



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 2, No.1, Spring 2023



Examining Leibniz's scale of omenology and Mulla Sadra's Basit al-Haqiqah

Bahman Dinarvand¹, farajollah barati²

¹. PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

². Assistant Professor of Philosophy, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

10/6/2023

Accepted:

27/6/2023

Among the important and basic issues of philosophy that have been discussed during recent centuries, the rule of "Basit al-Haqiqah" or simple and uncompounded truth has been among the sages and philosophers of the East and West of the world. This rule has a special place to solve other philosophical problems and especially to prove monotheism.

Mulla Sadra (Sadr al-Din Shirazi) believes in the principle of "Basit al-Haqiqah of all things and lacks of something minus" means that all things are truly simple, while none of the things are; That is, it has the perfections and existential aspects and the goodness of everything, and is devoid of their defects, limits, and determinations. It is not easy. On the other hand, Leibniz, one of the great philosophers of the West, has tried to investigate, analyze and prove it with the expression "individual essence" or "manad". Leibniz believed that "herald" is a single, indivisible, elemental substance with many properties, but because it is simple, it has no components. According to what is stated in this article, simple existence, absolute existence, and infinite existence have the same meaning, and this is a common topic between Mulla Sadra and Leibniz.

Keywords: *Basit al-Haqiqah Manad monotheism Johar Basit Mulla Sadra Leibniz*

***Corresponding Author: Bahman Dinarvand**

Address: PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

E-mail: bahmandinarvand@yahoo.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



بررسی و قیاس منادشناسی لایب نیتس و بسیط الحقیقه ملاصدرا

بهمن دیناروند*^۱، فرج اله براتی^۲

^۱. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

^۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	از جمله مسائل مهم و اساسی فلسفه که طی سده های اخیر مورد بحث قرار گرفته است، قاعده «بسیط الحقیقه» و یا حقیقت بسیط و غیر مرکب در میان حکما و فلاسفه شرق و غرب عالم بوده است. این قاعده جایگاه ویژه ای جهت حل سایر مسائل فلسفی و بویژه اثبات توحید یا وحدانیت داشته است.
دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰	ملاصدرا (صدرالدین شیرازی) معتقد به قاعده «بسیط الحقیقه کلاً لاشیاء و لیس بشیء منها» است، به معنای بسیط حقیقی همه اشیا است، در حالی که هیچ یک از اشیا نیست؛ یعنی واجد کمالات و جهات وجودی و خیر همه چیز، و فاقد نقایص و حدود و تعینات آنهاست وی این قاعده را از غوامض علوم الهی دانسته و درک حقیقت آن را جز برای کسانی که از جانب حق تعالی به سرچشمه علم و حکمت راه می یابند، آسان ندانسته است. از طرف دیگر لایب نیتس از فلاسفه بزرگ غرب نیز با بیان «جوهر فرد» یا «مناد» به بررسی و تحلیل و اثبات آن همت گماشته است. لایب نیتس معتقد بود که «مناد» جوهری است منفرد و بخش ناپذیر و عنصری و دارای خاصیت های متعدد، ولی چون بسیط است اجزایی ندارد.
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶	بنابر آنچه در این مقاله آمده است وجود بسیط، وجود مطلق و نامتناهی به یک معنا هستند و این مطلبی است مشترک بین ملاصدرا و لایب نیتس.
	کلمات کلیدی: بسیط الحقیقه، مناد، یک گرایی، جوهر بسیط، ملاصدرا، لایب نیتس

۱- مقدمه

یکی از مسائل مهمی که در اعصار و سده های گذشته مورد توجه برخی از فیلسوفان اسلامی و غربی قرار گرفته مساله حقیقت بسیط (بسیط الحقیقه) است. براساس بررسی های بعمل آمده اولین کسی که این قاعده را در جهان اسلام و شرق بیان نمود، صدرالمتهلین شیرازی ملقب به مُلا صدرا بود و همچنین در میان حکمای غرب اظهار نظرهایی از فیلسوفانی نظیر لایب نیتس، اسپینوزا، هگل و ... نیز مشاهده می شود.

در این مقاله پس از بررسی اجمالی و بیان تاریخچه بحث بسیط الحقیقه در جهان اسلام و عالم غرب، به معنای بسیط پرداخته شده است و اینکه آیا ادله ملاصدرا ولایب نیتس در تفهیم موجود بسیط عقلایی و کافی بنظر می آید؟ آیا هر دو از یک مبنا و منظر به مساله نگاه کرده اند؟. همچنین قاعده مزبور تبیین و از منظر ملاصدرا به اثبات رسیده است، در بیان این قاعده با مراجعه به آثار این فیلسوف بزرگ اسلام دلایل ملازمه و اثبات و مسائل و شبهات مطرح شده توسط سایر حکما و منتقدان مطرح و با بهره گیری از نظرات ملاصدرا پاسخ لازم داده شده است.

سپس به بیان نظرات فیلسوف بزرگ غرب - لایب نیتس - در خصوص مساله حقیقت بسیط یا «مناد» اشاره شده است. علاوه بر بیان الهیات این فیلسوف و بررسی نوع نگاه وی به مساله مزبور به بیان تعریف و ابعاد قاعده با عنوان «مناد» ها و یا منادولوژی پرداخته شده است. پس از بررسی قاعده مُنادها و یا «یک گرایی» لایب نیتس با استفاده از آثار وی نظیر «منادولوژی و سایر آثار ترجمه شده ی وی به فارسی، وجوه تشابه این و اقتباس این مساله توسط وی و سایر فیلسوفان غربی و نیز ملاصدرای شیرازی مطرح گردید، علاوه بر این به این مساله پاسخ داده شده که موجود بسیط در مقابل مرکب است. لذا اگر خدا بسیط نباشد، یعنی مرکب است. و اگر مرکب باشد، لازم می آید که اجزایی داشته باشد. و جزء داشتن با واجب الوجود بودن در تعارض است. و در پایان نتایج حاصل از تلاشهای این دو فیلسوف بزرگ اشاره شده است امید میرود بیان این قاعده، زمینه ای برای بررسی ها و ایده پردازیها و فهم بیشتر مفاهیم و مباحث ربوبی و توحیدی و فلسفی فراهم نماید.

۲- تاریخچه بحث بسیط الحقیقه

یکی از مسائل مهم در حکمت الهی و از جمله مسائل غامض فلسفی قاعده «بسیط الحقیقه» است که این مسئله از جایگاه ویژه ای در حل مسائل و چالش های فلسفی برخوردار است. قاعده بسیط الحقیقه از قواعد معروف در جمع متأخرین حکما و فلاسفه است. قرن هفدهم در واقع زمان مطرح شدن مفهوم «بساطت» در تفکر فلسفی است. این مفهوم در فلسفه های صدرایی و دکارتی منشا تحولات فراوان در حوزه مسائل علمی و فلسفی شد. ملاصدرا متوفای ۱۶۴۲ م ولایب نیتس متولد سال ۱۶۴۶ م متولد شده است.

موضوع وحدت و کثرت وجود در بین عرفا و فلاسفه از اهمیت ویژه ای برخوردار است. وحدت وجود با ظهور ابن عربی و ارائه اصول و مبانی عرفان به سبک نظری، جلوه تازه ای پیدا کرد و پس از او به یکی از مهم ترین ارکان هستی شناسی عرفانی تبدیل شد. ابن عربی صراحتاً در کتب مختلف خود علی الخصوص در دو اثر مهم خود، فتوحات مکیه و فصوص الحکم، مفصلاً به تبیین این نظریه همت گماشت.

ملا صدرا قاعده بسیط الحقیقه را در چندین جا از کتاب اسفار بیان نموده است از جمله یکی در دفع شبهه «ابن کمونه» که سه برهان و طریق را می پیماید و آنگاه از این قاعده تحت عنوان برهان عرشی یاد می کند (صدرالمتالهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۳۵). و در جای دیگر به عنوان دلیل بر اینکه واجب الوجود تمام اشیاء است و بازگشت همه امور به اوست، به بررسی و اثبات این برهان می پردازد. (صدرالمتالهین، ج ۶، ص ۱۱۰). همچنین با عنوان واجب الوجود فردانی الذات و تام الحقیقه است و هیچ یک از اشیاء از حقیقت او خارج نیست، به تفصیل در این باره سخن می گوید. (صدرالمتالهین، ج ۲، ص ۳۶۸).

ملا صدرا مدعی است که در جهان جز ارسطو کسی را نیافته است که به درک این قاعده موفق شده باشد (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلام، ج ۱، ص ۹۶) در حالیکه شواهد و قرائن و آثار ارسطو نشان می دهد که وی به چنین قاعده ای اعتقاد نداشته است و اصول و مفاد این قاعده با اصول تفکر ارسطو سازگار نیست. زیرا ارسطو بنا بر معیارهایی که ملاصدرا بکار برده

است، معتقد به اصالت ماهیت است و در فلسفه او، وحدت امری اعتباری است از نظر ارسطو مفاهیم وجود و وحدت را اعتباری دانسته است.

ارسطو می‌گوید: «وجود» جنس اشیاء نیست و در هر مقوله‌ای به معنای همان مقوله است. (رساله ی دلتا، فصل ۷).

علی ایحال ملاصدرا هیچ کس را قبل از خود متفطن به این قاعده نمی‌داند (اسفار، ج ۲، ص ۵۷)* حتی بیان می‌کند که این قاعده مطلبی شریف است که بر تعبیر افلوطین به گونه‌ای است که انصاف اجازه نمی‌دهد چیزی غیر از مفاد قاعده‌ای بسیط الحقیقه را افاده نمی‌کند زیرا قاعده مزبور نیز بسیط الحقیقه را «کل الاشیا و لیس بشی منها» معرفی می‌کند.

بعد از افلوطین در میان فلاسفه مسلمان، فارابی در رساله خود به نام «رساله فی العلم الالهی» واحد محض حق را وجود اول و فاعل می‌داند که بسیط محض است و این واحد بسیط تمامی اشیاء است و اشاره می‌کند که یاران فیثاغورث نیز چنین اعتقادی در مورد وجود داشته‌اند. (فارابی، رساله فی العلم الالهی، ص ۱۶۹ و ۱۶۸). همچنین سید محقق میرداماد استاد ملاصدرا برای معرفی حق تعالی در «التقدیسات» تعبیری دارد که ملاصدرا آن تعبیر را برای تعریف بسیط الحقیقه مورد استفاده قرار می‌دهد (التقدیسات، ج ۳، ص ۷۷).

در نتیجه می‌توان اذعان کرد که بررسی پژوهش و تفصیل قاعده‌ی بسیط الحقیقه و برهان ساختن آن، امری است که توسط ملاصدرا صورت پذیرفته و طرح آن مفاهیم بصورت یک قاعده منظم قبل از او وجود نداشته است.

۳- معنای بساطت و اقسام آن

صدرالمتالهین شیرازی در بحث الهیات به معنی ااعم، حقیقت بساطت را امری متشخص بذاته و بدون جنس و فصل معرفی می‌کند (اسفار، ج ۱ ص ۴۶ و ۴۸ الشواهد الربوبیه، ص ۷) و همچنین در بحث الهیات به معنی الاخص واژه بساطت را در مقابل تالیف قرار می‌دهد و نفی هر نوع ائتلاف از اجزاء عینی و ذهنی اجزاء حدی و مقداری را شرط بساطت قلمداد می‌کند (اسفار

* قدسیق منا طریق خاص عرشی فی هذ الباب لم یتفطن به احد قبلی.

، ج ۶ ، ص ۱۰). بنابراین ساده ترین و جامع ترین تعریف برای بساطت « ما لا جزء له» می باشد و می توان نتیجه گرفت که ماهیات چه مقوله جوهر و چه اعراض نمی توانند حقیقتاً بسیط باشند ، زیرا تمامی ماهیات حداقل زوجی ترکیبی از جنس و فصل هستند که از ماده و صورت عقلی اعتبار می شوند و بساطت حقیقی منحصر در حقیقت وجود و صرف الوجود است

لفظ بسیط در برابر لفظ مرکب به کار می رود. مرکب آن است که از اجزای متغیر تشکیل شده باشد بطوری که از آن اجزاء شکل واحدی حاصل شود که آثار خاصی از خود بروز دهد . بسیط به معنای آنکه دارای جزء ذهنی نیست در برابر مرکب ذهنی . مرکب ذهنی مانند انسان که در ذهن متشکل از حیوانیت و ناطقیات است بسیط در برابر مرکب از وجود و ماهیت مثل همه موجودات که مرکب از وجود و ماهیت هستند یا بسیط به معنای چیزی که دارای جز حدی نیست در برابر مرکب از اجزا حدی مثل انسان که حیوان ناطق است . لذا مراد از بسیط الحقیقه ، بسیط محض است که هیچگونه کثرت و ترکیبی در آن نباشد . بسیطی که در این مقوله از آن بحث می شود بسیط علی الاطلاق است که شدیدترین مرتبه ی بساطت که همان وحدت حقه حقیقیه است که مختص ذات واجب الوجود است . زیرا ماسوی واجب الوجود بسیط علی الاطلاق نیستند .

همچنین بسیط از نظر لایب نیتس یعنی فاقد اجزاء (تئودیسه ، بند ۱۵) وی می گوید : ترکیب دال بر بساطت است و اگر جوهر مرکبی وجود داشته باشد باید جوهر بسیطی نیز وجود داشته باشد (منادشناسی ، بند ۲). لایب نیتس بساطت را معادل عدم جسمانیت به حساب آورده است زیرا جسم به حکم ترکیب مرکب از اجزا است و آنچه مرکب نباشد فاقد اجزا است پس باید دارای وجود غیر جسمانی باشد . علاوه بر این ذات اولیه هستی باید شان جوهری داشته باشد ، زیرا آثار وجودی ناشی از فعالیت و کوشایی است و فعالیت خاصیت جوهر است و شرط فعالیت یعنی نامنفع بودن آن . عدم جسمانیت است زیرا جسم مبدا است .

۴- اقسام بسیط:

1- بسیط حقیقی:

بسیط حقیقی، یعنی چیزی که اصلاً جزء نداشته باشد، نه جزء خارجی (ماده و صورت)، نه جزء عقلی (جنس و فصل) و نه جزء مقداری (یعنی به لحاظ کمی قابل تقسیم نباشد)، و نیز مرکب از وجود و ماهیت نباشد که آن را «بسیط الحقیقه» نیز می‌گویند، و به این معنی فقط واجب الوجود را می‌توان بسیط نامید (ابن سینا، عیون الحکمه)

۲- بسیط خارجی:

بسیط خارجی، که مرکب از ماده و صورت خارجی نیست، مانند اعراض^۱ نه گانه. (قطب الدین شیرازی، دره التاج)

۳- بسیط عقلی:

بسیط عقلی، یعنی چیزی که دارای اجزای عقلی (جنس و فصل) نباشد، مانند اجناس عالی و فصول اخیر.

به این معنی، تصورات بدیهی (مانند مفهوم وجود) و هر مفهومی که تعریف به حد (جنس و فصل) ندارد، بسیط عقلی به شمار می‌آید (سبزواری، شرح منظومه)

۵- مبانی فلسفی ملاصدرا:

ملاصدر انسان را خلیفه الهی و دارای جامعیت می‌داند. او اعتقاد دارد که مبدأ خلافت فرد انسانی، در زمین است و در ابتدای خلقت، انسان در مرتبه «عقل هیولایی» قرار دارد و استعداد یافتن تمام حقایق و رسیدن به مقام خلافت الهی را در ملک و ملکوت داراست. سپس، انسان با «حرکت جوهری» و در نهایت، «عقل مستفاد» برسد.

۶- مبنای هستی‌شناسی

هستی‌شناسی ملاصدرا، در واقع، شکل تکامل یافته فلسفه مشاء و اشراق است. نگرش خاص ملاصدرا به وجود و حقیقت و نسبت آن دو با انسان، قوام بخش واقعیتی به نام حکمت متعالیه است. در فلسفه صدرا، وجود و حقیقت و نسبت آن دو با انسان، قوام بخش واقعیتی به نام حکمت متعالیه است. ملاصدرا در ابتدا از طرفداران و شارحان اصالت ماهیت بود؛ ولی در نتیجه تعالی فلسفی خود، حکمت متعالیه را بر مبنای اصالت وجود بنا کرد.

۷- مبنای انسان شناسی

ملاصدرا با اصول مهمی که در بنیاد اندیشه انسان شناسی خود بنا نهاد، توانست تصویری پویا و جامع و تکامل یافته تری را در مقایسه با اندیشه های انسان شناسی پیشین ترسیم کند. ملاصدرا سلوک عقلی خود را در هستی شناسی، بر مبنای چهار سفر معنوی انسان (سالک الی الله) مرتب کرده است. تا آنجا که دو جلد از نُه جلد اسفار او، به سیر تکامل و تحولات انسان، از ابتدا تا انتها اختصاص یافته که نشان دهنده اهمیت و جایگاه انسان شناسی در فلسفه ملاصدراست.

۸- مبنای معرفت شناسی:

ملاصدرا در بحث هایی که انجام می دهد، مبانی معرفت شناسی خود را روشن می کند. وی نظریات جدیدی را در زمینه معرفت شناسی عرضه کرده و از این رهگذر، به معضلات و پرسش های فراوی فیلسوفان مسلمان در حوزه شناخت شناسی، پاسخ های جدیدی داده است. وی در ضمن مباحثی از قبیل وجود ذهنی، معقولات ثانیه، کلی و جزئی، اعتبارات ماهیت، مقولات، عقل و معقول و علم النفس فلسفی، درباره موضوعات معرفت شناسی خود بحث کرده است.

۹- بساطت در عرفان:

از نظر ملاصدرا «صراط مستقیم» که انبیا آن را پیمودند، توحید حقیقی است، توحیدی که مبتنی بر دو اصل «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است. برای صاحب چنین مرتبه ای از توحید، خلق حجابی برای حق نیست، همچنانکه حق، حجاب خلق نیست. ملاصدرا در آثار خود می کوشد که این صراط مستقیم را با قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشی منها» تبیین کند، قاعده ای که مضمون آن در آثار فلوطین موجود بوده و ابن عربی و پیروانش نیز با تعبیراتی مانند «مقام کثرت در وحدت» در مورد آن بحث کرده اند. در عرفان ابن عربی خداوند، وجود مطلق است و وجود مطلق جایی برای غیر، حتی به صورت وجود وابسته و ربط، باقی نمی گذارد. این مطلب که به «وحدت شخصی وجود» مشهور است، در حکمت صدرایی نیز مجالی برای تبیین و

اثبات یافته است. ملاصدرا با بیان این قول مشهور که درک «وحدت شخصی وجود» نیاز به طوری ورای طور عقل دارد، ادعا می‌کند که خود کسی است که فضل الهی شامل وی گشته و این معنی را در طور عقل درک کرده و بر آن در کتاب‌های خویش برهان اقامه کرده است. در این مقاله با بیان مبانی قاعده بسیط الحقیقه و توضیح آن با دو تقریر «وحدت تشکیکی» و «وحدت شخصی وجود» کوشش شده است این قاعده با قول عارفان در این باره تطبیق داده شود و وجوه اشتراک و افتراق آنها تحلیل گردد

۱۰- اثبات بساطت واجب

ملاصدرا در بیان قاعده بسیط الحقیقه گفته است :

«بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشی منها»

«هر بسیط الحقیقه ای کل اشیاء است و هیچ یک از آنها نیست»

اگر به ظاهر قاعده نگاه کنیم، مشتمل بر اجتماع نقیضین است زیرا بیان می‌کند که بسیط الحقیقه هم همه اشیاء هست و هم نیست. اما اینکه این قاعده مشتمل بر اجتماع نقیضین است درست نیست زیرا هدف از این قاعده این است که بسیط الحقیقه از یک جهت با همه اشیاء و موجودات یکی است و از جهت دیگر غیر از همه آنهاست. به بیان دیگر تمام اشیا و موجودات دارای دو جهت مختلف هستند که از یک جهت با بسیط الحقیقه یکی هستند و از جهت دیگر بسیط الحقیقه با آنها مغایرت دارد. در آن جهتی که بسیط الحقیقه با آنان یکی است منظور وجود و کمالات وجودی اشیاء است و در جهت دیگر که اشیاء با بسیط الحقیقه یکی نیستند و در واقع مغایر هستند منظور ماهیت و حدود و نقایص اشیاء می‌باشد. (سبزواری، حاج ملاهادی، اسرار الحکم، ص ۱۰۳). این عبارت به این معناست که بسیط الحقیقه وجود و کمالات وجودی اشیاء را داراست و از ماهیت اشیا مبرا است یعنی در واقع بسیط الحقیقه، عین همه وجودهای اشیاء (و کمالات آنها) است و هیچ یک از ماهیات اشیاء (و حدود و نقایص آنها) نیست. (شیرازی، صدرالدین، سه رسائل فلسفی، ص ۱۶۹)

۱۱- اثبات قاعده بسیط الحقیقه

ملاصدرا پس از تبیین معنای بسیط و تاکید بر بساطت واجب الوجود چنین استدلال می کند : واجب تعالی بسیط محض است و از هر نوع ترکیب منزّه است ، شی ای که هیچ نوع ترکیبی در او راه نداشته باشد واجد همه اشیاء است زیرا اگر فاقد یک امر وجودی باشد مرکب از حیثیت وجدان و فقدان خواهد بود ، پس هیچ امر ثبوتی از آن سلب نمی شود ، و هر چه از او سلب می شود ، امری سلبی است . این استدلال ملا صدرا را می توان در قالب یک قیاس استثنایی چنین بیان کرد : «اگر امری از هویت حقیقت بسیط محض خارج شود ، آن بسیط مرکب خواهد بود و تالی یعنی مرکب بودن بسیط محض ، باطل است ، پس مقدم یعنی خارج بودن امری از هویت حقیقت بسیط محض است .» در این استدلال اگر تلازم مقدم و تالی ثابت شود ، از ابطال تالی که امری روشن است به سهولت نقیض مقدم یعنی شمول بسیط الحقیقه نسبت به همه امور را می توان نتیجه گرفت (افتخاری سعادی ، عبدالحسن ، (۱۳۸۵) ، بازخوانی قاعده بسیط الحقیقه در اندیشه ملاصدرا ، برهان و عرفان ، شماره هشتم ، ص ۱۹ الی ۲۸).

دلیل ملازمه

اگر حقیقتی از شی بسیط خارج باشد بسیط مصداق سلب آن حقیقت خواهد بود ، زیرا اگر مصداق سلب آن نباشد ، به دلیل خارج نبودن شی از دو طرف نقیض ، مصداق سلب سلب آن حقیقت است و سلب سلب مساوی با ثبوت است و فرض آن است که بسیط مصداق ثبوت آن چیز نیست ، مصداق بودن شی بسیط برای سلب یک حقیقت به معنای صدق حیثیت فقدان بر آن است و بدین ترتیب بسیط علاوه بر حیثیت وجودی و وجدان دارای حیثیت عدمی و فقدان نیز می باشد و وجود دو حیثیت فقدان و وجدان در یک شی به معنای ترکیب آن از دو حیث مزبور است و این نوع از ترکیب که با دقت و تحلیل عقلی فهمیده می شود «شرالترکیب» است و البته با بساطت محض ، ناسازگار است . بنابراین ، با این استدلال هیچ کمالی از واجب تعالی سلب نمی شود و هیچ نقضی بر او حمل نمی گردد ، بلکه تمامیت همه وجود ها به تمامیت اوست و تمام هر شی

به کمالی است که از جانب واجب تعالی به آنان اضافه شود (اسفار، ج ۶، ص ۱۱ و ۲۶۹) به همین دلیل خداوند متعال کمال اشیاء را از قبل و بعد به خودش نسبت می‌دهد و خود را با همه اشیاء همراه می‌داند.^۱

۱۲-شبهات:

مساله اول:

با توجه به قاعده، گویا براساس آن، هر موجودی باید واجب بالذات (خداوند) باشد و یا اینکه باید واجب بالذات، در حد موجودات دیگر تنزل کند و با ذات موجودات ممکن یکی شده، ممکن به حساب آید که این گفته، علاوه بر اینکه بسیاری از مباحث فلسفه را دچار مشکل می‌کند بلکه اجتماع نقیضین و محال است.

در پاسخ به این سوال، همانطور که در تبیین قاعده آورده شد مثلاً در مورد موجود ممکن مانند «الف» این است که واجب بالذات از جهت وجود با «الف» یکی است و از ماهیت «الف» میراست؛ از این رو باید گفت که «الف» به عنوان «الف»، واجب بالذات نیست و واجب بالذات نیز «الف» (از آن جهت که الف است) نیست؛ زیرا آنچه، الف را الف کرده است، ماهیت آن است که الف در این جهت، مغایر با واجب بالذات است و واجب بالذات، اساساً ماهیت ندارد تا او را عین ماهیت الف بدانیم. بنابراین «الف» واجب بالذات نیست و واجب بالذات نیز «الف» نیست، هر چند دارای «وجود» الف هست و با وجود آن یکی است.

برخی از فیلسوفان معتقدند که اگر از قاعده‌ی فوق اینگونه برداشت کنیم که هر موجود ممکنی، واجب بالذات است در واقع دچار مغالطه‌ی «ایهام الانعکاس» شده ایم (اسرار الحکم - ص ۱۰۶) زیرا در قاعده فوق گفته شده است که بسیط الحقیقه کل اشیاء است و ممکن است برداشت شود که پس می‌توان گفت هر موجودی بسیط الحقیقه (واجب بالذات) است. در حالی که یکی بودن بسیط الحقیقه با کل اشیاء عکس آن را یعنی یکی بودن هر شی را با بسیط الحقیقه (واجب)، نتیجه نمی‌دهد، زیرا همواره، در حمل «ج» بر «ب» (ب، ج است) ممکن است «ج» مفهومی

^۱ «الله الامر من قبل و من بعد» و «هو مفکم اینماکتتم»

اعم از «ب» داشته باشد و لذا همواره «ب»، «ج» باشد ولی نتوان بطور کلی و همواره «ج» را «ب» دانست و لذا اگر شخصی، «ب» ج است را بر عکس کند به خطا رفته است « (التعلیقات علی الشواهد الربوبیه - ص ۴۶۴)

مساله دوم

با توجه به قاعده مطروحه، آیا ذات واجب بالذات، مرکب از وجودهای سایر اشیاء نمی شود؟ زیرا سایر اشیاء، متمایز و متفاوت از همدیگرند و در نتیجه، وجوهای آنها نیز اموری متفاوت و متمایز از یکدیگر خواهند بود و لذا بسیط الحقیقه در برگیرنده وجودهای متفاوت و متمایز از یکدیگر می شود و مرکب خواهد شد.

در توضیح و پاسخ این مساله باید گفت که وجود از آن جهت که وجود است نه جزء دارد و نه جزء چیزی است، حال در مورد این بحث، بسیط الحقیقه وجودهای اشیاء را، از آن حیث که وجودند در بر می گیرد، زیرا مراتب، حدود و ماهیات و مراتب حدود مختلف اشیاء است که موجب تمایز و تفاوت آنها از یکدیگر و از واجب بالذات می شود. ولی هر گاه این جهات از اشیاء را از عینیت با واجب الوجود خارج کنیم، آنچه از موجودات باقی می ماند وجود محض آنها (وجود من حیث هو موجود) است که هیچ تمایز و تعددی در آن نیست که باعث شود بسیط الحقیقه مرکب از اجزاء گردد.

۱۳- وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

قاعده بسیط الحقیقه با بررسی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می تواند بهتر مصداق پیدا کند. کثرت در وحدت به این معنا که بسیط الحقیقه که همان ذات واجب بالذات است (نوری، ملا علی، التعلیقات علی مفاتیح الغیب، ص ۷۱۸)، در رتبه خود وجود و کمالات اشیاء را به نحو اعلی دارا می باشد. وقتی در قاعده آمده که «بسیط الحقیقه کلُّ الأشیاء» یعنی اینکه واجب بالذات وجود و همه کمالات وجودی خود را از او گرفته اند و واجب تعالی تا از چنان وجودها و کمالهایی برخوردار نباشد، نمی تواند آنها را به اشیاء دیگر اعطا کند (معطی

شی، محال است فاقد شی باشد). بنابراین در حکمت متعالیه مطرح شده است که هر علت فاعلی در همان رتبه بالاتر خود نسبت به معلولش، وجود و کمالات معلولش را بصورت شدیدتر و با درجه بالاتر دارد و لذا این وجود و کمالاتی که علت دارد، متناسب با درجه و رتبه وجودی خود اوست و لذا بسیط الحقیقه در رتبه خود، وجود و کمالات اشیاء را به نحو اعلی داراست.

در نظام هستی، چون بساطت هر مرتبه بالاتر در مراتب هستی، از مرتبه پایین تر بیشتر است لذا باید پذیرفت که برخورداری علت فاعلی از وجود و کمالات معلول هایش به نحو بساطت و وحدت است (نوری، مولا علی، التعليقات علی الشواهد الربوبیه - ص ۴۶۴).

همچنین وحدت در عین کثرت منظور آن است که وجود بسیط الحقیقه در متن مراتب مختلف هستی حاضر است و وجود دیگر موجودات را در همان مراتب خودشان از آن خود کرده است. با توجه به اینکه وجود بسیط الحقیقه (واجب بالذات) در همه مراتب هستی و موجودات حضور دارد لذا برخورداری بسیط الحقیقه از وجود اشیاء در همان درجه و رتبه خودشان اثبات می شود برخلاف کثرت در عین وحدت که در آن بسیط الحقیقه از رتبه بالاتر و شدیدتر وجود و کمالات وجودی اشیاء برخوردار بود نه از خود آن وجود و کمالات در رتبه خاص خودشان.

نکته اینکه گرچه وجود بسیط الحقیقه عین وجود اشیاء (البته در همان مرتبه ای که هستند)، شمرده می شود، اما باید گفت اشیاء، واجب بالذات شمرده نمی شوند و حتی مساوی با آن نخواهند بود زیرا در کثرت در عین وحدت، نباید گمان کرد که واجب تعالی به خاطر حضور در مرتبه خاص هر موجودی، با آن موجود هم رتبه شود (شیرازی، صدرالدین، الشواهد الربوبیه، ص ۴۸). گفتنی است حضور بسیط الحقیقه در همه مراتب به این معنی است که « وجود من حیث هو وجود» که در هر مرتبه و موجودی هست، از آن اوست و از آنجا که وجود من حیث هو وجود نه جزء دارد و نه جزء چیزی واقع می شود، برخورداری بسیط الحقیقه از وجودهای اشیاء، با وحدت و بساطت درونی او منافی نیست. (اسرار الایات - ص ۵۱).

لوازم قاعده

۱- یکی از لوازم قاعده بسیط الحقیقه ، بعنوان قاعده مشهور «الواحد» مطرح است و در قالب «الواحد لایصدر عنه آلاً الواحد» .

منظور از الواحد در قاعده فوق وجود بسیط است و ملا صدرا در توضیح آن از عنوان «البسیط» استفاده کرده است و در پی آن است که بسیط الحقیقه وقتی علت برای معلولی قرار می گیرد ، از این حقیقت بسیط معلولی واحد صادر خواهد شد ، زیرا از علت واحده یعنی علت بسیطه ای که در ذات خویش یک جهت بیشتر ندارد. اگر دو یا چند سنخ معلول در عرض یکدیگر صادر شود و به جهت واحده ای بازگشت نکند ، باید صدور هر کدام از این جهت ها به جهتی در علت انتساب داشته باشد و لازمه این مطلب ، وجود جهات کثیره متباینه در علت است و این مساله خلاف فرض است زیرا علت را بسیط و دارای جهت واحده فرض کرده ایم . ملاصدرا بر این نظر است که علت بسیط در این قاعده ، وجودش علت است نه این که در یک تحلیل عقلی ، «ذاتی» تصور شود و سپس «علّیت» ، وصف زاید بر ذات باشد ، و این ذات بسیط همان مبدا بسیط است که مرکب نیست لذا جهت واحده دارد و از این جهت واحده ، معلول واحده ایجاد خواهد شد (اسفار ، ج ۲ ، ص ۲۰۴) .

۲- در این لازمه گفته می شود که بسیط الحقیقه از آن جهت که واحد است ، نمی تواند در آن واحد هم قابل و هم فاعل باشد ، این مساله در کتب کلام هم مطرح شده و احیاناً مورد مخالفت نیز قرار گرفته است (تفتازانی ، ج ۲ ، ص ۱۰۴) و در بعضی آثار کلامی ، مخالفت اشاعره را با این مساله ذکر کرده اند (ایجی ، ج ۴ ، ص ۱۳۳) . ملا صدرا با تبیینی که از معنای «قبول» دارد به اثبات این لازمه برای بسیط الحقیقه می پردازد و می گوید :

«قبول گاه به معنای انفعال و تاجر است و در اینصورت قابل ، شی ای است که منفعل و متاثر می باشد و گاه قبول صفتی است که نقصی را از قابل بر طرف می کند و گاه مقبول بر معنای اّتصاف است و لازمه قابل است . در مواردی که قبول به معنای انفعال و یا به معنای پذیرش صفتی باشد که نقصی را از قابل برطرف می کند ، و فعل به معنای ایجاد باشد ، شی واحد نمی تواند فاعل و

قابل باشد، زیرا شی واحد از آن جهت که واحد است از نفس خود متأثر نمی شود و کمالی را به خود نمی دهد. اما اگر قبول به معنای مجرد اتصاف به صفتی غیر کمالی باشد و فاعلیت به معنای اقتضای ذات نسبت به چیزی باشد که لازمه ذات است. در این حال شی واحد می تواند نسبت به وصف واحد، قابل و فاعل باشد» (اسفار، ج ۲، ص ۱۷۶)

۳- «ان البسیطه الحقیقه لایکون الا واحده» بسیط الحقیقه واحد است یعنی مصداق واحد دارد و حمل بر کثیرین نمی شود. ملاصدرا در الهیات بالمعنی الاعم « بعد از تقسیم وجود به واجب و ممکن در معرفی واجب از بساطت حقیقت واجب بهره می گیرد و با نفی ترکیب و نفی وجود ثانی به احدیت برای بسیط الحقیقه می پردازد. خلاصه استدلال وی چنین است: با تصور وجود دوم و استقلال هر کدام از دیگری و پذیرش فرض دوگانگی میان دو وجود باید پذیرفت هر کدام واحد کمالی هستند که دیگری فاقد آن است و در مرتبه ای است که دیگری نیست، پس هر کدام مصداق حصول شی ای و فقدان شی ای دیگر هستند، لازمه این مطلب ترکیب است که با بساطت وجود آن منافات دارد. (شواهد الربوبیه، اشراق ثانی، مشهد سوم).

از این قاعده برای اثبات مواردی در الهیات به معنای اخص استفاده می شود از جمله: اثبات واجب تعالی، اثبات توحید، اثبات همه کمالات برای واجب تعالی.

۱۴- خاستگاه مبانی فکری لایب نیتس

نام «لایب نیتس» تداعی کننده «جوهر فرد» یا «مناد» است. اگر بخواهیم به اختصار ببینیم که وی چه کرده است و هدفش چه بوده است، بهتر است از تصویری که او زیر عنوان «مناد» (Monad) [یا جوهر فرد] مطرح کرده است شروع کنیم. مناد از نظر لایب نیتس همان جوهر است اما به روایت او که لایب نیتس به جوهر اطلاق می کند. واحدی است منفرد و بخش ناپذیر و عنصری، دارای خاصیت های متعدد است ولی چون بسیط است، اجزایی ندارد.

لایب نیتس در الهیات و خداشناسی متأثر از اندیشمندانی همچون دکارت و اسپینوزاست و اما وی بابت بهره گیری از نظرات دکارت و اسپینوزا به مخالفت با برخی نظرات آنان می پردازد و طریق جدیدی را مطرح میکند.

به تصور دکارت، «خدا» جوهری است نامتناهی، سرمدی، تغیرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق و آفریننده هر چیز دیگری که وجود داشته باشد (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۶۳). خدا در نظام معرفتی دکارت نقش اساسی دارد. زیرا شناخت یقینی از نگاه دکارت شناختی است که دارای دو صفت وضوح و تمایز باشد و این دو صفت با شناخت خدا حاصل می گردند (همان، ۱۳۸۱، ص ۵۳). بنابراین، خدا در فلسفه دکارت تأمین کننده علم یقینی است و از نظر وی باید بعد از اثبات نفس وجود خدا را اثبات کرد. همچنین از جمله کسانی که لایب نیتس در بحث خدا شناسی از او متأثر شد اسپینوزاست.

مبنای آرای اسپینوزا جوهر یگانه است. تبیین موجودات متکثر به لحاظ علی تنها با مراجعه به جوهر نامتناهی، که اسپینوزا آن را «خداوند یا طبیعت» نامیده است، ممکن می گردد. به عقیده اسپینوزا، اشیاء متناهی ضرورتاً ناشی از جوهری نامتناهی اند. وی جوهر را بدین گونه تعریف میکند: «جوهر شیئی است که در خودش و به نفس خودش به تصور می آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، بخش اول: ۴). اسپینوزا این جوهر نامتناهی دارای صفات نامتناهی را «خدا» می نامد. وی خدا را این گونه معرفی می کند: «مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر که متقوم به صفاتی نامتناهی است»؛

صفات که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است» (همان، تعریف ۶) لایب نیتس با انتقاد از جوهر یگانه اسپینوزا که یک کل انقسام ناپذیر است، به وجود کثرت در جواهر قائل شد (لایب نیتس، ۱۳۷۵، ص ۵۰). در واقع، لایب نیتس نیز مانند اسپینوزا معتقد به یک نوع واقعیت بود، اما آن را تقسیم شده به بی نهایت موجود می دانست و همین نکته مبنای تفکر لایب نیتس است. لایب نیتس تعریف دکارت از جوهر را نادرست میدانست (راسل، ۱۳۸۴، ص ۵۶) زیرا مطابق آن، تنها خداوند یک جوهر بود. در حالی که دکارت عملاً "وجود دو جوهر ماده و ذهن را پذیرفته بود. در نتیجه. متفکران بعدی هر گاه که خداوند را ملحوظ می داشتند، مجبور بودند جوهریت غیر او را انکار کنند، مانند آنچه اسپینوزا کرد. لایب نیتس برای فرار از این مشکل، جوهر

را در ارتباط با موضوع و محمول تعریف میکند: «وقتی چندین محمول به موضوعی نسبت داده شود و خود این موضوع به هیچ موضوع دیگری قابل حمل نباشد، چنین موضوعی را جوهر فردی می‌خوانیم» (همان، ص ۵۸) بنابراین، جوهر فقط میتواند موضوع باشد نه محمول، موضوعی که دارای محمولات بسیار است و در خلال تغییرات باقی می‌ماند. صفات مختلفی که جوهر در زمانهای متفاوت دارد، همه محمولات آن جوهرند. پس طبق نظریه لایب نیتس، مفهوم محمول همواره در مفهوم موضوع مندرج است. بدین ترتیب، لایب نیتس همانند اسلاف خود، دکارت و اسپینوزا، با دقیق‌ترین شکل خردباوری به نمایش تصور خدا پرداخت، اما خدایی که او ترسیم کرد، تفاوت چندانی با خدای یونان ندارد. این خدا با رویدادهای این جهانی کاری ندارد، او جهان را نیافریده است و در رستاخیز هم به داوری اعمال خوب و بد انسان نمی‌نشیند. این خدا در تاریخ و تجارب دینی انسان رخ نمی‌نماید و مخاطب او در دعا و نیایش نیست. لایب نیتس بعد از فراز و فرودها، سرانجام یک طبیعت، یعنی جوهر منفرد یا «منادِ منادها» را به عنوان موجود کاملاً "متعالی یا خدا معرفی می‌کند که به حکم ضرورت اخلاقی مجبور است بهترین جهان ممکن را بیافریند.

۱۵-الهیات لایب نیتس

فهم الهیات لایب نیتس بدون فهم و معنای دقیق «جوهر» منادهای فردی و بسیط و حقایق ضروری و جاویدان دشوار است بنابراین پیش از بیان نگاه لایب نیتس به خدا و صفات او، لازم است مفهوم جوهر، مناد و حقایق ضروری و جاویدان را در فلسفه او بررسی کرد. همانطور که میدانیم فلسفه دکارت مبتنی است بر تقابل دو جوهر: جوهر متفکر و جوهر ممتد. اسپینوزا به قصد حل ثنویت تحکمی این قول، به این امر قائل شده که واقعیت باید یکی باشد و دو جوهر دکارت یعنی فکر و امتداد، دو صفت جوهر واحدی اند که همانا خدا یا طبیعت است. (p, ۱۹۰, woolhouse, ۱۹۹۳). لایب نیتس با انتقاد از جوهر یگانه اسپینوزا که یک کل انقسام‌ناپذیر است، به وجود کثرت در جوهر قائل شد (لایب نیتس، ۱۳۷۵، ص ۵۰). در واقع لایب نیتس نیز

مانند اسپینوزا معتقد به یک نوع واقعیت بود، اما آن را تقسیم شده به بی نهایت موجود می دانست و همین نکته مبنای تفکر لایب نیتس است.

لایب نیتس تعریف دکارت از جوهر را نادرست می دانست (راسل، ۱۳۸۴، ص ۵۶)، زیرا مطابق آن، تنها خداوند یک جوهر بود. در حالیکه دکارت عملاً وجود دو جوهر ماده و ذهن را پذیرفته بود. در نتیجه متفکران بعدی هر گاه که خداوند را ملحوظ می داشتند، مجبور بودند جوهریت غیر او را انکار کنند مانند آنچه اسپینوزا کرد. لایب نیتس برای فرار از این مشکل، جوهر را در ارتباط با موضوع و محمول تعریف می کند: «وقتی چندین محمول به موضوعی نسبت داده شود و خود این موضوع به هیچ موضوع دیگری قابل حمل نباشد، چنین موضوعی را جوهر فردی می خوانیم». (راسل، ص ۵۸). بنابراین جوهر فقط می تواند موضوع باشد نه محمول، موضوعی که دارای محمولات بسیار است و در خلال تغییرات باقی می ماند، لایب نیتس برای بیان واقعیت ها از لفظ نوافلاطونی «مناد» استفاده می کند. اصطلاح مناد را اول بار «برونو» به کار برد و عموماً گمان می رود که لایب نیتس این واژه را از او اقتباس کرده باشد. هگل هم گمان داشت که لایب نیتس با اقتباس از برونو این واژه را بکار می برده است (راسل، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲).

۱۶- خردگرایی لایب نیتس:

اوج اندیشه خرد گرایانه در باب جهان خارج، فلسفه بارون گوتفرید ویلهلم لایب نیتس است. لایب نیتس با روش استدلال و استنتاج حکم کرد که همه توصیف های گذشته و حال از جوهر، اتم ها، مکان، زمان و ماده نارساست و تنها عنصر جوهر ناممندی است که حامل نیروست. او این جوهر بسیط را موند نامیده است. گوناگونی مشهور دنیای زمانی _ مکانی تنها ممکن است از یک راه پدید آمده باشد، و آن اختلاف درجه ای است که در فعالیت موندهاست.

۱۷- خداداد فلسفه لایب نیتس :

فلسفه لایب نیتس را باید فلسفه‌ای متکی بر محوریت خداوند دانست. در بحث علیت، لایب نیتس، علت را منحصر در فاعلی و غایی می‌داند و خداوند را منشأ صدور هر دو. بنابراین در دیدگاه لایب نیتس تمام انواع و جلوه‌های علیت ناشی از ذات باری تعالی است. همچنین در نگاه لایب نیتس خداوند هم علت موجد است و هم علت مبقیه. یعنی نه تنها در ابتدا جهان را خلق نموده بلکه تمام موجودات نیز در عالم خلقت، لحظه به لحظه محتاج و وابسته به اویند و از نظر وی، جریان خلقت یک حادثه تمام شده نیست بلکه یک پروسه مداوم است که باید در هر لحظه ابقا گردد.

۱۸- لایب نیتس و نظام احسن:

فیلسوف آلمانی، گوتفرید ویلهلم لایب نیتس یکی از دانشمندانی است که در شکل گیری تاریخ تفکر غربی بیشترین تاثیر را داشته است. او نظام احسن را با عنوان: «بهترین همه جهانهای ممکن» (The Worlds possible of best) تعبیر می‌کند. لذا، به عنوان فیلسوف «بهترین همه جهانهای ممکن» مشهور شده است.

۱۹- منادها

لایب نیتس برای متمایز کردن جوهر های بسیط و فرد نام «مناد» را که در زبان یونانی به معنی «یک» است برمی‌گزیند .

«مناد که از آن سخن خواهیم گفت چیزی جز جوهر ساده نیست که در ترکیب ها وارد می شود . مراد از ساده ، بی بخش است ... از آنجا که مرکب یافت می شود ، جوهر ساده هم باید یافت شود ، زیرا مرکب چیزی جز مجموعه و یا انباشته ای (aggregation) از چیزهای ساده نیست ... آنجا که اجزا یافت نمی شوند ، نه گستردگی یافت می شود ، نه شکل ، و نه بخش پذیری . این منادها ، اتم های حقیقی طبیعت و یا به عبارت ساده ، عنصرهای اولی چیزها هستند » (منادولوژی ، شماره ۱ ، ۲ و ۳)

اهمیت و تازگی مفهوم جوهر یا مُناد در فلسفه لایب نیتس ، بیش از هر چیزی در آن است که او این مفهوم ، بسیاری از چگونگی های ناسازگار و حتی متضاد راهمساز می کند . جوهر که بیش از هر چیز بیان کننده ایده پابندگی و «بودن» است ، در اینجا با ایده روبروی خود یعنی «شدن» در هم می آمیزد . مناد جوهری است که از یک سو پاینده است و از سوی دیگر ، در شدن مدام و گذر از حالتی است به حالت دیگر . هر مناد بودن است در خود بسته و خود بسنده ؛ و از نیرو اصل و علت همه دگرگونی های آن ، اصلی درونی است که از آغاز آفرینش ، در آن نهاده شده است .

«... دگرگونی های طبیعی منادها ، یک اصل درونی بر می خیزد . زیرا یک علت بیرونی نمی توانند در درون آنها تاثیر کند» (منادولوژی - ص ۱۱) .

«فعالیت اصلی درونی که دگرگونی پدید می آورد، و سبب گذر از یک احساس به احساس دیگر می شود ، می تواند میل (شور appetition) نامیده می شود ...» (مونادولوژی - شماره ۱۵) نظریه منادها (مونادولوژی) لایب نیتس ، سه بخش دارد . نظریه ای درباره مناد ، تراکم منادها و پدیدار شدن منادها . بررسی ها نشان می دهد که هر کدام از این سه بخش مسیر جداگانه ای دارد و تلفیق آنها نیاز به ابتکار و تعمق خاص دارد . نظریه «مناد» را می توان به صورت زیر خلاصه کرد : (مونادولوژی - ترجمه عبدالکریم رشیدیان ، ۱۳۷۲)

۱- منادها در مکان امتداد ندارند

۲- منادها به وسیله کیفیت های خود از یکدیگر متمایز می شوند .

۳- هیچ منادی نمی تواند در خط سیر طبیعی اشیاء به هستی بیاید و یا از بین برود و هر منادی به وسیله معجزه ای آفریده می شود یا از بین میرود .

۴- صفت شاخص مناد، ادراک یعنی حالات نفسانی است و اوژه های این حالات نفسانی ایده هستند .

۵- البته هر ادراکی همان «آگاهی» نیست. ادراک‌های آگاه یا ادراک خود فرد از خودش (apperception) مختص روان‌های معقول (نفس ناطقه انسانی) است نه مختص، باشندگان پایین‌تر از انسان حتی روان‌های معقول ادراک‌هایی دارند که از آنها آگاه نیستند.

۶- منادها پنجره ندارند و چیزی از بیرون وارد منادها نمی‌شود و هر یک از حالات آنها از طبیعت درونی خود آنها پدید می‌آید. البته منادها کنش و واکنش دارند.

۷- منادها نمی‌توانند جز دفعتاً آغاز و پایان یابند، یعنی آنها نمی‌توانند آغاز شوند مگر بر اثر خلق شدن و نمی‌توانند پایان یابند مگر بر اثر معدوم شدن، در حالی که چیزی که مرکب است به وسیله اجزاء {خود} آغاز یا پایان می‌یابد.

۸- منادها باید دارای برخی کیفیات باشند در غیر اینصورت آنها در شمار موجودات نیز نخواهند بود و اگر جوهری بسیط به واسطه کیفیاتشان با یکدیگر تفاوت نداشتند، وسیله‌ای برای درک هیچ‌گونه تغییر در اشیاء در دست نبود. لایب نیتس معتقد بود که همه ایده‌های مطرح شده از ایده یک «جوهر فرد» بر می‌آیند

وی بر این عقیده بود که تعلقات (raisonnements) ما بر دو اصل بزرگ مبتنی است، یکی اصل تناقض که به موجب آن هر آنچه را حاوی تناقض باشد کاذب و هر آنچه را که ضد یا نقیض امر کاذب باشد صادق یا حقیقی می‌دانیم. (مونادولوژی، بند ۳۱)

و دیگری اصل دلیل کافی (raison suffisante) که به موجب آن هیچ امر واقع را حقیقی یا موجود و هیچ گفته‌ای را درست نمی‌دانیم مگر آنکه «دلیل کافی» برای این گونه بودن و نه دیگر گونه بودن آن وجود داشته باشد، هر چند این دلایل اغلب نتوانند بر ما معلوم گردند. (مونادولوژی، بند ۳۲). در خصوص این دو اصل، دو نوع حقیقت نیز وجود دارد: حقایق عقلی که وابسته به اصل اول و حقایق واقعی که وابسته به اصل دلیل کافی است. حقایق عقلی ضروری‌اند و متضاد آنها غیر ممکن، حقایق واقعی ممکن‌الصدق‌اند و متضادشان، ممکن است. لایب نیتس اعتقاد داشت که هر حقیقت واقعی دلیل کافی دارد.

۲۰- تراکم منادها

از دیدگاه لایب نیتس، آنگاه که قصد داریم درباره چیزهای جاندار سخن بگوییم بر حسب قاعده نباید از منادهای فرد حرف بزنیم. هر ارگانیزم زنده ای تراکم منادهای بسیاری است. زمانی که ما دارای بسیاری از «فردها» ی ساده ایم، می پرسیم آنها را چه عاملی به هم می پیوندد و چه چیز ما را قادر می سازد از ارگانیزمی «یکتا» سخن بگوئیم؟ از نظر لایب نیتس نیروی جُنبنده مُناد در خود مناد است و فیزیک قرن بیستم نیز می گوید:

«ماده در نهایت به کار مایه (انرژی) برگردانده می شود و جهان در برترین حد، از کار مایه ساخته شده است»

لایب نیتس می خواهد بگوید ماده از استعداد برای فعالیت ساخته شده ولی خود این استعداد مادی نیست (فلاسفه بزرگ، ۱۷۵).

لایب نیتس در تبیین اصل هماهنگی پیشین بنیاد تاکید دارد که هر منادی نظر گاهی به جهان دارد که با کلیت ادراک هایش تعریف و محدود می شود و چون ادراک های ما، هماهنگ با یکدیگر می بالند پس ادراک های مرا می توان به عنوان باز نمایش های دانستگی ام از نظمی واقعی و مشخص دانست.

وی در جای دیگر بر این باور است که هر منادی، کیهان را از چشم انداز خودش باز می تاباند. بنابراین رسوخ و نفوذی که بین منادها وجود دارد منحصراً «ایده آل» است یعنی تاثیر مداخله بدون وقفه خدا.

۲۰- پدیدار شدن منادها

از منظر لایب نیتس کل جهان مادی به «پدیده استوار بنیاد شده» تبدیل شده است بطوریکه کیفیت های نیرویی (پویا، دینامیک) و ایستا (static)، راکد، ماده، ارگانیزاسیون مکانی و حتی زمانی ماده، و در نهایت قوانین علی (علت و معلولی) که حاکم بر حرکات ماده است، همه و همه را به جهان پدیدار اسناد داده است.

لایب نیتس معتقد است خدا در آغاز آفرینش هماهنگی را مقرر کرد، آنگاه منادها بر حسب نیروی حرکتی فردی درونی خودشان پیش می‌روند، با این همه به شیوه ای به آن گونه که در «وهم» جمعی جهان مادی مشترکی سهیم اند، که در آن انباز می‌شوند و درباره آن شناختی تجربی دارند همین که این اصل برقرار شد، هماهنگی یاد شده برای همیشه ادامه می‌یابد.

لایب نیتس در تلاش برای آشتی دادن مفهوم عقلانی «جوهر» با مفهوم حسّ عام «فرد»ی واحد با این گفته سخن را پایان می‌برد که «فردها»ی پدیداری موجود در جهان ما اکثراً به کلی «فرد» نیستند افزوده بر این لایب نیتس نمی‌تواند گزارش مُنجمی از این واقعیت به دست بدهد که «فردها» به هر حال طوری پدیدار می‌شوند که «فرد» و «تک» باشند. جز روان منفرد (تک) هیچ نمونه ای از یک «مناد» خود را به نمایش نمی‌گذارد و با این همه «روان» به همان اندازه بیرون از نظم طبیعی است که دیگر اشیاء ذاتی.

بررسی قاعده

لایب نیتس مانند دکارت و اسپینوزا بر آن بود که خود با پیروی از اصل های نهادی خود، توانایی بی‌بردن به ذات هستی و شناختن حقیقت های سرمدی را دارد و خود بر همین بنیاد به برپایی سیستمی فلسفی پرداخته بود، در یکی از کتابهای خویش به نام «تحقیق نو درباره فهم انسانی» به نقادی اندیشه لاک و رد نظریه تجربی پرداخت. لاک تاکید داشت که "هیچ چیز در فهم نیست مگر آنکه نخست در حسّ بوده باشد (فلسفه کانت، بیداری از خواب رگماتیسیم، ص ۷۷).

لایب نیتس با افزودن عبارت «بجز خود فهم» به آن پاسخ داده و می‌گوید: «درباره ایده های نهادی من دیر زمانی پیرو دکارت بودم که می‌گفت ایده خدا و در نتیجه بسیاری از ایده های دیگر از ژرفای روان می‌آیند ولی اکنون از این حد گذشته ام و می‌گویم که طبق سیستم جدید، همه اندیشه های ما از روان بر می‌خیزند و نه از حس ها» (لایب نیتس، تحقیق نو درباره فهم انسان شماره ۷۵).

اگر ملاحظه کرده باشیم لایب نیتس جامعیت «مناد»ها را از بساطت آنها نتیجه گیری می‌کند. تمام صفات «مناد»ها (کل جهان) از بساطت آنها بدست می‌آید، منادها به حکم بساطت بدون

منفذاند یا به قول وی در و پنجره ندارند « (مونادولوژی - بند ۶) لذا ارتباط آنها با یکدیگر به نحو انعکاس درونی است یعنی هر منادی امکانات وجودی یا صفات و حالات خود و منادهای دیگر را از درون خود بر می آورد از اینجا لازم می آید که هر منادی حاوی کل جهان باشد . این ارتباط انعکاس مستلزم شعور و ادراک است پس منادها باید دارای شعور باشند و لازم می آید که دارای حیات یعنی موجوداتی زنده باشند .

پس فعالیت و پویایی و حیات که از مبادی اولیه هستی است در منادها جمع است.

لایب نیتس برای اثبات کمال و تمامیت «مناد» بعنوان بسیط الحقیقه به استدلال دیگری متوسل می شود که از اسپینوزا اقتباس کرده و جای آن در فلسفه ملا صدرا خالی است ، رابطه موضوع با محمول خود یا جوهر با صفات خود یک رابطه ضروری است ، این ضرورت حاکی از این است که مناد بعنوان بسیط الحقیقه چیزی است که سلب در ذات آن نیست و بنابراین باید حاوی کل جهان باشد .

کل فاقد اجزاء ، حتی یک جز و به همان نسبت ، یا جوهر فاقد صفات و اعراض یا موضوع فاقد محمولات ، یک لفظ توخالی و حتی یک معنای متناقضی است . از اینجا لایب نیتس به نتیجه ای میرسد که از سنخ مفاهیم مربوط به اصالت ماهیت است و مغایر با دیدگاه اصالت وجودی ملا صدرا است این مطلب در مورد وجود ناب هم صادق است زیرا فیلسوفانی که می گویند می توانند از وجود ناب تصویری داشته باشند باید به این سوال پاسخ دهند که از وجود ناب خالی از هر محمولی چه تصویری در ذهن دارند؟ علی ایحال هر جوابی بدهند صفتی یا قیدی برای وجود ناب است (رسالات جدید ، ص ۲۲۶) این تفاوت دیدگاه بین لایب نیتس و ملاصدرا - به این مضمون که وجود بحث بسیط یا بغیر لایب نیتس وجود فاقد محمولات و صفات محال است - زمینه ای در فلسفه او فراهم کرد که برای کثرات و نهایتاً آنچه به تعبیر ملاصدرا اصالت ماهیت نامیده می شود ، راه باز می شود ، توضیح اینکه «بسیط الحقیقه» یا «مناد» در نظر لایب نیتس نوعاً واحد اما مصداقاً متکثر و از لحاظ تعداد نامتناهی است . از طرف دیگر هر منادی در مقام ذات خود نامتناهی است . پس جهان مرکب بی نهایت جواهر نامتناهی است . چنین ادعایی چگونه

امکان پذیر است؟ چگونه تعداد بی نهایت جوهر که هر کدام بی نهایت است می توانند در جهان وجود بالفعل داشته باشند؟

پاسخ به این سوال را لایب نیتس از اصول فلسفی اسپینوزا گرفته است، اسپینوزا در کتاب «اخلاق» بین نامتناهی در نوع و نامتناهی مطلق فرق نهاده است و صفات جوهر را نامتناهی در نوع نامیده است و با استفاده از این قاعده اعلام کرده است که جوهر واحد دارای بینهایت صفت «بی نهایت» است. وجود بی نهایت صفت «بی نهایت» در فلسفه اسپینوزا امکان بینهایت جوهر در فلسفه لایب نیتس را فراهم نمود. لایب نیتس برای قبولاندن این مطلب به اصلی به نام اصل «وحدت نامتمایزان» متوسل شده است که بنابر آن، در جهان دو جوهر از هر جهت یکسان وجود ندارد پس این تعداد جواهر از لحاظ امکانات وجودی و مراتب قوه و فعل در درجات و مراتب مختلف قرار دارند. اصل «وحدت نامتمایزان» پشتوانه دیدگاه کثرت نگر لایب نیتس یا به تعبیر ملاصدرا اصالت ماهیت در فلسفه لایب نیتس و به تعبیر امروزی «پلورالیسم» است، از یک طرف هر منادی آئینه تمام نمای کامل هستی است. پس هر منادی بعنوان یک جز دارای حدّ اعلاّی غنای وجودی است و از طرف دیگر هر منادی در جهان هستی دارای جایگاه خاص و مرتبه وجودی خویش است. به این ترتیب، کمال هستی طبق یک نظام منطقی در میان تعداد منادها توزیع شده است. از اینجا تا وحدت بحث بسیط ملاصدرا فاصله فراوان است. در فلسفه لایب نیتس حدّ هر منادی، یعنی مرتبه وجودی آن و به تعبیر ملاصدرا ماهیت آن، منشا غنای وجود آن است و معنای این عبارت لایب نیتس که گفت: وجود ناب فاقد صفت و محمول محال است همین است.

۲۱- نتیجه گیری :

از ماحصل بررسی بعمل آمده در این مقاله می توان نتایج ذیل را استخراج کرد:

1- قاعده بسیط الحقیقه یکی از قواعد مبنایی در حکمت ملاصدرا است که در مسائل غامض فلسفی کار ساز بوده است . ملاصدرا از آن در حل مسائلی از جمله علم الهی ، کل الاشیاء بودن واجب تعالی ، اثبات واجب تعالی ، اثبات کمالات برای واجب تعالی و ... استفاده کرده است و لذا بررسی و واکوی این قاعده نقش مهمی در تنفیح حکمت متعالیه دارد .

2- بنابر آنچه در این مقوله گفته شد وجود بسیط ، وجود مطلق و وجود نامتناهی به یک معنا هستند و این ، مطلبی است مشترک بین ملاصدرا و لایب نیتس و برخی فیلسوفان دیگر نظیر اسپینوزا ، و هگل . از بسیط الحقیقه ملاصدرا تا وجود مطلق اسپینوزا که در فلسفه لایب نیتس با هم ادغام شدند - یک خط فکری واحد در جریان است . در نظر اسپینوزا چنانکه گویی از زبان ملاصدرا سخن می گوید ، جوهر ضرورتاً نامتناهی است . و چون متناهی بودن شی به معنای سلب چیزی از آن است ، نامتناهی بودن شی به معنی قبول وجود مطلق برای آن است از اینجا به نتیجه ای می رسیم . که تعبیر صدرایی آن «وحدت وجود» و تعبیر اسپینوزایی آن «همه خدایی» است . این دو تعبیر، دارای معنا و مضمون واحد است و مضمون مشترک آنها این است که نمی توان گفت خدا در جهان است بلکه جهان در خداست و این تعبیری است که اسپینوزا به آن تصریح کرده است . اسپینوزا در قضیه ۱۵ بخش اول اخلاق می گوید : «هر چیزی که هست در خداست» و در قضیه ۱۸ هم می گوید «خدا علت داخلی اشیاء است نه علت خارجی آنها» . بنابراین نظریه - که عبارات مشابه آن در آثار ملاصدرا زیاد به چشم می خورد - نسبت خالق به مخلوقات ، نسبت کل به اجزاء است (مضمون قاعده بسیط الحقیقه) به این معنا که کثرات ممکنان ذات واجب اند . چنانکه خود ملاصدرا در رساله «مسائل القدسیه» می گوید :

«المعلول قطعه من العله و در «اسفار» می گوید: وَ مِنْ جَمَلِهِ الْمُضَاهَاةُ الْوَاقِعَةَ بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْوَجُودِ، افاده الواحد بتکراره العدد مثلاً لایجاب الحَقُّ الخَلْقَ بظهوره فی صور الاشیاء» (اسفار، فصل اول، مرحله پنجم از سفر اول، ج ۲، ص ۸۷).

3- «بسیط الحقیقه یامناد» در نظر لایب نیتس یا نوعاً واحد اماً مصداقاً متکثرند و نامتناهی. بنظر لایب نیتس، غنای هستی به محدودیت آن است و این سخن به معنای به کرسی نشانیدن اصالت ماهیت است. همچنین همانطور که گفته شد لایب نیتس بساطت را معادل عدم جسمانی و جامعیت «منادها» را نیز از بساطت آنها استنتاج می کند.

وجود بسیط، وجود مطلق و وجود متناهی به یک معناست و این مطلبی است مشترک بین ملاصدرا، اسپینوزا، لایب نیتس و هگل.

4- ملاصدرا معتقد است واجب الوجود تمام اشیاء و کل موجودات است، مبنی بر اینکه هر بسیط الحقیقه ای کل اشیاء وجودیه است.

5- روشن گردید که بسیط الحقیقه کل اشیاء یعنی موجودی که بسیط محض است و هر گونه ترکیب از او دور است. دارای همه کمالات اشیاء است، نه اینکه همه اشیاء باشد، به این معنی که در اشیاء حلول کرده باشد، زیرا حلول بر بسیط الحقیقه ممتنع است و نه اینکه بسیط الحقیقه از مجموع اشیاء تشکیل شده باشد و دارای آن اشیاء باشد. و لذا اساس برهان ملاصدرا در دو جمله خلاصه می شود و آن اینکه: «انَّ الْهُوِيَّهَ الْبَسِيْطَ الْاِلٰهِيَّهَ لَوْلَمْ يَكُنْ كَلَّ الْاَشْيَاءِ لَكَانَتْ ذَاتَهُ مُتَحَصِّلَةً الْقَوَامِ مِنْ كَوْنِ شَيْءٍ وَ لَا كَوْنِ شَيْءٍ اٰخَرَ فَيَتَرَكِبُ ذَاتَهُ وَ لَوْ بِحَسَبِ اِعْتِبَارِ الْعَقْلِ وَ تَحْلِيلِهِ مِنْ حَيْثِيَّتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ وَ قَدْ فَرَضَ وَ ثَبَتَ اَنَّهُ بَسِيْطُ الْحَقِيْقَةِ هَذَا خَلْفَ» (اسفار، الاربعه، ج ۶، ص ۱۱۱)

6- هویت بسیط خداوند اگر شامل همه اشیاء نباشد پس ذاتی است که دارای بعضی فضایل هست و بعضی فضایل را ندارد پس دارای ترکیب است پس از نظر عقل دارای دو حیثیت است در حالیکه ذات خدا بسیط الحقیقه است و این مخالف فرض است. توضیح آنکه اگر وجودی بسیط محض بوده و هیچگونه ترکیبی در او نباشد، اما همه کمالات وجودی را دارا نبوده و فقط بعضی

کمالات را واجد باشد و بعضی دیگر را فاقد باشد، ذات او در واقع حصول پیدا کرده است از وجود بعضی از اشیاء و لاجود اشیاء دیگر. این همان ترکیب است.

آنچه صدرالمتالهین را در این قاعده از دیگر حکما ممتاز می گرداند برهانی کردن قاعده و تحلیل فلسفی مساله است. هم چنین تاسیس این مطلب به عنوان یک قاعده کلی و استفاده از آن در ابواب مختلف حکمت از ابتکارات ایشان است.

۲۲-منابع و مأخذ

-ابراهیمی، دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۳ش)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلام، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.

-ارسطو (۱۳۹۲ ش). ما بعد الطبیعه، رساله دلتا، مترجم: محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو.

-اسپینوزا، باروخ. (۱۳۹۵ ش)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری - تهران - مرکز نشر دانشگاهی
-اسپینوزا، باروخ. (۱۳۶۴). اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
-افتخاری سعادی، عبدالحسن، (۱۳۸۵)، بازخوانی قاعده بسیط الحقیقه در اندیشه ملاصدرا، برهان و عرفان، شماره هشتم، ص ۱۹ الی ۲۸).

-ایجی، عنصرالدین، (۱۴۱۲)، شرح المواقف، قم، انتشارات شریف رضی - بی تا.

-بریان مگی (۱۳۸۹ش)، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی
-تفتازانی، مسعود بن عبدالله (۱۳۷۰ش)، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمن عمیره، قم - انتشارات شریف رضی.

-راسل، برتراند. (۱۳۸۴). شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نشر نی
-سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰ش)، التعليقات علی الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

-سبزواری، حاج ملاحادی (۱۳۸۸ش) اسرار الحکم، ترجمه کریم فیضی، قم، انتشارات مطبوعات دینی.

- صدرالمتالهین شیرازی، (۱۳۸۵ ش)، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی .
- صدرالمتالهین شیرازی (۱۹۹۹م)، الاسفار الاربعه، بیروت، انتشارات داراحیاء التراث العربی.
- صدرالمتالهین شیرازی (۱۳۸۷ش)، مجموعه رسائل فلسفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۷ ش)، رسائل فلسفی، ج ۱، مترجم: سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷ش) به بیداری از خواب و گماتیسیم، ترجمه میرعبدالحسین نقیب زاده، تهران، انتشارات آگاه.
- لایب نیتس، گوتفرید و یلهلم فون (۱۳۷۵ش)، مونا دولوژی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- لایب نیتس، گوتفرید و یلهلم. (۱۳۷۵). مونا دولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- ملاصدرا (۱۳۶۰)، اسرالات، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- میر داماد، محمد باقر (۱۳۵۱ش)، التقدیسات، منتخباتی از آثار فلاسفه اسلامی، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انستیتو ایران و فرانسه، تهران.
- نوری، ملا علی (۱۳۷۵ش)، التعليقات علی مفاتیح الغیب، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.