک بالذات است. بنابر حرکت جوهری، نسبت موضوع حرکت (یعنی قابل حرکت) و خود حرکت نسبت عارض و معروض نیست. در حرکت جوهر، ما متحرک و حرکت داریم، ولی متحرک و حرکت خارجاً یک چیز است. وقتی می‌گوییم متحرک بالذات، معنایش این است که چیزی به اعتباری متحرک است و به اعتباری حرکت، همان‌طور که به یک اعتبار، همانی که بیاض است ابیض هم هست. پس اگر در حرکت جوهر، از متحرک و حرکت سخن می‌گوییم، باید متوجه باشیم که عروض حرکت بر متحرک، عروض تحلیلی و عقلی است نه خارجی. در خارج، ما موضوعی نداریم که حرکت عارض آن شده باشد، بلکه متحرکی داریم که خودش حرکت است.

پس این‌که ما گفتیم هر حرکتی نیازمند به قابل و موضوعی غیر از خودش است، در حرکات عرضی صدق می‌کند نه در حرکت جوهری. بحث از متحرک بالذات نافی اصل نیاز حرکت به محرک نیست، بلکه طبق این مبنا، این قاعده‌ی ارسطویی معنای خاصی پیدا می‌کند. به این صورت که در باب حرکات عرضی، اگر می‌گوییم حرکت نیازمند به محرک است، به نحو «جعل تألیفی» است. «متحرک نیازمند به محرک است»، یعنی نیازمند به قوه‌ای است که حرکت را به آن افاضه کند. در باب حرکت جوهری هم، می‌گوییم حرکت نیازمند به محرک است و نیز می‌گوییم حرکت نیازمند به جاعل است. پس این اصل را که حرکت نیازمند به محرک است نفی نمی‌کنیم. اما در این‌جا، محرک جاعل نفس متحرک است، چون نفس متحرک عین حرکت است (همان) و نیز با اثبات حرکت جوهری، این طبیعت سیال جسم است که علت حرکات عرضی موجود در جسم می‌باشد؛ چراکه «علت المتغیر متغیر» در مشاعر آورده است: «صورت جوهریه، که ساری است در جسم، مبدأ

قریب حرکت و سکون ذاتیه و منشأ آثار آن است. و هیچ جسمی نیست مگر این که ذاتش متقوم است از این جوهر صوری، که ساری در جمیع اجزای آنست؛ و همیشه در تحول و سیلان و تجدد و انصرام و زوال و انهدام است. پس بقائی از برای وی نباشد، و حدوث و تجددش را سببی نیست، چرا که ذاتی علتی جز ذات ندارد و جاعل هرگاه جعل کند او را، ذات متجدده‌ی او را جعل کند. اما تجددش به جعل جاعل نباشد، و صنع فاعل را در آن تأثیر نیست. و ارتباط حادث بقدم باین صورت متجدد الذات است، به جهت این که وجودش به عینه وجود تجددی است، و بقایش عین حدوث است، و ثباتش عین تغییرش» (۱۸، ص: ۶۵). نتیجه این که طبیعت سیال جسم چون متحرک است، علت حرکات عرضی موجود در جسم است و چون متحرک بالذات است نه بالعرض، خود در حرکتش نیازمند علتی نیست تا به حکم «علت المتغیر متغیر» تسلسل لازم آید، بلکه فقط نیازمند علتی است که با جعل بسیط اصل وجودش را ایجاد کند؛ به تعبیر دیگر، طبیعت سیال جسم خود علت المتغیر و متحرک است، اما نیازمند علت المتغیر نیست، بلکه علت آن ثابت است. همین مطلب کلیدی است که صدر المتألهین با آن از مسأله‌ی ربط سیال به ثابت گره‌گشایی می‌کند، به این صورت که طبیعت سیال جسم از آن جهت سیال است که با معلول‌هایش (که همان حرکات عرضی یا افراد سیال مقوله‌اند) مرتبط است و از آن جهت ثابت است که با علتش، که موجودی مجرد تام و ثابت محض است، مرتبط است. بنابراین طبیعت از جهتی ثابت و از جهتی متغیر است (۱۵، ج: ۳، ص: ۶۸).

در این جا نیز لایب نیتس بسیار به صدرا نزدیک است. او به طور عمده از طریق دو استدلال به اثبات این امر می‌پردازد که در هر جسم متحرک آنچه لازمه‌ی حرکت است نیرویی است که در خود جسم وجود دارد: یکی نسبت حرکت و دیگری از طریق قانون ماند، که به موجب آن، تا قاسری خارجی در میان نباشد، هر جسمی اگر ساکن باشد، در حالت سکون باقی خواهد ماند و اگر متحرک است، به حرکت خود ادامه خواهد داد. طبق این قانون، از طرفی جسم خود به خود آغاز به حرکت نمی‌کند (نیاز به محرک) و از طرف دیگر، حرکتی را که یک بار گرفته است خود به خود حفظ می‌کند. جسم متحرک فقط مکان خود را تغییر نمی‌دهد، بلکه هر لحظه در حالت خاصی از حرکت است، یعنی در حال سرعت یا دارای سرعت است و فرق اساسی آن با جسم ساکن همین است. وقتی قرار باشد حالت دوم بعد از حالت اول تحقق یابد، جسم باید نیرویی برای این تغییر حالت داشته باشد. به این ترتیب، نیرو از اصل سکون استنتاج می‌شود.

لایب نیتس می‌گوید در حرکت یکنواخت (متشابه اجزاء)، جسم متحرک سلسله‌ای از تغییرات را می‌پذیرد، بدون این که سرعت آن تغییر کند و از این جا نتیجه می‌گیرد که چون

این سلسله تغییرات بدون تأثیر خارجی تحقق می‌یابد، هر جسمی باید از درون خود دارای منشا حرکت، یعنی نیرو یا فعالیت ذاتی باشد و همین نیرو یا فعالیت است که به حالت حرکت معنی می‌دهد. اتصال یا پیوستگی حرکت نیز از همین‌جا ناشی می‌شود (۸، ص: ۹۶). در نتیجه آنچه در حرکت، واقعی و مطلق است همان نیروی محرک است. چنان‌که مشاهده می‌کنیم، تبیین حرکت با محرکی که منشئی درون جسم به نام نیرو یا فعالیت ذاتی دارد، رویکردی به حرکت است که افق نگاه لایب نیتس را به نظریه‌ی حرکت جوهری صدرا نزدیک می‌نماید.

۶. مناد متحرک و مناد تحرک‌پذیر در آراء لایب نیتس

در منادها دو نوع فعالیت قابل تمایز است: ۱. فعالیت ذاتی مناد، ۲. فعالیت در مقابل انفعال. فعالیت ذاتی مناد را می‌توان فعالیت مابعدالطبیعی نامید. همچنین می‌توان منادها را از حیث درجه‌ی وضوح ادراک، به متحرک و تحرک‌پذیر تقسیم کرد. از آن‌جا که لایب نیتس تغییر یک جوهر را مبین تغییری متناظر در جوهر دیگر می‌داند، می‌توان سخن از تأثیر یک جوهر بر جوهر دیگر راند. او می‌گوید مخلوقات تا آن‌جا که برخوردار از کمال اند دارای تأثیرات خارجی هستند و از آن روی که محروم از کمال اند، متأثر از بیرون هستند. تحرک آن‌جاست که ادراکات متمایزند و تحرک‌پذیری آن‌جا که ادراکات نامتمایزند. مخلوقی کامل‌تر است که به نحو پیشین شامل آن چیزی است که علت تغییر مخلوقات دیگر است، یعنی یکی بر دیگری اثرگذار است. خداوند ضمن وقوف بر تفوق یک مناد، به تنظیم منادهای دیگر دست می‌برد (۸، ص: ۱۵۵). هر جوهری که به کمال بیشتری دست می‌یازد اثر می‌گذارد و هر آن‌که به مرتبه‌ی فروتری از کمال تنزل می‌یابد تأثیر می‌پذیرد. «فعل یا فعالیت به معنی مابعدالطبیعی لفظ چیزی است که متعلق به ذات جوهر است و خودبه‌خود در آن رخ می‌دهد، به این معنی که فقط جوهر ذاتاً و خودبه‌خود فعال است، زیرا آنچه متعلق به جوهر است ناشی از ذات خود آن است، اما در این مورد که تأثیر نتیجه کمال و انفعال حاصل نقص است، ذکر این نکته لازم است؛ تنها آن جوهر حقیقی که دارای ادراک متکامل و متمایز است اثر گذار بوده و آن‌جا که این ادراک مبهم است انفعال وجود دارد» (همان).

لایب نیتس در وهله‌ی اول عمیقاً معتقد است که همین نیروی زنده علت حرکت است. به نظر او، در استمرار زمانی، هر لحظه آینده‌ی خود را به همراه دارد و به همین دلیل، نیرو که یک جزء لایتجزا و تنها نیست، همواره در استمرار حرکت باقی می‌ماند. در مسأله‌ی انتقال نیرو، همیشه همان نیروی لحظه‌ی اول است که در لحظه‌ی بعد نیز بروز می‌کند؛

ولی برای این که به لحظه‌ی دوم برسد، باید در لحظه‌ی اول خاموش شده باشد. به نظر لایب نیتس، به لحاظ مابعدالطبیعی نمی‌توان گفت نیرو از جای دیگر می‌آید، بلکه در هر صورت آن نیرو همیشه درونی است. نفی ظاهری علیت در فلسفه‌ی لایب نیتس را در واقع می‌توان ناشی از قول به بساطت حقیقی جوهر یا مناد دانست. چنان که دیدیم، در نظر او، مناد بسیط حقیقی است و اگر چنین باشد هیچ راهی وجود ندارد که بتوان توضیح داد که چگونه ممکن است در درون منادی به واسطه‌ی موجودی دیگر تغییری رخ دهد و نمی‌توان تصور کرد که چگونه ممکن است در درون مناد حرکتی ایجاد شود یا افزایش و کاهش یابد؛ از نوع حرکتی که در اشیای مرکب حاصل می‌شود. مناد منفذ ندارد که از طریق آن چیزی داخل یا خارج شود (۲۳، ۵، ص: ۱۴۸).

همچنین لایب نیتس بر آن است که: «هیچ جوهری در جوهر دیگر تأثیر نمی‌کند، زیرا منشأ تمام تغییرات و صفات و حالات هر جوهر در خود آن است. چون گفته‌ایم که مفهوم هر جوهر حاوی تمام محمولات خویش است. آنچه علت نامیده می‌شود فقط علت معده است. پشتوانه‌ی این ادعا تجربه است، زیرا وقتی جسمی به جسم دیگر برخورد می‌کند و به عقب رانده می‌شود، این عقب‌نشینی نتیجه‌ی خاصیت جهنگی یا قوه‌ی ارتجاع است که در خود جسم موجود است، نه این که نتیجه‌ی برخورد با جسم مقابل باشد، گرچه وجود جسم مقابل برای تحقق این عمل به عنوان علت معده لازم است» (۲۲، ص: ۱۲۰).

نکته‌ای که خواننده باید در این جا توجه داشته باشد تفاوتی است که بین تأثیر و تأثر در اشیا با علیت در اشیا وجود دارد. وقتی با کارد آشپزخانه تکه گوشتی را پاره می‌کنید، تأثیر و تأثر بین کارد و گوشت به این معنی است که چیزی از کارد خارج و به گوشت داخل می‌شود و لایب نیتس منکر این مطلب است؛ اما قبول علیت بین آن‌ها به این معنی است که پاره شدن گوشت مقارنت زمانی دارد با تماس لبه‌ی کارد به آن و علیت به این معنا مورد قبول لایب نیتس است. به عبارت دیگر، علیت در نظر لایب نیتس با توجه به اصل هماهنگی، به این معنی است که پاره شدن گوشت به موجب نزدیک شدن لبه‌ی کارد با آن است؛ اما این دو پدیده یعنی نزدیک شدن لبه‌ی کارد به گوشت و پاره شدن گوشت همزمان با آن از پیش تنظیم شده است (۹، ص: ۲۳۴). با این حال به نظر می‌رسد که به عقیده‌ی لایب نیتس، به مدد خداوند است که هر جوهری علت آن چیزی است که در درون آن رخ می‌دهد (۱۳، ص: ۲۴۸).

علت حقیقی خداست، اما علیت او از طریق جریان مداوم خلقت در پدیده‌ها جاری است و این سریان علیت را در پدیده‌های طبیعی می‌توان به معنی قبول علیت حقیقی بین آن‌ها دانست، با این تفاوت که این علیت از پیش طبق قانون هماهنگی تنظیم شده است:

«هر پدیده‌ای را به یکی از این دو صورت می‌توان توجیه کرد: با توسل به علت فاعلی و یا با توسل به علت غایی. خداوند اجسام را مطابق قوانین مکانیکی علیت فاعلی تنظیم کرده است و در اختیار نفوس قرار داده است و نفوس به عنوان دستیاران و معاونان خداوند، بر اساس علل غایی یا قوانین اخلاقی عمل می‌کنند» (۲۶، ص: ۱۱).

۷. غایت حرکات در فلسفه‌ی لایب نیتس و حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا

از ویژگی‌های فلسفه‌ی دکارت و دکارتی‌ها نفی علت غایی بود، چنان‌که دکارت در *اصول فلسفه* می‌گوید: «ما هرگز نباید در مورد علل غایی موجودات تحقیق کنیم، بلکه فقط باید در مورد علل فاعلی آن‌ها تحقیق کنیم. بالاخره ما در صدد دانستن دلیل اشیای طبیعی بر اساس مقصودی که خدا یا طبیعت از خلقت آن‌ها داشته نخواهیم بود و پژوهش در علل غایی را به کلی در فلسفه‌ی خود کنار خواهیم گذاشت» (۷، اصل ۲۸، ص: ۲۷۱) و یا اسپینوزا در کتاب *اخلاق* آورده است: «اما همه‌ی خطاهایی که اکنون متعهد خاطر نشان ساختن آن‌ها هستم مبتنی بر این است که انسان‌ها معمولاً فرض می‌کنند که همه‌ی اشیای طبیعی، مانند انسان‌ها، برای رسیدن به غایتی کار می‌کنند و در واقع، به طور مسلم پذیرفته می‌شود که خداوند نیز همه‌ی اشیای را به سوی غایتی معین سوق می‌دهد، زیرا گفته می‌شود که خدا همه‌ی اشیای را برای انسان آفریده است و انسان را هم آفریده است تا او را عبادت کند» (۴، ص: ۵۷). اما قبول علت غایی در فلسفه‌ی لایب نیتس، یکی از وجوه افتراق فلسفه او با دکارت و اسپینوزاست. او حوزه‌ی اجسام را خالی از علیت غایی نمی‌داند و تصریح می‌کند که در مکانیک باید علت غایی مورد نظر باشد. او از دو نوع علت با دو حوزه‌ی عملکرد بحث می‌کند: علت فاعلی و علت غایی و حوزه‌های عملکرد عبارت‌اند از: اجسام و نفوس؛ «نفوس مطابق قوانین غایی، از طریق تمایلات و اهداف و اغراض خود عمل می‌کنند و اجسام طبق قوانین علل فاعلی یا علل حرکت عمل می‌کنند. این دو حوزه، یعنی حوزه‌ی علل فاعلی و علل غایی با یکدیگر هماهنگ هستند» (۲۳، ش ۷۹، ص: ۱۶۱).

و نیز در *گفتار* در اهمیت بحث غایت آورده است: «حذف علل غایی از فیزیک کار خطرناکی است. انکار علل غایی به این معنی است که بگوییم خدا در امر خلقت هیچ خیر و هدفی در نظر ندارد، در حالی که اصول طبیعت را باید در این امر یافت که خدا در فکر خلقت بهترین و کامل‌ترین امور است. البته پذیرفتنی است که شاید ما در تشخیص علل غایی خطا کنیم، ... قول به علل غایی و فاعلی باید در کنار هم مورد توجه باشد، زیرا حتی در مکانیک هم نمی‌توان بدون توسل به علل غایی و فقط به واسطه‌ی علل فاعلی پدیده‌ها را توجیه کرد؛ و نیز در فیزیک و پزشکی علل غایی مورد استفاده است. معتقدان به علت

فاعلی (علمای مکانیک) و معتقدان به علت غایی (الاهیون) یکدیگر را به نادانی متهم می‌کنند، در حالی که حق این است که باید جانب هر دو نوع علت را مراعات کرد» (۱۲)، بند ۱۹ و ۲۲، صص: ۱۳۹ و ۱۴۶).

بر این اساس، حرکت استکمالی موجودات را در پرتوی قول به علت غایی می‌توان چنین توجیه کرد که غایت منادها یا جواهر فرد این است که هر قدر ممکن است ادراکات مبهم و مغشوش خود را به ادراکات صریح و متمایز تبدیل کنند و این فرآیند به معنی پیمودن سیر روحانی و تجرد است. پیش از این گفتیم که جسمانیت حاصل ابهام در ادراکات مناد است، یعنی جسم مرکب از منادهایی است که ادراکات آن‌ها در مرحله‌ی ابهام است. پس هر چه ادراکات مبهم به ادراکات صریح مبدل شود، جسمانیت شیء به روحانیت مبدل می‌گردد. به این دلیل است که: «نفس نسبت به بدن علت غایی است، یعنی غایت فعالیت جسم این است که هر چه بیشتر ادراکات خود را از مغشوش به متمایز و از مبهم به صریح تبدیل کند و به مقام روحانیت برسد، این که نفس علت غایی بدن است، راه را برای قبول سیوروت و تحولات ذاتی موجودات باز می‌کند... باید نظام عالم را نهایتاً و ضرورتاً نظام علل غایی بدانیم، نظامی که ترجمانی است نه از یک اراده‌ی قادر لاقتضاء، بلکه از اراده‌ی قادری که خیر را می‌شناسد و مقدر می‌کند» (۱۱، ص: ۱۳۷).

صدرا نیز معتقد است غایت هر حرکتی رسیدن به فعلیت است، به همین دلیل حرکت را خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت تعریف کرده‌اند. مثلاً اگر سیبی بالقوه قرمز است و بالفعل قرمز نیست، می‌گوییم که این سیب به سوی قرمز شدن و شیرین شدن حرکت می‌کند. انسان به سوی کمالات خود و نبات هم به سوی کمالات خود حرکت می‌کند.

صدرا می‌گوید غایت گاه نفس فاعل است، مانند فاعل اول و گاه امری دیگری است در غیر فاعل و آن یا در قابل است مانند تمام حرکات، که مبدأ صدور آن‌ها رؤیت یا طبیعت است و یا در غیر قابل است، مانند کسی که کاری را انجام دهد برای رضایت شخصی که حصول رضایت شخص ثالث غایت باشد نه فاعل.

تمام حرکات و افعال را غایتی است. نهایت غایت گاه «ما انتهی الیه الحركة» است و یک وقت «ما لاجله الحركة» است.

قول به اتفاق و صدقه قول باطلی است و هیچ فعلی از افعال نیست مگر آن که تابع علل و متبوع آثار و نتایج خاص است، حتی طبیعت را غایاتی است و فعل نایم و ساهی را نیز غایات خاصی است. حرکات افلاک و تغییرات و تحولات و استحالات عالم جسمانی و کون و فساد و خلع و لبس عالم طبیعی و موجودات همه و همه هدفی دارند که با سرعت و شتاب

هر چه تمام‌تر به طرف هدف اصلی و مطلوب خود در حرکت‌اند (۱۵، ج: ۳، ص: ۱۱۸، ج: ۲، صص: ۲۵۰ - ۲۵۲).

«اگر غایت در قیاس با نفس حرکتی قرار گیرد که فاعل آن را انجام می‌دهد، حکمای مشاء آن را نهایت می‌نامند و غایت نمی‌خوانند، زیرا غایت چیزی است که شیء قصد آن را می‌کند و شیء همواره کمال خود را قصد می‌کند و چون به کمال خود برسد آن را حفظ می‌کند و حال آن‌که پایان حرکت بنابر حکمت مشاء، چیزی است که حرکت چون به آن برسد، پایان پذیرفته و تمام می‌شود، بنابر این غایت مزبور در قیاس با حرکت، غایت نیست بلکه نهایت آن است.

بر مبنای حکمت متعالیه حرکت هنگامی که به پایان خود می‌رسد از بین نمی‌رود، بلکه از نقص‌هایی یافته و به کمال خود بار می‌یابد و بر همین مبنای، بین نهایت حرکت و غایت آن فرقی نیست و در قیاس با حرکت نیز غایت است و نیازی به تغییر تسمیه آن نیست» (۵، بخش ۴ از ج: ۲، ص: ۳۲۵).

خلاصه سخن این‌که هیچ حرکتی در این جهان موجود نیست مگر آن‌که به سوی غایتی در جنبش است. هر حرکتی به سوی غایتی عالی و متعالی‌تر از خود سیر می‌کند، همه‌ی حوادث، همه‌ی پدیده‌ها، همه‌ی افعال و اعمال هدفی را دنبال می‌کنند. غایت‌های تمام موجودات عبارت از خیر اقصی است و بالأخره غایه الغایات ذات حق تعالی است که فوق آن غایتی نیست، چنان‌که صورۃ الصور و مبدأ المبادی و حقیقه الحقایق است. بنابراین ذات پروردگار به منزله‌ی غایت کل و غایت‌های، محرک عالم است و عالم و جهان، که حق را جست‌وجو می‌کند، به سوی او در حرکت است، آن وقت ذات حق تعالی به‌مثابه‌ی علت غایی، محرک عالم است، ولی محرکی که غیر متحرک است.

۸. نتیجه‌گیری

۱. از آنچه گفتیم به دست آمد که صدرالمآلهین در تعریف حرکت با لایب نیتس اختلاف نظر دارد. لایب نیتس به پیروی از دکارت و دکارتی‌ها و بر اساس معیار وضوح و تمایز، حرکت را فقط تغییر مکانی می‌داند. البته به نظر می‌رسد لایب نیتس حوزه‌ی تغییرات را در وضعیت و کیفیات و امور دیگر نیز می‌پذیرد، لکن آن‌ها را نیز مؤول به حرکت مکانی می‌داند. اما در حکمت متعالیه، حرکت در معنای وسیع‌تری به کار رفته است. تعریف ارسطویی، افلاطون، فیثاغورس، ابن سینا و بهمنیار، همه مورد قبول است و آنچه قدر مشترک همه‌ی آن‌هاست حدوث تدریجی است. این امر سبب شده است که حوزه‌ی حرکت حوزه‌ی گسترده‌ای باشد و علاوه بر تغییرات مکانی، همه‌ی تغییرات تدریجی مرتبط با زمان

را نیز شامل شود؛ از کمیات و کیفیات گرفته تا حرکت در جوهر. در واقع اگر بخواهیم به زبان صدرا سخن بگوییم، باید بگوییم که صدرا به حرکت در پنج مقوله (کم و کیف و وضع و این و جوهر) قائل است و دکارتیان صرفاً به حرکت در مقوله‌ی «این» قائل‌اند. در فلسفه‌ی دکارت و اسپینوزا، این نوع تعریف نتیجه‌ی طبیعی آن چیز است که این دو به عنوان ماهیت جسم و صفت اصلی آن در نظر گرفته‌اند؛ یعنی امتداد، چرا که وقتی حقیقت جسم امتداد دانسته شد و صورت و ماده‌ی ارسطویی کنار گذاشته شد، حرکت دیگری غیر از حرکت مکانی هم قابل تصور نیست. اما لایب نیتس که تعالیم ارسطویی را کنار نگذاشته است و صورت و ماده‌ی ارسطویی را در اجسام می‌بیند و در فلسفه‌اش سخن از ماده‌ی اولی و انتلخیا است و با جوهریت امتداد به شدت مخالفت کرده است، چرا باید حقیقت حرکت را فقط حرکت مکانی یا مؤول به آن بدانند؟ حتی اگر به قول او، اصالت با نیروست و حرکت تنها در ذهن ماست، چه مانعی دارد که ذهن ما حرکت در کمیات و کیفیات را هم حقیقتاً انتزاع کند؟

۲. در باب مباحث حرکت، عقربه‌ی ذهن لایب نیتس بیشتر متمایل به علم^۴ است تا فلسفه. لذا مباحث او بیشتر حول نیرو، قوانین حرکت، سرعت و اموری از این قبیل است. البته نباید فراموش کرد که مباحث علمی لایب نیتس مبنای متافیزیکی دارد، چرا که او معتقد است: «برای تدوین مبانی فیزیک و مکانیک به اصول و مبانی متافیزیکی نیاز داریم نه اصول هندسی یا فیزیکی» (۱۲، بند ۱۸، ص: ۱۳۷). اما در نهایت می‌توان گفت در بحث از حرکت، ملاصدرا فیلسوف‌تر از لایب نیتس بوده است.

۳. لایب نیتس اصالت را از آن نیرو می‌داند و حرکت از نظر او امری عقلانی و به تبع نیرو است.

۴. در خصوص نحوه‌ی وجود حرکت، به نظر می‌رسد که هر دو تصویر واحدی دارند و آن را امری متصل و غیر قابل فرو کاستن به تغییرات آنی می‌بینند. صدرالمألهین می‌گوید که حرکت از مجموع سکونات تشکیل نشده است و لایب نیتس می‌گوید اجزای فرضی حرکت هم حرکت‌اند نه سکون. چنان‌که اشاره شد، عبارات لایب نیتس بسیار نزدیک به تصویر حرکت قطعی‌ی ملاصدرا است.

۵. در نظر ملاصدرا، جوهر جسمانی متحول است و در نظر لایب نیتس، وجود متحول است.

۶. هر دو برای حرکت قائل به منشأ درونی‌اند. علت بعید حرکت را خداوند می‌دانند، اما علت مباشر و جزئی آن را طبیعت و نیروی موجود در خود جسم می‌دانند.

۷. هر دو موجودات را رو به سوی غایتی می‌دانند که این غایت تجرد و فعلیت تام نزد صدرا و ادراک تام نزد لایب نیتس است.
۸. هر دو برای تحلیل و تبیین مفهوم حرکت از فیزیک و هندسه فراتر رفته، به مبانی متافیزیکی عالم ماده رجوع نموده‌اند.

یادداشت‌ها

1. Progress

۲. این برهان‌ها در *اسفار* به صورت پراکنده آمده‌اند، لذا برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی این براهین ر.ک. ۱۴، صص: ۸۱ - ۱۱۵.
۳. البته صدرالمتألهین ایجاد تغییر و تبدل را در مرتبه‌ای از مجردات می‌پذیرد، مثلاً نفس مجرد مادامی که نفس است و متلیس به بدن است تغییرات و تبدلات پیدا می‌کند. فکر جدید که در مرتبه‌ی عقل مجرد برای نفس پیدا می‌شود، خودش نوعی تبدل است. همچنین برای نفس تغییر اراده و تبدل ادراک پیدا می‌شود، لکن صدرالمتألهین آن را از نوع حرکت نمی‌داند و در *اسفار* هم بیشتر از این نمی‌گوید که این تبدلات حرکت نیست (۱۵، ج: ۳، ص: ۲۹).

4. Science

منابع

۱. ابن سینا، (۱۴۰۴)، *الشفاء*، به تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۲. ارسطو، (۱۳۶۶)، *متافیزیک*، به کوشش شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۳. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۸۸)، *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: انتشارات سمت.
۴. _____، (۱۳۶۴)، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، قم: اسراء.
۶. دکارت، رنه، (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات آگاه.
۷. _____، (۱۳۹۰)، *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات الهدی.
۸. راسل، برتراند، (۱۳۸۲)، *شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نشرنی.
۹. صانعی دره بیدی، منوچهر، (۱۳۸۲)، *فلسفه لایب نیتس*، تهران: انتشارات ققنوس.

مسأله‌ی «حرکت» در حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا و فلسفه‌ی لایب نیتس ۶۳

۱۰. فخرالدین رازی، (۱۳۷۳)، شرح عیون الحکمه، ج: ۲، تهران: موسسه الصادق.
۱۱. لاتا، رابرت، (۱۳۸۴)، فلسفه لایب نیتس، تهران: هرمس.
۱۲. لایب نیتس، گوتفرد ویلهلم، (۱۳۸۱)، گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن، تهران: حکمت.
۱۳. مجتهدی، کریم، (۱۳۹۰)، لایب نیتس و مفسران او، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج: ۱، تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. ملاصدرا، (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. _____، (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تصحیح سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. _____، (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۹. ملکشاهی، حسن، (۱۳۸۸)، حرکت و استیفای اقسام آن، تهران: سروش.

20. Descartes, Rene, (2006), *The Philosophical Writing of Descartes*, Vol 1. Translated by John Cottingham, USA: Cambridge University.

21. Edwards Paul ed, (1967), *The Encyclopaedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co, Inc, and the Free Press.

22. Leibniz, Gottfried Wilhelm, (2001), *First Truths* (in A Selection of Philosophical Works), selected by M. Jahangiri, Tehran: The center for studying and compiling university books in humanities (SAMT).

23. _____, (1965), *Monadology and other Philosophical Essays*, New York: The Bobbs-merril Company.

24. _____, (2010), *Leibniz's correspondence with Antoine Arnauld*, [on line] < <http://www.earlymoderntexts.com/leibarna.html> > [jun.2012]

25. _____, (2008), *Leibniz, New Essays on Human Understanding*, [on line]< <http://www.earlymoderntexts.com/leibne.html>>[jun.2012]

26. _____, (2006), *Essay in Dynamics*, [online] <<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibessa.pdf>>[jun.2012]