



پژوهشهای فلسفی

سال ۸ / شماره مسلسل ۱۵ / پاییز و زمستان ۱۳۹۳

رابطه‌ی کل و جزء در فلسفه‌ی لایب‌نیتس^۱

زهرا نوری سنگدهی^۲

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تهران (نویسنده‌ی مسئول)

حوریه باکویی کتیریمی

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز

چکیده

در این مقاله ما انواع کل و جزء و نسبت میان آن‌ها را با توجه به مفهوم بنیادین فلسفه‌ی لایب‌نیتس یعنی «جوهر» بررسی کردیم. همچنین ارتباط کل و جزء با جوهر را با توجه به برخی اصول اندیشه‌ی او مثل امتناع تناقض، جهت کافی، هماهنگی، اتصال و... مطالعه کردیم. کل و جزء یا معنای فلسفی-وجودی دارد و یا معنای منطقی-معرفتی. معنای دوم با توجه به معنای اول اعتبار دارد. کل در معنای فلسفی به معنای کل در منطق صوری نیست، به عکس کل یک جزء موجود است که تمام کیفیات و حالاتش را بالقوه در خود دارد. یعنی جوهر فرد و منادی است که وحدت واقعی دارد. کل و جزء در هم تنیده‌اند. از یک طرف جزء یک جزء است و از طرف دیگر جزء، کل است و وحدت دارد. کل نیز از یک طرف وحدت دارد و از طرف دیگر دارای اجزا و کثیر می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: لایب‌نیتس، کل، جزء، رابطه‌ی وجودی، منطقی، شناختی.

^۱- تاریخ وصول: ۹۲/۱۰/۲۲ تأیید نهایی: ۹۲/۱۲/۵

^۲- E-mail: zahranoori1357@yahoo.com

مقدمه

می‌توان گفت مسائل فلسفی در یک نظام فلسفی خاص، نتیجه‌ی با واسطه یا بی‌واسطه‌ی مبانی، اصول یا پیش‌فرض‌هایی است که در آن نظام فلسفی یا مسلم فرض شده است و یا با برهان به اثبات رسیده است. لایبنیتس (Leibniz) و فلسفه‌ی او استثنایی بر این قاعده نیست. همه‌ی اصول لایبنیتس مبتنی بر مفهومی است که از فلسفه‌ی ارسطو (Aristotle) تا فلسفه‌ی قرون وسطی، همچنین در عصر جدید در فلسفه‌ی دکارت (Descartes) و اسپینوزا (Spinoza)، نقش محوری داشته است. هرگونه بحث در فلسفه‌ی لایبنیتس اعم از نظریه‌ی ماده، نفس، منادها و رابطه‌ی جزء و کل، تبیین مفهوم جوهر (Substance) است. اینکه نظریه‌ی او در مورد جوهر چیست و اینکه چگونه به آن دست یافت، دو مسئله است که بحث حاضر پاسخ پرسش اول است. اما پاسخ کوتاهی به پرسش دوم نیز به فهم پرسش اول و پاسخ آن کمک می‌کند. ما نخست به پرسش اول پاسخ می‌دهیم. برای رسیدن به این پاسخ لازم است به نحوی اجمالی تحولاتی را که این مفهوم از زمان ارسطو تا زمان لایبنیتس پشت‌سر گذاشته است، بررسی کنیم. همچنین اصول و مبانی لایبنیتس تماماً به تحلیل معنای جوهر، ارتباط جوهر با یکدیگر، صفات جوهر و مراتب جواهر بستگی دارد. ممکن است برخی از این اصول، قواعد یا قوانین در فلسفه‌های دیگران نیز مشاهده شود، اما لایبنیتس علاوه بر اینکه معنای برخی از آن‌ها را تغییر داد، همچنین با توجه به تعریف خاص خود از جوهر، کاربردهای متفاوتی برای آن‌ها قائل شد. در اینجا با توجه به موضوع بحث یعنی «رابطه‌ی جزء و کل»، ما به شرح اصولی می‌پردازیم که ارتباط تنگاتنگی با این موضوع داشته باشد. این اصول عبارتند از: اصل امتناع تناقض (contradiction)، اصل جهت کافی (sufficient reason)، اصل وحدت نامتمایزها (identity of indiscernibles)، اصل اتصال (continuity) و اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد (pre-established harmony) در بیان اصل امتناع تناقض و اصل جهت کافی ما به تحلیل لایبنیتس از ساختار منطقی قضایا و نگاه او به حقایق و تقسیم حقایق عالم نیاز داشتیم. در اصل وحدت نامتمایزها لایبنیتس با تأکید بر اصالت کثرت یا اجزاء یعنی منادها، در عین حال به نوعی وحدت قائل می‌شود. این وحدت، وحدت خود مناد است. مناد یک واحد حقیقی است که از درون خود، کثرت (ادراکات) را به نمایش می‌گذارد. در نهایت در اصل هماهنگی پیشین بنیاد همه‌ی موجودات و روابط متقابل میان آن‌ها را که به ظاهر روابطی علی و معلولی است نفی کرده است و کل عالم و روابط موجودات را با توسل به قدرت و علم خدا، در یک نظم و هماهنگی از قبل تعیین شده مورد بحث قرار می‌دهد.

در رابطه‌ی جزء و کل ما أنحاء مختلف این رابطه را مورد بحث قرار دادیم. یکبار با نگاه منطقی و معرفت‌شناسانه (epistemological) و دیگر بار با نگاه فلسفی و هستی‌شناسانه (ontological). بین این دو نگاه نوعی ملازمه وجود دارد. اینکه نگاه لایبنیتس به ساختار هستی و موجودات چگونه است تعیین می‌کند که معرفت ما در قالب چه نوع قضایایی شکل می‌گیرد. البته برخی فیلسوفان هم به‌عکس آنچه گفته شد اعتقاد دارند. (معمولاً فیلسوفان تحلیلی مثل راسل چنین نظری دارند) یعنی اینکه لایبنیتس قضایا را چگونه می‌بیند، تعیین می‌کند که نگاه او به موجودات چگونه باشد. البته در هر دو فرض، ملازمه بین نگاه فلسفی و منطقی وجود دارد.

جوهر

ارسطو جوهر را در مقولات مورد بحث قرار داد. جوهر هم جنبه‌ی منطقی دارد هم جنبه‌ی فلسفی. «این مسئله که همواره مطرح بوده است یعنی اینکه موجود چیست، در حقیقت این سؤال است که جوهر چیست.» (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۲۸ ب) جوهر خاستگاه وجود است. از نظر ارسطو تنها افراد به نحو بالفعل و واقعی خارج از ذهن وجود دارند. بنابراین فرد، حقیقتاً جوهر است. فرد برای اینکه حقیقتاً وجود داشته باشد و یک جوهر باشد، باید صور عرضی هم داشته باشد. مثلاً درخت سیبی که در باغ وجود دارد یک جوهر است. اما این درخت باید در مکان و در زمانی باشد. لازم است اندازه‌ها، رنگ، شکل، وزن و... داشته باشد. این معنا از جوهر کم و بیش در اندیشه‌ی فیلسوفان مسلمان و قرون وسطی وجود داشت. در عصر جدید دکارت جوهر را چنین تعریف کرد: «جوهر، آن چیزی است که برای اینکه وجود داشته باشد نیازمند هیچ چیزی جز خودش نیست» (مگی، ۱۳۸۷: ۱۶۳). تنها جوهر حقیقی و کامل خداوند است که وجودش نامشروط است. علاوه بر خداوند، جواهر مخلوق هم وجود دارند که وجودشان مشروط به امور متناهی نیست، بلکه به امر نامتناهی (خداوند) وابسته است. این جواهر مخلوق عبارتند از جسم و نفس که هیچ نسبتی باهم ندارند. زیرا جسم ذاتاً ممتد و نفس ذاتاً اندیشنده است. «جسم کمیت یک تعین یعنی امتداد است و نفس کمیت تعینی دیگر یعنی اندیشه است.» (لنا، ۱۳۸۴: ۴۸)

جسم امتداد متصل است. بنابراین «پیش‌فرض نظام فلسفی دکارت، نسبت صرفاً کمی بین کل و اجزاء است» (همان) جسم به دلیل امتداد و اتصال آن، به بی‌نهایت اجزا قابل تقسیم است. اندیشه نیز از مقادیری از تصورات و روابط آن‌ها تشکیل می‌شود. میراث دکارت برای فیلسوفان بعدی، شکاف بین دو جوهر جسم و نفس بود. اسپینوزا طبیعت و ماهیت همه چیز را به یک جوهر واحد فروکاست. این جوهر واحد همان خداست که چه از نظر وجودی و چه از نظر معرفتی کاملاً مستقل است. «جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خود به تصور درمی‌آید. یعنی تصورش به تصور چیز دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست.» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴). اسپینوزا با این اصل که «متناهی خواندن شیء در واقع نفی چیزی از آن است و نامتناهی خواندن شیئی تصدیق مطلق وجود طبیعت آن، پس هر جوهری نامتناهی است.» (همان: ۱۸)، بیان داشت که تعین نفی است و عملاً بروح‌دست و پیوستگی کل به جای واقعی بودن اجزاء تأکید کرد. زیرا معنای جزء یعنی متعین و مشروط به اجزای دیگر بودن. تنها موجود حقیقی یا جوهر، کل جهان است که هم بعد دارد یعنی در مکان گسترده شده است و هم دارای اندیشه است. این جوهر واحد، غیرقابل تقسیم است، خواه به اجزا مثل ماده و نفس و خواه به اقسام مثل امور نفسانی و مادی. در مقابل این جوهر، «حالت» (mode) قرار دارد؛ «شیئی که در شیئی دیگر است و به واسطه‌ی آن به تصور در می‌آید» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۶). حالت‌ها آثار جوهر یا اشیاء جزئی هستند که عالم را به وجود آورده‌اند. این‌ها متناهی‌اند اما مجموعه‌ی این موجودات متناهی که هر کدام به واسطه‌ی دیگری به وجود آمده‌اند، نامتناهی‌اند. امور جزئی متناهی به مجموعه‌ای تعلق دارند که مجموعه‌ی متناهی‌ها است اما خود، نامتناهی است. این عدم تناهی، نتیجه‌ی عدم تناهی خداوند است. «اگر خدا نامتناهی است، پس هیچ چیز نیست که خدا آن چیز نباشد، اگر خدا از جهان جدا باشد دارای حد و مرز خواهد بود و در آن صورت متناهی است نه

نامتناهی، پس اگر خدا نامتناهی است حد صدقش مساوی با همه چیز می‌شود» (مگی، ۱۳۸۷: ۱۶۴). رابطه‌ی کل و جزء در اسپینوزا کاملاً یک‌سویه است. کل اصالت دارد چه به لحاظ وجودی و چه به لحاظ شناختی. اجزاء «تنها حالاتی هستند که بافت کل هستی اینجا و آنجا به خود می‌گیرد، مثل چروک درپارچه یا امواج در دریا» (همان: ۱۶۸). البته اجزاء یا حالات، اعتباری و ذهنی نیستند بلکه شأنیست و حیثیتی مستقل از کل ندارند. در مورد ارتباط بین نفس و بدن که دکارت آن را تبیین نشده رها کرده بود، اسپینوزا با حذف یکی در مقابل دیگری، صورت مسئله را پاک کرد. حال به راه‌حل لایب‌نیتس در این مورد می‌پردازیم. او سه تعریف از جوهر دارد که باهم مطابقت دارند.

۱. جوهر محل نهایی اتکای همه‌ی اوصاف و تعینات یک شیء است، یعنی به لحاظ منطقی، موضوع و مسند‌الیه نهایی است (در دیدگاه منطقی رابطه‌ی جزء و کل به این معنا توجه خواهیم کرد).

۲. جوهر نوعی مبنا، پایه و اساس است که در تمام تغییرات یک شیء باقی می‌ماند. یعنی نوعی استمرار نهایی است.

۳. جوهر وجودی است که مبنای عمل و فعل خود قرار می‌گیرد، یعنی اراده‌ی فعال است (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۲۰۲).

فهم معنای سوم جوهر، نیازمند چند توضیح است. تعریف لایب‌نیتس از جوهر با سنت ارسطویی و قرون وسطایی مطابقت دارد. هرچند ارسطو با تحلیل قضایای حملیه به مفهوم جوهر رسید اما او نیز از نوعی «دونامیس» (donamis) و نیروی «دینامیکی» (dynamical) صحبت کرده است. از نظر لایب‌نیتس نیز، جوهر پویا است. همچنین این تعریف کاملاً مخالف نظر دکارت است. جوهر جسمانی دکارت صرف امتداد است. اما جوهر لایب‌نیتس پیش از هر چیز نیرو است، که به دو طریق پدیدار می‌شود: ادراک و شوق.

ما خود، منشاء همه‌ی فعالیت‌هایمان هستیم. ما جوهر را نه از مشاهده‌ی موجودات خارجی بلکه با تأمل در خودمان به دست می‌آوریم. «تصور جوهر فطری است برای اینکه ما خود، جوهر هستیم» (Leibniz, 2010(b)4). یعنی منشاء فعل و نیرو.

اکنون به مفهوم خاصی از جوهر نزد لایب‌نیتس می‌رسیم، یعنی مفهوم مناد یا جوهر فرد. او می‌گوید: «مناد جز جوهری ساده (بسیط) نیست که داخل مرکبات می‌شود. ساده است یعنی بی‌جزء است و چون مرکبات یافت می‌شوند، جوهرهای ساده هم باید وجود داشته باشند. زیرا مرکب جزء انبوه یا مجموعه‌ای از بسائط نیست» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۷-۹۶). «منادها اجزای لایتجزای حقیقی طبیعت و به طور خلاصه عناصر اشیاء‌اند» (همان). البته این سخن لایب‌نیتس را نباید با نظریه‌ی قائلان به جزء لایتجزاء در عصر یونان باستان یکی گرفت. آن‌ها بر خلاف لایب‌نیتس اعتقاد داشتند اجزای لایتجزاء یا اتم‌ها که عناصر مواد را تشکیل می‌دهند، مادی‌اند. به نظر لوکیپوس (Leucippus) و دموکریتوس (Democritus) شمار نامحدودی واحد تقسیم‌ناپذیر وجود دارند که اتم‌ها یا ذرات تجزیه‌ناپذیر نامیده می‌شوند، اتم‌ها به قدری کوچک‌اند که به ادراک حسی در نمی‌آیند. «اتم‌ها در اندازه و شکل متفاوت‌اند لیکن کیفیتی ندارند مگر سختی و صلابت یا نفوذناپذیری» (Copleston, 1944: 73). آن‌ها از نظر کمی نامحدودند و در خلاء حرکت می‌کنند. در اینجا

هم به مانند دکارت رابطه‌ی کمی، بین کل و جزء وجود دارد. زیرا اتم‌ها مادی لحاظ شده‌اند یعنی شکل و اندازه دارند. اما منادهای لایب‌نیتس مادی نیستند. لایب‌نیتس بارها و بارها گفته است که آن‌ها غیرمادی و غیرقابل تجزیه‌اند.

در فلسفه‌ی لایب‌نیتس منادها به دو منظور وضع می‌شوند: یکی آنکه رابطه‌ی بین نفس و جسم را که در دکارت حل نشده رها شده بود، تبیین کند (آنچه ما ماده می‌نامیم از بی‌نهایت مناد غیرمادی تشکیل شده است). دوم آنکه جایگاهی برای اصل تفرد بیابد که فلسفه‌ی اسپینوزا فاقد آن بود. (هر مناد یک جوهر حقیقی است با ویژگی‌های منحصر به فرد، به عبارت دیگر هر مناد یک جزئی حقیقی تحقق یافته در خارج از ذهن است). منادها بدون امتدادند و از نیرو و فکر برخوردارند. آنچه ما ماده و جسم می‌نامیم، تنها نمایش‌هایی از منادها است.

«دو گرایش در اندیشه‌ی لایب‌نیتس وجود دارد: گرایش طبیعت‌گرایانه و گرایش به ایده‌محوری، اما برای فیلسوف هماهنگی این‌ها جنبه‌هایی از یک واقعیت‌اند. عالم پدیدارها بسیار متنوع و متکثر است اما متناهی است. ساختار علی زیرین، بسیط اما نامتناهی است و این شأن مابعدالطبیعه است که ما را به قلب این ارتباطات هدایت کند بدون ایجاد این ابهام که ما هرگز نمی‌توانیم دیدگاه کاملی به دست آوریم» (Lawrenz, 2010: 15).

در کنه هر منادی اصل مقاومت و فعلی نامحسوس وجود دارد. یعنی نیرو. منادها دارای وحدت حقیقی و فعلیت‌اند. چرا؟ جسم انباشته یا توده‌ای از اجزاء است. هر یک از این اجزاء یا واحد است یا ترکیبی از واحدها. جسم باید از اجزای واحد بسیط تشکیل شود و این اجزا یا باید نقطه‌های ریاضی باشند یا اتم‌ها، از آنجا که نقطه‌های ریاضی «واقعیت» ندارند و صرفاً فرضی‌اند، آن‌ها نقطه‌های ریاضی نیستند. اما اتم‌ها چون مادی‌اند نه منشاء فعالیت‌اند و نه بسیط. زیرا امتداد آن‌ها موجب تجزیه‌ی آنها است. پس منادها باید واحدهای حقیقی مجرد باشند؛ یعنی غیرقابل تجزیه. «آن‌ها جاودانه‌اند؛ غیرقابل تجزیه‌اند؛ فردند، تأثیر متقابلی بر هم ندارند، در یک هماهنگی پیشین‌بنیاد کل عالم را منعکس می‌کنند؛ مراکز نیرو و تابع قوانینی هستند»^۱. هر چند منادها کمیتی ندارند تا باعث اختلاف آن‌ها شود اما بنابر اصل این‌همانی امور غیرتمتمایزها آن‌ها باید، به نوعی از هم متمایز شوند یعنی از نظر کیفی. این تفاوت بر حسب درجه‌ی «ادراک» (perception) و «شوق» (appetition) آن‌ها است. اگر این‌ها نباشند، تغییری رخ نخواهد داد. مناد به اقتضای شوقی که در آن هست، همیشه تمایل دارد از یک ادراک به ادراک دیگر برود و همین میل یا شوق علت اصلی تغییر است. همچنین در آن چیزی که تغییر می‌کند نیز باید خصوصیتی درونی باشد که موجب تنوع منادها می‌شود. «این خصوصیت باید شامل کثرتی در وحدت یا در بسیط باشد، چون هر تغییر طبیعی به تدریج حاصل می‌شود پس چیزی تغییر می‌کند و چیزی به حال خود باقی می‌ماند در نتیجه باید در هر گوهر ساده کثرتی از احوال و روابط یافت شود، هرچند که در آن اجزایی نباشد. ادراک همین حالت گذرانی است که شامل کثرتی در وحدت یا در گوهر بسیط است» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۷-۹۶، ۱۰۵-۶) و «عمل درونی که موجب گذشتن از یک ادراک به ادراک دیگر می‌شود شوق نام دارد» (همان: ۱۰۸). ادراکات منادها شدت و ضعف دارد و در عین حال همه‌ی منادها اعم از انسان و حیوان و گیاه از ادراک برخوردارند. مناد در هر ادراک حتی در ضعیف‌ترین نوع آن کل عالم را به نمایش

می‌گذارد. البته کل را نه به‌طور کامل بلکه از نظرگاه خاص خود. هر چه این ادراک قوی‌تر باشد نمایش‌گری هم واضح‌تر خواهد بود و بالعکس (در واقع لایب‌نیتس با وضع مناد و قائل شدن ادراک و شوق برای آن، سعی دارد مشکل اصل تفرد را در فلسفه‌ی اسپینوزا حل کند).

از آنجا که هر منادی با سایر منادهای عالم انس و الفت دارد، پس این نمایش‌گری در همه جا اتفاق می‌افتد. اینکه آیا نمایش‌گری آگاهانه است یا نه؟ و آیا همه‌ی ادراک‌ها همراه با آگاهی‌اند یا نه؟ پاسخ لایب‌نیتس منفی است. تنها برخی از ادراکات همراه با آگاهی‌اند. «آگاهی امری بیش از ادراک ساده است و خاص جوهری است که دارای حافظه باشد» (همان: ۱۹).

اصول فلسفه‌ی لایب‌نیتس

۱۲- اصل امتناع تناقض و اصل جهت کافی

راسل معتقد است که فلسفه‌ی لایب‌نیتس با تحلیل گزاره‌ها آغاز می‌شود. «هر گزاره‌ای سرانجام قابل تحویل به گزاره‌ای است که در آن موضوعی به محمولی نسبت داده می‌شود. در چنین گزاره‌ای محمول به نحوی در موضوع مندرج است. پس هر حکم درست حملی تحلیلی است. موضوع همواره به‌وسیله‌ی محمولاتش توصیف می‌شود و در صورتی که محمولات متفاوت باشند، موضوع نیز متفاوت خواهد بود» (راسل، ۱۳۸۴: ۲۶). اساساً حکم درست حملی یک حکم تحلیلی است. یعنی محمول در موضوع مندرج است. پس هر کس آگاهی کاملی از موضوع داشته باشد به تمام محمول‌های آن نیز آگاه خواهد شد. البته بجز خداوند کس دیگری چنین علمی نخواهد داشت. به همین دلیل است که در تقسیم دیگر، لایب‌نیتس حقایق عالم را به دو دسته‌ی حقایق عقل و حقایق واقع تقسیم می‌کند.

در معنای اول جوهر گفته شد که جوهر، موضوع بنیادینی است که محمولات متعددی بر آن حمل می‌شود، بدون آنکه خود بر چیز دیگری حمل شود. این موضوع همان جوهری است که حالات مختلف آن‌ها در زمان‌های مختلف تحت علل مختلف بر آن‌ها عارض می‌شود. این محمول‌ها به نحو تحلیلی از موضوع استنتاج نمی‌شوند، بلکه همه‌ی آن‌ها ترکیبی‌اند و به کمک تجربه حاصل می‌شوند. محمول‌هایی که به نحو تحلیلی حاصل می‌شوند، حقایق عقلی‌اند و مبتنی بر اصل امتناع تناقض و محمول‌هایی که به نحو ترکیبی حاصل می‌شوند، حقایق واقع یا امکانی‌اند و مبتنی بر اصل جهت کافی.

حقایق عقلی، حقایقی‌اند که انکار آن‌ها ما را دچار تناقض منطقی می‌کند. حقایق واقع حقایقی‌اند که انکار آن‌ها ما را دچار تناقض منطقی نمی‌کند، بلکه این حقایق اموری ممکن‌اند. قضایای راجع به حقایق عقل، ضروری است. یعنی یا ذاتاً بدیهی است و یا قابل تحویل به قضایای بدیهی است. صدق این قضایا مبتنی بر اصل امتناع تناقض است. «برحسب اصل امتناع تناقض، از دو قضیه‌ی متناقض یکی درست است و دیگری غلط است» (لایب‌نیتس ۱۳۷۵: ۱۲۱). هر آنچه حاوی تناقض باشد کاذب است و هر آنچه که ضد یا نقیض امر کاذب باشد حقیقی است. اگر واقعاً معنای یک قضیه‌ی این چنینی را بدانیم، مطمئنیم که نقیض آن صادق نیست. تعبیر دیگر لایب‌نیتس از اصل امتناع تناقض، اصل هویت است. الف، الف است، الف، غیر الف نیست. قضایای شامل حقایق عقلی تماماً

تحلیلی‌اند. یعنی محمول قسمتی از مفهوم موضوع را تشکیل می‌دهد، مگر آنکه محمول «وجود» باشد. البته همان‌طور که گفته شد به استثنای وجود خداوند. «حقایق عقلی یا ضروری، شامل ریاضیات محض، منطق، مابعدالطبیعه و اخلاق است» (Leibniz, (b) 2010: 3). مثل $2+2=4$ یا خداوند وجود دارد. حقایق واقع یا حقایق ممکن، قضایای ترکیبی را تشکیل می‌دهند. نقیض آن‌ها قابل تصور است و بدون اینکه دچار تناقض منطقی شویم قابل انکاراند. صدق این قضایا از هیچ حقیقت بدیهی و قبلی به دست نمی‌آید، بلکه تنها به روش تجربی و بعدی به صدق آن می‌رسیم. «تمامی علم با حوزه‌ی امور ممکن سروکار دارد» (کاپلستون، ج ۴: ۳۵۱). در این قضایا محمول‌ها انضمامی‌اند و از مفهوم موضوع نتیجه نمی‌شوند، هرچند موضوع، همه‌ی محمول‌هایش را در خود نهفته دارد. محمول‌ها نسبت به موضوع‌ها رابطه‌ای امکانی دارند و وقوع این محمول‌ها برای موضوعشان نیاز به دلایلی دارد که اصل جهت کافی مبین این دلایل است. این اصل بیان می‌دارد: «هیچ امر واقع را حقیقی یا موجود و هیچ گفته‌ای را راست نمی‌دانیم مگر آنکه دلیل کافی برای این-گونه بودن و نه دیگر گونه بودن آن وجود داشته باشد، هرچند این دلایل، اغلب نتواند بر ما معلوم گردد» (لایب‌نیتس ۱۳۷۵: ۱۲۳). مثلاً «علی وجود دارد» یا «علی ورزش می‌کند». چنین حقایقی نیازمند یک جهت کافی یا مرجحی است. ممکن است علی وجود نداشته باشد یا ورزش نکند. حال که علی وجود دارد و ورزش می‌کند، باید جهت کافی و دلیل مناسبی برای موجودیت و ورزش کردن او وجود داشته باشد.

همچنین بر اساس امتناع تناقض و هو هویت هر منادی خودش خودش است و این اشاره به خودبستگی مناد می‌کند و بنابر اصل جهت کافی، هر مناد، صفات و ویژگی‌هایی دارد که وقتی در قالب قضایا بیان می‌شود، دلالت بر زمان و مکان می‌کند. بنابراین نیازمند دلایلی است که آن ویژگی‌ها را برای آن موضوع‌ها اثبات کند.

۳- اصل وحدت نامتمایزها

در طبیعت دو موجود و دو جوهر ذاتاً و کاملاً مشابه وجود ندارد. هیچ دو شیئی نمی‌تواند دقیقاً یکسان باشند، یعنی کیفیات همانندی داشته باشند (این اصل در مورد دو جوهر است نه صفات آن-ها). هیچ چیز نمی‌تواند تفاوت صرفاً کمی با چیز دیگر داشته باشد. «هیچ دو فردی که نتوان از هم تمییزشان داد وجود ندارد» (همان: ۱۰۲). وجود دو مناد یکسان در کیفیت غیرممکن است. از آنجا که منادها غیرکمی‌اند پس اختلاف آن‌ها در کیفیت است. تمایز اشیاء در وحله‌ی اول به زمان و مکان بر نمی‌گردد بلکه ناشی از وحدت درونی آن‌هاست. هر منادی از دیدگاه خود مبین کل عالم است. اما هر مناد باید چنان عالم را نشان دهد که حداقل تفاوت را با منادهای دیگر داشته باشد. حداقلی از تمایزهای کیفی در منادها وجود دارد. وجود این حداقل تمایز بین دو مناد در اصطلاح وحدت نامتمایزها نامیده می‌شود.

یکی از لوازم اصل وحدت نامتمایزها آن است که جوهر باید دارای بی‌نهایت محمول باشد، زیرا هر جوهری در هر لحظه باید یک صفت منطبق با آن لحظه داشته باشد. حتی هر صفت در هر لحظه باید قابل تحویل به بی‌نهایت محمول باشد. زیرا حالات موجود در ارتباطی دائمی با تمام حالات گذشته و آینده است.

۴- اصل اتصال

لایب‌نیتس در پژوهش‌های جدید می‌گوید: «هیچ چیزی به طور دفعی حادث نمی‌شود و یکی از اصول عظیم حکمت که بدان دست یافته‌ام و یکی از آن‌ها که بیش از همه به‌نحو کامل در تجربه به اثبات رسیده است، این است که در طبیعت هیچ جهش و طفره‌ای وجود ندارد و این اصل عظیم حکمت را اصل اتصال نام نهاده‌ام» (Leibniz, (b) 2010: 7).

تعداد منادها نامتناهی است، در غیر این صورت عالم از تمام نظرگاه‌های ممکن بازنمایی نمی‌شود و این نشان نقص است. هر چند منادها نامتناهی‌اند، هر مناد در کیفیت با مناد دیگر متفاوت است. در عین حال منادها سلسله‌ای به‌هم پیوسته و متصل را تشکیل می‌دهند که هر عضو آن با عضو دیگر در حدی بی‌نهایت کوچک از کیفیت تفاوت دارد. در این سلسله هر وضع ممکن واسط میان امر ماقبل و مابعد خود است. در طبیعت طفره وجود ندارد و همه چیز به‌هم پیوسته است. اگر هیچ‌گونه جهش و طفره‌ای در طبیعت وجود ندارد، گذر از یک جوهر متمایز به یک جوهر کاملاً متمایز دیگر چگونه ممکن است؟ از نظر لایب‌نیتس اگر دو جوهر، تفاوت بسیار جزئی باهم داشته باشند، باید توالی پیوسته‌ای از جوهرهای حد واسط با تمایزات بسیار ناچیز داشته باشیم. «اصل تمایز و اصل اتصال لازم و ملزوم یا متمم و مکمل یکدیگرند: یعنی از یک طرف دو موجود کاملاً یکسان در طبیعت یافت نمی‌شود (اصل تمایز) و از طرف دیگر، بین دو موجود مفروض، خلاء یا طفره وجود ندارد (اصل اتصال). بنابراین عالم هستی مجموعه یا زنجیره‌ای از موجودات متمایز و به هم پیوسته است و این عبارت حاوی مضمون هر دو اصل است» (صانعی‌دربیدی، ۱۳۸۳: ۸۳). یک مثال مناسب در این مورد طبیعت است که حرکت در آن هرگز از سکون مطلق آغاز نمی‌شود و به سکون مطلق هم نمی‌گراید. مثال دیگر انواع موجودات طبیعی است. موجودات طبیعی زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهند که در آن رده‌های مختلف، مثل حلقه‌های متعدد، چنان تنگاتنگ به‌هم پیوسته‌اند که تعیین دقیق نقطه‌ای که از آن شروع می‌شود یا پایان می‌یابد غیرممکن است. بنابراین انسان با حیوان و حیوان با نبات و نبات با سنگواره و سنگواره با جماد حلقه‌های به هم پیوسته‌ی یک زنجیره‌ی واحدند. قانون اتصال، «قانون نسبیت بی‌پایان اشیاء اصل نظام و اصل کثرت بی‌نهایت در وحدت است» (لتا، ۱۳۸۴: ۱۱۰).

۵- اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد

عالم لایب‌نیتس هم به‌هم پیوسته است و هم نه فقط بالقوه به بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است بلکه بالفعل بی‌نهایت تقسیم شده است و از بی‌نهایت مناد تشکیل شده است. اگر عالم پیوسته است و در عین حال از منادهای کاملاً مستقل تشکیل شده است و تغییرات هم در اشیاء واقعی رخ می‌دهد، چه چیز بین پیوستگی و اتصال از یک طرف و استقلال منادها و تغییرات اشیاء از طرف دیگر سازگاری برقرار می‌کند؟ پاسخ «اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد» است. هر مناد در درون خود تصویری از کل عالم را از یک نظرگاه جزئی دارد که به درجه‌ای بی‌نهایت خرد با تصویر درون منادهای دیگر متفاوت است. حال اگر تغییری در یک مناد واقع شود، پیوند سلسله می‌گسلد و دو مناد تمایزناپذیر خواهیم داشت. مگر آنکه بتوانیم بگوییم هر تغییری درون یک مناد، موجب یا همراه تغییراتی در مناد دیگر است.

خداوند کل رویدادهای طبیعی را از قبل هماهنگ و تنظیم کرده است. در فلسفه‌ی لایب‌نیتس هیچ جوهر و هیچ منادی نمی‌تواند بر جوهر و مناد دیگر اثر کند، اما هر چیزی در عالم چنان رخ می‌دهد که گویی این تعامل واقعی است. جوهرها نظامی نه از روابط جسمانی بلکه از هماهنگی و انطباق متقابل می‌سازند. در آفرینش عالم، بسط درونی هر مناد از پیش چنان ترتیب داده شده است که تمامی تغییراتش با تغییراتی متناظر آن در منادهای دیگر همراهند. هر مناد تأثیر معنوی بر مناد دیگر می‌گذارد یعنی نه از خارج بلکه از طریق یک انطباق درونی پیشین‌بنیاد. اصل هماهنگی در واقع امکان تغییر در منادها را بدون اینکه به وحدت کل لطمه‌ای وارد شود، توجیه می‌کند. در واقع لایب-نیتس مکانیزم رابطه‌ی نفس و بدن را در پرتو این اصل بیان می‌کند: «به موجب این اصل می‌توانیم به نظامی معتقد باشیم که در آن خداوند در آغاز خلقت، نفس را چنان آفریده است که آنچه را در بدن رخ می‌دهد می‌تواند درون خود تولید و دوباره آماده کند، و بدن هم به نحوی آفریده شده است که آنچه را نفس بدان حکم می‌کند باید خود به خود انجام دهد. در نتیجه قوانینی که احکام نفس را مطابق نظام علل غایی و نیز مطابق ادراک حسی به هم می‌پیوندند، باید تصاویری ایجاد کنند که با انطباعات اجسام در آلات حسی هماهنگ باشند، و همین طور قوانین حرکت در اجسام، که مطابق علل فاعلی در پی یکدیگر می‌آیند، هماهنگ با آن دسته از افکار نفس هستند که هر گاه نفس اراده کند، جسم باید مطابق آن‌ها اراده و عمل کند» (صانعی‌دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۹۶).

رابطه‌ی کل و جزء

در منطق صوری کل عبارت است از: «چیزی که مرکب از اجزاء باشد و در مقابل جزء قرار دارد.» (خوانساری، ۱۳۷۴: ۸۱) مانند ساعت. ساعت دارای اجزای متعددی است، مثل فنر، پیچ، چرخ، قاب و عقربک و... این اجزاء در کنار هم با نظم و ارتباطی خاص، یک کل به نام ساعت را می‌سازند که کارکردی کاملاً متفاوت از کارکرد اجزا دارد. اجزاء جمعاً کل را تشکیل می‌دهند.

ذکر این نکته نیز لازم است که کل با کلی فرق دارد. کلی مفهومی است که می‌توان مصادیق فراوانی برای آن فرض کرد. مثل کتاب و در مقابل آن مفهوم جزئی قرار دارد، که مفهومی است که نمی‌توان مصادیق متعددی برای آن فرض کرد، مثل این کتاب. کل بر اجزای خود قابل حمل نیست. مثلاً نمی‌توان گفت عقربک یا فنر ساعت است. اما کلی بر افراد خود قابل حمل است. مثلاً می‌توان گفت این کتاب، کتاب است. وجود کل، مستلزم وجود اجزاء، است و کل با از دست دادن چند جزء یا حتی یک جزء ناقص می‌شود. یعنی دیگر آن کل سابق نیست، اما کلی حتی بدون وجود بعضی از مصادیق نیز بر جای می‌ماند. همان‌طور که کتاب‌های زیادی از بین می‌روند اما مفهوم کتاب باقی است. وجود کل در خارج از ذهن محقق است اما در مورد وجود کلی در خارج از ذهن میان فیلسوفان اختلاف است.

در فلسفه‌ی لایب‌نیتس می‌توان رابطه‌ی جزء و کل را از دو منظر بررسی کرد: ۱- منظر فلسفی ۲- منظر منطقی. در نگاه فلسفی و هستی‌شناسانه، مسئله‌ی جزء و کل، دو معنی پیدا می‌کند. یک‌بار کل به معنای عالم است. در این معنا کل یا عالم مجموعه‌ای از منادها است که وحدت آن وحدت مجموعه‌ای یا عرضی یا اعتباری و ذهنی است. کل به این معنا چیزی جز مجموعه‌ی اجزاء یا منادها نیست. اینکه گفته می‌شود، این نوع وحدت و ترکیب، اعتباری است به این معنا است که «از اجتماع

اجزایی پدید می‌آید که بین آن‌ها هیچگونه رابطه‌ی علیت و نیازمندی وجود ندارد و وحدت حاکم بر اجزا اعتباری است» (زکوی، ۱۳۸۴: ۱۲۹). اگر عالم را به‌عنوان کل فرض کنیم و منادها را به‌عنوان اجزا، رابطه‌ی این دو چگونه خواهد بود؟ رابطه‌ی کل و جزء به این معنا یقیناً رابطه‌ی بزرگ و کوچک به معنای کمی لفظ نخواهد بود، چرا که لایب‌نیس با اصالت کمیت دکارتی در جوهر جسمانی موافق نیست. کمیت امری عارضی و خارج از ذات اشیاء است. اگر رابطه‌ی کل و جزء رابطه‌ی بزرگ‌تری و کوچک‌تری نیست، باید رابطه‌ی کیفی باشد. این رابطه، ادراکی و انعکاسی است. هر جزء باید نشان دهنده‌ی کل باشد و کل را در درون خود داشته باشد و نشانه‌ای از کل باشد. کل باید تماماً در جزء حضور داشته باشد و جزء حاوی کل باشد نه آنکه هر جزء با افزوده شدن جزء دیگر، کل را تشکیل دهد. (به همان معنایی که در منطق صوری چنین بود) به همین دلیل است که منادهای لایب‌نیس هم ادراک دارند و هم شوق. کل بالقوه در جزء، متمایل به تحقق خویش است، پس جزء، شوق نیز دارد. اگر مناد فقط ادراک می‌داشت تنها یک جنبه از کل را نشان می‌داد درحالی که اشتیاق باعث تحقق حیات کل می‌شود و جزء از درون خود تمام تغییرات چیزی را که باز می‌نماید، نمایش می‌دهد.

معنای دیگر کل به معنای فلسفی که کلیت آن حقیقی و فی‌نفسه است، خود مناد است که همچون یک واحد حقیقی لحاظ می‌شود. «جوهر فرد به دو معنی کامل است: ۱- به این معنی که شامل همه‌ی ویژگی‌های خود از گذشته، حال و آینده می‌شود. ۲- وجود یک جوهر فرد، مستقل از هر چیز دیگری است.»^۲ این استقلال و خودکفایی مناد دلیلی است بر وحدت حقیقی آن. یعنی «وحدت واقعی جوهری که فقط موجود ذی‌حیات آن را نمایان می‌سازد» (مجتهدی ۱۳۹۰: ۱۹۴).

هر مناد یک کل است. به این معنی که فاقد اجزا است. آنچه اجزا ندارد، کثرت هم ندارد، بنابراین مناد واحد است و کل بودن آن به معنای وحدت آن است. چون مناد اجزا ندارد پس حدودی هم ندارد. زیرا اجزاء، حدود یک شی‌اند، پس مناد حدی ندارد و چون حدی ندارد شامل کل هستی است. «به یک معنی جزء باید در خود، کل را داشته باشد، هر واحد باید شامل کثرتی نامتناهی باشد. کل نه صرفاً رابطه‌ای ماشینی بلکه رابطه‌ای پویا با جزء دارد. کل امری صرفاً غیر از جزء نیست، بلکه به طریقی در جزء جریان دارد و از طریق آن خود را ظاهر می‌سازد» (لتا ۱۳۸۴: ۵۴). پس می‌توان گفت منادها به معنای دقیق کلمه اجزای حقیقی نیستند. یعنی نمی‌توان معنای کمی و عددی برای آن‌ها قائل شد. وحدت یک مناد ذاتی است نه عرضی. مناد به‌عنوان یک کل واحد و حقیقی، شامل تمام حالات خویش است. این حالات همان ادراکات، شوق، فعلیت‌ها و کوشش‌های مناد است، یا آگاهی-های مناد در تمام مراتب آن. اعم از اینکه آگاهی مناد آگاهی به خودش یا آگاهی به منادهای دیگر باشد یا نه، تمام این آگاهی‌ها و ادراکات که باز هم نمی‌توان دقیقاً معنای جزء به آن اطلاق کرد، شبه اجزای منادند. رابطه‌ی مناد با ادراکات خود یقیناً رابطه‌ای کمی نیست به همان دلیلی که رابطه‌ی یک مناد با منادهای دیگر و با مجموعه‌ی منادهای دیگر کمی نبود. بلکه این رابطه به صورت کیفی و ادراکی است. هر منادی تمام صفات خویش را شامل می‌شود. کثرت در وحدت و وحدت در کثرت. لایب‌نیس همان‌طور که قبلاً اشاره شد، می‌گوید: «حالت گذرانی که شامل و نمودار کثرتی در

وحدت یا در جوهر بسیط است، جز آنچه ادراک می‌نامند، نیست» (لایب‌نی‌تس، ۱۳۷۴: ۶-۱۰۵). می‌توان گفت در اندیشه‌ی لایب‌نی‌تس کل به معنای اول یعنی مجموعه‌ای از اجزا که دارای تشخیص و تعیین حقیقی باشد، وجود ندارد. علی‌رغم افلاطون و ارسطو که به چنین وحدتی برای عالم قائل بودند، لایب‌نی‌تس قائل نیست. اما کل به معنای وحدت فرد یا همان منادهای واحد حقیقی نامتناهی وجود دارند و اتفاقاً تنها به همین معنا کل تحقق دارد. معنای اول کل، تنها یک تحلیل ذهنی است اما معنای دوم حقیقت هستی را نشان می‌دهد. رابطه‌ی جزء و کل در منظر منطقی و معرفت‌شناسانه، تصویر ذهنی معنای هستی‌شناسانه در قالب احکام و قضایا است. «میان نظریه‌ی منطقی قضایای تحلیلی و نظریه‌ی مابعدالطبیعی جواهر فرد فاقد منفذ، یعنی جواهری که صفات خویش را از درون و ذات خویش بر طبق سلسله‌ای از تبدلات متصل و مستمر نشان می‌دهند، که از قبل ایجاد شده است ارتباط نزدیکی وجود دارد» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۷۲). زمانی که قانون اتصال را در مورد انواع قضایا اعمال می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که قضایای ممکن به عکس قضایای ضروری و عقلی مستلزم تحلیل نامتناهی است. چرا که جوهر فرد در هر لحظه باید کلیتی از عالم را در قالب محمول‌ها و صفات متنوع و مختلف به نمایش بگذارد. جوهر فرد همه این‌ها را در خود بالقوه دارد، پس تحلیل آن به‌عنوان موضوع یک قضیه‌ی ترکیبی و ممکن حد یقف نخواهد داشت.

قبلاً ذکر کرده‌ایم که معنای اول جوهر در فلسفه‌ی لایب‌نی‌تس آن است که جوهر، محل نهایی اتکای همه‌ی اوصاف و تعینات یک شیء یعنی موضوع و مسندالیه نهایی در یک قضیه است. در منطق ارسطویی، رابطه‌ی اجزای قضیه به صورت موضوع-محمولی است. در این نگاه محمول از موضوع مستقل نیست. اما در منطق جدید (فرگه) این رابطه نسبی است یعنی محمول نسبتی از نسبت‌های موضوع است. در اینجا به جای اینکه جزء دوم، محمول جزء اول باشد، به صورت واقعیتی مستقل تصور می‌شود. این شیوه‌ی نگرش به قضایا را در مقابل قضایای حملیه در منطق ارسطو، قضایای نسبی می‌گویند. مثلاً قضیه‌ی «تخم مرغ سفید است» را در نظر بگیرید. در منطق ارسطو، سفیدی یکی از صفات یا محمول‌های تخم مرغ است که همواره می‌تواند تنها متکی به تخم‌مرغ یا هر چیز دیگری باشد و از خود استقلالی ندارد. اما اگر به شیوه‌ی منطق جدید به این قضیه بنگریم، سفیدی نسبتی است که می‌توان برای آن هویت یا موجودیتی مستقل قائل شد.

از نظر لایب‌نی‌تس رابطه‌ی اجزای یک قضیه باید حملی باشد نه نسبی. از آنجا که هر جوهری حاوی صفات خویش است، پس جزء دوم باید جزء جزء اول باشد. زیرا اگر قضیه نسبی باشد، رابطه‌ی اندراج محمول در موضوع مخدوش می‌شود. از آنجا که هر منادی شامل تمام صفات خویش است، پس مناد در جایگاه یک موضوع در یک قضیه شامل تمام محمولات خویش خواهد بود. به همین دلیل است که اگر کسی معرفت کاملی از حالت فعلی یک فرد داشته باشد، قادر خواهد بود کل حالت‌های گذشته و آینده‌ی آن را نتیجه بگیرد و حتی حالت‌های گذشته و آینده‌ی کل جهان را. بنابراین به نحو تحلیلی و پیشینی می‌توان محمول‌ها را از موضوع حاصل کرد. اما این روش برای حصول محمول‌های یک موضوع خاص تنها در قضایایی صدق می‌کند که راجع به حقایق عقلی باشد. در قضایایی که در مورد حقایق واقع است، هرچند محمول‌ها مندرج در موضوع‌اند و اگر کسی به موضوع علم کامل داشته باشد، می‌تواند از تحلیل آن به همه‌ی محمول‌هایش برسد، اما از آنجا که

چنین کسی باید علم مطلق داشته باشد، پس به جز خداوند نخواهد بود. انسان با مراجعه به طبیعت و روش‌های تجربی قادر به کشف محمول‌هایی خواهد بود که به حقایق واقع اشاره می‌کنند.

رابطه‌ی جزء و کل در نگاه منطقی - معرفت‌شناختی رابطه‌ی اندراجی است. اندراج محمول‌ها در موضوع. محمول‌ها اجزای مفهومی موضوع‌ها(منادها) هستند. مثلاً اگر کتابی را که روبه‌روی ماست یک مناد فرض کنیم که می‌تواند موضوع یک قضیه قرار گیرد، محمول‌های متعددی می‌توان بر آن حمل کرد. مثلاً می‌توان گفت؛ این کتاب مجلد است، موزق است، مؤلف است، رنگین است و... کتاب به عنوان یک کل واحد، حاوی محمول‌های متعددی به عنوان اجزا است. همین کتاب خود یکی از بی‌نهایت منادهایی است که در عالم وجود دارد و چون مرتبه‌ای از ادراک و شوق دارد و هرچند این ادراک و شوق ناچیز یا به قول لایب‌نیس مبهم و آشفته باشد، کل عالم را که متشکل از منادهای دیگر است، به نمایش می‌گذارد. به نظر می‌رسد عالم همچون یک کل (کل غیرحقیقی) از بی‌نهایت مناد تشکیل شده است، هر مناد از این عالم، کل خود را به نحو ادراکی و مجرد نمایش می‌دهد، یعنی هر مناد به نوعی شامل کل می‌شود و در عین حال علاوه بر اینکه کل را در درون خود دارد، شامل تمام محمول‌هایی نیز می‌شود که قابل حمل بر آن هستند. اگر دقیق‌تر نگاه کنیم همه‌ی این محمول‌ها، انعکاس همان عالم و همان مجموعه از منادها هستند. بیابید برگردیم به همان مثال از کتاب. مناد کتاب در یک نگاه، کل منادهای دیگر را منعکس می‌کند. میزی را که روی آن قرار گرفته است، انسانی را که آن را می‌خواند، منزلی را که در آن واقع شده است و... در نگاهی دیگر، مناد کتاب، وقتی موضوع حکمی قرار می‌گیرد، مجلد است، موزق است، مؤلف است، رنگین است و... بدین ترتیب عالم، مجموعه‌ای است از کل‌های حقیقی که بیشتر شبه اجزا هستند تا اجزای حقیقی. به عبارت دیگر عالم حقیقی ندارد مگر آنکه ما توده یا انباشتی از واحد در کثیرهای نامتناهی را، عالم بنامیم. عالم مجموعه‌ای نامتناهی است از کل - واحدهای نامتناهی، به این صورت: {...، نامتناهی ج، نامتناهی ب، نامتناهی الف} = عالم. در اینجا الف و ب و ج هر کدام نماینده‌ی یک مناد است.

نتیجه

مسئله‌ی کل و جزء در فلسفه رابطه‌ی تنگاتنگی با مسئله‌ی وحدت و کثرت دارد. این مسئله یکی از دیرینه‌ترین مسائل فلسفی است. فیلسوفان یونان باستان زمانی که به دنبال ماده‌المواد عالم بودند در واقع به دنبال اصل وحدت بخش در موجودات عالم بودند. گاه همچون پارمنیدس وحدت را اصل می‌دانستند و کثرت را توهم و گاه همچون هراکلیتوس تنها کثرت را می‌دیدند و وحدت را توهم می‌دانستند. هر چند بسیاری از آن‌ها این اصل را در یک عنصر مادی همچون آب و آتش و... دیدند، اما این مسئله را نمی‌توان نادیده انگاشت که عنصر نهایی آن‌ها در همه چیز حضور داشته است، هرچند هیچ یک از اشیا به‌طور مطلق آن عنصر نبوده است. شاید ناتوانی زبان فلسفه در آغاز سبب می‌شد که عنصر وحدت‌بخش را مادی می‌دیدند. موضوع بحث ما مادی یا غیرمادی بودن این اصل نیست. اینکه چنین اصلی بر عالم وجود، حاکمیت دارد یا نه و یا اینکه صرفاً ذهن انسانی ذاتاً در جستجوی چنین امری است، ما را از تلاش برای یافتن پاسخ آن باز نمی‌دارد.

در اندیشه‌ی لایب‌نیتس رابطه‌ی کل و جزء به دو شکل فلسفی - وجودی و منطقی - معرفتی قابل بررسی است. در حالت فلسفی ما به دو معنا، کل و جزء خواهیم داشت و در حالت منطقی یک معنا. بنابراین ما سه معنا از این رابطه خواهیم داشت؛ ۱- کل به معنای عالم که تنها وحدت اعتباری دارد و اصالتی ندارد، در این معنا کل به مجموعه‌ای از منادها‌ی نامتناهی گفته می‌شود که آن را عالم می‌نامیم. در برابر آن اجزا همان منادها یا جواهر فردند. ۲- منادها در مقام کل که دارای وحدت حقیقی و ذاتی‌اند. به همین دلیل ما از آن‌ها به شبه اجزا تعبیر کرده‌ایم. منادها‌ی واحد، جواهر بسیطی‌اند که تشخیص و تعیین یافته‌اند. آن‌ها هرچند جزء به معنای واقعی لفظ نیستند اما جزئی حقیقی‌اند. هر مناد متفاوت و منحصر به فرد است. هر مناد یک کل یا واحد شخصی است. تفاوت منادها در شدت و ضعف و کمال و نقص ادراکات آن‌ها است. از آنجا که ماده مجموعه‌ای از منادها‌ی بسیط است که بر ما پدیدار می‌شود، پس عالم لایب‌نیتس عالمی از مدرکات و مدرکات غیرمادی خواهد بود. چنین عالمی جز ایده‌ها و اندیشه‌ها چه خواهد بود؟ منادها، واحدهایی هستند که کثرت را در خود به نحو حضوری ادراک می‌کنند. ادراکات آن‌ها سبب ترکیب آن‌ها نخواهد بود. هر جواهر فرد عالم صغیری است که هر چه را در عالم کبیر هست دربردارد. بعضی را بالقوه و مبهم و بعضی را بالفعل و صریح و روشن. اما هرچه هست در خود اوست. نه چیزی به او اضافه می‌شود و نه چیزی از او کم می‌شود. کل این فرایند در یک نظم و هماهنگی منحصر به فرد از پیش تعیین شده است. ۳- کل به مثابه موضوع یک قضیه‌ی حملیه، موضوع در این نوع قضایا امر ثابتی است که محمول‌های متعددی را که کاملاً وابسته به آن هستند، می‌توان به آن نسبت داد. هر موضوعی تمام محمولات خود را دربردارد. موضوع یک قضیه یک کل است و محمولات آن اجزای آن هستند.

از این سه معنا آنچه در فلسفه‌ی لایب‌نیتس اصالت و نقش محوری دارد و کل به معنای حقیقی به آن اطلاق می‌شود، همان معنای دوم است. معنای اول و سوم به تبع معنای اول شکل می‌گیرد.»

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر رک:

Gottfried Wilhelm Leibniz, Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Gottfried_Wilhelm_Leibniz

۲. برای مطالعه بیشتر رک:

Kemerling, Garth, (2010) *Leibniz, Logic and Harmony*, Philosophy Pages, Britannica Internet Guide Selection. <http://www.philosophypages.com/hy/4j.htm>

منابع

- ارسطو (۱۳۸۵) *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، محمدحسن لطفی، طرح نو، چاپ دوم، تهران.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶) *اخلاق*، محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، تهران.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۴) *منطق صوری*، ج ۱، انتشارات آگاه، چاپ هجدهم، تهران.
- راسل، برتراند (۱۳۸۴) *شرح انتقادی فلسفه‌ی لایب‌نیتس به ضمیمه‌ی قطعات برجسته*، ایرج قانونی، نشر نی، چاپ دوم، تهران.
- زکوی، علی اصغر (۱۳۸۴) *بسیط الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و منادشناسی لایب‌نیتس*، بوستان کتاب قم.

- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۳) *فلسفه‌ی لایبنیتس*، انتشارات ققنوس، چاپ اول، تهران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) *تاریخ فلسفه*، ج ۴، غلامرضا اعوانی، سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، تهران.
- لایبنیتس، گتفرید (۱۳۷۵) *منادولوژی*، (مقدمه و شرح از بوترو و دیگران)، یحیی مهدوی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران.
- لتا، رابرت (۱۳۸۴) *فلسفه‌ی لایبنیتس*، فاطمه مینایی، هرمس، چاپ اول، تهران.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۰) *لایبنیتس و مفسران فلسفه‌ی او*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، تهران.
- Copleston, Fredrick Charls (1944) *A History of Philosophy, VI Greece and Room*, Doubleday Dell Publishing Group, New York.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, “Wikipedia, the free encyclopedia”, http://en.wikipedia.org/wiki/Gottfried_Wilhelm_Leibniz
- Kemerling, Garth (2010) “Leibniz, Logic and Harmony”, *Philosophy Pages*, Britannica Internet Guide Selection,
- <http://www.Philosophy pages.com/hy/4j.html>
- Leibniz, G. W. (1898a) *Monadology*, Trans. Robert Latta, Oxford University Press, London
- Leibniz, G. W. (2010b) *New Essays on Human Understanding*, Preface and Book I: Innate Notions, Trans. Jonattan Bennett, Copyright.
- Lawrenz, Jurgen, (2010) *Leibniz: The nature of Reality and The Reality of Nature*, Cambridge Scholars Publishing.