فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۷، بهار ۱۳۹۰، شماره ۲۴
صفحات ۱۱۲ ـ ۸۷

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 7, Spring 2011, No. 24

مقایسه تطبیقی خداشناسی فطری از منظر صدرالمتألهین شیرازی و لایب‌نیتز

علی‌اصغر زکوی*

چکیده

در این نوشتار، این پرسش مطرح می‌شود که از منظر ملاصدرا و لایب‌نیتز، آیا آدمی در فطرت خویش نسبت به خداوند معرفت دارد یا خیر؟ چرا و به چه معنا؟

در این پژوهش معلوم می‌شود که خداشناسی فطری می‌تواند دو معنا داشته باشد: اول اینکه قضیه «خدا وجود دارد» از قضایای بدیهی است؛ دوم اینکه انسان می‌تواند نوعی تصور ذاتی و فطری از مبدأ متعال داشته باشد. هر دو فیلسوف بر خداشناسی فطری تأکید ورزیده‌اند.

لایب‌نیتز معتقد است روح انسان به‌عنوان یک مناد عالی، از خداوند تصوری فطری دارد؛ درحالی‌که ملاصدرا خداشناسی فطری را به‌معنای علم حضوری می‌داند. هر دوی آنها با تفکیک میان ادراک بسیط و مرکب، فطری بودن معرفت خدا را اثبات و آن را بالقوه می‌دانند.

واژگان کلیدی

ملاصدرا، لایب‌نیتز، خدا، مناد، فطری.

---

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی مازندران.
a.zakavi2009@gmail.com

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۱۴ تاریخ تأیید: ۸۹/۷/۲۹

طرح مسئله

پرسش از آفریننده هستی و حیات، همواره در دستور کار فلاسفه و اندیشمندان جهان از دوران باستان تا عصر حاضر قرار داشته است. قطعاً هر انسانی موضع خود را نسبت به این پرسش بنیادین مشخص نموده و براساس آن، شکل خاصی از زیستن و رفتار را برگزیده است. البته تصویری که ادیان ابراهیمی از خداوند به‌عنوان خالق هستی ارائه کرده‌اند، با تصویر فلسفی محض از او به‌عنوان محرک نخستین (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۴۳۲ ـ ۴۲۸) یا کسی که فقط خلق اولیه را انجام داده است، یکسان نیست. آنچه ادیان توحید از خالق هستی مطرح می‌کنند همان خداشناسی فطری است.

معمولاً امور فطری[۱] به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: شناخت‌هایی که لازمه خلقت و وجود انسان هستند؛ گرایش‌ها و میل‌هایی که مقتضای آفرینش او می‌باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲ / ۳۵۸) برخی بعد سومی را با عنوان توانش‌ها (توانایی‌ها)ی فطری افزوده‌اند. (گرامی، ۱۳۸۴: ۱۲۶ ـ ۱۱۴) اما خداشناسی فطری می‌تواند دومعنا داشته باشد:

یک. «قضیه خدا وجود دارد» از بدیهیات است و بی‌نیاز از استدلال؛ در این صورت، خداشناسی فطری، علم حصولی انسان نسبت به خداوند است. (همان: ۱۱۶) در اینجا معنای فطری‌بودن به‌معنای فطرت عقل است و به دستگاه ادراکی انسان مربوط می‌شود.

دو. انسان، علمی حضوری و شهودی نسبت خدا دارد که فطری است و همه انسان‌ها به درجات مختلف، از آن برخوردارند. (رجبی، ۱۳۸۱: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲ / ۳۵۸) به این معنا، آدمی ذاتاً به مبدأ اعلی توجه دارد؛ گرچه ممکن است به این توجه خود، علم تفصیلی نداشته باشد. (گرامی، ۱۳۸۴: ۱۱۷)

آیا انسان در ذات و فطرت خویش نسبت به خداوند آگاهی و معرفت دارد یا خیر؟

---

۱. درباره اینکه آیا انسان‌ها دارای سرشت یا فطرت واحد هستند یا خیر، اقوال متفاوتی ارائه شده است. (بنگرید به: گرامی، ۱۳۸۴: ۱۱۲ ـ ۱۰۸)

در میان فیلسوفان مغرب‌زمین، گوتفرید ویلهلم لایب‌نیتز[1] (۱۷۱۶ ـ ۱۶۴۶ م) فیلسوف آلمانی قرن هجدهم که از دکارتیان[2] (۱۶۵۰ ـ ۱۵۹۶ م) به‌شمار می‌رود، هماهنگ با صدرالمتألهین شیرازی (۱۰۵۰ ـ ۹۷۹ ق / ۱۶۴۰ ـ ۱۵۷۱م) بر فطری‌بودن معرفت انسان نسبت به خدا تأکید ورزیده است.

این پژوهش بر آن است تا با یک مطالعه تطبیقی، دیدگاه این دو فیلسوف را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده، روشن سازد آیا آن‌دو، معنای یکسانی از فطری‌بودن را در نظر داشته‌اند یا خیر؟ و چگونه ادعای خود را مستدل ساخته‌اند.

الف) مبانی فلسفی

در مطالعه تطبیقی، به‌منظور تحقق همدلی و همزبانی با یک متفکر، توجه جدی به مبانی فلسفی، یک ضرورت است؛ زیرا هر فیلسوف در فضا و چارچوب فکری خود به تبیین یک مسئله می‌پردازد. بنابراین مطالعه آرای ملاصدرا و لایب‌نیتز بدون در نظر گرفتن مبانی فلسفی آنها، عقیم خواهد ماند.

لایب‌نیتز از معدود فیلسوفانی است که مبانی و آرای فلسفی‌اش با صدرالمتألهین شیرازی شباهت و قرابت فراوانی دارد. این قرابت‌ها ازیک‌سو، و پاره‌ای تفاوت‌ها از سوی دیگر، انجام یک مطالعه تطبیقی را میسر ساخته است. البته تفاوت‌ها و شباهت‌ها و کاربرد هرکدام در حل مسئله مورد تحقیق، در پایان مقاله بررسی خواهد شد.

یک. مبانی فلسفی صدرالمتألهین

محمد بن ابراهیم شیرازی، معروف به ملاصدرا در سال ۹۷۹ ق / ۱۵۷۱ م نظام فلسفی بدیعی را بنیان نهاد که در آن، راه‌عقل، شهود و وحی را برای رسیدن به حقیقت، مکمل یکدیگر معرفی کرد و نام «حکمت متعالیه» را بر آن نهاد. مهم‌ترین مبانی او عبارتند از:

---

1. G, V Leibniz.
2. R. Decartz.

۱. اصالت وجود

تفکیک میان وجود و موجود، سه قرن قبل از مارتین هایدگر[1] (۱۹۷۶ ـ ۱۸۸۹ م) توسط ملاصدرا انجام گرفت. وی همه‌چیز را وجود می‌دید؛ نه اشیایی که وجود دارند (موجودات) (نصر، ۱۳۷۸: ۹۲ / ۲۵) از نظر او آنچه به‌نحو اصیل، تحقق و واقعیت دارد و منشأ آثار بیرونی است، وجود است، نه ماهیت. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۲ / ۲۳۶) گرچه مفهوم وجود از قبیل مفاهیم بدیهی است، اما درک «حقیقت وجود» از دشوارترین امور به‌شمار می‌آید. (سبزواری، بی‌تا: ۹)

از جمله نتایج اصالت وجود، کشف «وحدت وجود» است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱ / ۲۳ به بعد) وجود، حقیقت واحد و یگانه‌ای است که دارای مراتب فراوان می‌باشد همان‌طوری که نور، حقیقت واحدی است دارای مراتب مختلف. او برهانی کردن این دیدگاه را نتیجه عنایات حق تعالی به‌خویش دانسته است. (همان: ۲۱ / ۲۹۲)

۲. نظریه فقر وجودی

ملاصدرا معتقد است باید ملاک نیازمندیِ معلول به علت را در مرتبه وجودی آن جستجو کرد. عالی‌ترین مرتبه وجود (خدا)، از هرگونه نقص و ضعفی مبرا و بی‌نیاز مطلق است و ماسوای او نسبت به او عین نیازمندی‌اند، و این یک لطیفه قرآنی است (فاطر / ۱۰). (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱ / ۴۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۷۹ ـ ۱۷۷)

۳. حرکت جوهری

صدرالمتألهین برخلاف ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۹۸) برای اعراض، وجود مستقلی از جوهر قائل نیست. بنابراین دگرگونی‌ها، تغییر و تحول مشهود در اعراض یک شیء، مستلزم دگرگونی در جوهر آن خواهد بود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳ / ۶۶ ــ ۶۲ و ۱۰۳ ـ ۱۰۱ و ۱۸۸ ـ ۱۷۷؛ همان: ۷ / ۲۹۰ و ۲۹۱؛ گرجیان، ۱۳۸۸: ۶۴) جهان طبیعت، یکسره سیال، گذرا و دارای حرکتی تکاملی است.

---

1. Martin Hidegger.

٤. روش معرفتی

از نظر صدرالمتألهین، نتایج حاصل از برهان حقیقی، همواره با مکاشفات عرفانی سازگار است و اگر برهان و مکاشفه از صحت و سلامت برخوردار باشند، با معارف وحیانی هماهنگ خواهند بود. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۶۶ ـ ۲۶۲، ۲۵۴، ۲۵۷ و ۴۸۸ ـ ۱۸۳؛ همو، ۱۳۶۸: ۱ / ۸، ۳۶۱ و ۳۶۲؛ ۲ / ۳۱۵؛ ۶ / ۲۸۴؛ ۹ / ۱۱۹ و ۲۳۴)

۵. ادراک بسیط و ادراک مرکب

در جهان اسلام، این تفکیک نخستین‌بار توسط ملاصدرا مطرح شد. وی معتقد است علم مانند جهل، گاهی «بسیط» است؛ یعنی ادراک یک شیء، همراه با غفلت از این ادراک است، و گاهی «مرکب» است؛ یعنی ادراک شیء، همراه با شعور و آگاهی از این ادراک است. (همو، ۱۳۶۸: ۱۱۶) هدف ملاصدرا از این تفکیک، ارائه دلیلی فلسفی است بر فطری‌بودن شناخت خدا.

دو. مبانی فلسفه لایب‌نیتز

برخی نویسندگان، اصول فلسفه لایب‌نیتز را به ده اصل رسانده‌اند. (مجتهدی، ۱۳۷۳: ۹۴) مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. انواع حقیقت

قضایا بر دو دسته‌اند: حقایق عقل یا حقایق استدلالی یا تعقلی[1] و حقایق واقع یا حقایق واقعی یا واقعه یا حادثه.[2] لایب‌نیتز ابعاد این تفکیک را کاملاً روشن ساخت. (مگی، ۱۳۷۲: ۱۷۹)

«حقایق عقل» واجب، ضروری و ذاتاً بدیهی یا قابل تحویل به قضایای بدیهی هستند. بالضروره صادقند و صدق آنها مبتنی بر «اصل تناقض» است. (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ الف: ۳۸) این حقایق، خود ـ بدیهی هستند و ذهن ما سرچشمه حقایق ضروری و

1. Truth of reason.
2. Truth of facts.

واجب می‌باشد. حواس ما می‌تواند آنها را پیشنهاد، تقویت و اثبات کند؛ اما هرگز نمی‌تواند ضروری‌بودن، دائماً یقینی بودن و خطاناپذیر بودنشان را به اثبات برساند. (Latta, 1898: 134) در مقابل، «حقایق واقع» ممکن هستند، نه واجب، بدیهی و ضروری. ازاین‌رو بدون اینکه دچار تناقض شویم می‌توان متضاد آنها را تصور کرد. گرچه این حقایق به‌اندازه حقایق عقل، فطری هستند، اما نه از طریق اصل «امتناع تناقض» که از طریق اصل «جهت کافی»[1] قابل اثبات‌اند. (Ibid، لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ الف: بند ۳۶)

از نظر لایب‌نیتز، همه حقایق بالقوه فطری‌اند؛ اگرچه ممکن است بالفعل چنین نباشند. (Latta, 1898: 132) حقایق عقل، قلمرو «امکان» را شامل می‌شوند و حقایق واقع، قلمرو «وجود» را. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۵۲ و ۳۵۳) از جمله حقایق عقل، «حقایق اولیه» هستند. (Gahangiri, 1989: 117)

۲. اصل امتناع تناقض و اصل جهت کافی

از نظر لایب‌نیتز، تفکر منسجم، ناممکن است، مگر با تبعیت از قانون امتناع تناقض. (Scruton, 1984: 69) اصل امتناع تناقض فقط در قلمرو «حقایق عقل» کاربرد دارد و صدق آنها را تعیین می‌کند؛ اما در قلمرو «حقایق واقع»، اصل «جهت کافی» کاربرد دارد. به موجب این اصل، هیچ امر واقع را حقیقی یا موجود نمی‌دانیم و هیچ گفته‌ای را راست تلقی نمی‌کنیم، مگر آنکه دلیل کافی برای آن وجود داشته باشد. (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ الف: بندهای ۳۱ و ۳۲)

۳. مناد یا جوهر فرد بسیط

نظریه «مناد»[2] در فلسفه لایب‌نیتز، هم‌سنگ «نظریه اصالت» وجود در فلسفه ملاصدرا است. بنیاد مابعدالطبیعه لایب‌نیتز آن است که واقعیت عبارت است از مجموعه‌ای از جواهر روحی، که وی آنها را «مناد» (جوهر فرد بسیط) می‌خواند. منادها مخلوق خدا هستند و عناصر نهایی واقعیت را تشکیل می‌دهند. این اندیشه در همه نوشته‌های مربوط

1. Principle of Sufficient reason.
2. Monad.

به متافیزیک او دیده می‌شود. (لایب‌نیتز، ۱۳۷۵: ۵۰ و ۵۱؛ مجتبوی، ۱۳۶۶: ۲۲۷)

جوهر، موضوعی است که همه صفات و محمولاتی را که همیشه بر آن حمل خواهد شد، شامل می‌شود. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۶، ۳۶۷ و ۳۷۵) وی با موهوم‌دانستن بعد و امتداد دکارتی، اولین‌بار مفهوم نیرو (kraft, Virtus, Vis) را وارد این عرصه کرد. (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ هـ : ۱۲۵ و ۱۲۶) ماهیت جوهر، نیروست و فعلیت، از ویژگی‌های ذاتی آن است. در منادها، نوعی میل درونی به استکمال ذات یا بسط ذات وجود دارد. (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ب: ۱۴۸)

٤. ادراک بسیط و مرکب

از نظر لایب‌نیتز، هر مناد آینه‌ای است ساده و دارای فعالیت درونی و بازنماکننده جهان بر طبق نظرگاه خویش. (همو، ۱۳۷۲ الف: بند ۵۹) همه منادها از دو عنصر «شوق»[1] (Latta, 1898 :35؛ مگی ۱۳۷۲: ۱۲۸) و «ادراک»[2] برخوردارند.

یکی از ابتکارات فلسفی لایب‌نیتز، تفکیک دو نوع ادراک می‌باشد. وی معتقد است ادراک بر دو نوع است: ادراک آشکار[3] و ادراک پنهان.[4] ادراک آشکار، همواره روشن، متمایز و مقرون به‌شعور و آگاهی نسبت به موضوع (متعلق) ادراک است؛ اما ادراک پنهان، پوشیده، مبهم و نامقرون به‌شعور و آگاهی است. (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ الف: بند ۱۴)

تفاوت میان منادها عبارت است از درجات مختلف ادراکی که با آن، جهان پیرامون خود را بازنما می‌کنند. (Latta, 1898: 40 _ 50) در یک جسم که ترکیبی از منادهاست، معمولاً یک مناد بر سایر منادها مسلط و حاکم است، که آن را «مناد غالب» گویند. مناد غالب در انسان، همان روح است و در حیوان، همان نفس. منادها براساس مراتب ادراکات خود، در سه طبقه از هم متمایز می‌شوند:

---

1. Appetition.
2. Perception.
3. Apperception.
4. Perception.

۱. منادهای برهنه و عریان، که ادراک کاملاً ساده و نامقرون به‌آگاهی دارند و هنوز به مرحله احساس هم ارتقا نیافته‌اند. (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ الف: بند ۲۰ ـ ۱۸)

۲. منادهای غالب، که از احساس ـ یعنی ادراک همراه با حافظه ـ برخوردارند، مانند: مناد نفس در حیوان. (همان: بندهای ۱۶، ۱۹ و ۲۰)

۳. منادهای برتر، که از ادراک خودآگاه یا عقل برخوردارند؛ مانند: نفس ناطقه در انسان.

دو مرحله قبل را «ادراک پنهان» و مرحله سوم را «ادراک آشکار» گویند. این ادراک که به کمک شناخت حقایق ضروری و جاودان حاصل می‌شود، ما را به مقام رفیع خودشناسی و خداشناسی ارتقا می‌دهد. (همان: بند ۳۰) هدف لایب‌نیتز از ارائه این تقسیم، حل معضل ثنویت بوده است.

۵. اصل هماهنگی پیشین بنیاد

وی روابط میان اشیا و منادها را، نه با قانون علیت، که با اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد توجیه می‌کند. منادها هیچ پنجره‌ای ندارند که از آن، چیزی بتواند در آنها وارد یا از آن خارج شود. (همان الف: بند ۷) لایب‌نیتز با ردّ نظریه دکارت در خصوص ارتباط نفس و بدن (همو، ۱۳۷۲ ب: ۱۵۲؛ Latta, 1898: 16, 42, 311, 315)، معتقد است در زمان خلقت، توسعه درونی هر مناد، آنچنان از پیش ترتیب داده شده که همه تغییرات آن، همراه و هماهنگ با تغییرات موجود در دیگر منادهاست. یک مناد بر منادهای دیگر تأثیر می‌گذارد؛ اما فقط از طریق یک هماهنگی پیشین‌بنیاد درونی (Ibid, 1898: 41)؛ مانند دو ساعتی که به‌طور مستقل، اما هماهنگ کار می‌کنند. (Ibid: 45)

٦. جوهر، ذاتاً فعال، پویا و متکامل است

مجموعه هستی، سراسر دینامیک و پویاست. این پویایی و تحرک، جزء ذات آن و ناشی از یک اصل درونی است که در آغاز خلقت، در منادها گنجانده شده است. منادها از نوعی کمال و خود ـ بسندگی بهره‌مندند که آنها را به منشأ اعمال درونی خود مبدل می‌کند. (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ الف: بند ۱۸)

ب) ادراکات فطری

بحث درباره ادراکات فطری، زمینه بررسی آرای دو فیلسوف را در مورد خداشناسی فطری فراهم می‌آورد. لایب‌نیتز در زمره پیروان «اصالت عقل» قرار دارد و این، بیش از همه به‌خاطر حمایت و دفاعش از تصورات فطری است.[1] (Jolley, 1995: 176) او در بزرگ‌ترین اثر فلسفی خود با عنوان «پژوهش‌های جدید درباره فاهمه بشر»[2] در ردّ نظریه جان لاک[3] و در موافقت با دکارت (latta, 1898: 125) بر آن است که ذهن، ذاتاً منشأ تصورات و نظریه‌های مختلف است و اشیای خارجی و بیرونی فقط نقش بیدارکننده و برانگیزاننده آنها را دارند. (Jolley, 1995: 176; Latta, 1898: 360 & 361) لایب‌نیتز اصطلاح «فطری» را به‌معنای متفاوتی به‌کار می‌برد (Leibniz, 1898: 8 , 9) تا بتواند بگوید فقط بعضی از تصورات و حقایق، فطری هستند؛ نه حواس خارجی، که از ذات عقل ناشی می‌شوند. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۰۵ ـ ۴۰۱) وی معتقد است نفس انسان، فی‌نفسه سرچشمه خودجوش همه تصورات و تجربیاتش است. بنابراین همه تصورات، فطری هستند. (Latta, 1898: 125)

افزون بر این، با توجه به اینکه ذهن آدمی در تمامی فعالیت‌هایش خود ـ انگیخته است، باید آگاهی‌های خود را کاملاً از جانب خودش ایجاد نماید. ذهن یک فضای خالی نیست؛ بلکه یک نیرو یا حیات خود ـ دگرگون‌شونده، یک رشد و یک امر خود ـ شکوفاست. (Ibid:122) بنابراین همه حقایق ـ اعم از حقایق عقل و واقع ـ به‌صورت بالقوه، به‌یک اندازه فطری‌اند. (Ibid 132 ـ 134) فطری‌بودن فقط به این معناست که ذهن، آنها را از درون ذات خویش اخذ می‌کند، نه اینکه هر ذهنی به‌صورت بالفعل و صریح، بر همه آنها آگاهی داشته باشد. وی نقش تجربه و حس را برای توجه یا وصول ذهن به آگاهی نسبت به حقایق و تصورات فطری، ضروری می‌داند. (Ibid: 365)

1. Innat Idea.
2. New Essay on Human Understanding.
3. John Lock.

بنابراین ادراکات فطری، از ذات عقل منشأ می‌گیرند و حواس و اشیا خارجی، فقط نقش بیدارکنندگی دارند.

آیا صدرالمتألهین با این معنا از تصورات و حقایق فطری موافق است؟ برای پاسخ به این پرسش، نگاه اجمالی به اقسام علم، ضروری به‌نظر می‌رسد.

از نظر ملاصدرا، علم بر دو قسم است: «علم حضوری» و «علم حصولی». اگر علم، ادراک و آگاهی، بدون واسطه، به معلوم تعلق گیرد و وجود عینی معلوم، برای شخص عالم منکشف شود، آن را علم حضوری گویند و درصورتی‌که عالم و شخص درک‌کننده، به‌واسطه صورت یا مفهوم ذهنی، نسبت به معلوم آگاهی پیدا کند، آن را علم حصولی نامند. علم حضوری مانند علم ما به حالات روحی ـ روانی خود و علم حصولی مانند علم ما به همه اشیای خارجی. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱ / ۱۷۴ ـ ۱۷۱)

علم به دو قسم تصور و تصدیق و تصور نیز، به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می‌شود: تصور کلی، مثل مفهوم انسان، و تصور جزئی، مثل تصور سقراط. (مظفر، ۱۳۷۷: ۶۵ و ۶۶) مفهوم کلی[1] یا بر اشیای خارجی و عینی قابل حمل است؛ یا حمل‌پذیر نیست. دسته دوم را «معقولات ثانیه منطقی» گویند.

مفاهیمی که بر اشیای خارجی حمل می‌شوند، خود بر دو دسته‌اند: مفاهیمی که ذهن به‌طور خودکار، آنها را از موارد خاص انتزاع می‌کند؛ مانند: مفهوم کلی سفیدی، که به آنها «مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی» می‌گویند و مفاهیمی که انتزاع آنها به کندوکاو و تأمل ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر نیازمند است، که آنها را «معقولات ثانیه فلسفی یا مفاهیم فلسفی» می‌نامند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱ / ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱ /۲۰۰ ـ ۱۹۸)

---

۱. در منطق، صورت ذهنی انتزاع‌شده از اشیا حقیقی را «مفهوم» گویند. (مظفر، ۱۳۷۷: ۶۹) بنابراین این واژه شامل همه معانی و تصورات موجود و حاضر در ذهن می‌شود؛ اعم از معانی و تصورات کلی و جزئی. همچنین شامل معقولات اولی (مفاهیم ماهوی)، معقولات ثانیه فلسفی و منطقی نیز می‌شود؛ درحالی‌که واژه «ماهیت»، فقط معقولات اولی را دربرمی‌گیرد؛ یعنی مفهومی را که مصداق خارجی دارد «ماهیت» گویند. (شیروانی، ۱۳۷۴: ۱ / ۲۹۳)

اما منشأ ادراکات (تصورات و تصدیقات) کجاست؟ آیا اصولاً ملاصدرا وجود تصورات و تصدیقات فطری را می‌پذیرد، تا بتواند قضیه «خدا وجود دارد» و یا «تصور خدا» را فطری بداند؟ یا خیر؟

یک. منشأ تصورات

ملاصدرا همچون فلاسفه پیش از خود، منشأ تصورات بشری را حس، و حس را از جنود عقل می‌داند. ادراکات بشری در آغاز، جزئی است. سپس نفس انسان به‌کمک عقل، به مفاهیم کلی دست می‌یابد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۲۳۵؛ همو، ۱۳۶۸: ۳ / ۴۸۷) منشأ ادراکات تصوری، حس است؛ اعم از حواس پنجگانه، علوم حضوری و حس باطنی. (همو، ۱۳۶۸: ۳ / ۴۹۱) حتی تصورات موجود در قضایای بدیهی، مسبوق به ادراک حسی است. (همو، ۱۳۶۶: ۲۰۵؛ همو، ۱۳۷۱: ۵۲۱) بدین ترتیب وی در باب تصورات، اصالت حسی است.

اما در مفاهیم ماهوی (معقولات اولی)، معقولات ثانیه فلسفی (مفاهیم فلسفی) و معقولات ثانیه منطقی (مفاهیم منطقی)، نقش حس ظاهری و باطنی عبارت است از فراهم‌کردن زمینه برای انتزاع آنها. ولی نقش اساسی را در پیدایش آنها عقل ایفا می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱ /۲۳۰ ـ ۲۲۶)

بدین‌ترتیب صدرالمتألهین و متفکران حوزه حکمت متعالیه، منشأ همه مفاهیم را «عقل» می‌دانند، که ادراک حسی ـ اعم از حواس بیرونی یا درونی ـ فقط زمینه‌ساز آنهاست.

دو. منشأ تصدیقات

در منطق کلاسیک، قضایا به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم شده‌اند: به قضایایی که تصدیق آنها به فکر و استدلال نیاز ندارد «بدیهی» می‌گویند، که خود بر دو دسته‌اند: «بدیهیات اولیه» که تصدیق آنها به چیزی جز تصور موضوع و محمول نیاز ندارد؛ مثل: اجتماع نقیضین محال است. «بدیهیات ثانویه» که تصدیق آنها در گرو به‌کار گرفتن اندام‌های حسی یا چیزهای دیگری غیر از تصور موضوع و محمول است.

قضایای «نظری» قضایایی هستند که تصدیق آنها به‌فکر و استدلال نیاز دارد؛ مانند: اغلب قضایا در علوم مختلف. فقط دو دسته از قضایا را می‌توان بدیهی به‌معنای واقعی دانست: نخست بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات، که انعکاس ذهنی علوم حضوری‌اند. حدسیات و فطریات هم از قضایای قریب به بدیهی‌اند و سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱ / ۲۳۷)

درحالی‌که لایب‌نیتز به قضایای بی‌نیاز از تجربه، مانند حقایق عقل و حقایق واقع باور دارد، آیا صدرالمتألهین در باب قضایا اصالت حسی است یا اصالت عقلی؟

در میان قضایای مختلف، بدیهیات اولیه، قضایای تحلیلی، حمل‌های اولی، تجربیات یا مجربات (قضایای حسی کلی) و وجدانیات، به تجربه حسی نیاز ندارند؛ اما قضایایی که در آنها به وجود مصادیق محسوسات در خارج حکم می‌شود (مانند درخت موجود است)، قطعیت حکم، به برهان عقلی نیاز دارد. بنابراین فقط در این دسته از قضایاست که می‌توان برای تجربه حسی نقشی قائل شد؛ اما نه نقش تام و تعیین‌کننده، بلکه نقشی ضمنی و مقدماتی. هیچ تصدیق یقینی‌ای به صِرف تجربه حسی حاصل نمی‌شود؛ اما قضایای یقینی بی‌نیاز از تجربه حسی، فراوان است. (همان: ۲۴۰ ـ ۲۳۸) بنابراین ملاصدرا در باب تصدیقات، اصالت عقلی است و در باب تصورات، اصالت را به حس می‌دهد.

ج) خدا در فلسفه لایب‌نیتز و صدرالمتألهین

لایب‌نیتز خدا را در مقابل منادهای مخلوق «مناد منادها» یا «مناد نخستین» می‌نامد. در نظام فلسفی او، اغلب مباحث به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به وجود خدا ختم می‌شوند. خداوند در رأس هرم هستی قرار دارد. دارای عالی‌ترین جوهر، ادراک، شوق و برترین صفات کمالی است. او منشأ همه هستی و همه ذات‌های واقعیت‌یافته است (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ الف: بند ۴۳) و هرکدام از مخلوقات، تجلی‌بخش گوشه‌ای از کمالات اویند. (Gahangiri, 1989: 473) بنابراین خداوند شأن انتولوژیک[1] دارد.

1. Onto Logic.

وی بـا اینکـه تصـور خـدا را بـرای انسـان فطـری مـی‌دانـد، امـا برهـان‌هـایی را در اثبات وجود خـدا ارائـه کـرده اسـت؛ از قبیـل برهـان وجـودی (لایـب‌نیتـز، ۱۳۷۲ د: ۶۰ ـ ۵۸؛ همو، ۱۳۷۲ الف: بند ۴۵؛ کاپلسـتون، ۱۳۸۰: ۴۱۰ ــ ۴۰۷)، برهـان مبتنـی بـر حقایق سرمدی (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ الـف: بنـدهای ۴۳ و ۴۴؛ کاپلسـتون، ۱۳۸۰: ۳۸ ـ ۳۳؛ Latta, 1898: 343; 411 & 412)، برهان مبتنی بر حقایق واقـع یـا مبتنـی بـر اصـل جهت کافی (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ الف: بنـدهای ۳۹ ــ ۳۶؛ کاپلسـتون، ۱۳۸۰: ۴۱۴ ــ ۴۱۲؛ Latta, 1898: 339 _ 414;) و برهان مبتنی بر اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۱۴ و ۴۱۵؛ Latta, 1898: 316)

در حکمت متعالیه هم خداوند شأن انتولوژیک دارد؛ زیرا مبدأ هستی است. بنـابـرایـن تصوری که هر دو فیلسوف از خدا و شأن و جایگاه او در کل هستی دارند، به‌هم نزدیـک می‌باشد (زکوی، ۱۳۸۴ ب: ۳۲۴ ـ ۳۱۳)؛ با این تفاوت اساسی که ملاصدرا برای خداونـد شأن «معرفت‌شناختی» قائل است؛ یعنی آگـاهی فطـری و بسـیط انسـان بـه او، مبنـای تحقق سایر انواع معرفت‌ها و آگاهی‌ها در انسان به‌شمار می‌آید؛ ولی لایب‌نیتز با تکیه بـر مبانی خود نتوانسته است به این مهم دست یابد.

د) خداشناسی فطری از دیدگاه دو فیلسوف و ادله آنها

خداشناسی فطری دست‌کم دومعنا می‌تواند داشته باشد: نخست آنکه قضـیه «خـدا وجـود دارد» از قضایای بدیهی و بی‌نیاز از استدلال باشـد؛ تـا خداشناسـی فطـری، همـان علـم حصولی انسان نسبت به خداوند باشد. دوم آنکه انسان دارای یک نـوع علـم حضـوری و شهودی نسبت به خداوند، به‌عنوان کمال مطلق اسـت و همـه انسـان‌هـا از ایـن آگـاهی فطری، به درجات مختلف بهره‌مندند.

معنای اول فطری بودن خداشناسی

نخست اینکه وی در مبانی خود از حقایق عقل و حقایق واقع سـخن گفـت و آنهـا را بـه معنای یکسان، فطری دانست؛ اما آیا قضیه «خدا وجود دارد» از همین قبیل است؟

لایب‌نیتز معتقد است میان دو نوع از حقایق یادشده، چهار تفاوت وجود دارد که براساس یکی از آنها، حقایق عقل، قلمرو امکان را شامل می‌شود؛ اما حقایق واقع، قلمرو وجود را؛ قلمرو امکان یعنی قلمرو امور نامتناقض؛ ازاین‌رو حقایق عقل، احکام وجودی نیستند و وجود، هیچ موضوعی را به استثنای قضیه «خدا وجود دارد» اثبات نمی‌کند. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۵۴ ـ ۳۵۲) بدین‌ترتیب قضیه «خدا وجود دارد» از قبیل حقایق عقل و در نتیجه، بدیهی، فطری و بی‌نیاز به استدلال است. بنابراین خداشناسی فطری، از قبیل علم حصولی (به تعبیر صدرایی) انسان نسبت به خداوند است.

دوم اینکه براساس نظریه منطقی لایب‌نیتز ـ که همه محمولات، به‌صورت بالقوه در موضوع یک قضیه مندرج هستند ـ همه حقایق، از جمله قضیه «خدا وجود دارد»، از درون ذهن انسان می‌جوشد و قضیه‌ای فطری و ذاتی برای عقل آدمی است و ذهن می‌تواند با تأمل درونی، به صدق این قضیه علم حاصل کند. (همان: ۴۰۵ ـ ۴۰۱)

ملاصدرا معتقد است وجود واجب‌الوجود، امری فطری است و اثبات آن به دلیل و برهان نیاز ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۴)؛ اما میان قضایای «بدیهی اولی» و «بدیهی ثانوی» تمایز قائل است. بی‌تردید در میان فلاسفه اسلامی، هیچ‌کس قضیه «خدا وجود دارد» را جزء قضایای بدیهی اولی به‌شمار نیاورده است.

لازم به یادآوری است که از جمله اقسام قضایای بدیهی ثانوی، «فطریات» یا «قضایای فطری» هستند. قضایایی که قیاس آنها همراه با آنهاست و عقل فقط با تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه، آنها را تصدیق نمی‌کند، بلکه به حد وسط هم نیاز دارد؛ هرچند حد وسط آنها به تفکر و تأمل نیاز ندارد؛ مثل قضیه: «عدد دو، یک پنجم عدد ده است». (مظفر، ۱۳۷۷: ۲۷۱)

قضیه «خدا وجود دارد» یا «علة العلل موجود است» از قبیل قضایایی «بدیهی ثانوی» است؛ یعنی با تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه، به‌محض توجه به حد وسط آن (نیاز ممکن به علت)، نزد ذهن حاضر می‌شود و وجود خدا (علة العلل) با

کمترین توجه و بدون نیاز به اقامه برهان‌های پیچیده فلسفی، تصدیق می‌شود. (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۱، ۱ / ۲۸ و ۲۹؛ شیروانی، ۱۳۷۶: ۹۱)

معنای دوم فطری بودن خداشناسی

از نظر لایب‌نیتز معرفت به خدا به‌معنای دوم هم فطری است. او فقط یک استدلال برای آن اقامه کرده است. ازآنجاکه هر مناد، بازتاب همه تحولات، ادراکات و تبدلات است، روح انسان نیز به‌عنوان مناد عالی که دارای ادراک آشکار است، ذاتاً خدا را می‌شناسد و نسبت به او آگاهی فطری ذاتی دارد. بنابراین تصور خدا یک تصور فطری است. حتی همه منادها نسبت به حقیقت نامتناهی ـ خداوند ـ آگاهی دارند. (لایب‌نیتز، ۱۳۷۲ الف: بند ۶) بنابراین فطری‌بودن شناخت خدا (تصور خداوند، فطری و ذاتی عقل بشر باشد) از نظر لایب‌نیتز ثابت‌شده است؛ البته با در نظر داشتن این نکته که تصورات فطری، بالقوه فطری‌اند، نه بالفعل؛ یعنی نفس و عقل انسان ذاتاً توانایی کشف آنها را دارد؛ زیرا عقل، شبیه سنگ مرمری رگه‌دار است ؛ به‌طوری‌که می‌توان گفت مجسمه هرکول، بالفعل در آن مندرج است؛ هرچند نیاز به کار مجسمه‌ساز دارد. (Latta, 1898: 365) آیا می‌توان فطری بودن تصور خدا از دیدگاه لایب‌نیتز را از نوع علم حضوری به‌معنای صدرایی دانست؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا استدلال ملاصدرا در اثبات فطری‌بودن خداشناسی به‌معنای دوم را مطرح می‌کنیم.

در فلسفه صدرایی، علم بر دو نوع است: علم حصولی و علم حضوری. علم‌های حضوری از لحاظ شدت و ضعف، یکسان نیستند. بنابراین گاهی آگاهانه، گاهی نیمه‌آگاهانه و یا حتی تحقق می‌یابند ناآگاهانه؛ زیرا نفس آدمی مراتب تکاملی ویژه‌ای دارد که در جای خود قابل پیگیری است. (زکوی، ۱۳۸۴ الف: ۲۰۳ ـ ۱۸۰) یکی از مصادیق علم حضوری و شهودی از نظر ملاصدرا، آگاهی انسان نسبت به خداوند است. این به معنای ساده، همراه‌بودن تصور خدا با عقل انسان (به‌معنای دکارتی و لایب‌نیتز) نیست؛ بلکه معنایی بس عمیق‌تر دارد. وی براساس تقسیم ادراک به بسیط و مرکب، بر

آن است که آدمیان در اصل فطرت خویش، نسبت به خداوند علم و ادراکی بسیط دارد. خلاصه استدلال او چنین است:

مدرَک هرچیز، همان نحوه وجود آن است. از سویی وجود هرچیز، همان حقیقت و هویت مرتبط و وابسته آن به حق‌تعالی است؛ زیرا هویات وجودی، مراتب تجلیات ذات حق هستند. نتیجه آنکه ادراک هرچیز عبارت است از ملاحظه حقیقت هویت آن، که عین ارتباط با حق‌تعالی است و ملاحظه این حقیقت مرتبط با حق، جز با ادراک و آگاهی پیشین از او میسر نیست.

بنابراین هر فردی که چیزی یا مدرَکی را درک می‌کند و می‌شناسد، ضرورتاً حق تعالی را نیز ادراک کرده است،؛ اگرچه خود، نسبت به این ادراک خویش توجه، آگاهی و وقوف ندارد (ادراک بسیط)؛ مگر اولیای خاص الهی. این ادراک بسیط نسبت به حق ــ جلّ شأنه ـ برای همه بندگان حاصل است و اگر این علم بسیط نمی‌بود، هیچ‌گونه علم و ادراک دیگری امکان تحقق نداشت. کلام حکیمانه امیرالمؤمنین علیه السلام که «ما رایت شیئاً الا رایت الله قبله و معه و بعده» اشاره به این حقیقت دارد که خدابینی فطری و علم بسیط آدمی نسبت به حق‌تعالی، منشأ همه انواع ادراکات و آگاهی‌های بشر است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۲ / ۳۶۳)

از دیدگاه صدرالمتألهین، علم بسیط، شرط امکان علم مرکب است. ازاین‌رو همه انسان‌ها از این علم و آگاهی بسیط نسبت به خداوند برخوردار هستند؛ اما علم مرکب، یعنی همان ادراک آشکار و مقرون به آگاهی ـ خواه محصول کشف و شهود باشد و یا علم استدلالی ـ در همگان بالفطره حاصل نیست و همین علم، ملاک تکلیف و رسالت است و خطا و صواب در آن راه دارد.

از نظر صدرالمتألهین مرتبه وجودی ما نیز با علم تعیین می‌شود؛ اما علم مرکب، نه علم بسیط؛ زیرا علم بسیط عین اقتضای انسان و شرط امکان علم و عمل است. ملاصدرا وابستگی آدمی به خدای متعال و درک بسیط این وابستگی را عین ذات او می‌داند. این وابستگی از طریق وسایط نیست؛ بلکه به همان توضیحی است که

مولانا گفته است:

هست، رب الناس را با جان نـاس اتصـالی بـی‌تکیـف بـی‌قیـاس

و اساساً سیر استکمالی و وجودی از ادراک‌های حسی، خیالی و عقلی، منوط به همین اتصال وجودی است. البته روشن است که همه مردم به این امر آگاهی ندارند و درک آن برای خواص هم دشوار است. (داوری، ۱۳۷۹: ۱۹ / ۳)

در این استدلال ملاصدرا از برخی مبانی خویش، مانند اصـالت وجـود، فقـر وجـودی، تفکیک علم حضوری از حصولی، و ادراک بسیط و مرکب به‌خوبی بهره بـرده اسـت و از فطری‌بودن خداشناسی معنا و استدلالی متفاوت ارائه کرده و شـأن اپیسـتمولوژیک مبـدأ متعال را مبرهن ساخته است. معنـا، اسـتدلال و شـأنی کـه لایـب‌نیتـز نتوانسـت بـه آن دست‌یابد، به‌دلیل نقص مبانی و عدم درک تمایز میان علم حصولی و حضوری است.

تفکیک میان ادراک بسیط و ادراک مرکب در آراء هردو فیلسوف دیده می‌شود؛ با این تفاوت که غرض صدرالمتألهین ارائه برخی قواعد فلسفی و به‌ویـژه، اثبـات فطـری‌بـودن شناخت خداوند و غرض لایب‌نیتز «حل معضل ثنویت» بوده است.

هرچند می‌توان با تکیه بر مبانی لایب‌نیتز و تصـدیق بـه اینکـه هـر منـاد، متضـمن همه‌چیز و علم به همه‌چیز است، از لحاظ منطقی به خداشناسی فطری رسید؛ اما او عملاً در پی این استنتاج نبوده است. (همان: ۱۹ / ۷)

استدلال دیگر ملاصدرا بر علم حضوری انسان نسبت به خداوند

اگر علت و معلول، هر دو مجرد از ماده باشند، علـتِ مفـیض نسـبت بـه معلـول خـود، و معلول نسبت به علتِ مفیض خود، علـم حضـوری دارد. (طباطبـایی، ۱۳۷۴: ۲۵۶ و ۲۵۷) بنابراین روح انسان نسبت به علت مفیض و هستی‌بخش خود، علم حضـوری دارد. حتـی برخی اندیشمندان با اشاره به این قسمت از دعای عرفه که: الغيرك من الظهـور مـا لـيس لك، حتي يكون هو المظهر لك؟ تفسیر فلسفی این بیـان عرفـانی را علـم حضـوری معلـول

نسبت به علت مفیضش دانسته‌اند. (همان: ۲۷۲، شماره ۳۹۵) با توجه به این قاعده فلسفی است که صدرالمتألهین از علم و حب تمامی موجودات نسبت به مبدأ متعال، سخن‌گفته است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۲ / ۲۳۹ ـ ۲۳۵؛ همان: ۷ / ۱۶۸ ـ ۱۴۸) از نظر ملاصدرا تعلقات انسان به‌دنیا و امور مادی و پرداختن به پرورش جسم، حجاب‌هایی هستند که مانع بالفعل‌شدن، شکوفایی و رشد این فطرت می‌شوند. (همان: ۹ / ۱۲۴)

ه) نقد و بررسی

مبانی مشترک یا متفاوت در مبانی و آرای این دو فیلسوف کدامند؟ نقش آنها در تبیین مسئله تحقیق و نقاط ضعف و قوت آنها چیست؟

صدرالمتألهین کانون اصلی نظام مابعدالطبیعه خویش را بر مبنای اصالت وجود قرار داده و در سایه آن، به بینشی عارفانه از هستی دست‌یافته است. او مجموعه هستی را واقعیتی یگانه می‌داند که با وجود وحدت، از کثرت برخوردار است و با وجود کثرت از وحدت. این رکن اساسی در فلسفه ملاصدرا سبب شد تا حکمت متعالیه ظرفیت فوق‌العاده‌ای در حل مسائل فلسفی پیدا کند. براساس این اصل، وجود حقیقی فقط خداوند است و بقیه موجودات، تجلیات و ظهورات او هستند. بنابراین او یک شأن انتولوژیک دارد.

متناظر با این نظریه، لایب‌نیتز مفهوم «مناد» را وارد فلسفه کرد که ماهیت آن، نیرو است و سراسر هستی را پرکرده است. او گرچه خدا را مناد نخستین و خالقی معرفی کرد که شأن انتولوژیک دارد، اما از درک عرفانی جهان به‌عنوان تجلیات و ظهورات خداوند محروم بود.

نظریه فقر وجودی، در دیدگاه لایب‌نیتز جایی ندارد؛ زیرا وی اصولاً روابط میان اشیا را، نه با اصل علیت، که با اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد توجیه کرد و همین امر باعث شد نتواند در تبیین خداشناسی فطری (به معنای دوم) از اصل علیت و قاعده حضور علت مفیض نزد معلول خویش و بالعکس استفاده کند.

صدرالمتألهین در روش معرفتی خویش، به هماهنگی میان برهـان و کشـف و وحـی فتوا داد. لایب‌نیتز هم دست‌کم به هماهنگی عقل‌ونقل باور داشت. بـه‌همـین‌سـبب، هـر دوی آنها در اثبات وجود خداوند و تبیین خداشناسی فطری، بـه برهـان عقلـی و فلسـفی تمسک جسته‌اند.

لایب‌نیتز حقایق را به دودسته عقل و واقع تقسیم نمود، که هر دوی آنها به یک‌اندازه فطری هستند. این تفکیک سبب شد تا او فطری‌بودن خداشناسی (به‌معنای اول) را تبیین کند. از نظر او قضیه «خدا وجود دارد» جزء حقایق عقل و در نتیجه، ضـروری، بـدیهی و فطری است؛ در میان حقایق عقل، این قضیه، یک استثناست، که وجود خدا را هم ثابـت می‌کند. بنابراین معرفت فطری انسان نسبت به خدا، بی‌نیاز از اسـتدلال و هـر نـوع علـم حصولی است. همچنین براساس نظریه منطقی او که همه محمولات، به‌صورت بالقوه در موضوع یک قضیه مندرج هستند، می‌توان به این نتیجه رسـید کـه قضـیه «خـدا وجـود دارد» نیز از درون ذهن انسان و عقل او می‌جوشد و فطری (به معنای دوم) است و صدق آن با تأمل درونی حاصل می‌شود.

اگرچه ملاصدرا از این دودسته حقایق سخن نگفته است، اما با توجه ویژه بـه مسـئله «اتحاد» میان موضوع و محمول در یک قضیه، آن را به دو صورت، قابل تصـور دانسـته است: نخست اتحاد در مصداق و وجود ـ و تمایز در مفهوم و ماهیت ـ و دیگر، اتحـاد در مفهوم و ماهیت ـ و تمایز از لحاظ اجمال و تفصـیل. اولـی را حمـل «شـایع صـناعی» و دومی را «اولی ذاتی» می‌نامند. او خود، مبتکر این‌دو اصطلاح بوده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱ / ۳۹۲ و ۳۹۳؛ همو، بی‌تا: ۷) با این وصف، شاید بتـوان حمـل اولـی ذاتـی را از قبیل حقایق عقل دانست. صدرالمتألهین در اثبات فطری‌بودن خداشناسی (به معنای اول) با تفکیک میان بدیهی اولی و ثانوی، قضیه «خدا وجود دارد» یا قضیه «علة العلل موجود است» را از قبیل قضایای بدیهی ثانوی دانسته، که تصدیق آن با کمترین توجـه و بـدون اقامه برهان‌های پیچیده فلسفی، حاصل می‌شود.

«ادراک بسیط و مرکب» صدرایی، بـا «ادراک پنهـان و آشـکار» فلسـفه لایـب‌نیتـز

متناظر است؛ با این تفاوت که هدف لایب‌نیتز از این تفکیک، حل معضل ثنویت بود و هدف ملاصدرا، اثبات فطری‌بودن شناخت خدا.

از نظر لایب‌نیتز، نفس انسان، یک نیروی خود ـ فعال است که منشأ همه تصورات و تجربیاتش می‌باشد. بنابراین تصورات ما و نیز حقایق عقل و واقع، همگی فطری هستند و از درون ذات نفس، می‌جوشند، نه از تجربه و حواس بیرونی. هر مناد، بازتاب مجموعه هستی است و تفاوت آنها در مراتب ادراک آنهاست. ازاین‌رو منادها، همه تجربه‌ها و ادراک‌ها را در درون خود دارا هستند و همه ادراکات ما فطری‌اند؛ اما نه الزاماً به‌صورت بالفعل. با تکیه بر این اصل، لایب‌نیتز توانست یگانه استدلال خود را در اثبات خداشناسی فطری (به معنای دوم) اقامه کند. این در حالی است که با توجه به مبانی صدرایی در حوزه ادراکات، انسان قبل از تجربه بیرونی یا درونی، هیچ نوع تصور و ادراک پیشین در خزانه ذهن خود ندارد. نخستین تصورات ما را تصورات حسی تشکیل می‌دهند. آنگاه عقل وارد فعالیت می‌شود و مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی را انتزاع می‌کند.

لایب‌نیتز در باب تصورات و مفاهیم، اصالت حسی است و در باب تصدیقات، اصالت عقلی. با این‌حال، ملاصدرا با تکیه بر مبانی بی‌بدیل خود، در اثبات خداشناسی فطری، دو استدلال (به معنای دوم) را اقامه نموده است.

نتیجه

خداشناسی فطری می‌تواند دو معنا داشته باشد:

نخست اینکه قضیه «خدا وجود دارد» از قضایای بدیهی باشد تا خداشناسی فطری، علم حصولی تلقی شود؛ دوم اینکه انسان، نوعی تصور ذاتی و فطری از مبدأ متعال داشته باشد تا خداشناسی فطری، معرفتی شهودی و حضوری به‌شمار آید.

لایب‌نیتز در اثبات معنای اول، دو استدلال ارائه نمود. در استدلال اول، از اصل تفکیک میان حقایق عقل و حقایق واقع کمک گرفت و قضیه «خدا وجود دارد» را از حقایق عقل و بدیهی دانست. اشکال جدی بر این استدلال این است که وی معتقد بود

حقایق عقل، احکام وجودی نیستند و وجودِ چیزی را اثبات نمی‌کنند؛ اما برای این قاعده فلسفی یک استثنای بی‌دلیل و ناموجه قائل شد تا بتواند قضیه «خدا وجود دارد» را فطری و بدیهی معرفی کند! وی در استدلالی دیگر، از این نظریه منطقی خود که، همه محمولات به‌صورت بالقوه در موضوع یک قضیه مندرج هستند، بهره جست. این در حالی است که ملاصدرا قضیه «خدا وجود دارد» را از قبیل قضایای «بدیهی ثانوی» دانست که با کمترین توجه و بدون نیاز به اقامه برهان‌های پیچیده فلسفی، حاصل می‌شود.

درخصوص معنای دوم خداشناسی فطری، لایب‌نیتز فقط یک استدلال اقامه کرد؛ با تکیه بر این اصل که طبیعت هر مناد، نمایش‌دهندگی است. روح انسان، به‌عنوان یک مناد عالی و برخوردار از ادراکات آشکار، ذاتاً خدا را می‌شناسد و تصور خدا برای او یک تصور فطری است؛ بدون اینکه بتواند میان علم حضوری و حصولی تفکیکی قائل شود. درحالی‌که ملاصدرا خداشناسی فطری را، نه به‌معنای ساده آن (همانند لایب‌نیتز) بلکه به‌معنای علم حضوری دانست و دو استدلال برای اثبات آن آورد:

در استدلال نخست، از اصالت وجود و این اصل که وجود هرچیز، همان حقیقت و هویت وابسته و فقر ذاتی او نسبت به حق‌تعالی است، استمداد گرفت و شأن اپیستمولوژیک مبدأ متعال را مبرهن ساخت؛ شأنی که با مبانی لایب‌نیتز قابل دستیابی نبود.

در استدلال دیگر، از قانون علیت و علم حضوری علت مفیض نسبت به معلول خویش و بالعکس بهره جست. از نظر او فطری‌بودن شناخت خدا، به‌معنای علم حضوری نفس نسبت به مبدأ متعال است که به‌صورت بالقوه در همه انسان‌ها وجود دارد. هر ادراک مرکب و آشکار نسبت به حق‌تعالی ـ خواه محصول کشف و شهود باشد و یا استدلال و علم حصولی ـ در همگان به‌صورت بالفعل وجود ندارد و همین مسئله، ملاک تکلیف و هدف رسالت تلقی می‌شود. این در حالی است که فلسفه لایب‌نیتز از چنین ظرفیتی برخوردار نبود.

از نظر هر دو فیلسوف، خداوند در رأس هرم هستی قرار دارد و خالق همه ماسواست. با این تفاوت که در نگاه عرفانی صدرایی، وجود، حقیقت واحدی است که غیر او، فقط

تجلیات و ظهورات او هستند. افزون بر اینکه خداوند، هم شأن انتولوژیک دارد و هم شأن اپیستمولوژیک.

باری، دو فیلسوف متأله، یکی از جهان اسلام و دیگری متعلق به اروپای جدید، اما معاصر با یکدیگر، با اتخاذ مبانی و مبادی گاه مشترک و گاه متفاوت، به پاره‌ای نتایج کم‌وبیش یکسان در مسئله خداشناسی فطری دست یافتند.

به نظر می‌رسد تفاوت میان آرای این دو فیلسوف، هم در مبانی و هم در معنایی که از خداشناسی فطری (به‌معنای دوم) اراده کرده‌اند و نیز در شکل استدلال، در حوزه خداشناسی فطری و جایگاه مبدأ متعال در مجموعه هستی، به اختلاف میان دو جهان متفاوت و دو بستر فکری ـ فرهنگی گوناگون برمی‌گردد؛ زیرا هرکدام در پی حل مسائل و دغدغه‌های فکری ـ فلسفی پیرامون خود بوده‌اند. با این‌حال، وجود قواعد و مبانی مشترک، آنها را به آرا مشترک و مشابهی در حوزه فلسفه و به‌خصوص خداشناسی فطری رسانده است. البته نگاه بلند عرفانی صدرالمتألهین نسبت به حقیقت وجود و مبدأ متعال و معنای علم حضوری انسان نسبت به او، با نگاه صرفاً فلسفی لایب‌نیتز در این حوزه، قابل مقایسه نیست وگستره تاثیر آرا آنها بسیار متفاوت است؛ چراکه تفکر فلسفی اسلام، هنوز هم پویایی، تحرک و نشاط خود را در حوزه ماوراءالطبیعه و الهیات، مرهون نبوغ و تعالیم بی‌بدیل آن حکیم فرزانه است. با این‌حال، همواره نقد و بررسی آرا هر فیلسوفی برای همه اندیشمندان، ممکن و مفید خواهد بود.

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*.

۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق الف، ***الشفاء، طبیعیات***، قم، منشورات مکتبة آیت‌الله المرعشی النجفی.

۳. ـــــــــــ ، ١٤٠٤ ق ب، ***التعلیقات***، حققه و قدم الرعبه الرحمن بدوی، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی.

۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، ***تفسیر موضوعی قرآن (فطرت در قرآن)***، ج ۱۲، قم، نشر اسراء.

۵. داوری، رضا، ۱۳۷۹، «ادراک بسیط و مرکب در نظر ملاصدرا و فلسفه لایب‌نیتز»، ***خردنامه صدرا***، ش ۱۹، تهران، ص ۷ ـ ۵.

۶. رجبی، محمود، ۱۳۸۱، ***انسان‌شناسی***، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

۷. زکوی، علی‌اصغر، ۱۳۸۴ الف، ***روانشناسی فلسفی، جاودانگی روح از منظر دو حکیم مسلمان***، ساری، شلفین.

۸. ـــــــــ ، ۱۳۸٤ ب، ***بسیط الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و منادشناسی لایب‌نیتز***، قم، بوستان کتاب.

۹. سبزواری، ملاهادی، بی‌تا، ***شرح المنظومه***، قم، مصطفوی.

۱۰. شیروانی، علی، ۱۳۷٤، ***شرح بدایة الحکمه***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۱. ـــــــــ ، ۱۳۷۶، ***سرشت انسان***، قم، نشر معارف.

۱۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، ***المبدأ و المعاد***، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی و سید حسین نصر، تهران، انجمن فلسفه ایران.

۱۳. ـــــــــ ، ۱۳٦۰، ***اسرار الآیات***، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارت حکمت و انجمن فلسفه ایران.

۱٤. ـــــــــ ، ۱۳٦۲، ***عرشیه***، ترجمه بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، تهران، کتابخانه طهوری.

۱۵. ـــــــــ ، ۱۳٦٦، ***الشواهد الربوبیة***، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، سروش.

۱٦. ـــــــــ ، ۱۳٦۸، ***الاسفار الاربعة العقلیة فی الحکمة الالهیة***، قم، مصطفوی.

۱۷. ـــــــــ ، ۱۳۷۱، ***مفاتیح الغیب***، تهران، انتشارات مولی، چ دوم.

۱۸. ــــــــــ ، ۱۳۸۲، ***المظاهر الالهیه***، ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران، امیرکبیر.

۱۹. ــــــــــ ، بی‌تا، ***اللمعات المشرقیة فی العیون المنطقیة***، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوةالدینی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی نصر.

۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳٦٦، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، شرح و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۱. ــــــــــ ، ۱۳۷۴، ***نهایة الحکمة***، ج ۲، تعلیق محمدتقی مصباح یزدی، تهران، الزهرا.

۲۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، ***تاریخ فلسفه***، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، دفتر انتشارت اسلامی.

۲۳. ــــــــــ ، ۱۳۸۰، ***تاریخ فلسفه***، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش.

۲۴. گرامی، غلامحسین، ۱۳۸۴، ***انسان در اسلام***، قم، دفتر نشر معارف.

۲۵. گرجیان، محمد مهدی و مهدی زندیه، ۱۳۸۸، «حرکت جوهری نفس و ثبات معرفت»، ***فصلنامه اندیشه نوین دینی***، ش ۱۹، ص ۸۶ ـ ۸۱ .

۲٦. لایب‌نیتز، گوتفرید فون ویلهلم، ۱۳۷۲ الف، ***منادولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر***، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۲۷. ــــــــــ ، ۱۳۷۲ ب، ***طبیعت چیست؟*** مندرج در همان کتاب.

۲۸. ــــــــــ ، ۱۳۷۲ ج، ***درباره علم کلی***، مندرج در همان کتاب.

۲۹. ــــــــــ ، ۱۳۷۲ د، ***ملاحظات انتقادی***، مندرج در همان کتاب.

۳۰. ــــــــــ ، ۱۳۷۲ ه ، ***درباره اصطلاح متافیزیک، مفهوم جوهر***، مندرج در همان کتاب.

۳۱. ــــــــــ ، ۱۳۷۵، ***منادلوژی***، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.

۳۲. مجتبوی، سید جلال‌الدین، ۱۳۶۶، ***فلسفه یا پژوهش حقیقت***، تهران، حکمت.

۳۳. مجتهدی، کریم، ۱۳۷۳، ***فلسفه‌های جدید و معاصر***، تهران، امیرکبیر.

۳٤. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، ***آموزش فلسفه***، قم، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

۳۵. ــــــــــ ، ۱۳۷۱، ***معارف قرآن*** (ج ۳ ـ ۱)، قم، موسسه در راه حق.

۳۶. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۷، ***المنطق***، تهران، الهام.

۳۷. مگی، بریان، ۱۳۷۲، ***فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب***، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

۳۸. نصر، سیدحسین، ۱۳۷۸، «تعالیم ملاصدرا»، ترجمه حسینعلی شیدان شید، ***مجله حوزه***، شماره ۹۲، ص ٤۸ - ۲۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، (خرداد و تیر).

39. Gahangiri, M, 1989, ***Selection of philosophical works***, Tehran, the Center for studing and compiling university books in Humanities.
40. Jolley, N, 1995, ***combridge companion to Leibniz***, London, Cambridge university press.
41. Latta, R, 1898, A, ***Leibniz, the monadology and the philosophical wtitings, with an introduction***. London, oxford, university press.
42. Loemker, L, ***Leibniz's philosophical paper, and Letters***, Chicago, the university of Chicago press.
43. Scruton, R, 1984, ***A short History of Modern philosophy*** from ***Descartes to wittgenestion***, London, Routledge.