

## لایب نیز

بنام آقای ذیح‌الرضا

۳ - نظام ازلی در شرح نظام ازلی نیز لایب نیز چون قسمتهای دیگر فلسفه خویش راههای مختلف پیموده است. گاه آنرا چنانکه عامیان بسند کنند شرح داده و جنبه فلسفی و رنگ جد را از آن برداشته است و زمانی باز بان محض فلسفه اولی بیان آن همت گماشته است.

در آثار لایب نیز نخستین بار که بنظریه نظام ازلی بر میخوریم، در کتاب «رویه جدید» است و در اینجا لایب نیز باز گر شواهد و امثال بمحسوس ساختن این نظریه خود همت میگمارد.

اصل نظام ازلی متکی بر ثبوت «فکر» و «بعد» بوده و از این حد

بادستان کار تزی هم رنگ است. لایب نیز در این مورد نخست شرح رواج روح و

که هر يك را چون بیروان دکارت واقعی تصور میکند و معتقد است که حقیقه مختلف و متفاوتند و هیچک از آنها را هیچ روی قابلیت تأثیر در دیگر

میردازد و در این زمینه بحث میکند که چگونه آثار و حرکات روحی

بحرکت جسمانی میشود و بالعکس چگونه يك امر جسمانی سبب

میگردد مثلا چگونه وقتی که میل و اراده رسیدن بمقصدی را میکند

در جسم ما حرکات مشخصی که برای رسیدن بدان مقصد لازم است

ایجاد می شود.

اگر لایبنتز برخلاف رویه خود در این مورد بذهاب دکارت و مالبرانش نزدیک نمیشد و موضوع مرآتیت منادها را بمیان میکشید راه آسانی در پیش داشت ولی بالعکس چون چنانکه دیده ایم فیلسوف آلمانی در اینجا با اصول عقاید دکارت که مبتنی بر ثنویت در عالم وجود است نزدیک میگردد ناچار بیک نظام باهم آهنگی خاصی که از ازل میان دو سلسله امور جسمانی و روحانی برقرار شده باشد معتقد میشود.

هریک از حرکات جسمانی نتیجه قطعی حرکات جسمانی قبلی است و علت اصلی هر یک از حرکات معنوی را نیز باید در میان امور معنوی مقدم بر آن جستجو کرد. بر تریبی که تمام تغییرات متعاقب و دُمُأدم و با عبارت فلسفی تمام حرکات عالم روحانی و جسمانی، تشکیل دو سلسله مستقل و ممتدی را میدهند که اجزاء آنها هر یک بلا فاصله پس از دیگری بیآیند و هر یک بی گسستگی و اقطاعی از روز پیدایش تا هنگام مرگ ادامه دارد. خداوند نیز از ازل یعنی از همان وقت که موجودات پدید می آمدند دو سلسله اور معنوی و امور مادی را پیش بینی کرده و این دو سلسله را چنان تعبیه نموده است که بین آنها و هدوارة تقارن کاملی موجود باشد و بر اثر همین مقارنه است که هر یک از نفسانیات، فی المثل هر یک از امیال، ارغبات، خود حرکات و آثار مطلوبه جسمانی را داراست. خداوند در اینجا درست ن ساعت سازی است که دو ساعت مختلف را که از حیث ساختمان متفاوت باشند کوک کند که سراسر حرکات یکی از آنها و بی هیچ زیاده و نقصانی مماثل حرکات اشد چنانکه گوئی این دورا با هم رابطه ایست و از یک اصل و مکانیسم

که دیده میشود لایبنتز در این نظریه خود بدوگانگی و ثنویتی بی تناقض بین روح و جسم، قائل میشود که در فلسفه او بی سابقه بی گفته ایم لایبنتز جز بیک جوهر که منشاء قوه و صاحب رد و عالم مادی را امری اعتباری می شمرد و حتی بصراحت

میگوید که: «این ادراکات و با احساسات اشیاء تنها نتیجه خاص نوامیس روحانی است تا بدانجا که گوئی جز روح و خدا چیزی دیگر موجود نیست» مناد درقبال خود وجود دیگری را نباید بشناسد و دنیای مادی برای او چیزی جز نفس ادراکات وی نیست و بنابراین جستجوی تقزین و ارتباطی بین ادراکات و معنویات با تعبیرات عالم مادی و ماده بشماره تمام شؤونات (که بر فرض وجود حقیقتش بر ما مجهول است) امری بیهوده و گزاف میباشد. بالعکس امری که باید کاملاً مورد تحقیق قرار گیرد رابطه بین ادراکات مناد های مختلف است چه بنا بر آنچه قبلاً گفته ایم منادها اگر چه بعدد بی نهایتند ولی جمله‌گی عالمی را مجسم میکنند که در نزد همه متحد است و چنانست که يك مناد بتنهائی آنرا تجسم داده و در سایر منادها القاء کرده باشد. این اتحاد در تجسم يك عالم مادی و این رابطه عظیم در میان ادراکات منادها تولید هم آهنگی و نظامی میکند که باید بواجب الوجود نسبتش داد و نظام ازلیش نام نهاد.

انفاقا لایب‌نیز هم در توحیه فرضیه نظام ازلی آخر کار بچنین نقطه ای میرسد و در کتاب «رویه جدید» از يك نظم و هم آهنگی کامل بین تمام جواهر (منادها) با وجود ادراکات مستقل و منظورهای غائی متفاوت سخن میراند و حتی در تمام آثار و مکتوبهای خود موضوعی که او را سخت مشغول میدارد بیان تناسب و مماثلت ادراکات تمام جواهر متفکر است با این فرض که هیچیک را از نظر علت و سببیت در دیگری تأثیری و نفوذی نیست و در کتاب «توضیحاتی تازه در باب رویه جدید» میگوید: «بمقیده من جمله جواهر (منادها) را ادراکاتی است ولی این ادراکات در جمله‌گی متحد است و چیزی جز همان ادراک نمیباشد که در یکی از آنها یافت میشود و این اتحاد را علتی جز يك نظام ازلی نیست و بهیچ روی نباید در این باب بنفوذ بعضی از اجناس یا انواع یا افراد معتقد شد» و بالاخره آخربین بیان قطعی لایب‌نیز را در باب نظریه نظام ازلی در مکتوبهای وی به «دسبوس» میتوان یافت که در آن حقیقت عالم مادی را به ادراکات منادها با فرض اینکه تمام

آنها را با هم تناسبی است ، منجر میسازد و وجود هر نوع جوهر مادی را انکار مینماید و تناسب بین ادراکهای جواهر را نه نتیجه نفوذ يك جوهر جسمانی میدانند و نه عمل مشترك مناد ها بر یکدیگر و میگویند که این تناسب و هم آهنگی یا نظام تنها بوسیله خداوند ازلا و قبلا ایجاد شده است .

۴ - معرفت چنانکه در ضمن بحث از مناد ها و بیان فلسفه لایبنتز و عقائد او در اصل وجود دیده ایم مناد ها اصالة متفکر و مدر کنند و ادراک آنها نتیجه هیچ نفوذ خارجی نیست و بعبارت دیگر در مذهب لایبنتز منشاء احساس و ادراک مناد عالم مادی نمیباشد . عین این اصل را درباره مناد روح و نفس بشر نیز باید معتقد بود و گفت که نفس ما از عالم خارجی متأثر نیست ؛ منشاء احساسات و ادراکات و افکار ما را در جائی جز خود ما نباید جستجو کرد و بالتبقیه تجربه را نیز از مشاهداتی که از عالم خارج داریم مستقل و مستغنی دانست و چیزی جز تکامل و توسعه ادراکات که منشاء آن خود نفس است تصور نمود .

با این مقدمه رویه عقلی لایبنتز کاملاً آشکارا میشود ولی باید دانست که لایبنتز در عین اینکه مبادی و مواد عالم را مخلوق نفس می شمارد یکباره عالم مادی و خارجی را فراموش نمی کند چه اعتقاد بر رویه عقلی هیچگاه مانع آن نیست که چون مردم معمولی از عالم خارجی سخن برانیم و آنرا مرکب از يك سلسله امور و حوادث که جمله کی تابع قوانین مادیند بشماریم . این امور را نباید مانند برخی از عقولون خشک بی هیچگونه حقیقتی و اساسی فرض کرد بلکه باید بدانها صبغه ای از حقیقت داد چه تنها برای يك نفس موجود نمیباشند تا از آنها باضغاث و احلام و با تصورات شیطانی و مخترعات نفس تعبیر کرد بلکه در نزد جمله نفوس يك نجوم محسوس و موجودند و بالتبقیه صاحب نوعی از حقیقت و واقعیت باید باشند . لایبنتز عقل و نفس بشر را با چنین عالم و آثار آن مواجه میدانند و مشاهدات و بالتبقیه تجارب آنرا منوط بر همین آثار می شمارد . اما آنچه از راه مشاهده و تجربه بدست می آید برای معرفت نفس کافی نیست چه در این صورت و بدون فرض هیچ استعداد و تخطئه هر يك از مبادی ذهنی ما را

در ذهن جز يك سلسله تصورات چيزی دیگر تواند بود که بکلی از هم گسخته و از یکدیگر دورند و هیچیک را با هم ارتباطی نیست و چون چنین باشد علم بهیچ روی حاصل نتواند شد و ذهن ما با ذهن اطفال و دیوانگان قرفی نخواهد داشت. پس باید معترف بود که نفس ما خود مبادی و اعمال منطقی معینی را بر مشهودات و تجارب خویش اضافه میکند تا بشناسائی آنها دست تواند یافت؛ اما این مبادی و معانی را چنانکه بر خی از حسیون و تجربیون معتقدند نفس از راه تجرید یا تصمیم از تجارب و مشاهدات بدست نیاورده است بلکه این مبادی در او در هر مناد فطری و بر مشاهده و تجربه مقدمند.

بنا بر این ملاحظه میکنیم که لایبِنیز بقبلیت و فطری بودن مبادی معرفت معتقد است بر خلاف لوک فیلسوف معروف انگلیسی که بفطری بودن مبادی معرفت نبوده و دلایلی فراوان بر رد آن اقامه کرده است. لایبِنیز در کتاب «تحقیقاتی در باب شعور آدمی» بمخالفت بالوک بر خاسته و خواسته است که نظریه خود را در باب فطری بودن مبادی معرفت اثبات کند.

لوک در کتاب «تحقیقاتی در باب شعور آدمی» میگوید: مبادی نظریه در نفس ما بهیچ روی وجود ندارد و تمام معلومات انسانی از راه تجربه بدست میآید. در هنگام تولد ذهن انسان چون لوحه ای سپید است که بتدریج نقوش و صور کلیات بر آن نقش می‌ندد. در ابتدای ولادت عده ای از اولیات مثلا تصور گرسنگی و تشنگی و یا تصور بعد و مکان و بزرگی و کوچکی و امثال اینها از راه تجربه در ذهن ما وارد میشود منتهی چون بر آن وجدان صریح نداریم بفطری بودن آن گمان میبریم و آنرا قبلی می‌شماریم و حال آنکه جز از راه تجربه بتحصیل آنها دست نمیتوانیم یافت و فقدان بسیاری از مبادی و کلیات در ذهن اطفال و مجانبین و وحشیان خود دلیلی است بر تجربی بودن نه فطری بودن آنها. لوک در اثبات عقیده خود دلایل قوی و متقنی دارد که اینک از ذکر آن خود داری میشود چه غیر از آنچه از نظریه لوک گفته ایم در بحث بعدی ما بکار نمی‌آید.

لایبِنیز برخلاف لوک در اثبات قطریات سخت اصرار می‌ورزد و در رد دلائل اخیر لوک میگوید که این مبادی در کنه ذات و عنصر نفس متمکن است، حال برخی از نفوس را استعداد آنست که آن مبادی را بر تجارب منطبق کند و از آنها بر معرفت امور دست یابد و برخی دیگر را این استعداد و قدرت نیست. مثلاً در اطفال این مبادی فطریه بشکل يك استعداد ضعیف روحانی موجود است منتهی طفل را بر آن وجدان نیست و نیز بوسیله آن نمیتواند جمله امور عقلانی و نفسانی خویش را در تحت قاعده ای در آورد و یا بهم مربوط سازد و از آن استنباط کلی کند و بهمین جهت است که طفل مثلاً نمیتواند دریابد که «هر چیز را علتی است» اما بالعکس در او حس طبیعی و فطری مخصوصی است که هر چیز را بنوعی و طریقی بچیز دیگری پیوندد و همین حس است که وجود اصل علت را در نفس او بطور فطری و قبلی بر ما ثابت میسازد.

از این مقدمات عقیده لایبِنیز ب فطری بودن مبادی ذهنیه مبرهن میشود. در این مبحث فلاسفه را عقاید گوناگون است و حسینون را دلائل قوی در نفی مبادی فطریه میباشد که شاید بعداً از آن ذکرى بمیان آوریم. در اینجا بذکر همین نکته قناعت میکنیم که هیچیک از دلائل قائلین بقبلیت مبادی بر اصل علمی مسلمی استوار نیست و نفس بشری را جز استعدادی در درك کلیات و تطبیق آنها بر جزئیات نمیباشد و این استعداد نیز فقط بر اثر تجربه و مشاهده قوت میگیرد و بالاخر قدرت انتزاع و حتی ابداع مفاهیم مجردة کلی مییابد. این استعداد نفسانی نیز جز از راه وراثت روحانی در طی قرون و بمروزر دهر بوجود نیامده است و هر چه پیشر اولیه نزدیک شویم از وجود آن درآمدی کمتر اثر مییابیم و این امر حتی در شئون اجتماعی و مذهبی و عقائد ملل تاریخی بسیار قدیم که از آنها آثاری بدست آمده و بر احوال آنان تا حدی اطلاع داریم آشکار است. امید است که بعداً در این موضوع بیشتر و واضحتر بحث بتوانیم کرد.

بنابر آنچه گذشت عقیده لایبِنیز در باب مبادی و مواد عام معلوم شد. مبادی

علم در نفس فطریند مثل تصور مکان و زمان و امثال آن از کلیات، مواد علم بتجربه و مشاهده حاصل میشود و از اینجهت است که لایبنیز مانند لوک و با جزئی تغییر معتقد است که آنچه درمدر که بشریست ازراه حس تحصیل میشود جز همان میادی ذهنیه که گفته ایم. زمان و مکان را لایبنیز برخلاف حسیون و تجربیون محصول تجربه نمیشمارد و در عین حال آنها را حقیقتی خارج از اشیاء نیز تصور نمی نماید منتهی تصور آنها را فطری میدانند و معتقد است که ما محسوسات و مشهودات خود را بوسیله این مبادی در تحت نظم و ترتیب ذهنی در میاوریم.

پس اذکر این مطالب باید بدین نکته متوجه شویم که تنها وجود مبادی در ذهن و تحصیل مواد از راه حس برای علم کافی نیست چنانکه تصورات هیچگاه جانشین تصدیق نمیتوانند شد. علم آنکاه حاصل میشود که ماجزئیات را بر کلیاتی که در ذهن داریم تطبیق کنیم و اصولا کار قوه عاقله نیز ایست که بین تصورات و حقائق ربط دهد و علم عبارتست از ایجاد یک رابطه ضروری بین تصورات و حقائق که مقبول جمله عقول باشد و در این صورتست که فکر بشر را میتوان قوه ای دانست که حقائق را بهم ربط دهد و از آنها نتایج بگیرد.

حقائقی که اصل عقلانیات ما هستند بر دو نوعند حقایق ضروریه یا عقلیه ؛ حقائق ممکنه یا تجربیه.

حقائقی ممکنه حقائق هستند که نقضیشان محال نمیشود مثلا « منوچهر ایستاده است » حقیقتی است ممکن که خلاف آن « منوچهر ایستاده نیست » نیز ممکن است. این حقائق معمولا تجربی هستند و علاوه بر این مشروط بوده دارای قطعیت و ضرورتی نمیشانند و نفس ما را برای اثبات و قبول آنها دلایل کافی لازم است و از نیرو اساس واقعی علم نمیتوانند بود.

حقائقی ضروریه حقائق هستند که نقضشان محال است مثلا  $2 = 3$  یک حقیقت ضروریه و بدیهیه است ولی نقض آن یعنی ( دو بادو مساوی نیست ) امریست محال و متمنع، حقائق ضروریه ما را از حیوانات متمایز ميسازد و در وصول

بعلم یاوری میکنند. بوسیله همین حقائق ضروریه است که ذهن ما قادر بتأمل میگردد و بالشیجه بتصور مفاهیم کلیه مجردة مانند تصور نفس، روح، جوهر و وجود و بالاخره بتصور وجود مطلق و ذات واجب موفق میشود. بنا بر این حقائق ضروریه اساس واقعی علمند چه نفس را باموادى که بوی میدهند برای تعقل و استدلال آماده میسازند.

صحت حقائق ضروریه را بحس و عقل در می یابیم اما وقتی بیک حقیقت ممکنه برخوردیم باید سعی کنیم دلایل کافی و جرد و حالت فعلی آنرا بدست بیاوریم تا حقیقت آن بر ما مسلم شود. در ذات واجب که ذات کامل و حقیقت لانهایه است تمام حقائق ممکنه بشکل حقائق ضروریه در میآید چه ما چون دارای عقل کامل و غیر محدود نیستیم نمیتوانیم دلایل کامل و قطعی حقائق ممکنه را پیدا کنیم و آنرا چنانکه حقائق ضروریه را میفهمیم دریابیم اما یک عقل کامل و یک ذات بی نهایت یعنی واجب الوجود بر تمام آن خفایا آگهی دارد و چون چنین است یک حقیقت ممکنه در نزد او بایک حقیقت ضروریه و بدیهیه تفاوتی ندارد.

### هر کسی آن کند کز و زاید

از خم سر که سر که بالاید	فعل آوده گوهر آلاید
بد گهر نیک چون تواند زیست	هر کجا گوهری بدست بدیست
هر کسی آن کند کز و زاید	بد ز بد گوهران بدید آید

حکیم ابوالقاسم حسن عنصری