

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، پاییز ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۴۹

نقد و بررسی دیدگاه لایب‌نیتس در مورد جوهر مادی از منظر ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۴

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۴/۲

* علی چهرقانی

** یار علی کرد فیروزجایی

حقیقت جسم و جوهر مادی همواره مورد بحث و نظر میان فیلسوفان بوده است و نظرات مختلفی در مورد آن وجود داشته و دارد. لایب‌نیتس با ابداع مفهوم مناد و برشمردن اوصافی برای آن تبیین خاصی از حقیقت جسم می‌دهد. هدف پژوهش حاضر نقد و بررسی دیدگاه او در مورد جسم و ویژگی‌های آن بر اساس روش عقلی در حکمت اسلامی می‌باشد. یافته تحقیق این است که او گرچه در مواردی همچون اثبات جوهریت برای جسم و ادراک تشکیکی برای مطلق جسم به حکمت متعالیه نزدیک می‌گردد اما با تعریف نادرستی که از مفهوم اتصال می‌دهد در پی آن است که برخلاف حکمت اسلامی امتداد را در جسم نه امری ذاتی بلکه امری ثانوی و عرضی معرفی کند. همچنین او با موهوم دانستن بُعد و امتداد در جسم،

* دانشجوی دکترای فلسفه فیزیک دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (aghhigh2525@yahoo.com).

** استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (firouzjaei@bou.ac.ir).

مفهوم «نیرو» را به عنوان اصل اشیاء مطرح می‌کند در حالی که بنابر فلسفه اسلامی نیرو عرض بوده و نمی‌تواند تشکیل دهنده جوهر و ذات جسم باشد.

واژگان کلیدی: جوهر مادی، مناد، امتداد، بساطت، ملاصدرا، لایب‌نیتس.

مقدمه

از مسائل مهمی که از آغاز تفکر فلسفی، ذهن بشر را به خود متوجه ساخته این است که ماده اولی یا عنصر نخستین عالم چه می‌باشد؟ تالس معتقد گردید که جهان از آب ساخته شده است و این عنصر نخستین از ابد تا ازل باقی خواهد ماند (خراسانی، ۱۳۸۷: ۱۲۹) پس از او آناکسیماندر عنصر نخستین جهان را آپیرون نام نهاد؛ ماده‌ای بی‌کران، نامتعیین و بی‌شکل که همه عناصر دیگر را از درون خود می‌زاید و خلق می‌کند (هالینگ دیل، ۱۳۸۷: ۹۳). آناکسیمنس هوا را به عنوان اصل بنیادین اجسام مشهود معرفی کرد. این سه به رغم تمام تفاوت‌ها در این نکته اشتراک داشتند که منشأ نخستین جهان یک عنصر مادی است. و لکن ارسطو در مقابل این افراد قرار گرفت که تنها به یک اصل معتقد بودند و اعتقاد به سه اصل نخستین داشت که عبارتند از صورت، ماده، فقدان (همان، ۱۰۷). همچنین در مورد اینکه آیا جسم، جوهری پیوسته و متصل می‌باشد همانگونه که مشاهده می‌گردد یا اینکه متشکل است از ذرات ریزی که اجتماع آنها موجب شکل‌گیری اجسام محسوس می‌گردد دو نظریه اصلی و اساسی وجود داشت؛ یکی نظریه دموکریتوس که معتقد است اجسام محسوس از ذرات صاحب بُعد و صلبی تشکیل شده‌اند که از فرط کوچکی به ادراک در نمی‌آیند و به ذره‌گرایی شهرت

یافت (ارسطو، ۱۳۶۶، لامبدا، ۱۰۷۰b) و دیگری نظریه ارسطو بود که پس از او اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه مسلمان آنرا پذیرفته‌اند و طبق این نظریه اجسام و اجرامی که محسوس می‌باشند یک واحد پیوسته و متصل می‌باشند که دارای ابعاد، طول و عرض و عمق می‌باشد همچنانکه در حس می‌آیند و ترکیب یافته از دو جزء ماده و صورت می‌باشد (همان).

برجسته‌ترین فیلسوفی که پس از قرون وسطی نظریه ذره‌ای را دنبال کرد لایبنیتس است. او مدتها معتقد به ذره‌گرایی در مورد جسم بود و بر اساس آن بود که اوصاف و ویژگی‌های جسم را برمی‌شمرد و لکن به آن نظریه وفادار نماند و معتقد گردید که قول به جزء لایتجزا به عنوان واحدی مادی و در عین حال تقسیم‌ناپذیر، مفهومی متناقض است؛ زیرا اگر اتم مادی است، دارای امتداد است؛ و اگر دارای امتداد است، تقسیم‌پذیر است. پس ممتد تقسیم‌ناپذیر که وصف تلویحی اتم است، مفهومی است متناقض (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۳: ۱۰۶).

لایبنیتس در نهایت با ابداع مفهوم «مناد» با انتقاد از نظریات گذشته خصوصاً دکارت به تبیین دیدگاه نهایی خود در مورد حقیقت جسم می‌پردازد. او معتقد است که اگر جسم را تجزیه کنیم، به قطعات کوچک‌تر تقسیم می‌شود و اگر این قطعات را نیز تجزیه کنیم و به این روند ادامه دهیم، نهایتاً به واحدهای بسیطی می‌رسیم که آن‌ها را مناد نامیده است. لایبنیتس می‌گوید که «منادها مادة المواد و جواهر بنیادی طبیعتند و نباید آن‌ها را با اتم‌های جسمانی دموکریتوس اشتباه کرد» (لایبنیتس، ۱۳۷۵: بند ۱-۲). «مناد که در اینجا از آن سخن خواهیم گفت، چیزی جز جوهری بسیط؛ یعنی بدون جزء نیست که مقوم اشیاء مرکب است» (همان: بند ۱-۲). او مناد را امری روحانی و ناممتد و بدون بعد معرفی می‌کند که

اتم‌های حقیقی اشیاء می‌باشند و به عبارتی عنصرهای اولیه اشیاء می‌باشند (همان: بند ۳) او معتقد است همه اشیاء از این منادها ترکیب یافته‌اند (همان: ۱۳۱). منادها باهم اختلاف کمی ندارند، زیرا اصولاً ممتد نیستند که اختلاف کمیت داشته باشند؛ اما با هم اختلاف کیفی دارند، و این اختلاف کیفی موجب اختلاف و تغییر در اشیای طبیعی است، و نیز دو مناد از هر جهت مشابه وجود ندارد. هر منادی با منادهای دیگر متفاوت است. (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: بندهای ۱-۹). هر مناد از مناد دیگر متفاوت می‌باشد، زیرا بنابر اصل تمایز هرگز در طبیعت دو موجود یافت نمی‌شود که یکی کاملاً عین دیگری باشد (همان: بند ۹). بیان لایب‌نیتس در اثبات مناد این است که جسم انباشته‌ای از اجزاست و چون اشیای مرکب وجود دارند، باید جوهر بسیط وجود داشته باشد [یعنی وجود اشیای مرکب به دلالت التزام دال بر وجود اشیای بسیط است]. زیرا شیء مرکب چیزی نیست جز ترکیبی یا انباشته‌ای از جواهر بسیط (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: بند ۲).

لایب‌نیتس بر اساس تعریفی که از مناد به عنوان جوهر بسیط و سنگ بنای اجسام دارد به تبیین جدیدی از حقیقت جسم می‌پردازد، امر ذاتی و غیر ذاتی را در آن بیان کرده و به خلاف دکارت که معتقد به اصالت امتداد در جسم است، نیرو را به عنوان امر اصیل و ذاتی در جسم معرفی می‌کند. او همچنین به کمک مناد است که پس از تعریف جدیدی از «اتصال» معتقد به اتصال در جوهر جسمانی شده و «ادراک» را به عنوان ملاک و معیاری برای تمایز موجود مادی و غیر مادی معرفی می‌کند.

جوهریتِ منادِ جسمانی

لایب‌نیس دو استدلال بر اثبات وجود جوهر آورده که استدلال اول او همان استدلال ارسطویی در اثبات جوهر می‌باشد و در این استدلال می‌گوید «از این که محمول‌های فراوانی بر موضوع واحدی بار می‌شوند و هر محمول هم در موضوعش گنجیده شده است، ناگزیر نتیجه گرفته می‌شود، که وجودی ثابت و پاینده در میان است، که تغییرات و عوارض متغیر در او گنجیده شده است و این وجود پاینده همان جوهر است، که اگر ظرف زمان را در نظر بگیریم، حالات پیشین و کنونی بر آن بار می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۴/۳۵۱-۳۶۴). پس ما هنگامی که محمولات گوناگون را بر موضوعی واحد حمل می‌کنیم، به وجود جوهر پی می‌بریم.

استدلال دیگر لایب‌نیس بر ضرورت جوهریت جسم این است که اگر فرض کنیم موجودات مادی جسمانی موجودات واقعی هستند، با کثرتی از امور واقع مواجه می‌شویم. این امور کثیر در صورتی واقعی هستند که اجزای مقوم آن‌ها واقعی باشد و حال امور واقع یا جوهرند یا حالات و صفات جوهر. اما کثرات مشهود صرفاً حالات و صفات نیستند، چون به نحو متقارن و همزمان وجود دارند و از خود مقاومت نشان می‌دهند؛ پس باید جوهر باشند، و جوهرها واحدهای بسیطند؛ پس جسم یا ماده مشهود مجموعه‌ای از جوهرهای بسیط است. این واحدها را لایب‌نیس، «اتلخیا» یا صورت نامیده، و این واژه را از ارسطو اقتباس کرده است که مقصود از این واژه تأکید بر جنبه فعال جوهر است (راسل، ۱۳۸۲: ۵۷). اما او در مورد منشا علم ما به جوهر جسم و این که ذهن ما از کدام طریق و به چه نحو پی به وجود جوهر می‌برد بر خلاف ارسطو که از طریق

تحلیل قضیه حملیه به موضوع و محمول پی به جوهر می‌برد معتقد است که «ما تصویری روشن اما نامتمایز از جوهر داریم به این عنوان که ما خود جوهر هستیم» (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۴/۲۸۸). او معتقد است که تفکر کافی است تا تصور جوهر از درون ما سر بر آورد و به این ترتیب در نظر لایب‌نیتس، جوهر نه از مشاهده اعیان خارجی بلکه از تامل و تفکر در درون خود ما حاصل می‌شود و یکی از جنبه‌های اصالت معنای فلسفه لایب‌نیتس همین توجه او به مسئله جوهر از درون ذات خود است.

استدلال اول لایب‌نیتس بر اثبات جوهر جسمانی که برگرفته از ارسطو می‌باشد همان استدلالی است که حکمای مسلمان نیز برای اثبات جوهر برای اعراض مختلف آورده‌اند. «وجود القسمین أعنی الجوهر والعرض فی الخارج، ضروری فی الجملة، فمن أنکر وجود الجوهر فقد قال بجوهریه الاعراض من حیث لایشعر» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳۰۷). پس کسی که وجود جوهر را انکار کند؛ ناخودآگاه به جوهریت عرض اعتراف کرده است.

اما استدلال دومی که لایب‌نیتس برای جوهریت جسم آورده است تا حدی با استدلال اول او منافات دارد زیرا به گفته راسل و بعضی دیگر از مفسران فلسفه لایب‌نیتس استدلال دوم جایی برای اعراض باقی نمی‌گذارد بلکه بنابر آن جوهر عبارت خواهد بود از «مجموعه صفات یا محمولات» (منوچهر صانعی، ۱۳۸۳: ۲۰۶). این استدلال به گونه‌ای مخالف تقسیم ماهیت به جوهر و عرض می‌باشد و اعراضی چون کیفیات را هم جوهر مستقلاً در کنار جوهر جسم قرار خواهد داد. مشکل لایب‌نیتس این است که او چون اعراضی همچون کیفیات را همانند جوهر جسمانی موجودی مستقل که متشکل از منادها می‌داند در نتیجه از آنها سلب

عرض بودن کرده و آنها را جوهری در کنار جوهر جسمانی قرار داده است در حالی که بنا بر فلسفه اسلامی وجود فی نفسه و مستقل داشتن اعراض منافاتی با عرض بودن آنها ندارد. اعراض، وجود فی نفسه دارند ولی وجود لِنفسه ندارند، بلکه وجود لغیره دارند و از این جهت «وجود رابطی» می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۲۴-۵۲۵) اما دلیل لایب‌نیس در مورد منشا علم ما به جوهر جسم که معتقد است تصور ما از جوهر پاینده، پیش‌تر از هر چیز، از تجربه «من» ثابت پدید آمده است دلیلی است که فیلسوفانی همچون ابن سینا و ملاصدرا آن را تنها برای اثبات جوهریت نفس به کار گرفته‌اند و نه منشأ علم ما به مطلق جواهر از جمله جوهر جسمانی. قائلین به این برهان معتقدند وجود علم حضوری انسان به خودش در همه احوال و شرایط - حتی در فرض انسان معلق - حکایت از وجود جوهری مستقل و قائم به ذات در وجود آدمی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۵۴).

تمایز اساسی کار ملاصدرا نسبت به ارسطو و لایب‌نیس در اثبات جوهر جسمانی این است که ملاصدرا بر اساس وحدت شخصی وجود جوهر و عرض، تبیینی وجودی از اثبات جوهر ارائه می‌دهد. جوهر و عرض هر دو از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و نباید هیچکدام از آنها را جنس عالی و مقوله ماهوی بحساب آورد. ملاصدرا معتقد است عرض نسبت به جوهر خود وجود رابطی دارد و مرتبه‌ای از مراتب جوهر می‌باشد و بر این اساس است که هرگونه تغییر و حرکتی که در یکی از مراتب جوهر رخ بدهد، نشان از تغییر و حرکت در ذات آن موجود به شمار می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۶: ۸/۲) ملاصدرا در نظر نهایی خود معتقد می‌گردد که اعراض نسبت به جوهر خود، وجود مستقل و رابط هم

ندارند، بلکه آنها را از شوون و حالات جوهر می‌داند که از این وجودات ربطی پی به وجود جوهری برده می‌شود که این اعراض متکی به آن می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۱۶: ۱۰/۲). ملاصدرا همچنین بنا بر اصالت وجود و تشکیک در آن، جوهر و به تبع آن جوهر جسمانی را مفهومی ماهوی معنا نمی‌کند و آن را جنس نمی‌داند بلکه آن را معقول ثانوی و مفهومی منتزع از نحوه وجود آن می‌داند، لذا حمل جوهریت بر آنها را به نحو عرضی خارج و لازم ذات می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۱۶: ۲۴۲/۴).

تقابل لایب‌نیس با اصالت امتداد

دکارت معتقد بود که می‌توان اساس تمام موجودات و آنچه را که در عالم هست را به دو جوهر بنیادین رساند. اولین آنها جوهر بعد و امتداد (همان ماده) است و دومین آنها جوهر اندیشه است. نفس و اندیشه، آگاهی محض است، فاقد بعد و امتداد می‌باشد و جایی در فضا اشغال نمی‌کند، و نمی‌توان آن را به اجزای کوچکتر تقسیم کرد. ولی ماده که فاقد فکر و آگاهی می‌باشد بعد یا امتداد محض است، در مکان جای می‌گیرد و می‌توان آن را به اجزای کوچکتری تقسیم نمود (دکارت، ۱۳۹۴: ۲۷۹). وجه مشترک نظر دکارتی و نظر اتمیان، با وجود اختلافاتی که دارند این است که تلقی هر دو از جوهر تلقی کمی است و جسم را واقعیتی ذاتاً ممتد تلقی کرده‌اند، و لکن لایب‌نیس در مقابله با دکارت می‌کوشد نشان دهد امتداد یا کمیت مقوم ذات جسم نیست بلکه امری عرضی است (Leibniz, 1981: p231). همه اجسام ترکیب یافته از منادهای بدون بعد و روحانی می‌باشند لذا آنچه ما آن را ماده و جسم صرفاً نمایش‌هایی از منادها است و ماده

«ممتد» واقعیت ندارد. اجسام فقط پدیدارهایی است که ما می‌توانیم در فکر خود آنها را، بی آنکه به نهایی برسانیم تقسیم کنیم (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۵۲). لایب‌نیتس امتداد را مفهومی اشتقاقی و ثانوی می‌داند نه اصیل و بنیادی برای جسم. یعنی بعد و امتداد امر جوهری برای جسم نمی‌باشد بلکه تنها صفت یا عرض جسم می‌باشد. او معتقد است چون (به موجب اصل تمایز) دو جوهر کاملاً مشابه وجود ندارد نمی‌توان ذات جوهر جسمانی را امتداد دانست. اگر ذات جسم امتداد باشد، دو جوهر کاملاً یکسان وجود خواهد داشت (زیرا امتداد امری متشابه الاجزاست) که مطلبی است بی معنی. پس ذات جوهر جسمانی باید چیزی غیر از امتداد باشد (راسل، ۱۳۸۲: ۱۱۶). در خارج، جسم یک حقیقت ممتد و دارای بُعد و جرم و حرکت نیست بلکه اجسام با این صفات و کیفیات، صرفاً بر ما اینگونه پدیدار می‌شوند و به نظر ما می‌آیند. (Broad 1975: 7)

ولکن علاوه بر اینکه قول به پدیداری بودن امتداد برای جسم توسط لایب‌نیتس او را به ایده آلیسم می‌کشاند که مورد قبول حکمت اسلامی نیست، به نظر می‌رسد خلط او میان مفهوم «امتداد» در جسم طبیعی و «جسم تعلیمی» موجب آن شده که امتداد را مفهومی اشتقاقی و ثانوی برای مطلق جسم بداند و نه مفهومی اصیل و بنیادی. توضیح اینکه فیلسوفان مشائی عموماً جسم را جوهری تعریف می‌کنند که می‌تواند پذیرای ابعاد سه‌گانه باشد «الجسم هو الجوهر الذی یمكن أن نفرض فيه الأبعاد الثلاثة أعنى الطول و العرض و العمق» (ابن سینا، ۱۳: ۱۴۰۴) و امتداد در جسم را نیز به عنوان کمّ متصل قار (ثابت) در نظر گرفته می‌شود. جسم نیز به دو قسم تقسیم می‌گردد، یکی جسم تعلیمی و دیگری جسم طبیعی و جسم تعلیمی در مقابل جسم طبیعی به کار برده می‌شود. امتداد در سه

جهت در جسم طبیعی مفهومی جوهری در ذات جسم می‌باشد اما در جسم تعلیمی، امتداد امری عرضی و تنها یک صفت است که بر جسم جوهری عارض می‌شود و مقدار و اندازه آن را مشخص می‌سازد «فالجسمیه بالحقیقة صوره الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلاثة و هذالمعنی غیرالمقدار و غیر الجسمیه التعلیمیة» (همان: ۶۴) در حکمت متعالیه نیز امتداد امری جوهری برای جسم تعلیمی نمی‌باشد و امتداد و بُعد به عنوان کم عرضی در برابر جوهر آن جسم به کار رفته است (ملاصدرا، ۱۹۱۶: ۱۶/۵).

از ادله فلاسفه برای اثبات اینکه امتداد جزو ذاتیات جسم تعلیمی نیست، این می‌باشد که ابعاد جسم به دلیل‌های مختلف تغییر می‌کند، بی‌آنکه جسم از جسم بودن خارج شود؛ و مثالی که در این باره می‌آورند قطعه‌ای موم است که ابعاد آن تغییر می‌کند، اما جسمیت آن باقی است. دیگر اینکه اجسام مختلف مقادیر (طول‌ها و عرض‌ها و عمق‌های) گوناگون دارند، اما در جسمیت مشترک‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۱۴/۱). جسم طبیعی یک امتداد جوهری است، ولی جسم تعلیمی یک امتداد عرضی است. این امتداد عرضی لازم است همواره همراه با شیئی می‌باشد و هر وقت ملزوم در خارج موجود شود، لازم نیز عارض آن می‌شود مثل درجه‌ای از حرارت برای آب، که هر چند لازمه آب‌بودن درجه‌ای از حرارت نیست، ولی هرگز آب بدون درجه‌ای از حرارت پیش نمی‌آید. پس این دلیل لایبنیتس که می‌گوید اگر ذات جسم امتداد باشد، دو جوهر کاملاً یکسان وجود خواهد داشت که این پذیرفتنی نیست ناشی از فرق نهادن میان دو مفهوم از امتداد است.

دیگر اینکه لایبنیتس گرچه می‌گوید امتداد در جسم، امری اصیل و ذاتی

نیست و لکن او حداقل امتداد را به عنوان امر عرضی و صفتی ثانوی در جسم می‌پذیرد و باز این سؤال مطرح می‌گردد که از منادها که مفردات بدون بُعد و امتداد هستند چگونه جسمی با صفت بعد و امتداد شکل گرفته است اگر چه این صفت، صفت اولی و ذاتی برای آن نباشد؟ میان فیلسوفان اسلامی نیز تشکیل امر دارای امتداد و بعد از اجزاء بدون بعد رد شده است به عنوان مثال ملاصدرا معتقد است که هیچگاه از اجتماع نقطه که بنا بر تعریف امر بدون بعد می‌باشد خط که امری است دارای امتداد در یک جهت به وجود نمی‌آید. یا از اجتماع خط، سطح که دارای ابعاد دوگانه می‌باشد شکل نمی‌گیرد و از اجتماع سطح، حجم که دارای ابعاد سه‌گانه است تشکیل نمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۶: ۳۵/۴). ابن سینا نیز در نقد دیدگاه اتمیان می‌گوید «این اتم‌ها از دو حال خارج نیستند؛ یا بعد و مقدار دارند و یا اینکه بدون بعد و مقدار هستند و فرض دوم باطل است چون که از چیزی که بعد ندارد امر دارای بعد به وجود نمی‌آید» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۳). همچنین لایب‌نیتس علاوه بر امتداد، «جرم» را هم امری غیر اصیل و ثانوی از برای جسم می‌داند در حالی که ادله‌ای که آورده شده تنها ناظر به «امتداد» می‌باشد و او برای جوهری نبودن «جرم» یا به عبارتی دیگر پدیداری بودن آن از برای جسم هیچ دلیلی ارائه نمی‌کند.

اتصال در جسم

مسئله‌ای که در فلسفه لایب‌نیتس پیش می‌آید این است که مفهوم شیء متصل (جسم) چگونه از عناصر منفصل از یکدیگر (مناد) شکل می‌گیرد. او ابتدا عدم اتصال در جسم را که لازمه اتم‌گرایی می‌باشد با ابطال قول به «خلأ» رد می‌کند زیرا که قول به وجود خلأ از لوازم اتم‌گرایی می‌باشد و با رد امکان خلأ اتم‌گرایی

هم باطل می‌گردد (کلارک، ۱۳۸۱: ۳۵) سپس سعی می‌کند بین جوهر جسمانی به عنوان امر متصل و جواهر فرد (منادها) به عنوان عناصر منفصل توافق برقرار کند. راه حلی که او برای حل این معضل یافته این است که از مفهوم «اتصال» مفهوم عمیق‌تر و بنیادی‌تری به دست دهد. به نظر لایبنیتس، کژفهمی ماهیت حقیقی اتصال موجب بروز مشکلات فلسفی شده است (Leibniz, 1981: p232). او می‌گوید وقتی می‌گوییم جوهر، امر متصل است، یعنی واحد حقیقی است، خود تأکید بر اتصال به معنی تأکید بر ترکیب از اجزاست. پس واحد متصل باید مرکب از اجزا باشد. اگر این قاعده پذیرفته شود، ترکیب از اجزاء، مادام که هر جزء فرضی را بتوان مرکب از اجزاء تلقی کرد، ممکن نیست حدی و نهایی داشته باشد، و در این تحلیل به ناچار باید به مرحله‌ای رسید که جزء مفروض دیگر مرکب از اجزاء نباشد. تعریفی که لایبنیتس از اتصال می‌کند عبارت است از «میل و اشتیاق ذرات جسم به نفوذ در یکدیگر» و این نفوذ ذرات جسم در یکدیگر است که اتصال و اتحاد جوهر جسمانی را تأمین می‌کند. پس اتصال مترادف امتداد نیست زیرا اتصال به معنی پیوستگی اجزاست و امتداد به معنی گستردگی است و بنابراین در اجسام، امتداد غیر از اتصال است (همان: ۳۶). لایبنیتس همچنین حل مسئله اتصال را در گرو درک درست ما از حقیقت امتداد می‌داند و معتقد است سرچشمه تمام مشکلات ما در مورد مسئله اتصال از این جا ناشی می‌شود که مکان (امتداد) را ذات و جوهر جسم تلقی می‌کنیم در حالی که امتداد تنها صفت یا عرض جسم می‌باشد (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۳: ۲۸۳؛ راسل، ۱۳۸۲: ۷۷).

از مشترکات میان لایبنیتس و حکمت اسلامی قول به بطلان خلأ و استفاده از

آن برای اثبات اتصال و پیوستگی ذات جسم می‌باشد. از جمله ابن سینا، و صدرالمتالهین وجود خلأ را برننافته‌اند و جسم را یکپارچه و متصل می‌دانند بدون آنکه میان اجزاء جسم خلأ فاصل شده باشد (*ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲/ ۱۶۴-۱۶۶*؛ *ملاصدرا، ۱۹۱۶: ۱/ ۴۹-۵۰*). اما مسئله «اتصال» در جسم، سهروردی نیز همانند لایب‌نیتس میان اتصال و امتداد تفاوت قائل می‌گردد و لکن برخلاف لایب‌نیتس امتداد را پذیرفته و اتصال در جسم را مورد نقد قرار می‌دهد زیرا او اساساً برخلاف مشائیان، ترکیب جسم از ماده و صورت و برخلاف لایب‌نیتس ترکیب از اجزاء را نمی‌پذیرد. سهروردی با نقد برهان فصل و وصل مشاء در اثبات هیولی می‌گوید آنچه در جسم موجود است، چیزی جز امتداد طول و عرض و عمق نیست و اتصال در جسم معنا ندارد زیرا اتصال میان دو چیز معنا می‌یابد در حالی که جسم امری بسیط می‌باشد و ترکیب یافته از اجزاء نیست «فالجسم لیس آلا نفس المقدار و هو القابل الامتدادات الثلاثة و ذهابه فی الجهات الثلاثة المختلفة» (*سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۷۵*). سهروردی استدلال لایب‌نیتس را که «اجسام در جسمیت مشترک می‌باشند و در امتداد مختلف اند، پس امتداد بیرون از ذات جسم است» سخنی ناصحیح شمرده و مورد نقد قرار می‌دهد به اینکه جسم مطلق به ازاء امتداد مطلق و جسم خاص به ازاء امتداد خاص است (*همان*). او می‌گوید این سخن ناصحیح مثل این است که کسی بگوید: «مقدارهای خاص در کوچکی و بزرگی مختلف‌اند و در مقدار بودن مشترک می‌باشند. پس، اختلافشان به کوچکی و بزرگی همانا اختلاف به سبب چیزی غیر از مقدار است، به گونه ای که زیادتِ مقدار بزرگ نسبت به مقدار کوچک به سبب چیزی غیر از مقدار باشد. زیرا آن دو در مقدار مشترکند» و این گفتاری باطل است چون که مقدار هرگاه زاید

بر مقداری باشد، روا نیست که گفته شود که این زیادت به سبب چیزی غیر از مقدار است برای آنکه تفاوت در مقادارها به سبب خود مقدار بودن است و برای اینکه یکی کامل تر و دیگری ناقص تر است (همان: ۷۶) پس در نهایت مشخص می‌گردد که خطای لایبنیتس ناشی از این است که امتداد را نه امری ذاتی برای جسم که امر عرضی برای آن میدانند.

همچنین باید گفت اصولاً پیوستگی و اتصال در جسم، مانند تناهی آن، جزو ذاتیات و جوهر جسم نیست، بلکه نتیجه همراهی آن با مقادیر (کمیات متصل) است و لذا جزء حقیقت و ذات جسم نمی‌باشد تا اینکه بحث شود که آیا جسم ذاتاً امری متصل است یا گسسته. بلکه مسئله اتصال و گسستگی، در مصداق حقیقت جسم مطرح می‌گردد و بحثی خواهد بود درباره مصداق آن حقیقت از نظر علمی و حسی؛ که آیا اجسام محسوس هر کدام یک واحد جسم واقعی می‌باشند یا هر کدام مجموعه‌ای از واحدهای جسم می‌باشند؟. به عبارتی تفاوت از جهت تعیین واحد جسم است (مطهری، ۱۳۶۴: ۴/۳۵). تعریف لایبنیتس نیز از «اتصال» و اینکه «وحدت» در جسم برای متصل دانستن آن لازم نیست، و اتصال در جسم چیزی جز پیوستگی و یکپارچگی جسم نمی‌باشد (حال جسم «وحدت» داشته باشد یا ترکیب یافته از واحدهای بی‌شماری باشد) نیز ناشی از توجه اوست به تفاوت میان مفهوم جسم و مصداق آن. اما در نهایت باید گفت که مسأله اتصال یا ترکیب جسم از اجزاء، یک مسأله فلسفی صرف نمی‌باشد می‌توان آن را با روش علمی یعنی تجربه و آزمون بررسی کرد.

اصالت نیرو در جسم

لایب‌نیس با موهوم دانستن بُعد و امتداد، برای نخستین بار، مفهوم «نیرو» را به عنوان اصل اشیا مطرح کرد در نظر او ذات ماده نیروست نه امتداد؛ ثانیاً حرکت لازم ذات ماده است نه امری عارضی و بیگانه. نظریه دینامیکی لایب‌نیس در مقابل آرای دکارت قرار دارد که مستلزم اصالت دادن به مفهوم نیرو در مقابل حرکت است که در نتیجه طبیعت پدیده‌ای است پویا و متحول، و تحولات آن را باید با نگرش دینامیکی توجیه کرد، نه با نگرش مکانیکی. دکارت و دکارتیان نیرو را با مقدار حرکت اندازه‌گیری می‌کردند، یعنی حرکت را مقیاس سنجش نیرو می‌دانستند؛ اما لایب‌نیس، برخلاف آنها با قول به این که نیرو در طبیعت مفهومی بنیادی است، به عنوان یک اصل موضوع پذیرفت که مقدار آن باید ثابت باشد، و مقیاس دیگری غیر از حرکت برای سنجش آن تعیین کرد که امروزه «انرژی جنبشی» نامیده می‌شود (راسل، ۱۳۸۲: ۹۴-۹۵).

دلیل دیگر لایب‌نیس بر اصالت نیرو در علم دینامیک خود، نسبت حرکت است زیرا هر حرکتی موجب تغییر وضعیت (دو جسم نسبت به یکدیگر) می‌شود، و نمی‌توان به سهولت معلوم کرد که کدام جسم تغییر کرده است. برای تعیین این که دقیقاً کدام یک از دو جسم حرکت کرده است باید بتوانیم نیروی محرک را در جسم واقعاً متحرک شناسایی کنیم. این همان نیروی مورد بحث ماست که از آن به عنوان قوه محرک نام بردیم (همان: ۹۵-۹۱). لایب‌نیس اموری همچون حرکت و امتداد را نسبت به نیرو موجودات درجه دوم و عارضی می‌داند و 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 عقلانی

هستند و فی نفسه واقعیت ندارند» (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۳: ۲۶۳). او حرکت را متفرع بر نیرو، و سایر خواص فیزیکی اجسام را به واسطه نیرو تفسیر می‌کند «نیروی اشتقاقی نیرویی است که اجسام به واسطه آن با 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 واسطه حرکت مکانی تفسیر کرد» (همان: ۲۶۴). لاشلیه از شارحان فلسفه لایبنیتس معتقد است که اصالت نیرو در لایبنیتس فقط در مقابل حرکت نیست؛ بلکه لایبنیتس می‌خواهد از امتداد دکارتی سلب جوهریت کند و جوهریت ماده را به نیرو نسبت دهد، یعنی بگوید ذات جسم نیروست (لایبنیتس، ۱۳۷۵: ۵۳-۵۴).

مراد از «نیرو» در فلسفه لایبنیتس تا حدی مبهم است او گاهی از نیرو صحبت می‌کند برای بیان اینکه در جسم؛ قوه و نیرو حقیقت و جوهر آن را تشکیل می‌دهد که همین اصالت نیرو حقیقت اشیا را روحانی ساخته است. و گاهی نیز «نیرو» را در مقابل حرکت و به معنای «نیروی محرک» در جسم به کار برده است. اگر مراد لایبنیتس از اصالت دادن نیرو در جسم، این باشد که نیرو امری ذاتی و جوهری برای جسم می‌باشد این گفته صحیح نیست. زیرا بنابر فلسفه اسلامی نیرو همچون حرکت امری عرضی (نه ذاتی) و وصفی اضافی است نه نفسی (چون که از قبیل فعل و انفعال بین فاعل و منفعول می‌باشد) و محتاج طرفین است و به همین جهت برای آن محملی لازم دانسته‌اند همانگونه که حرکت نیز امری عارضی است، چرا که برای تحقق آن در شیء نیرو لازم است (یعنی امری جدای از جسم و خارج از آن). اگر چه می‌توان نیرو یا حرکت به این معنا را ذاتی و عرض لازم برای جسم به حساب آورد زیرا اگر چه حرکت

شناسی ارسطویی مبتنی است بر تماس متصل میان متحرک و محرک؛ و سکون را مقتضی ذات شیء و حرکت را خلاف اقتضای آن می‌دانست و لکن ابن سینا معتقد است که اگر مانعی در مقابل پرتابه وجود نداشته باشد، پرتابه تا بی‌نهایت می‌رود و به حرکت خود ادامه می‌دهد، یعنی جسم ساکن مقتضی ادامه سکون و جسم متحرک مقتضی ادامه حرکت را دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹۸/۱) و در نهایت با توجه به ماهیت نوسانی و جنبش دائمی ذرات زیر اتمی مانند الکترون‌ها و دیگر ذرات بنیادی حتی در دمای صفر مطلق، (البته نباید آن را با حرکت جوهری فلسفی جسم یکسان پنداشت) - حرکت مکانی را نیز باید به عنوان وصفی ذاتی از برای این ذرات محسوب داشت و این چیزی است که از حکمت متعالیه قابل برداشت است، زیرا بنا بر اعتقاد ملاصدرا همه اعراض، اموری جدا از هویت و وجود شیء نیستند و تبدل آن‌ها تابع تبدل جوهر جسم می‌باشند و اصولاً حرکت در اعراض تابع و به واسطه حرکت در جوهر می‌باشد و چون حرکت جوهری ذاتی جسم و قوام دهنده به آن است به تبع حرکت در اعراض نیز این‌گونه خواهند بود (ملاصدرا، ۱۹۸۶: ۱۵/۳). پس همان‌گونه که جوهر جسم، سکون ناپذیر است و نهاد آنها در سیلان مستمر است، اعراض آن نیز چنین می‌باشند.

اما اگر مراد از نیرو «نیروی محرک» حرکت در جسم باشد یا به عبارت فیزیکی انرژی جنبشی (انرژی‌ای که جسم به دلیل حرکت دارا بودن دارا می‌باشد) این انرژی نیز که وابسته به حرکت است اگر چه برخلاف نیرو وصفی نفسی است زیرا که محتاج طرفین و فعل و انفعال میان آنها نیست اما باز هم به عنوان وصفی از اوصاف جسم است که قابل زوال و نیز انتقال به جسم دیگر می‌باشد. لذا نیرو به این معنا نیز وصف غیر جوهری و عرضی (غیر ذاتی) تلقی

می‌شود، زیرا که قابل تفکیک از جسم می‌باشد. اما برداشت معنایی فراتر از نیرو در فلسفه لایب‌نیتس که موجب همسان‌انگاری اصالت نیرو در فلسفه لایب‌نیتس با اموری همانند حرکت جوهری در حکمت متعالیه یا ترکیب یافتن جسم از انرژی در فیزیک انشتین است صحیح نمی‌باشد (منوچهر صانعی، ۱۳۸۳: ۱۸۵ و ۲۴۲) زیرا از اعتقاد لایب‌نیتس که حرکت مکانی جسم را نسبت به این نیرو می‌سنجد به دست می‌آید که او معنایی فراتر از انرژی جنبشی از نیرو اراده نکرده است. اشکال دیگر اینکه لایب‌نیتس بحث اصالت نیرو در مقابل حرکت را نه تنها در جوهر جسمانی بلکه در جوهر غیر جسمانی نیز مطرح می‌کند و اصولاً اصالت نیرو را صفت ذاتی برای منادهای کلیه جوهر می‌داند (همان: ۲۲۱) در حالی که بنابر حکمت اسلامی در جوهر مجرد از ماده، حرکت و نیرو معنا ندارد، زیرا که حرکت و نیرو مستلزم وجود قوه و ماده اولی می‌باشد که در جوهر مجرد وجود ندارد. موجودات مجرد که وجودی بسیط دارند و ارتباطی با هیولا ندارند نمی‌توانند در عین بساطت وجود، دارای قوه و حرکت باشند (ملاصدرا، ۳: ۱۹۸۱/۶۰).

تمایز جوهر مادی از جوهر روحانی

متافیزیک دکارت مبتنی بر تقابل دو جوهری مبتنی است که با هم تفاوت اساسی دارند و تأویل یکی به دیگری امکان ندارد. یکی جوهر مادی که «امتداد» ذات آن می‌باشد و دیگری جوهر روحانی که ذات آن «فکر و آگاهی» است و بدون امتداد (دکارت، ۱۳۹۴: ۲۷۹). اسپینوزا قائل شد به این که واقعیت باید یکی باشد و این دو جوهر، یعنی فکر و امتداد، دو صفت گوهر واحدی است که خدا باشد.

لایب‌نیتس از طرفی همانند اسپینوزا مخالف ثنویت دکارتی است و لکن از طرف دیگر نمی‌تواند وجود کثرت در جواهر را همچون اسپینوزا نادیده بگیرد (اسپینوزا، ۱۳۹۱: ۲۵). لایب‌نیتس مانند اسپینوزا معتقد به یک نوع واقعیت معتقد است واقعیتی بی‌امتداد و روحانی که همان مناد باشند، لکن او برخلاف اسپینوزا به تعدد و تکثر جواهر و تمایز میان جواهر معتقد است (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۵۱). دلیل او بر این کثرت و تمایز همان اصل تمایز می‌باشد. کافی نیست که تمایز موجودات فقط به امور خارجی و عارضی باشد، بلکه آنها باید ذاتاً متمایز باشند؛ زیرا تمایزات عارضی بی‌ثبات است و نمی‌تواند عامل تفرد باشد. پس اشیا باید ذاتاً از یکدیگر متمایز باشند. پس در طبیعت دو موجود (یا دو جوهر) ذاتاً و کاملاً متشابه وجود ندارد (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۴/۲۹۰). از جمله اوصافی که لایب‌نیتس برای منادها می‌شمارد این است که آنها فاقد دریچه یا در و پنجره‌اند و لذا چیزی بدانها داخل یا از آنها خارج نمی‌شود و به عبارتی آنها متأثر از بیرون خود نمی‌توانند از بیرون خود متأثر باشند (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: بند ۷). زیرا هیچ علت خارجی نمی‌تواند به درون آنها تأثیر بگذارد و چون آنها منفذی ندارند تغییرات آنها منبث از اصلی درونی است (همان: بند ۱۱). این تمایز در منادها از جهت مکان و موقعیت نیز نمی‌تواند باشد، زیرا همانگونه که گفته شد لایب‌نیتس اموری همچون مکان، زمان، حرکت و امتداد را نسبت به نیرو موجودات درجه دوم و عارضی می‌داند که اینها نمی‌تواند منشاء تمایز باشند زیرا که تمایزات عارضی بی‌ثبات است و نمی‌تواند عامل تفرد باشد. پس اشیا باید ذاتاً از یکدیگر متمایز باشد (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۴/۲۹۰).

سوال اساسی این است که حال با فرض بساطت منادها، عامل اساسی تمایز

میان منادها و به تبع آن جواهر مختلف چه می‌باشد؟ پاسخ این است که لایب‌نیتس منادها را دارای «امری حیاتی و نوعی ادراک» می‌داند. هر منادی دارای ادراک است، مراتب ادراک از بی‌نهایت مبهم و کوچک شروع می‌شود و به بی‌نهایت بزرگ و صریح که همان ادراک خداوند است، ختم می‌شود. او اساساً بارزترین صفات منادها را ادراک می‌داند. این ادراکات از حالت بالقوه یا ادراک بی‌نهایت کوچک آغاز می‌شود، که ادراک جمادات است سپس مناد گیاهان و پس از آنها مناد حیوانات است و به ادراک کامل منتهی می‌شود، که عالم مطلق است و این ادراک خداوند است. این درجات ادراک را لایب‌نیتس به جنبه بالقوه و بالفعل یا صورت و ماده مناد تعبیر کرده است. تفاوت منادها با یکدیگر در شدت و ضعف و اختلاف درجات ادراک آنهاست. منادی که شعور و ادراک محض است خداوند است و منادهای دیگر به موجب تخفیف و تقلیل در ادراک به تدریج از مناد خداوند نازل ترند. شیطان باید ضعیف‌ترین مناد باشد (راسل، ۱۳۸۲: ۲۰۱). به عنوان مثال او در وجه تمایز میان بدن و روح تفاوتشان را تنها در مرتبه ادراک منادهای آن دو می‌داند و می‌گوید نفس منادی است که ادراکات آن واضح‌تر و صریح‌تر می‌باشد. پس نفس و بدن هر دو از یک سنخ و نوع هستند هر دو منادند و مناد هم جوهر بسیط روحی است و تفاوت آنها فقط در درجه ادراک آن دو است (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۵۴-۵۸).

بعضی از مفسران لایب‌نیتس در شرح این منادها یا جواهر سه‌گانه گفته‌اند: مناد به سه گروه تقسیم می‌شود: ۱. مناد مطلق (مناد محض) ۲. نفس ۳. روح. ۱. مناد مطلق که دارای حداقل ادراک و اشتیاق است (به قول خود لایب‌نیتس دارای ادراک بی‌نهایت کوچک است).

۲. مناد نفوس (یا جواهر حیوانی) که با داشتن حافظه و احساس و میل از گروه اول متمایز می‌شوند. حیوانات دارای چنین منادهایی هستند.

۳. ارواح یا نفوس ناطقه که خاص انسان است. ارواح انسانی شامل جن و فرشته هم می‌شود، اما تفاوت این‌ها با انسان فقط در این است که ارواحشان از لحاظ ادراک، مراتب شدید و ضعیف دارد (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۱۴۵-۱۴۹).

دلیل لایب‌نیس بر اثبات ادراک برای منادها برگرفته از بساطت منادها می‌باشد و اساساً لایب‌نیس بساطت را اولین صفتی می‌داند که مستقیماً و بالذات از تعریف مناد بر می‌آید (لایب‌نیس، ۱۳۷۵: بند ۱). او می‌گوید اگر مناد بسیط است بدین معنی است که بدون اجزاء است و اگر بدون اجزاء است، باید بدون منفذ باشد و اگر بی منفذ است تأثیر و تأثر بین منادها راه نخواهد داشت، و اگر بین منادها تأثیر و تأثر راه نداشته باشد پس ارتباط منادها به نحو انعکاسی است، به این معنی که مناد الف باید حوادث درونی مناد ب را در خود منعکس کند یا بهتر بگوییم از درون خود بر آورد؛ زیرا بنا بر مشاهده، ارتباط بین پدیدارهای طبیعی وجود دارد، و اگر این ارتباط به نحو تأثیر و تأثر ممکن نیست، پس باید به نحو انعکاسی باشد. که انعکاس به این معنی مستلزم شعور و ادراک است؛ زیرا اگر مناد ادراک نداشته باشد، چگونه تحولات مناد دیگر را می‌تواند در خود منعکس کند؟ حال اگر مناد دارای صفت ادراک است، باید زنده باشد و از این‌جا صفت حیات به دست می‌آید؛ و اگر منادی حالات مناد دیگر را در درون خود بر می‌آورد، پس باید ذاتاً فعال، متحول و پویا باشد به این ترتیب هر منادی آینه تمام‌نمای کل جهان است و برقراری چنین نظامی بدون ادراک ممکن نیست (راسل، ۱۳۸۲: ۱۳۱).

ملاصدرا در این سخن که تمایز موجودات تنها نمی‌تواند به امور خارجی و عارضی باشد با لایب‌نیتس هم عقیده است چون که ماهیت ذاتاً مانع از صدق بر امور متعدد نبوده و شرکت آن میان چند امر محال نیست. موجودات باید ذاتاً متمایز باشند و عوارض مشخصه به عنوان متمایز کننده موجودات کافی نمی‌باشد و منشأ و سبب تشخیص در هر موجودی را نحوه وجود خاص آن موجود می‌داند. او معتقد است مخصص چیزی است که وجود شیء به سبب آن معین می‌گردد و بدینوسیله از امثال خود منفرد و متمایز می‌گردد. «و الحق ان تشخیص الشیء، بمعنی کونه ممتنع الشركة فیہ بحسب نفس تصوره انما یکون بامر زائد علی الماهیه مانع بحسب ذاته من تصور الإشتراك فیہ، فالمشخص للشیء بمعنی ما به یصیر ممتنع الإشتراك فیہ لایکون بالحقیقه الاّ نفس وجود ذلک الشیء كما ذهب الیه المعلم الثانی. فإن کل وجود متشخص بنفس ذاته و اذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشیء فالعقل لایابی عن تجویز الإشتراك فیہ و ان ضمّ الیه ألف مخصص». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۱۲)

همچنین ملاصدرا در اینکه میان نفس و بدن و به طور کلی میان وجود مادی و مجرد تباین ذاتی وجود ندارد با لایب‌نیتس هم رأی می‌باشد، زیرا ملاصدرا به مدد اصالت وجود و تشکیک در آن مرز میان موجود مجرد و مادی را برمی‌دارد و آن دو را دو وجود دارای تشکیک می‌داند که در اصل وجود با هم شریک می‌باشند و تمایزشان نیز به همین وجود می‌باشد. پس خداوند و ممکنات نیز از یک سنخ می‌باشند و تباینی که در دستگاه مشاء یا بنابر اصالت ماهیت میان خالق و ممکنات وجود داشت رخت بر می‌بندد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۲۴۰). همچنین اگر

مساوقتی که ملاصدرا بین وجود، علم و ادراک برقرار کرده را در نظر بگیریم (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۲) به دست می‌آید که این دو فیلسوف تمایز میان جوهر مادی و جوهر روحانی را تنها در درجه ادراک و علم آنها می‌دانند و هر دو فیلسوف مراتب وجود را مبتنی بر مراتب ادراک می‌دانند «جميع ما سواه من الموجودات من أولی العلم لما وقعت إليه الإشارة من أن الوجود علی تفاوت درجاته عین العلم و القدرة و الإرادة و سائر الصفات الوجودیة لكن الوجود فی بعض الأشياء فی غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغایه قصورها و مخالفتها بالأعدام و الظلمات» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۹/۶). حتی تمایزات دیگری که ملاصدرا برای جوهر مادی و مجرد بیان می‌کند از جمله مکان و زمان نداشتن موجود مجرد، تقسیم ناپذیری موجود مجرد، ثابت بودن آن و ... قابل برگشت به معیار علم و ادراک می‌باشد. اما وجه تمایز ملاصدرا و لایبنیتس در این است که ملاصدرا معتقد است با وحدت سنخیت میان نفس و بدن، اشکالی که بر سر راه دکارت و امثال او برای توجیه نحوه تأثیر و تأثر نفس مجرد بر بدن مادی بوده مرتفع می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۴۴۰-۴۳۶) و لکن لایبنیتس باز هم رابطه میان نفس و بدن را نمی‌پذیرد و هر چند قائل به رابطه‌ی علیت بین خدا و مخلوقات است ولی اساساً منکر تأثیر و تأثر بین دو جوهر مخلوق است (Leibniz, *Discourse on Metaphysics and Related Writings*, p. 54).

صدرالمتالهین برای اثبات ادراک همه موجودات و ذرات عالم استدلالات مختلفی می‌آورد که یکی از آنها رسیدن به این ادراک از راه بساطت وجود می‌باشد «أن الوجود کما مرّ حقيقة عینیة واحدة بسیطة لا اختلاف بین أفرادها لذاتها إلا بالکمال و النقص و الشدة و الضعف... . حقيقة الوجود کما علمت بسیطة لا حد لها

و لا تعین إلا محض الفعلیة و الحصول و إلا لکان فیہ ترکیب أو له ماهیة غیر الموجدیة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۱/۶). بنابر اصالت وجود، غیر وجود چیزی نیست تا که جزء آن باشد، پس هر کمالی که به وجود بازگردد، مربوط به جزء وجود نیست، بلکه عین و مساوق با آن می‌باشد و لذا اگر کمالی برای مرتبه‌ای از مراتب وجود ثابت گردد، برای دیگر مراتب وجود نیز اثبات خواهد شد. لایبنیتس نیز از بساطت منادها است که به ادراک در منادها می‌رسد. ولکن مراد از بساطتی که ملاصدرا اراده کرده با بساطتی که در منادها توسط لایبنیتس مطرح شده متفاوت است. مراد ملاصدرا از بساطت، «بسیط الحقیقه» بودن خداوند می‌باشد که بنابر این اصل فلسفی خداوند به عنوان اصل وجود بسیط حقیقی است که از جهتی با همه اشیاء و موجودات یکی است و لذا می‌بایست همه موجودات هم دارای علم و ادراک باشند و از جهت دیگری غیر از همه آنهاست. اما مراد از بساطت منادها در فلسفه لایبنیتس تنها بساطت خارجی آنهاست نه بساطت حقیقی و از این رو است که لایبنیتس برای منادها دو جنبه ماده و صورت قائل است به همان معنای ارسطویی آن دو (راسل، ۱۳۸۲: ۱۴۴).

اما اینکه لایبنیتس تنها از بساطت منادها و در نتیجه منفذ نداشتن آنها به عدم وجود رابطه و تأثیر میان دو مناد می‌رسد صحیح نمی‌باشد، زیرا از این تعلیل استفاده می‌شود که در فلسفه او علیت عبارت است از عبور اجزائی از علت به سوی معلول، درحالی که معنای صحیح و عمیق رابطه علیت این نیست و لایبنیتس رابطه علیت را به رابطه‌ای صرفاً فیزیکی تقلیل داده است. رابطه علیت از دیدگاه ملاصدرا این گونه نیست و بنابر اصالت وجود، تشکیک وجود، و سنخیت میان علت و معلول رابطه علیت را در علت هستی بخش به نحو

فیضان و تنزل ذاتی علت می‌داند نه اینکه چیزی یا تکیه‌ای از علت جدا شده و معلول را شکل دهد. علت نسبت به معلول خود، تباینی در ذات ندارد و از او در وجود منعزل نیست، و معلول هم مابین‌الذات از علت نیست، بلکه معلول، وجود تنزلی علت است؛ یعنی وجود معلول، ظل وجود علت است و از خود به هیچ نحو حیثیتی ندارد و تمام حیثیاتش متقوم به اوست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۱۵). لذا از نظر ملاصدرا رابطه علیت میان دو وجود بسیط نیز ممکن است همان گونه که این رابطه میان خداوند و عقل اول و عقل اول با عقول دیگر وجود دارد حال که آن این عقول هم دارای بساطت می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۲۹).

نتیجه‌گیری

به اعتقاد لایب‌نیتس همه اجسام تشکیل یافته از منادهای بسیطی هستند که هیچ‌گونه شکل و امتدادی ندارند، نتیجه این که جسم به عنوان یک جوهر مادی اصالتاً امتداد نداشته باشد بلکه پدیداری از امتداد در آن می‌باشد. او معنای اتصال در جسم را نیز با همین اعتقاد معنا می‌کند که به دلیل خلط امتداد در جسم طبیعی و تعلیمی می‌باشد. اینکه لایب‌نیتس نیرو را در جسم اصیل می‌داند با ابهاماتی که دارد با حکمت اسلامی سازگار نمی‌باشد. او به واسطه اثبات ادراک در منادها و به تبع در همه اجسام به حکمت متعالیه نزدیک می‌گردد اگر چه دلایلی که برای اثبات ادراک در منادها می‌آورد مورد نقد و بررسی است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *الهیات الشفاء*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، *اشارات و تنبیها*، شارح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- ارسطو (۱۳۶۶)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: نشرگفتار.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۸)، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: نشر دانشگاهی.
- دکارت، رنه (۱۳۹۴)، *اعتراضات و پاسخها*، ترجمه و توضیح علی موسایی افضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دلنا، رابرت (۱۳۸۴)، *فلسفه لایب‌نیتس*، ترجمه فاطمه سینایی، تهران، نشر هرمس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- راسل، برتراند (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- راسل، برتراند (۱۳۸۲)، *شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس به ضمیمه قطعات برجسته*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نشر نی.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ شراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شرف خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۷)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۸۳)، *فلسفه لایب‌نیتس*، تهران: نشر ققنوس.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲)، *نهایة الحکمه* (با تعلیقه استاد فیاضی)، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۵)، *نهایة الحکمه*، به تحقیق علی زارعی شیرازی، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم نشرالبلاغه.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۹۹۰م)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، بیروت: طبع محمد معتصم بالله بغدادی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه*، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلارک، ساموئل (۱۳۸۱)، *مکاتبات لایب‌نیتس و کلارک*، ترجمه علی ارشد ریاحی، قم: بوستان کتاب.
- لاشلیه، ژول (۱۳۷۵)، *خلاصه فلسفه لایب‌نیتس*، در *موندولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی
- لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۵)، *منادولوژی* (مقدمه شرح از بوترو و دیگران)، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۹۸)، *منادولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر*، مترجم: عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی فرهنگی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۰)، *لایب‌نیتس و مفسران فلسفه او: بوترو، راسل، مارتین، گرو، کاپلستون، مورو*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، *حاشیه بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
- هالینگ دیل، رجینالد (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات ققنوس.

- Broad, C (1975), *Leibniz; an Introduction*, ed. C. lewy, London, Campridge Press.
- Leibniz ,G. W(1981), *New Essays on Human Understanding*. Translated and edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett. New York: Cambridge University Press.

