



مونادولوژی (۱۷۱۴)

نظریه متافیزیکی مونادهای بی‌نهایت از فیلسوف آلمانی گوتفرید ویلهلم لاینیتس، یکی از مهم‌ترین آثار در فلسفه جوهر.

چاپ شده در ۱۷ دسامبر ۲۰۲۴

CosmicPhilosophy.org

درک کیهان با فلسفه

فهرست مطالب

۱. مقدمه

۲. مونا دولوژی

§ ۱.۱.۲

§ ۲.۲.۲

§ ۳.۳.۲

§ ۴.۴.۲

§ ۵.۵.۲

§ ۶.۶.۲

§ ۷.۷.۲

§ ۸.۸.۲

§ ۹.۹.۲

§ ۱۰.۱۰.۲

§ ۱۱.۱۱.۲

§ ۱۲.۱۲.۲

§ ۱۳.۱۳.۲

§ ۱۴.۱۴.۲

§ ۱۵.۱۵.۲

§ ۱۶.۱۶.۲

§ ۱۷.۱۷.۲

§ ۱۸.۱۸.۲

§ ۱۹.۱۹.۲

§ ۲۰.۲۰.۲

§ ۲۱.۲۱.۲

§ ۲۲.۲۲.۲

§ ۲۳.۲۳.۲

§ ۲۴.۲۴.۲

§ ۲۵.۲۵.۲

§ ۲۶.۲۶.۲

§ 27 .27.2

§ 28 .28.2

§ 29 .29.2

§ 30 .30.2

§ 31 .31.2

§ 32 .32.2

§ 33 .33.2

§ 34 .34.2

§ 35 .35.2

§ 36 .36.2

§ 37 .37.2

§ 38 .38.2

§ 39 .39.2

§ 40 .40.2

§ 41 .41.2

§ 42 .42.2

§ 43 .43.2

§ 44 .44.2

§ 45 .45.2

§ 46 .46.2

§ 47 .47.2

§ 48 .48.2

§ 49 .49.2

§ 50 .50.2

§ 51 .51.2

§ 52 .52.2

§ 53 .53.2

§ 54 .54.2

§ 55 .55.2

§ 56 .56.2

§ 57 .57.2

§ 58 .58.2

§ 09 .09.2

§ 10 .10.2

§ 11 .11.2

§ 12 .12.2

§ 13 .13.2

§ 14 .14.2

§ 15 .15.2

§ 16 .16.2

§ 17 .17.2

§ 18 .18.2

§ 19 .19.2

§ 20 .20.2

§ 21 .21.2

§ 22 .22.2

§ 23 .23.2

§ 24 .24.2

§ 25 .25.2

§ 26 .26.2

§ 27 .27.2

§ 28 .28.2

§ 29 .29.2

§ 30 .30.2

§ 31 .31.2

§ 32 .32.2

§ 33 .33.2

§ 34 .34.2

§ 35 .35.2

§ 36 .36.2

§ 37 .37.2

§ 38 .38.2

§ 39 .39.2

§ 40 .40.2

فصل ۱ .

مقدمه

مونادولوژی (۱۷۱۴) اثر گوتفرید ویلهلم لایبنیتس

در سال ۱۷۱۴، فیلسوف آلمانی گوتفرید ویلهلم لایبنیتس - «آخرین نابغه جهانی» - نظریه‌ای درباره مونادهای بی‌نهایت ∞ مطرح کرد که اگرچه به ظاهر از واقعیت فیزیکی دور و با واقع‌گرایی علمی مدرن در تضاد بود، اما در پرتو پیشرفت‌های فیزیک مدرن و به‌ویژه ناموضعیّت مورد بازنگری قرار گرفته است.

لایبنیتس به نوبه خود عمیقاً تحت تأثیر فیلسوف یونانی افلاطون و فلسفه کیهانی یونان باستان قرار داشت. نظریه موناد او شباهت قابل توجهی به عالم مُثُل افلاطون دارد که در تمثیل غار مشهور افلاطون توصیف شده است.

مونادولوژی (به فرانسوی: *La Monadologie*, ۱۷۱۴) یکی از شناخته‌شده‌ترین آثار فلسفه متأخر لایبنیتس است. این متن کوتاه در حدود ۹۰ بند، متافیزیک جوهرهای بسیط یا مونادهای بی‌نهایت ∞ را ارائه می‌دهد.

لایبنیتس در طول آخرین اقامت خود در وین از ۱۷۱۲ تا سپتامبر ۱۷۱۴، دو متن کوتاه به زبان فرانسوی نوشت که به عنوان شرح مختصری از فلسفه‌اش در نظر گرفته شده بود. پس از مرگ او، «اصول طبیعت و فیض مبتنی بر عقل»، که برای شاهزاده اوژن ساووی نوشته شده بود، در هلند به زبان فرانسوی منتشر شد. فیلسوف کریستیان ولف و همکارانش ترجمه‌هایی به آلمانی و لاتین از متن دوم منتشر کردند که به «مونادولوژی» معروف شد.



فصل ۲.

مونادولوژی

نوشته گوتفريد ويلهلم لايبنيٲس، ۱۷۱۴

Principia philosophiæ seu theses in gratiam principis Eugenii
conscriptæ

§ ۱

وناد که در اینجا درباره اش سخن خواهیم گفت، چیزی نیست جز جوهر
م بسیط که در مرکبات وارد می شود؛ بسیط، یعنی بدون اجزاء (تئودیسسه، بند
۱۰۴).

§ ۲

و باید جواهر بسیط وجود داشته باشند، زیرا مرکبات وجود دارند؛ چرا که مرکب
چیزی نیست جز مجموعه یا تجمع بسائط.

§ ۳

حال آنجا که هیچ جزئی نیست، نه امتداد هست، نه شکل، و نه تقسیم پذیری
ممکن. و این موناها اتم های حقیقی طبیعت و به یک کلام عناصر اشیاء هستند.

§ ۴

همچنین هیچ انحلالی قابل تصور نیست، و هیچ راهی وجود ندارد که از طریق آن
یک جوهر بسیط بتواند به طور طبیعی از بین برود (بند ۸۹).

§ ۵

به همین دلیل هیچ راهی نیست که از طریق آن یک جوهر بسیط بتواند به طور
طبیعی آغاز شود، زیرا نمی تواند از ترکیب شکل بگیرد.

§ ۶

بنابراین می‌توان گفت که موناها نمی‌توانند آغاز یا پایان یابند مگر به یکباره، یعنی نمی‌توانند جز از طریق خلق آغاز شوند و جز از طریق فنا پایان یابند؛ در حالی که آنچه مرکب است، جزء به جزء آغاز یا پایان می‌یابد.

§ ۷

همچنین هیچ راهی برای توضیح این نیست که چگونه یک مونا می‌تواند توسط مخلوق دیگری در درونش تغییر یا دگرگون شود؛ زیرا نمی‌توان چیزی را در آن جابجا کرد، یا هیچ حرکت درونی را در آن تصور کرد که بتواند در درونش برانگیخته، هدایت، افزوده یا کاسته شود؛ چنانکه در مرکبات ممکن است، که در آنها تغییراتی میان اجزاء رخ می‌دهد. موناها پنجره‌ای ندارند که از طریق آن چیزی بتواند وارد یا خارج شود. اعراض نمی‌توانند جدا شوند یا خارج از جواهر سیر کنند، چنانکه زمانی صور محسوس مدرسین چنین می‌کردند. بنابراین نه جواهر و نه عرض نمی‌تواند از بیرون وارد یک مونا شود.

§ ۸

با این حال موناها باید کیفیاتی داشته باشند، وگرنه حتی موجود هم نبودند. و اگر جواهر بسیط از حیث کیفیات‌شان متفاوت نبودند، هیچ راهی برای درک هیچ تغییری در اشیاء وجود نداشت؛ زیرا آنچه در مرکب است تنها می‌تواند از اجزای بسیط ناشی شود؛ و اگر موناها بدون کیفیت بودند، از یکدیگر غیرقابل تمییز می‌بودند، چرا که از نظر کمیت نیز تفاوتی ندارند؛ و در نتیجه با فرض پر بودن، هر مکان در حرکت همواره فقط معادل آنچه قبلاً داشته دریافت می‌کرد، و یک وضعیت اشیاء از دیگری غیرقابل تمییز می‌بود.

§ ۹

حتی لازم است که هر موناَد با هر موناَد دیگر متفاوت باشد. زیرا هرگز در طبیعت دو موجود وجود ندارند که کاملاً مثل هم باشند و نتوان تفاوتی درونی یا مبتنی بر وصفی ذاتی در آنها یافت.

§ ۱۰

من همچنین مسلم می‌گیرم که هر موجود مخلوق در معرض تغییر است، و در نتیجه موناَد مخلوق نیز چنین است، و حتی این تغییر در هر یک پیوسته است.

§ ۱۱

از آنچه گفتیم چنین برمی‌آید که تغییرات طبیعی موناَدها از یک اصل درونی ناشی می‌شود، زیرا هیچ علت بیرونی نمی‌تواند در درون آن نفوذ کند (بند ۳۹۶، بند ۹۰۰).

§ ۱۲

اما علاوه بر اصل تغییر، باید تفصیلی از آنچه تغییر می‌کند نیز وجود داشته باشد که به اصطلاح تخصیص و تنوع جواهر بسیط را تشکیل دهد.

§ ۱۳

این تفصیل باید کثرت در وحدت یا در بسیط را در بر گیرد. زیرا هر تغییر طبیعی به تدریج رخ می‌دهد، چیزی تغییر می‌کند و چیزی باقی می‌ماند؛ و در نتیجه باید در جواهر بسیط کثرتی از تأثرات و نسبت‌ها وجود داشته باشد، هرچند هیچ جزئی در آن نباشد.

§ ۱۴

حالت گذرا، که کثرت را در وحدت یا در جوهر بسیط در بر می‌گیرد و بازنمایی می‌کند، چیزی نیست جز آنچه ادراک نامیده می‌شود، که باید آن را از آگاهی یا خودآگاهی متمایز کرد، چنانکه در ادامه روشن خواهد شد. و این همان جایی است که دکارتی‌ها به شدت خطا کردند، زیرا ادراکاتی را که از آنها آگاه نیستیم هیچ انگاشتند. همین امر باعث شد آنها گمان کنند که تنها اذهان موناخ هستند و هیچ نفس حیوانی یا انتلخیای دیگری وجود ندارد؛ و اینکه آنها مانند عوام، بیهوشی طولانی را با مرگ واقعی اشتباه گرفتند، که این امر آنها را به پیش‌داوری مدرسی درباره نفوس کاملاً جدا شده سوق داد، و حتی اذهان کج‌اندیش را در اعتقاد به فناپذیری نفوس تقویت کرد.

§ ۱۵

عمل اصل درونی که موجب تغییر یا گذر از یک ادراک به ادراک دیگر می‌شود را می‌توان میل نامید: درست است که میل همیشه نمی‌تواند کاملاً به تمام ادراکی که به سوی آن گرایش دارد دست یابد، اما همواره چیزی از آن به دست می‌آورد و به ادراکات جدید می‌رسد.

§ ۱۶

ما خود کثرت در جوهر بسیط را تجربه می‌کنیم، هنگامی که درمی‌یابیم کوچکترین اندیشه‌ای که از آن آگاهیم، تنوعی را در متعلق در بر دارد. بنابراین همه کسانی که تصدیق می‌کنند نفس جوهری بسیط است، باید این کثرت را در موناخ تصدیق کنند؛ و آقای پیل نباید در این مورد مشکلی می‌یافت، چنانکه در فرهنگ خود در مدخل روراریوس چنین کرده است.

§ ۱۷

از سوی دیگر باید اذعان کرد که ادراک و آنچه به آن وابسته است، با دلایل مکانیکی قابل توضیح نیست، یعنی با اشکال و حرکات. و اگر ماشینی را تصور

کنیم که ساختارش موجب تفکر، احساس و ادراک شود؛ می‌توان آن را با حفظ همان نسبت‌ها بزرگ‌تر تصور کرد، به طوری که بتوان مانند یک آسیاب وارد آن شد. و با این فرض، هنگام بازدید از درون آن، چیزی جز قطعاتی که یکدیگر را می‌رانند نخواهیم یافت، و هرگز چیزی که بتواند ادراک را توضیح دهد نخواهیم دید. پس باید آن را در جوهر بسیط جست، نه در مرکب یا در ماشین. در واقع تنها چیزی که می‌توان در جوهر بسیط یافت همین است، یعنی ادراکات و تغییرات آنها. تنها در همین نیز می‌توانند همه افعال درونی جوهر بسیط متشکل باشند (پیشگفتار ***، ۲ ب ۵).

§ ۱۸

می‌توان نام انتلخیا را به تمام جوهر بسیط یا موناذهای آفریده شده داد، زیرا آنها دارای نوعی کمال (*اکوسی تو اتلس*) هستند، نوعی خودبسندگی (*اوتارکیا*) که آنها را سرچشمه افعال درونی خود می‌سازد و به تعبیری آنها را به خودکارهای غیرمادی تبدیل می‌کند (بند ۸۷).

§ ۱۹

اگر بخواهیم هر آنچه را که *ادراکات و امیال* دارد، به معنای عامی که توضیح دادم، نفس بنامیم؛ همه جوهر بسیط یا موناذهای مخلوق را می‌توان نفس نامید؛ اما از آنجا که احساس چیزی بیش از ادراک صرف است، موافقم که نام عام مونادها و انتلخیاها برای جوهر بسیطی که فقط همین را دارند کافی باشد؛ و تنها آنهایی را *نفس* بنامیم که ادراک‌شان متمایزتر و همراه با حافظه است.

§ ۲۰

زیرا ما در درون خود حالتی را تجربه می‌کنیم که در آن هیچ چیز را به یاد نمی‌آوریم و هیچ ادراک متمایزی نداریم؛ مانند زمانی که از هوش می‌رویم یا وقتی که در خوابی عمیق بدون رؤیا فرو می‌رویم. در این حالت، نفس به طور محسوسی از

یک موند ساده متفاوت نیست؛ اما از آنجا که این حالت پایدار نیست و نفس از آن خارج می‌شود، چیزی بیش از آن است (§ 64).

§ ۲۱

و این به آن معنا نیست که جوهر بسیط در آن زمان فاقد هرگونه ادراک است. این به دلایل پیش‌گفته حتی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا نمی‌تواند نابود شود و همچنین نمی‌تواند بدون تأثیری که چیزی جز ادراک آن نیست، وجود داشته باشد؛ اما وقتی انبوهی از ادراکات کوچک وجود دارد که در آن هیچ چیز متمایزی نیست، ما گیج می‌شویم؛ مانند زمانی که مداوم در یک جهت می‌چرخیم و دچار سرگیجه می‌شویم که می‌تواند باعث بیهوشی ما شود و اجازه نمی‌دهد چیزی را تشخیص دهیم. و مرگ می‌تواند این حالت را برای مدتی به حیوانات بدهد.

§ ۲۲

و از آنجا که هر حالت کنونی یک جوهر بسیط به طور طبیعی نتیجه‌ای از حالت پیشین آن است، به گونه‌ای که حال، آبستن آینده است (§ 360)؛

§ ۲۳

بنابراین، از آنجا که پس از بیدار شدن از گیجی، انسان ادراکات خود را درمی‌یابد، باید بلافاصله پیش از آن نیز ادراکاتی داشته باشد، هرچند از آنها آگاه نبوده است؛ زیرا یک ادراک تنها می‌تواند به طور طبیعی از ادراکی دیگر ناشی شود، همانطور که حرکت تنها می‌تواند به طور طبیعی از حرکتی دیگر ناشی شود (§ 401-403).

§ ۲۴

از این رو می‌بینیم که اگر در ادراکات خود چیزی متمایز و به اصطلاح برجسته و دارای کیفیتی برتر نداشتیم، همواره در حالت گیجی می‌بودیم. و این وضعیت موناذهای برهنه است.

§ ۲۵

همچنین می‌بینیم که طبیعت به حیوانات ادراکات برجسته داده است، با مراقبتی که در فراهم کردن اندام‌هایی برای آنها به خرج داده که پرتوهای نور یا امواج هوا را جمع می‌کنند تا با اتحادشان تأثیر بیشتری داشته باشند. چیزی مشابه این در بو، مزه و لمس وجود دارد، و شاید در بسیاری از حواس دیگر که برای ما ناشناخته‌اند. و به زودی توضیح خواهم داد که چگونه آنچه در روح رخ می‌دهد، نمایانگر آن چیزی است که در اندام‌ها اتفاق می‌افتد.

§ ۲۶

حافظه نوعی *توالی* را برای روح‌ها فراهم می‌کند که شبیه عقل است، اما باید از آن متمایز شود. می‌بینیم که حیوانات، وقتی ادراکی از چیزی دارند که بر آنها تأثیر می‌گذارد و قبلاً ادراک مشابهی از آن داشته‌اند، به واسطه بازنمایی حافظه‌شان، انتظار آنچه را که در ادراک قبلی با آن همراه بوده است دارند و به احساساتی مشابه آنچه قبلاً داشته‌اند، سوق داده می‌شوند. برای مثال: وقتی چوب را به سگ‌ها نشان می‌دهند، دردی را که به آنها وارد کرده به یاد می‌آورند و زوزه می‌کشند و فرار می‌کنند (مقدمه،⁶ § 65).

§ ۲۷

و تخیل قوی که بر آنها تأثیر می‌گذارد و آنها را برمی‌انگیزد، یا از بزرگی یا از کثرت ادراکات پیشین ناشی می‌شود. زیرا اغلب یک تأثیر قوی، یکباره همان اثری را می‌گذارد که یک عادت طولانی یا بسیاری از ادراکات متوسط تکرار شده می‌گذارند.

§ ۲۸

انسان‌ها مانند حیوانات عمل می‌کنند، تا جایی که توالی ادراکات آنها تنها بر اساس اصل حافظه صورت می‌گیرد؛ شبیه پزشکان تجربی که تنها عمل ساده‌ای دارند بدون نظریه؛ و ما در سه چهارم اعمال خود صرفاً تجربی هستیم. برای مثال، وقتی انتظار داریم فردا روز خواهد شد، به صورت تجربی عمل می‌کنیم، زیرا تاکنون همیشه اینگونه بوده است. تنها منجم است که از روی عقل قضاوت می‌کند.

§ ۲۹

اما شناخت حقایق ضروری و ابدی همان چیزی است که ما را از حیوانات ساده متمایز می‌کند و به ما عقل و علوم می‌بخشد؛ با بالا بردن ما به شناخت خودمان و خداوند. و این همان چیزی است که در ما روح عاقله یا روح نامیده می‌شود.

§ ۳۰

همچنین از طریق شناخت حقایق ضروری و انتزاعات آنهاست که ما به اعمال تأملی ارتقا می‌یابیم، که ما را وادار می‌کند به آنچه "من" نامیده می‌شود بیندیشیم و در نظر بگیریم که این یا آن در ماست؛ و بدین ترتیب است که با اندیشیدن به خود، به وجود، به جوهر، به بسیط و مرکب، به غیرمادی و به خود خداوند می‌اندیشیم؛ با درک اینکه آنچه در ما محدود است، در او بی‌حد است. و این اعمال تأملی موضوعات اصلی استدلال‌های ما را فراهم می‌کنند (تئودیسسه، پیشگفتار*، 4، a⁷)

§ ۳۱

و این بدان معنا نیست که جوهر بسیط در آن زمان فاقد هرگونه ادراک است. استدلال‌های ما بر دو اصل بزرگ استوار است، اصل تناقض که به موجب آن آنچه

را که متضمن تناقض است *باطل* می‌دانیم، و آنچه را که مخالف یا متناقض با باطل است، حقیقی می‌دانیم (§ 44، § 196).

§ ۳۲

و *اصل* دلیل کافی، که به موجب آن معتقدیم هیچ واقعیتی نمی‌تواند حقیقی یا موجود باشد، و هیچ گزاره‌ای نمی‌تواند صادق باشد، مگر آنکه دلیل کافی برای اینکه چرا چنین است و نه به گونه‌ای دیگر، وجود داشته باشد. هرچند این دلایل اغلب برای ما قابل شناخت نیستند (§ 44، § 196).

§ ۳۳

همچنین دو نوع حقیقت وجود دارد، *حقایق استدلالی* و *حقایق واقعی*. حقایق استدلالی ضروری هستند و نقیض آنها محال است، و حقایق واقعی ممکن‌الوقوع هستند و نقیض آنها ممکن است. هنگامی که حقیقتی ضروری است، می‌توان دلیل آن را از طریق تحلیل و تجزیه آن به ایده‌ها و حقایق ساده‌تر یافت، تا به حقایق بنیادین برسیم (§ 170، 174، 189، § 280-282، § 367. خلاصه اعتراض 3).

§ ۳۴

بدین ترتیب است که نزد ریاضیدانان، *قضایای نظری* و قواعد عملی از طریق تحلیل به تعاریف، اصول موضوعه و مطالبات تقلیل می‌یابند.

§ ۳۵

و سرانجام ایده‌های بسیطی وجود دارند که نمی‌توان تعریفشان کرد؛ همچنین بدیهیات و مفروضات، یا به عبارتی، اصول بنیادینی وجود دارند که نمی‌توان آنها را اثبات کرد و نیازی هم به اثبات ندارند؛ و اینها گزاره‌های همان‌گویانهای هستند که

نقیض آنها متضمن تناقضی آشکار است (§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121-122, 337, 340-344).

§ ۳۶

اما دلیل کافی باید در حقایق احتمالی یا واقعی نیز یافت شود، یعنی در توالی اشیاء پراکنده در عالم مخلوقات؛ جایی که تحلیل به دلایل جزئی می‌تواند به جزئیاتی بی‌حد برسد، به دلیل تنوع بی‌کران اشیاء طبیعت و تقسیم اجسام تا بی‌نهایت. بی‌نهایت شکل و حرکت حال و گذشته در علت فاعلی نوشتار کنونی من دخیل هستند؛ و بی‌نهایت تمایلات و گرایش‌های کوچک روح من، حال و گذشته، در علت غایی آن دخیل هستند.

§ ۳۷

و از آنجا که تمام این جزئیات تنها شامل احتمالات پیشین یا جزئی‌تر دیگری است که هر یک نیز برای توجیه خود نیازمند تحلیلی مشابه هستند، پیشرفتی حاصل نمی‌شود؛ و دلیل کافی یا نهایی باید خارج از توالی یا سلسله این جزئیات احتمالی باشد، هر قدر هم که بی‌نهایت باشد.

§ ۳۸

و بدین ترتیب است که دلیل نهایی اشیاء باید در یک جوهر ضروری باشد که در آن جزئیات تغییرات تنها به نحو اعلی، همچون در سرچشمه، وجود دارد؛ و این همان است که ما آن را خدا می‌نامیم (§ 7).

§ ۳۹

حال از آنجا که این جوهر دلیل کافی تمام این جزئیات است، که همه به هم پیوسته‌اند؛ تنها یک خدا وجود دارد، و این خدا کافی است.

§ ۴۰

همچنین می‌توان قضاوت کرد که این جوهر متعالی که یگانه، جهان‌شمول و ضروری است، و چیزی بیرون از خود ندارد که مستقل از آن باشد، و نتیجه ساده وجود ممکن است؛ باید فاقد محدودیت باشد و تمام واقعیت ممکن را در بر داشته باشد.

§ ۴۱

از این رو نتیجه می‌شود که خداوند مطلقاً کامل است؛ کمال چیزی نیست جز عظمت واقعیت مثبت که دقیقاً در نظر گرفته شده، با کنار گذاشتن محدودیت‌ها یا مرزها در چیزهایی که دارای آن هستند. و آنجا که هیچ مرزی وجود ندارد، یعنی در خداوند، کمال مطلقاً نامتناهی است (§ 22، پیشگفتار*، 4 الف).

§ ۴۲

همچنین نتیجه می‌شود که مخلوقات کمالات خود را از تأثیر خداوند دارند، اما نقص‌های خود را از طبیعت خاص خود دارند که نمی‌تواند بدون مرز باشد. زیرا در این است که آنها از خداوند متمایز می‌شوند. این نقص اصلی مخلوقات در لختی طبیعی اجسام مشاهده می‌شود (§ 20، 27-30، 153، 167، 377 و بعد).

§ ۴۳

همچنین درست است که در خداوند نه تنها منشأ موجودات است، بلکه منشأ ذات‌ها نیز هست، تا آنجا که واقعی هستند، یا آنچه در امکان واقعی است. این

بدان خاطر است که فهم خداوند قلمرو حقایق ازلی است، یا ایده‌هایی که به آنها وابسته‌اند، و بدون او نه تنها هیچ چیز موجودی نبود، بلکه هیچ چیز ممکن هم نبود (§ 20).

§ ۴۴

زیرا اگر واقعیتی در ذات‌ها یا امکان‌ها یا در حقایق ازلی وجود داشته باشد، این واقعیت باید در چیزی موجود و بالفعل بنیان داشته باشد؛ و در نتیجه در وجود موجود ضروری، که در آن ذات شامل وجود است، یا در آن صرف ممکن بودن برای بالفعل بودن کافی است (§ 184-189, 335).

§ ۴۵

بنابراین تنها خداوند (یا موجود ضروری) این امتیاز را دارد که اگر ممکن باشد، باید موجود باشد. و از آنجا که هیچ چیز نمی‌تواند مانع امکان آنچه هیچ محدودیتی، هیچ نفی‌ای و در نتیجه هیچ تناقضی در بر ندارد شود، همین برای شناخت وجود خدا به نحو پیشینی کافی است. ما این را همچنین از طریق واقعیت حقایق ازلی اثبات کرده‌ایم. اما اکنون آن را به نحو پسینی نیز اثبات کرده‌ایم زیرا موجودات ممکن‌الوجود وجود دارند که نمی‌توانند دلیل نهایی یا کافی خود را جز در موجود ضروری داشته باشند که دلیل وجود خود را در خود دارد.

§ ۴۶

با این حال نباید مانند برخی تصور کرد که حقایق ازلی، چون به خداوند وابسته‌اند، اختیاری هستند و به اراده او وابسته‌اند، چنانکه دکارت و سپس پوآره چنین به نظر می‌رسد پنداشته‌اند. این تنها درباره حقایق ممکن صادق است که اصل آنها تناسب یا انتخاب بهترین است؛ در حالی که حقایق ضروری تنها به فهم او وابسته‌اند و موضوع درونی آن هستند (§ 180-184, 185, 335, 351, 380).

§ ۴۷

بنابراین تنها خداوند وحدت اولیه یا جوهر بسیط اصلی است که همه موناذهای آفریده یا مشتق شده تولیدات او هستند و به اصطلاح، از طریق درخشش‌های مداوم الوهیت لحظه به لحظه پدید می‌آیند، که توسط قابلیت پذیرش مخلوق محدود می‌شوند، که محدود بودن برای آن ضروری است (§ 382-391، 398، 395).

§ ۴۸

در خداوند قدرت هست که منشأ همه چیز است، سپس معرفت که شامل جزئیات ایده‌هاست، و سرانجام *اراده* که تغییرات یا تولیدات را بر اساس اصل بهترین ایجاد می‌کند (§ 149-150، 7). و این متناظر است با آنچه در موناذهای آفریده، موضوع یا پایه، قوه ادراک و قوه میل را تشکیل می‌دهد. اما در خداوند این صفات مطلقاً نامتناهی یا کامل هستند؛ و در موناذهای آفریده یا انتلخیاها (یا کمال‌پذیرها، چنانکه هرمولائوس بارباروس این واژه را ترجمه کرد) اینها تنها تقلیدهایی هستند، به میزان کمالی که دارند (§ 87).

§ ۴۹

گفته می‌شود که مخلوق تا آنجا که کمال دارد عمل می‌کند، و تا آنجا که ناقص است از دیگری تأثیر می‌پذیرد. بدین ترتیب فعل را به موناذ نسبت می‌دهند، تا آنجا که ادراکات متمایز دارد، و *انفعال* را تا آنجا که ادراکات مبهم دارد (§ 32، 66، 386).

§ ۵۰

و یک مخلوق از مخلوق دیگر کامل‌تر است به این معنا که در آن چیزی می‌یابیم که برای توضیح پیشینی آنچه در دیگری رخ می‌دهد به کار می‌آید، و به این دلیل است

که می‌گوییم بر دیگری اثر می‌گذارد.

§ ۵۱

اما در جواهر بسیط این تنها یک تأثیر ایده‌ای یک مونا در دیگری است که تنها می‌تواند با مداخله خداوند اثر داشته باشد، تا آنجا که در ایده‌های خداوند یک مونا با دلیل می‌خواهد که خداوند در تنظیم دیگران از آغاز امور، او را در نظر بگیرد. زیرا از آنجا که یک مونا آفریده نمی‌تواند تأثیر فیزیکی بر درون دیگری داشته باشد، تنها از این طریق است که یکی می‌تواند به دیگری وابسته باشد (§ 9، 54، 65-66، 201. خلاصه اعتراض 3).

§ ۵۲

و از این روست که میان مخلوقات افعال و انفعالات متقابل هستند. زیرا خداوند با مقایسه دو جوهر بسیط، در هر یک دلایلی می‌یابد که او را ملزم می‌کند دیگری را با آن سازگار کند؛ و در نتیجه آنچه از جهاتی فعال است، از جهت دیگر منفعل است: فعال تا آنجا که آنچه به وضوح در آن شناخته می‌شود، برای توضیح آنچه در دیگری رخ می‌دهد به کار می‌رود؛ و منفعل تا آنجا که دلیل آنچه در آن رخ می‌دهد، در آنچه به وضوح در دیگری شناخته می‌شود، یافت می‌شود (§ 66).

§ ۵۳

حال، از آنجا که در ایده‌های خداوند بی‌نهایت جهان ممکن وجود دارد و تنها یکی می‌تواند وجود داشته باشد، باید دلیل کافی برای انتخاب خداوند وجود داشته باشد که او را به انتخاب یکی به جای دیگری تعیین می‌کند (§ 8، 10، 44، 173، 196 و بعد، 225، 414-416).

§ ۵۴

و این دلیل را تنها می‌توان در تناسب یا درجات کمال یافت که این جهان‌ها در بر دارند؛ هر ممکنی به میزان کمالی که در بر دارد حق ادعای وجود دارد (§ 74، 167، 350، 201، 130، 352، 345 و بعد، 354).

§ ۵۵

و این علت وجود بهترین است که حکمت آن را به خداوند می‌شناساند، خیر او آن را انتخاب می‌کند و قدرت او آن را تولید می‌کند (§ 8، 7، 80، 84، 119، 204، 206، 208). خلاصه اعتراض 1، اعتراض 8).

§ ۵۶

حال این پیوند یا سازگاری همه چیزهای آفریده با هر یک و هر یک با همه دیگران، باعث می‌شود که هر جوهر بسیط روابطی داشته باشد که همه دیگران را بیان می‌کند، و در نتیجه یک آینه زنده جاودان جهان است (§ 130، 360).

§ ۵۷

و همان‌طور که یک شهر واحد از جهات مختلف کاملاً متفاوت به نظر می‌رسد و گویی از نظر چشم‌انداز تکثیر می‌شود؛ به همین ترتیب، به واسطه کثرت بی‌نهایت جواهر بسیط، گویی جهان‌های متفاوت بسیاری وجود دارد که در واقع تنها چشم‌اندازهای یک جهان واحد هستند بر حسب نقاط دید متفاوت هر مونا.

§ ۵۸

و این وسیله‌ای است برای به دست آوردن بیشترین تنوع ممکن، اما با بیشترین نظمی که می‌تواند وجود داشته باشد، یعنی وسیله‌ای است برای به دست آوردن بیشترین کمال ممکن (§ 120، 124، 241 و بعد، 214، 243، 275).

§ ۵۹

همچنین تنها این فرضیه است (که جرأت می‌کنم بگویم اثبات شده است) که عظمت خداوند را چنانکه باید برجسته می‌کند: این چیزی است که آقای پیل در فرهنگ خود (مدخل رور/ریوس) هنگامی که به آن اعتراض کرد، تشخیص داد، و حتی وسوسه شد باور کند که من بیش از حد و بیش از آنچه ممکن است به خداوند نسبت می‌دهم. اما او نتوانست هیچ دلیلی ارائه کند که چرا این هماهنگی جهانی که باعث می‌شود هر جوهر دقیقاً همه جواهر دیگر را از طریق روابطی که با آنها دارد بیان کند، غیرممکن باشد.

§ ۶۰

در آنچه گزارش کردم، دلایل پیشینی را می‌بینیم که چرا امور نمی‌توانند به گونه‌ای دیگر باشند. زیرا خداوند در تنظیم کل، به هر جزء توجه داشته است، به ویژه به هر موناد، که طبیعت بازنمایی‌کننده‌اش چیزی نمی‌تواند آن را محدود به بازنمایی تنها بخشی از چیزها کند؛ اگرچه درست است که این بازنمایی در جزئیات کل جهان مبهم است و تنها می‌تواند در بخش کوچکی از چیزها متمایز باشد، یعنی در آنچه نسبت به هر موناد نزدیک‌تر یا بزرگ‌تر است؛ در غیر این صورت هر موناد یک الوهیت می‌بود. محدودیت موناها نه در موضوع، بلکه در تغییر شناخت موضوع است. همه آنها به طور مبهم به سوی بی‌نهایت و کل می‌روند؛ اما با درجات ادراکات متمایزشان محدود و متمایز می‌شوند.

§ ۶۱

و مرکب‌ها در این امر با بسیط‌ها هماهنگ‌اند. زیرا، از آنجا که همه چیز پر است، که باعث پیوستگی تمام ماده می‌شود، و چون در پُری هر حرکتی بر اجسام دور تأثیر می‌گذارد، به نسبت فاصله، به طوری که هر جسم نه تنها تحت تأثیر آنهایی است که با آن تماس دارند و به نوعی هر آنچه برای آنها رخ می‌دهد را حس می‌کند، بلکه به واسطه آنها آنچه را که با اولین‌ها که مستقیماً با آن در تماس‌اند تماس دارد نیز حس می‌کند: نتیجه می‌شود که این ارتباط به هر فاصله‌ای که باشد

می‌رسد. و در نتیجه هر جسم هر آنچه را که در جهان رخ می‌دهد حس می‌کند؛ به طوری که کسی که همه چیز را می‌بیند، می‌تواند در هر یک بخواند که در همه جا چه می‌گذرد و حتی چه گذشته یا خواهد گذشت؛ با مشاهده در حال حاضر آنچه از نظر زمانی و مکانی دور است: همه چیز در هماهنگی است، چنانکه بقراط می‌گفت. اما یک نفس تنها می‌تواند آنچه را که به وضوح در آن بازنمایی شده است در خود بخواند، نمی‌تواند یکباره همه پیچ و خم‌های خود را باز کند، زیرا آنها تا بی‌نهایت ادامه دارند.

§ ۶۲

بنابراین اگرچه هر موناَد آفریده شده تمام جهان را بازنمایی می‌کند، اما به طور مشخص‌تری بدنی را بازنمایی می‌کند که به طور خاص به آن تعلق دارد و انتلخیای آن است؛ و از آنجا که این بدن به واسطه ارتباط تمام ماده در پُری، کل جهان را بیان می‌کند، نفس نیز با بازنمایی این بدن که به شیوه‌ای خاص به آن تعلق دارد، کل جهان را بازنمایی می‌کند (§ 400).

§ ۶۳

بدنی که به یک موناَد تعلق دارد، که انتلخیا یا نفس آن است، همراه با انتلخیا آن چیزی را تشکیل می‌دهد که می‌توان آن را یک موجود زنده نامید، و همراه با نفس آن چیزی را تشکیل می‌دهد که حیوان نامیده می‌شود. حال این بدن موجود زنده یا حیوان همواره اندام‌وار است؛ زیرا هر موناَد آینه‌ای از جهان به شیوه خود است، و جهان در نظمی کامل تنظیم شده است، پس باید نظمی نیز در بازنماینده، یعنی در ادراکات نفس، و در نتیجه در بدن وجود داشته باشد که طبق آن، جهان در آن بازنمایی می‌شود (§ 403).

§ ۶۴

بدین سان هر بدن اندام وار موجود زنده ای نوعی ماشین الهی یا خودکار طبیعی است که به طور بی نهایت از تمام خودکارهای مصنوعی برتر است. زیرا ماشینی که به دست هنر انسان ساخته شده، در هر یک از اجزایش ماشین نیست. برای مثال: دندانه چرخ دنده ای برنجی دارای اجزا یا قطعاتی است که دیگر برای ما چیزی مصنوعی نیستند و دیگر هیچ نشانی از ماشین بودن را در رابطه با کاربردی که چرخ دنده برای آن در نظر گرفته شده بود، ندارند. اما ماشین های طبیعت، یعنی بدن های زنده، حتی در کوچک ترین اجزایشان تا بی نهایت همچنان ماشین هستند. این همان چیزی است که تفاوت میان طبیعت و صنعت، یعنی میان هنر الهی و هنر ما را تشکیل می دهد (§ 134, 146, 194, 483).

§ ۶۵

و آفریننده طبیعت توانسته است این صنعت الهی و بی نهایت شگفت انگیز را به کار بندد، زیرا هر بخش از ماده نه تنها تا بی نهایت قابل تقسیم است، چنانکه قدما تشخیص داده بودند، بلکه در واقع بی پایان تقسیم شده است، هر بخش به بخش هایی که هر یک حرکتی خاص خود دارد، در غیر این صورت غیر ممکن می بود که هر بخش از ماده بتواند کل جهان را بیان کند (مقدمه [گفتار درباره مطابقت]، § 70. تئودیسه، § 195).

§ ۶۶

از اینجا می بینیم که جهانی از مخلوقات، زندگان، حیوانات، انتلخیاها، نفوس در کوچکترین بخش ماده وجود دارد.

§ ۶۷

هر بخش از ماده را می توان همچون باغی پر از گیاهان و همچون برکه ای پر از ماهی ها تصور کرد. اما هر شاخه گیاه، هر عضو حیوان، هر قطره از مایعات آن نیز چنین باغ یا چنین برکه ای است.

§ ۶۸

و اگرچه زمین و هوای محصور بین گیاهان باغ، یا آب محصور بین ماهی‌های برکه، نه گیاه است و نه ماهی؛ با این حال باز هم آنها را در خود دارند، اما اغلب با ظرافتی که برای ما غیرقابل درک است.

§ ۶۹

بنابراین هیچ چیز بی‌کشت، نازا، مرده در جهان نیست، هیچ آشوب و هیچ آشفتگی‌ای جز در ظاهر وجود ندارد؛ تقریباً مانند آنچه در برکه‌ای از فاصله‌ای دور به نظر می‌رسد که در آن حرکتی مبهم و به اصطلاح جنب و جوشی از ماهی‌های برکه می‌بینیم، بدون آنکه خود ماهی‌ها را تشخیص دهیم.

§ ۷۰

از اینجا می‌بینیم که هر جسم زنده یک انتلخیای غالب دارد که در حیوان همان نفس است؛ اما اعضای این جسم زنده پر از زندگان دیگر، گیاهان، حیوانات هستند که هر یک باز انتلخیا یا نفس غالب خود را دارند.

§ ۷۱

اما نباید مانند برخی که اندیشه مرا بد فهمیده‌اند، تصور کرد که هر نفس توده یا بخشی از ماده مخصوص یا متعلق به خود را برای همیشه دارد، و در نتیجه زندگان پایین‌تر دیگری را که همیشه در خدمت او هستند در اختیار دارد. زیرا همه اجسام در جریان دائمی هستند مانند رودخانه‌ها؛ و اجزا پیوسته وارد و خارج می‌شوند.

§ ۷۲

بنابراین نفس تنها کم کم و به تدریج جسم خود را تغییر می‌دهد، به طوری که هرگز یکباره از همه اندام‌هایش محروم نمی‌شود؛ و اغلب در حیوانات دگردیسی رخ می‌دهد، اما هرگز تناسخ یا انتقال نفوس رخ نمی‌دهد: همچنین نفوس کاملاً جدا شده یا ارواح بدون جسم وجود ندارند. تنها خداوند است که کاملاً از آن جدا است.

§ ۷۳

این همچنین باعث می‌شود که هرگز نه تولد کامل و نه مرگ تمام به معنای دقیق کلمه که در جدایی نفس است، وجود نداشته باشد. و آنچه ما تولدها می‌نامیم تکامل‌ها و افزایش‌ها هستند؛ همانطور که آنچه مرگ‌ها می‌نامیم، پیچیدگی‌ها و کاهش‌ها هستند.

§ ۷۴

فیلسوفان درباره منشأ صورت‌ها، انتلخیاها، یا نفوس بسیار سردرگم بوده‌اند؛ اما امروزه، وقتی با پژوهش‌های دقیق درباره گیاهان، حشرات و حیوانات متوجه شده‌اند که اجسام ارگانیک طبیعت هرگز از آشوب یا فساد تولید نمی‌شوند؛ بلکه همیشه از دانه‌ها، که در آنها بی‌تردید نوعی پیش‌تشکیل وجود داشته است؛ قضاوت کرده‌اند که نه تنها جسم ارگانیک پیش از لقاح در آنجا بوده، بلکه نفسی نیز در آن جسم، و در یک کلام خود حیوان؛ و اینکه به واسطه لقاح این حیوان تنها برای دگرگونی بزرگی آماده شده تا به حیوانی از گونه‌ای دیگر تبدیل شود.

§ ۷۵

حیوانات، که برخی از آنها از طریق لقاح به درجه حیوانات بزرگتر ارتقا می‌یابند، می‌توانند نطفه‌ای نامیده شوند؛ اما آنهایی که در گونه خود باقی می‌مانند، یعنی اکثریت، متولد می‌شوند، تکثیر می‌یابند و از بین می‌روند مانند حیوانات بزرگ، و تنها تعداد کمی از برگزیدگان به صحنه بزرگتری راه می‌یابند.

§ ۷۶

اما این تنها نیمی از حقیقت بود: پس من نتیجه گرفتم که اگر حیوان هرگز به طور طبیعی آغاز نمی‌شود، به طور طبیعی نیز پایان نمی‌یابد؛ و نه تنها هیچ تولدی نخواهد بود، بلکه هیچ نابودی کامل یا مرگی به معنای دقیق کلمه نیز وجود نخواهد داشت. و این استدلال‌های پسینی که از تجربه‌ها گرفته شده‌اند، کاملاً با اصول من که پیشینی استنتاج شده‌اند، همانطور که در بالا آمد، مطابقت دارند.

§ ۷۷

بنابراین می‌توان گفت که نه تنها نفس (آینه جهانی نابودنشده) نابودنشده است، بلکه خود حیوان نیز، اگرچه ماشین آن اغلب جزئاً از بین می‌رود و پوشش‌های ارگانیک را رها می‌کند یا می‌گیرد.

§ ۷۸

این اصول به من امکان داد تا به طور طبیعی اتحاد یا تطابق روح و بدن ارگانیک را توضیح دهم. روح از قوانین خود و بدن نیز از قوانین خود پیروی می‌کند؛ و آنها به موجب هماهنگی از پیش تعیین شده بین تمام جوهرها با هم تلاقی می‌کنند، زیرا همه آنها بازنمایی‌های یک جهان واحد هستند.

§ ۷۹

ارواح طبق قوانین علل غایی از طریق تمایلات، اهداف و وسایل عمل می‌کنند. اجسام طبق قوانین علل فاعلی یا حرکات عمل می‌کنند. و این دو قلمرو، قلمرو علل فاعلی و قلمرو علل غایی با یکدیگر هماهنگ هستند.

§ ۸۰

دکارت تصدیق کرد که ارواح نمی‌توانند به اجسام نیرو بدهند، زیرا همیشه مقدار یکسانی از نیرو در ماده وجود دارد. با این حال، او معتقد بود که روح می‌تواند جهت اجسام را تغییر دهد. اما این به این دلیل است که در زمان او قانون طبیعت که حفظ همان جهت کلی در ماده را نیز در بر می‌گیرد، شناخته نشده بود. اگر او به این نکته توجه می‌کرد، به نظام هماهنگی از پیش تعیین شده من می‌رسید.

§ ۸۱

این نظام باعث می‌شود که اجسام طوری عمل کنند که گویی (به طور غیرممکن) هیچ روحی وجود ندارد؛ و ارواح طوری عمل می‌کنند که گویی هیچ جسمی وجود ندارد؛ و هر دو طوری عمل می‌کنند که گویی یکی بر دیگری تأثیر می‌گذارد.

§ ۸۲

در مورد ارواح یا نفوس عاقله، هرچند من معتقدم که در اساس همان چیز در تمام موجودات زنده و حیوانات وجود دارد، همانطور که گفتیم (یعنی اینکه حیوان و روح تنها با جهان آغاز می‌شوند و مانند جهان پایان نمی‌یابند)، با این حال این ویژگی خاص در حیوانات عاقل وجود دارد که حیوانات کوچک اسپرمی آنها، تا زمانی که فقط همین هستند، تنها دارای نفوس معمولی یا حسی هستند؛ اما به محض اینکه آلهایی که به اصطلاح برگزیده می‌شوند، از طریق لقاح واقعی به طبیعت انسانی می‌رسند، نفوس حسی آنها به درجه عقل و امتیاز ارواح ارتقا می‌یابند.

§ ۸۳

در میان تفاوت‌های دیگری که بین نفوس معمولی و ارواح وجود دارد، که من بخشی از آنها را قبلاً ذکر کرده‌ام، این تفاوت نیز وجود دارد که نفوس به طور کلی آینه‌های زنده یا تصاویری از جهان مخلوقات هستند؛ اما ارواح همچنین تصاویری از الوهیت یا خود آفریننده طبیعت هستند؛ قادر به شناخت نظام جهان و تقلید از

بخشی از آن از طریق نمونه‌های معماری؛ هر روح مانند الوهیتی کوچک در قلمرو خود است.

§ ۸۴

این همان چیزی است که باعث می‌شود ارواح قادر به ورود به نوعی جامعه با خدا باشند، و او نسبت به آنها نه تنها مانند مخترعی نسبت به ماشین خود است (همانطور که خدا نسبت به سایر مخلوقات است) بلکه همچنین مانند شاهزاده‌ای نسبت به رعایای خود، و حتی پدری نسبت به فرزندانش است.

§ ۸۵

از اینجا به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که مجموعه همه ارواح باید شهر خدا را تشکیل دهد، یعنی کامل‌ترین دولتی که تحت کامل‌ترین پادشاهان ممکن است.

§ ۸۶

این شهر خدا، این سلطنت حقیقتاً جهانی یک جهان اخلاقی در جهان طبیعی است، و این والاترین و الهی‌ترین چیز در آثار خداست: و در آن است که جلال خدا حقیقتاً نهفته است، زیرا اگر عظمت و نیکی او توسط ارواح شناخته و تحسین نمی‌شد، جلالی وجود نداشت. همچنین در رابطه با این شهر الهی است که او به طور خاص دارای نیکی است، در حالی که حکمت و قدرت او در همه جا نمایان است.

§ ۸۷

همانطور که در بالا هماهنگی کامل بین دو قلمرو طبیعی را تبیین کردیم، یکی قلمرو علل فاعلی و دیگری قلمرو علل غایی، باید در اینجا به هماهنگی دیگری نیز توجه کنیم که میان قلمرو فیزیکی طبیعت و قلمرو اخلاقی فیض وجود دارد، یعنی

میان خداوند به عنوان معمار ماشین جهان و خداوند به عنوان پادشاه شهر الهی ارواح (§ 62، 74، 118، 248، 112، 130، 247).

§ ۸۸

این هماهنگی باعث می‌شود که امور از طریق مسیرهای خود طبیعت به سوی فیض هدایت شوند، و این کره خاکی برای مثال باید در لحظاتی که حکومت ارواح اقتضا می‌کند، از طریق مسیرهای طبیعی نابود و ترمیم شود؛ برای مجازات برخی و پاداش دیگران (§ 18 و بعد، 110، 244-245، 340).

§ ۸۹

همچنین می‌توان گفت که خدا به عنوان معمار در همه چیز خدا به عنوان قانونگذار را خشنود می‌سازد؛ و بدین ترتیب گناهان باید مجازات خود را با خود به همراه داشته باشند، از طریق نظم طبیعت و به موجب ساختار مکانیکی اشیاء؛ و به همین ترتیب اعمال نیک پاداش خود را از طریق راه‌های مکانیکی در رابطه با اجسام به دست می‌آورند؛ هرچند این امر نمی‌تواند و نباید همیشه فوراً اتفاق بیفتد.

§ ۹۰

سرانجام تحت این حکومت کامل هیچ عمل نیکی بدون پاداش و هیچ عمل بدی بدون مجازات نخواهد بود؛ و همه چیز باید به نفع نیکان تمام شود؛ یعنی کسانی که در این دولت بزرگ ناراضی نیستند، به عنایت الهی اعتماد دارند، پس از انجام وظیفه خود، و آفریننده همه خوبی‌ها را آنطور که باید دوست دارند و از او تقلید می‌کنند، و از تأمل در کمالات او لذت می‌برند، مطابق با طبیعت عشق ناب حقیقی که باعث می‌شود از سعادت آنچه دوست می‌داریم لذت ببریم. این همان چیزی است که افراد حکیم و با فضیلت را وا می‌دارد تا در جهت هر آنچه که مطابق با اراده الهی مفروض یا مقدم به نظر می‌رسد تلاش کنند؛ و در عین حال

به آنچه خداوند از طریق اراده پنهان، متعاقب و قطعی خود محقق می‌سازد راضی باشند؛ با تصدیق اینکه اگر ما می‌توانستیم نظم جهان را به اندازه کافی درک کنیم، درمی‌یافتیم که از تمام آرزوهای حکیم‌ترین افراد فراتر می‌رود، و غیرممکن است که آن را بهتر از آنچه هست بسازیم؛ نه تنها برای کل به طور عام، بلکه همچنین برای خود ما به طور خاص، اگر ما آنطور که باید به آفریننده کل وابسته باشیم، نه تنها به عنوان معمار و علت فاعلی وجود ما، بلکه همچنین به عنوان سرور ما و علت غایی که باید هدف تمام اراده ما باشد و تنها می‌تواند سعادت ما را تأمین کند (پیشگفتار*، 4 الف ب¹⁴. § 278. پیشگفتار*، 4 ب¹⁵).

پایان

¹⁴ ویرایش اردمان، ص. 469.

¹⁵ ویرایش اردمان، ص. 469 ب.



فلسفه کیهانی

نظرات و بینش‌های خود را در info@cosphi.org با ما به اشتراک بگذارید.

چاپ شده در ۱۷ دسامبر ۲۰۲۴

CosmicPhilosophy.org

درک کیهان با فلسفه

© 2024 Philosophical.Ventures Inc.