

# شرح و نقد آراء لایب نیتس پیرامون رابطه نفس و بدن

دکتر علی ارشد ریاحی

دانشگاه اصفهان

## چکیده:

در این مقاله این مسأله مورد بحث قرار گرفته است که نفس و بدن در فلسفه لایب نیتس از یک جنسند یا نه و آیا در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند و انطباق آنها چگونه تبیین می‌شود؛ به عبارت دیگر، آراء لایب نیتس پیرامون ارتباط نفس و بدن بررسی و نقد شده است. به این منظور برخی مقالات لایب نیتس، خصوصاً منادولوژی و گفتار درباره مابعدالطبیعه و بعضی از نامه‌های او نظیر نامه‌های او به کلارک و آرنو و همچنین آثار شارحین او از قبیل شرح لاتا، راسل و ایشیگورا به دقت مطالعه شده و مطالب مربوط به رابطه نفس و بدن استخراج و سپس تجزیه و تحلیل و نقد شده و این نتایج به دست آمده است:

۱- از نظر لایب نیتس نفس و بدن هر دو از یک جنسند: نفس مناد حاکم و بدن مجموعه بی نهایت مناد تابع است؛ اما با این نظریه لایب نیتس نمی‌توان موافقت کرد؛ زیرا هیچ برهانی برای اثبات مناد وجود ندارد و لازمه مناد حاکم بودن نفس این است که در برخی موارد بدن باید نفس محسوب می‌شود؛

۲- میان نفس و بدن در فلسفه لایب نیتس هیچ تأثیر و تأثیری وجود ندارد و انطباق آنها صرفاً با اصل هماهنگی پیشین بنیاد تبیین می‌شود، ولی این نظریه مستلزم قول به جبر و از دست رفتن بهترین دلیل اثبات نفس است؛

۳- ترکیب نفس و بدن در سطح منادها انضمامی و در سطح پدیدارها اتحادی است و صحت این نظریه بر صحت نظریه مناد و تعریفی مبتنی است که لایب نیتس در مورد نفس و بدن ارائه کرده است؛

۴- نفس برای تمام بدن حاضر است اما حضور آن به معنای انشمار نیست.

واژگان کلیدی: مناد، جوهر، پدیدار خوش بنیاد، هماهنگی پیشین بنیاد، علت مرفعی، علیت، نفس.

\*\*\*

## مقدمه

از زمان افلاطون و ارسطو همواره در مورد رابطه نفس و بدن دو نظر وجود داشته است: افلاطون نفس را در بدن همچون مرغی در قفس و یا ناخدایی در کشتی می‌داند. از نظر او ترکیب نفس و بدن ترکیبی انضمامی است که از انضمام دو جوهر کاملاً متباین حاصل شده است. ارسطو نفس را صورت، بدن را ماده و ترکیب آنها را اتحادی می‌داند؛ یعنی از ترکیب آنها جوهر واحدی به دست می‌آید.

این مسأله در غرب به گفته براد از دکارت شروع شد. او می‌گوید: «دکارت نفس و بدن را دو جوهر از دو نوع کاملاً متفاوت می‌داند و تأثیر آنها در یکدیگر از دو جهت برای او با اشکال مواجه بود: یکی اینکه اگر نفس در بدن تأثیر کند، مقدار حرکت کل عالم مادی افزایش خواهد یافت و حال آنکه مقدار حرکت کل عالم مادی باید ثابت باشد. دوم اینکه جوهر غیر مادی چگونه می‌تواند در جوهر مادی تأثیر کند و بر عکس. پیرامون دکارت مسأله را با علیت موقعی حل کردند.»

در این مقاله به دنبال یافتن پاسخ این سؤال هستیم که لایب نیتس این مسأله را چگونه حل کرده است؟ آیا از نظر او نفس و بدن دو جوهر از دو نوعند و آیا بین نفس و بدن رابطه علیت وجود دارد؟ آیا آراء او در این مسائل صحیح است؟ هدف در این مقاله تبیین و نقد نظر لایب نیتس در مورد رابطه نفس و بدن با توجه به دیگر آراء او خصوصاً

"نظریه مناد" و "اصل هماهنگی پیشین بنیاد" اوست.

### روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله کتابخانه‌ای و با استفاده از منابع دست اول لایب نیتس مانند منادلوژی، گفتار در باره مابعدالطبیعه و نامه‌های او به کلارک و آرنو و همچنین شارحین او نظیر لاتا، راسل، ایشیگورا و براد و مقالات نقادانه دیگر نویسندگان است. ابتدا گزاره‌های مربوط به رابطه نفس و بدن از منابع فوق استخراج شده، سپس تجزیه و تحلیل و مورد نقد واقع شده‌اند. بنابراین، روش تحقیق، توصیفی همراه با تجزیه و تحلیل و نقد است.

### شرح و نقد آراء لایب نیتس پیرامون رابطه نفس و بدن

لایب نیتس تأثیر و تأثر بین دو مناد مخلوق را نمی‌پذیرد و انطباق آنها را با هماهنگی پیشین بنیاد تبیین می‌کند. او این نظریه را نخستین بار برای توجیه انطباق نفس و بدن مطرح و سپس در مورد هر دو جوهری که عرفاً علت و معلول نامیده می‌شوند، جاری کرد. بنابراین، قبل از توضیح و بررسی آراء لایب نیتس در مورد رابطه نفس و بدن باید نظریه او در مورد مناد و علت را به اختصار بررسی کنیم.

#### ۱- مناد

##### ۱-۱ شرح آراء لایب نیتس:

نام لایب نیتس تداعی کننده نام مناد (جوهر فرد) است. به گفته بوترو «مناد لفظی است یونانی به معنای واحد یا چیزی که فرد و واحد باشد و لایب نیتس اولین بار در سال ۱۶۹۷ این لفظ را به کار برده است». (لایب نیتس، ص ۶)

لاتا در مورد واژه مناد می‌گوید: «کلمه مناد تقریباً به قدمت فلسفه اروپایی است و در طول این مدت) در معنا و کاربرد دستخوش تحولات بسیاری شده است. برونو کمی قبل از زمان لایب نیتس این واژه را استعمال کرده است. منادهای او نقاط کروی نهایی (در

فرایند تقسیم جسم) اند که دو خصوصیت روحانی و جسمانی دارند. (Latta, p.34)

لایب نیتس در منادولوژی مناد را این گونه تعریف و اثبات می‌کند:

مناد، که در اینجا از آن سخن خواهیم گفت، چیزی جز جوهری بسیط، یعنی بدون جزء، نیست که مقوم اشیاء مرکب است و چون اشیاء مرکب وجود دارند [معلوم می‌شود که] جوهرهای بسیط نیز باید وجود داشته باشند، زیرا مرکب چیزی جز انبوه یا اجتماع بسیطها نیست. در جایی که هیچ جزئی نباشد، نه امتدادی وجود دارد و نه شکلی و نه امکان تقسیمی و این منادها اتمهای حقیقی طبیعت و خلاصه عنصرهای اشیاء اند. (Leibniz, Leibiz philosophical writings, p.179)

چنانکه مشاهده می‌شود، مناد عبارت است از جوهر بسیط و بدون جزئی که هیچ گونه شکل و امتدادی ندارد و از این رو غیر قابل تقسیم است. مناد موجودی حقیقی و بدون امتداد است و به عبارت دیگر موجودی است روحانی و نه مادی؛ زیرا اگر مادی و دارای امتداد باشد، قابل تقسیم خواهد بود و معلوم می‌شود که در واقع بسیط نبوده است.

راسل در مورد اثبات مناد می‌نویسد:

جسم توده‌ای از اجزاء است. این اجزاء باید هر کدام یا یک واحد باشند و یا ترکیبی از واحدها؛ بنابراین، جسم در نهایت از اجزاء واحد بسیط ترکیب شده است. این اجزاء واحد و بسیط یا باید نقطه‌های ریاضی باشند و یا اتمهای دموکریتوس و یا جواهر بسیط واحد حقیقی. نقطه واقعیت ندارد و اتم هم به دو دلیل ابطال می‌شود: یکی به این دلیل که چون مادی صرف است، نمی‌تواند مبدأ فعالیت باشد و دوم اینکه چون مادی و جسمانی است، بسیط حقیقی نیست؛ زیرا مادامی که دارای بعد باشد، قابل تقسیم خواهد بود. (Russel, p.103)

به این ترتیب، می‌توان از وجود اجسام (جواهر مرکب) به وجود منادها (جواهر بسیط) پی برد؛ زیرا مرکب بدون بسیط امکان وجود ندارد.

لایب نیتس در جایی دیگر می‌گوید:

اگر جسم را تحلیل کنیم، در نهایت به نقطه‌های طبیعی (با حفظ حالت جسمانی) می‌رسیم.

نقطه‌های طبیعی فقط در ظاهر غیر قابل تقسیمند و نقطه‌های ریاضی دقیق ولی غیر واقعی‌اند و فقط جهت را به ما نشان می‌دهند. اما نقطه‌های مابعدالطبیعی هم دقیقند و هم واقعی. نقطه‌های طبیعی فقط از واقعیت برخوردارند و نقطه‌های ریاضی فقط از دقت، اما نقطه‌های مابعدالطبیعی از هر دو برخوردارند. (Loemker, p.456)

لانا عبارات فوق را این گونه شرح می‌دهد:

با توجه به اشکالاتی که به آراء پیروان دکارت و اصحاب ذره وارد است، جوهر باید به گونه‌ای تعریف شود که دارای دو صفت واقعیت و تقسیم ناپذیری باشد. نقطهٔ ریاضی واحد است اما واقعیت ندارد؛ زیرا چیزی نیست جز حدّ خط و حدّ یک مفهوم عدمی است؛ بنابراین، مناد نمی‌تواند از جنس نقطه‌های ریاضی باشد. نقطهٔ طبیعی هم که همان حداقل امتداد است، قابل تقسیم است و از این رو واحد حقیقی نیست. جوهر فرد باید هم واقعی باشد و هم واحد حقیقی. تنها راه برای قبول چنین واحدی این است که واقعیت آن را از مقولهٔ کمیت خارج کنیم تا بتوانیم وحدت حقیقی و واقعیت خارجی آن هر دو را حفظ کنیم؛ بنابراین، جوهر فرد عبارت است از واقعیتی بدون بُعد که لایب نیتس آن را مناد می‌نامد. (Latta, p.30)

در اینجا مناسب است که با توجه به بحث مناد به این مسأله بپردازیم که جوهر جسمانی چه بهره‌ای از واقعیت و هستی دارد. براد در این مورد می‌گوید:

تنها جوهر اصیل جوهری است از جنس نفس و جوهر جسمانی اصلاً واقعیت ندارد. مجموعه‌ای از نفوس به نظر دارای بُعد و جرم و قابل حرکت می‌رسند. اجسام از تراکم نفوسی به نام مفاد درست شده‌اند. (Broad, p.78)

و یا می‌نویسد:

منادها روحی‌اند و از مجموعهٔ آنها جسمی به نظر می‌رسد که دارای بُعد است، پس مناد جزء جسم ممتد نیست، بلکه به نظر ما چنین می‌رسد، به عبارت دیگر، جسم ممتد در واقع وجود ندارد بلکه فقط منادهای بی‌بُعد وجود دارند و از مجموعهٔ آنها واقعیتی حاصل می‌شود که به نظر ما دارای بُعد، جرم و قابلیت حرکت می‌رسد. خلاصه، جوهر جسمانی «پدیدار خوش بنیاد» است؛ یعنی پدیداری است که با واقعیات معقول (منادها) قابل توضیح است نظیر رنگین

کمان. (Broad, p.90-92)

لاتا پدیدار بودن جسم را این طور توضیح می‌دهد: «جسم به خاطر ادراکات مغشوش نفوسی است که جواهر مرکب را مشاهده می‌کنند؛ از این رو، از دید الهی هیچ جسمی وجود ندارد، زیرا تمام ادراکات او واضح و متمایز است.» (Letta, p.111)

مسنظور لاتا این است که آنچه واقعیت دارد عبارت است از مجموعه‌ای از جواهر (منادها) و این مجموعه را اگر یک فرد دارای ادراکات مغشوش درک کند، به صورت جسم پدیدار می‌شود.

بنابراین، از نظر لایب نیتس فقط منادهای بُعد موجودات واقعی‌اند و از اجتماع آنها جسمی پدیدار می‌شود که دارای بُعد است و از این رو جسم، پدیداری خوش بنیاد است؛ یعنی هر چند مانند مناد موجود حقیقی نیست اما براساس موجودات حقیقی بنا نهاده شده است مانند رنگین کمان که واقعیت ندارد اما از برخورد نور خورشید با قطرات باران حاصل می‌شود که بنا به فرض موجوداتی واقعی‌اند. در اینجا هم، جسم دارای بُعد در واقع وجود ندارد، اما حاصل اجتماع بی نهایت منادهایی است که موجودات واقعی‌اند.

ایشیگورا پدیدار خوش بنیاد را این گونه توضیح می‌دهد: «پدیدارهایی که به طور واقعی بر وجود منادها بنا نهاده شده‌اند.» (Ishiguro, p.146)

از نظر لایب نیتس، هر جسمی بالفعل تا بی نهایت تقسیم شده است، نه اینکه فقط قابلیت تقسیم تا بی نهایت را داشته باشد. بنابراین، هر جسمی از بی نهایت منادی تشکیل شده است که موجوداتی بسیط (بدون جزء) و غیر مادی (فاقد امتداد)‌اند: «ذات این منادها از «نیرو» تشکیل شده است و نیرو دارای هیچ یک از خصوصیات ماده (امتداد، قابلیت تقسیم، ...) نیست و به عبارت دیگر اصل نیرو مادی نیست؛ بنابراین، عنصر اولیه اشیا نه اتمهای مادی و کم و بیش ممتد بلکه اتمهایی است غیر مادی و فلسفی.» (لایب نیتس،

ص ۵۳)

در پایان، مناسب است به این مسأله اشاره کنیم که «مناد دارای سه نوع است:

۱- منادمحض؛ ۲- نفس حیوانی؛ ۳- نفس عاقل که همان نفس انسان یا فرشته است. (Broad, p.92)

#### ۱-۲- نقد آراء «لایب نیتس»:

دلیلی که لایب نیتس برای اثبات مناد(جوهر بسیط) اقامه می‌کند، از دو مقدمه تشکیل شده است:

۱- اشیاء مرکب که همان اجسام باشند، وجودشان بدیهی است؛

۲- شیء مرکب چیزی جز انبوه یا اجتماع بسیط‌ها نیست.

از طرف دیگر، چنانکه گذشت، از نظر لایب نیتس، جسم، پدیداری خوش بنیاد است؛ یعنی اجسام وجود حقیقی ندارند: اجسام مادی واقعاً در خارج وجود ندارند، بلکه فقط منادهای روحی واقعیت دارند. به این ترتیب، لایب نیتس مقدمه اول دلیل اثبات مناد را که واقعیت داشتن اجسام است ابطال می‌کند و در نتیجه خود دلیل نیز باطل می‌شود.

شرحی که راسل در مورد اثبات مناد بیان کرده است نیز قابل قبول نیست؛ زیرا اجزاء جسم ممکن است جوهرهای ممتد در سه بُعد باشند که هر چند قابل تقسیمند، اما بالفعل هر کدام یک واحد متصلند؛ از این رو، اینکه راسل می‌گوید "اجزاء جسم یا باید نقطه‌های ریاضی باشند و یا اتمهای دموکریتوس و یا جواهر بسیط واحد حقیقی" مطلب صحیحی نیست؛ زیرا احتمال چهارمی وجود دارد. به علاوه، این مطلب که می‌گوید "مادی صرف نمی‌تواند مبدأ فعالیت باشد" باطل است؛ زیرا هیچ دلیلی نداریم که مادی بودن مستلزم عدم فعالیت باشد.

اینکه لاتا می‌گوید "نقطه طبیعی هم که همان حداقل امتداد است، قابل تقسیم است و از این رو واحد حقیقی نیست" اشتباه است؛ زیرا او بین واحد و بسیط خلط کرده است: بسیط، چیزی است که هیچ نوع جزئی نداشته باشد حتی جزء مقداری که جزء بالقوه است، ولی واحد در مقابل کثیر قرار دارد و به معنای شیئی است که بالفعل مرکب از

اجزاء نباشد هر چند جزء بالقوه دارد و به عبارت دیگر بسیط نیست، یک کمیت واحد است؛ زیرا اجزاء بالفعل ندارد. بالفعل تقسیم شدن، با واحد بودن منافات دارد نه با قابل قسمت بودن.

## ۲- علیت در فلسفه لایب نیتس

### ۲-۱- شرح آراء لایب نیتس:

لایب نیتس قبول دارد که حالتی از جوهر، علتی است برای حالت بعدی همان جوهر، و همچنین رابطه علیت را بین خدا و خلق می‌پذیرد؛ ولی تأثیر و تأثر بین دو جوهر مخلوق را نفی می‌کند. او در منادلوژی، شماره ۷، می‌گوید:

به علاوه، هیچ راهی برای توضیح این مطلب وجود ندارد که چگونه یک مناد می‌تواند به وسیله شیء مخلوق دیگری تغییر ماهیت دهد (و به شیء دیگری تبدیل شود) و یا (با حفظ ماهیت خود) حالت آن تغییر کند؛ زیرا محال است مکان چیزی در درون مناد عوض شود و یا حرکتی ایجاد گردد؛ جهت یابد؛ افزایش یا کاهش یابد هر چند تمام این امور در مورد مرکباتی که بین اجزاء آنها تغییراتی وجود دارد ممکن است. منادها هیچ پنجره‌ای ندارند تا از میان آنها چیزی بتواند وارد یا خارج شود، اعراض هم نمی‌توانند از جواهر جدا گردند؛ بنابراین، نه جوهر و نه عرض هیچ کدام نمی‌توانند از خارج وارد مناد شوند. (Leibniz, *Leibniz*,

*Philosophical Writings*, p.179)

چنانکه مشاهده می‌شود، دلیل لایب نیتس برای نفی تأثیر و تأثر بین دو مناد مخلوق بساط مناد است. مناد چون بسیط حقیقی است، منفذ ندارد؛ و از این رو، به چیزی اجازه ورود یا خروج نمی‌دهد و تصور تغییر یا حرکت چیزی در درون آن محال است. اگر فقط به این قبیل ادله و کلماتی نظیر آنچه تاکنون از لایب نیتس نقل کردیم اکتفا کنیم، حق با ایشیگورا خواهد بود که می‌گوید:

درست است که لایب نیتس منکر علیت است، اما باید دید مراد او چیست. بعضی گمان کرده‌اند

که لایب نیتس می‌گوید هیچ ارتباطی بین رخدادها یک شیء و رخدادها ی اشیا دیگر وجود



ندارد. اگر چنین بود معنا نداشت او همواره به تحقیقات مکانیکی علاقمند باشد... بعضی دیگر گمان کرده‌اند که از نظر لایب نیتس علیت بین اجسامی که پدیدارند مطرح است اما بین منادها علیت نیست و حال آنکه او نخستین بار علیت را بین نفس و بدن انکار کرد و از نظر او بدن پدیدار است... لایب نیتس در منادلوژی منادها را به آینه‌ای تشبیه می‌نماید که هر کدام از آنها بقیه عالم را منعکس می‌کند؛ و از طرف دیگر، می‌گوید منادها پنجره ندارند. از اینجا معلوم می‌شود آنچه او نفی می‌کند، علیت به معنای انتقال جزئی از علت و داخل شدن آن به معلول است، اما علیت را به معنایی که در آینه تحقق دارد، قبول می‌کند؛ یعنی هر تغییری در اشیاء خارجی موجب تغییری در تصویر آینه می‌شود. اشعه به سطح آینه می‌خورد اما داخل آن نمی‌شود. بنابراین؛ به نظر من کسانی که می‌گویند لایب نیتس رابطه علیت را قبول ندارد، چون او می‌گوید هر جوهری به طور جداگانه برای تمام عمر برنامه ریزی شده است، اشتباه می‌کنند. (Woolhouse, p.400-1)

با توجه به سایر ادله‌ای که لایب نیتس برای انکار تأثیر و تأثر بین دو جوهر مخلوق ذکر می‌کند، بطلان نظر ایشیگورا واضح می‌شود: او در گفتار، شماره ۱۴، می‌گوید:

یک جوهر خاص هرگز بر جوهر خاص دیگر اثر نمی‌کند و از آن تأثیر نیز نمی‌پذیرد. این نتیجه آن است که هر چه بر سر یک شیء بیاید فقط پیامد مفهوم کامل خود آن است؛ زیرا آن مفهوم کامل از قبل شامل تمام محمولات و حوادث است و کل عالم را نمایش می‌دهد. (Leibniz, *Discourse on Metaphysics and Related Writings*, p.54)

او در این عبارت انکار تأثیر و تأثر بین دو جوهر خاص را نتیجه قول به مفهوم کامل جوهر جزئی می‌داند که شامل تمام حوادث گذشته، حال و آینده یک جوهر است و در ادامه تصریح می‌کند که اگر تمام اشیاء خارج از من نبود شوند و فقط من و خدا باقی بمانیم، حوادث آینده من هیچ تغییری نخواهد کرد. با وجود این کلام صریح لایب نیتس، دیگر تمسک به تشبیه مناد به آینه بی‌معناست. وجود و عدم سایر اشیاء تأثیری در حالات آینده یک جوهر ندارند، چون آنها هیچ تأثیری در این جوهر ندارند؛ و به گفته او (Leibniz, *Discourse on Metaphysics...*, p. 54) هر جوهری برای

خود مانند یک جهان، از هر چیز دیگری جز خداوند مستقل است؛ از این رو تمام حوادث و پدیدارهای ما پیامدهای طبایع خود ما هستند. او در منادلوژی، شماره ۱۱، می‌نویسد: «... از آنچه گفته شد، نتیجه می‌شود که تغییرات طبیعی مناداها از مبدئی درونی ناشی می‌شود، زیرا یک علت خارجی هیچ تأثیری بر وجود درونی آنها ندارد.» (Leibniz, *Leibniz Philosophical Writings*, p. 180)

اکنون که معلوم شد یک جوهر مخلوق هیچ تأثیری بر جوهر مخلوق دیگر ندارد، این سؤال مطرح می‌شود که انطباق بین جواهر مخلوقی که عرفاً علت و معلول نامیده می‌شوند، چگونه قابل توجیه است. اگر حالات فعلی هر جوهری معلول حالات قبلی همان جوهر است و آن حالات هم معلول حالات قبلی تا به خداوند منتهی شود و هیچ رابطه متقابل تأثیری و تأثر بین اشیاء وجود ندارد، چرا همواره حالتی از یک جوهر با حالتی از جوهر دیگر مقارن است؟ لایب نیتس پاسخ این سؤال را در فرضیه هماهنگی پیشین بنیاد خود می‌داند که به اختصار آن را توضیح می‌دهیم: لایب نیتس اصل هماهنگی پیشین بنیاد (pre-established harmony) را با ذکر یک مثال، هم توضیح می‌دهد و هم اثبات می‌نماید:

دو ساعتی را که به طرز کامل (با یکدیگر) منطبقند در نظر بگیرید. این انطباق به سه طریق ممکن است حاصل شود: اولین طریق عبارت است از تأثیر طبیعی... دومین روش عبارت است از اینکه صنعتگری ماهر همواره بر آنها نظارت داشته باشد و پیوسته آنها را تنظیم کند. سومین روش این است که از آغاز دو ساعت را آنچنان ماهرانه و دقیق بسازیم که از انطباق بعدی مطمئن باشیم.

اکنون به جای دو ساعت، نفس و بدن را قرار دهید. انطباق یا توافق آنها نیز از یکی از این سه طریق ممکن است ناشی شود: اولین، طریق تأثیر یا روش فلسفه متداول است، اما از آنجا که محال است تصور کنیم که ذراتی مادی یا کیفیات و صوری غیر مادی بتوانند از یک جوهر به جوهر دیگر عبور کنند، مجبوریم این نظریه را رها کنیم. روش دوم، همان طریق نظام علل موقعی (occasional cause) است، اما من معتقدم که این نظریه ابداع خدای خارج از

دستگاه است برای امور عادی و طبیعی...؛ بنابراین، فقط نظریه من باقی می ماند که طریق هماهنگی پیشین بنیاد است؛ یعنی هر کدام از جواهر از آغاز با مهارت فرجام بینی الهی چنان تکوین یافته است که صرفاً با تبعیت از قوانین خود - که همراه با ایجاد شدن دریافت کرده است - با جوهرهای دیگر منطبق است؛ گویی که این جواهر بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند یا خداوند علاوه بر اسباب عمومی و فوق آنها همواره آنها را تنظیم می کند.

فکر می کنم چیز دیگری باقی نمانده است تا اثبات کنم مگر اینکه از من خواسته شود تا اثبات کنم که خداوند حکمت لازم را برای استفاده کردن از این مهارت فرجام بینی واجد است؛ چیزی که ما حتی نمونه هایی از آن را بین انسانها به نسبتی که هوشمندند، می بینیم و با این فرض که خداوند توانایی چنین کاری را داشته باشد، واضح است که این، برای او بهترین و شایسته ترین طریق است. (Leibniz, *Leibniz Philosophical Writings*, P.130-2)

چنانکه مشاهده شد، لایب نیتس احتمالات ممکن برای تحقق انطباق دو جوهر را منحصر در سه طریق می داند. طریق اول را به همان دلایلی که قبلاً گذشت باطل می داند و طریق دوم را چون مستلزم خدای خارج از دستگاه (Deus ex machina) و فرض معجزه ای دائمی است، ابطال می کند و نتیجه می گیرد که بهترین روش، طریق سوم است و خداوند از آنجا که به بهترین روش عمل می کند یقیناً به همین طریق جواهر را با یکدیگر منطبق می کند. انحصار طرق تحقق انطباق دو جوهر در سه احتمال مذکور بدون دلیل است و از اینجا ضعف این دلیل واضح می شود.

لانا در توضیح اصل هماهنگی پیشین بنیاد و تفاوت آن با علیت موقعی می نویسد:

هر منادی در آفرینش جهان چنان از پیش تنظیم شده است که تمام تغییرات آن با تغییرات منطبق منادها دیگر همراه خواهد بود... بین علیت موقعی و هماهنگی این تفاوت وجود دارد که اولی اشیاء را از هرگونه فعالیتی تهی می پندارد، در حالی که دومی اشیاء را خود انگیخته و فعال می داند؛ بنابراین، طبق علیت موقعی برای مثال در طبیعت هیچ یک از نفس یا بدن چیزی وجود ندارد که بتواند پاسخی برای این سؤال باشد که چرا این پدیده نفس با آن پدیده خاص

بدن همراه شد و نه با پدیده دیگری از آن... این اصل (اصل هماهنگی پیشین بنیاد) برای علاج نقائص فرضیه‌های قبلی ابداع شده است. نظریه فلاسفه قبل از دکارت در مورد رابطه نفس و بدن این بود که واقعاً عناصری از یکی به دیگری منتقل می‌شود. دکارت مسأله را بدون حل باقی گذاشت، اما پیروان او مسأله را با علیت موقعی حل کردند که عبارت است از اینکه خداوند تنها علت حقیقی است و جواهر منتهای بر یکدیگر هیچ تأثیری ندارند و تغییراتی که در نفس و بدن رخ می‌دهد مستقیماً به وسیله خداوند انجام می‌گیرد؛ بنابراین، در موقعیت ظاهر شدن یک پدیده در یک جوهر، خداوند پدیده منطبق را در جوهر دیگر به وجود می‌آورد. دو پدیده کاملاً از هم مستقلند و فقط به وسیله خداوند هم زمان به وجود آمده‌اند. (Latta, P.41-3)

از آنچه گذشت معلوم شد انکار تأثیر و تأثر دو جوهر مخلوق و طرح هماهنگی پیشین بنیاد در فلسفه لایب نیتس نخست برای حل مسأله دوگانگی نفس و بدن مطرح شده و سپس در مورد هر دو جوهر تعمیم داده شده است. طبق این نظریه، حالات هر جوهری معلول حالات قبل همان جوهر است تا به خداوند منتهی شود و خداوند از آنجا که از ازل به حوادث آینده و نتایج و پیامدهای هر حالتی علم داشته است، از آغاز چنان مخلوقات را آفریده و به هر یک چنان طبایعی داده است که حالات هر جوهر در حالی که فقط معلول حالات قبل همان جوهر است، با حالات جوهر دیگر منطبق باشد، گویی جوهر بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند.

لایب نیتس در سال ۱۶۸۷ در نامه‌ای به آرنو اصل هماهنگی پیشین بنیاد را با مثالی خاص (اثر سنجاق در بدن و درک درد در نفس) چنین توضیح می‌دهد:

حالات فعلی هر جوهری پیامد طبیعی حالات قبلی همان جوهر است. هر جوهری از آغاز چنان آفریده شده است که به موجب قوانین طبیعت خود، هماهنگ با آنچه در اجسام رخ می‌دهد، عمل می‌کند؛ بنابراین حالات یک جسم به دنبال حالات قبلی همان جسم و حالات نفس به دنبال حالات قبلی همان نفس می‌آید. حالات نفس بازنما و بیان‌کننده حالات منطبق موجود در جهان و خصوصاً موجود در بدنی است که به آن تعلق دارد؛ از این رو، چون اثر

سنجاق بخشی از حالات جسم در لحظه خاصی است، بیان و نمایش آن یعنی درد نیز بخشی از حالات نفس در همان لحظه خواهد بود؛ زیرا همان طور که یک حرکت به دنبال حرکت دیگر می‌آید، در جوهری که طبیعت آن بازنمایی است، یک نمایش به دنبال نمایش دیگر می‌آید. خداوند از آغاز جواهری بازنا آفریده است، به طوری که آنها به وسیله قوانین خود بیان‌کننده تمام رخدادهای اجسام دیگرند. (Leomker, p. 340)

## ۲-۲- نقد آراء لایب نیتس:

چنانکه گذشت، نفی علیت و تأثیر بین دو جوهر مخلوق در فلسفه لایب نیتس، بر نظریه مناد و بسیط بودن و در نتیجه نفوذ ناپذیری آن مبتنی است و از آنچه گذشت بطلان این آراء واضح شد؛ در نتیجه، بطلان نظریه نفی علیت بین مخلوقات نیز مسلم می‌شود. ثانیاً لایب نیتس از اینکه محال است جوهر یا عرض از خارج وارد مناد شود زیرا منادها هیچ پنجره‌ای ندارند تا از میان آنها چیزی بتواند وارد یا خارج شود و اعراض هم نمی‌توانند از جواهر جدا گردند، نتیجه می‌گیرد که علیت بین دو جوهر مخلوق مستفی است. از اینجا معلوم می‌شود که از نظر لایب نیتس علیت عبارت است از عبور اجزائی از علت به سوی معلول و حال آنکه علیت به این معنا نیست. واژه علت دارای دو معناست:

۱- آنچه از وجودش، وجود شیء دیگر و از عدمش، عدم شیء دیگر لازم آید؛

۲- آنچه وجود شیء دیگر بر آن متوقف است. (سهروردی، ص ۷-۳۷۶)

معنای دوم علاوه بر علت تامه، علت ناقصه را نیز شامل می‌شود؛ زیرا وجود معلول بر وجود هر یک از علت ناقصه توقف دارد، ولی معنای اول فقط بر علت تامه صدق می‌کند؛ بنابراین معنای دوم اعم از معنای اول است.

هر دو معنای علت از وجدانیات هستند و در نتیجه کاملاً واضحند؛ بدین معنا که هر انسانی نفس خود را و همچنین افعال بی واسطه آن را، از قبیل اراده و تصرف در صور ذهنی، با علم حضوری می‌یابد و در نتیجه رابطه میان نفس خود و آن افعال را با علم

حضوری درک می‌کند. این رابطه مصداقی از علیت به معنای اول است و ذهن انسان قدرت دارد از معلوماتی که با علم حضوری درک می‌شوند، مفهوم‌گیری کند. به عنوان مثال، نفس انسان با علم حضوری تشنگی یا ترس خود را در می‌یابد و ذهن او از این معلوم حضوری مفهوم تشنگی یا ترس را به دست می‌آورد. همین طور، نفس، رابطه اراده خود را با مبادی اراده، از قبیل تصور و تصدیق، با علم حضوری درک می‌کند. این رابطه، مصداقی از علیت به معنای دوم است و ذهن از این مصداقی که نفس با علم حضوری درک کرده است، به مفهوم علت (به معنای دوم) نائل می‌شود. (طباطبائی، ج ۲، ص ۷۷)

اکنون که معلوم شد مفهوم علت از مفاهیم واضح و بدیهی است. این اشکال به لایب نیتس وارد می‌شود که در هیچ یک از این دو مفهوم، علیت به معنای عبور اجزاء از علت به معلول نیست.

ثالثاً انکار علیت بین جواهر مخلوق مستلزم ایدئالیسم است. بدین معنا که انسان واقعیات خارجی را مستقیماً در نمی‌یابد، بلکه فقط صور ذهنی آنها را درک می‌کند و از این صور ذهنی به وجود خارجی آن واقعیات پی می‌برد. استدلالی که هر کس به طور ارتکازی برای اثبات واقعیات خارجی اقامه می‌کند، به این صورت است: صوری را در نفس خود می‌یابم که من آنها را ایجاد نکرده‌ام؛ زیرا به میل و اختیار من آن صور در نفس حاصل نشده‌اند و از بین نمی‌روند؛ بنابراین اشیائی خارج از نفس آن صور را در نفس ایجاد کرده‌اند. و به این ترتیب وجود واقعیات خارجی اثبات می‌شود.

این استدلال، چنانکه مشاهده می‌شود، بر قبول اصل علیت و وجود رابطه علیت بین اشیاء خارجی مبتنی است؛ بنابراین، با انکار علیت راهی برای اثبات اشیاء خارجی باقی نخواهد ماند و ناچار به ایده‌الیسم منتهی خواهیم شد.

رابعاً انکار علیت موجب می‌شود تمام علوم تجربی نابود شوند؛ چون روش علوم تجربی مشاده و آزمایش است و آنچه از تجربه و مشاهده حاصل می‌شود، چیزی جز علم به جزئیات نیست و از طرف دیگر علوم تجربی از قضایای کلی تشکیل می‌شوند.

برای اینکه از ادراکات جزئی به قضایای کلی نائل شویم، باید ابتدا با یک یا چند آزمایش علت یک پدیده را کشف کنیم تا بتوانیم با توجه به اینکه هر کجا علت محقق شود وجود معلول ضروری خواهد بود، به قضایای کلی برسیم؛ برای مثال، با چند آزمایش کشف می‌کنیم که حرارت علت انبساط فلزات است و سپس به صورت یک قضیه کلی می‌گوئیم: فلز در اثر حرارت منبسط می‌شود. (طباطبائی، ج ۳، ص ۲۳۴) فلذا بدون قبول اصل علت و وجود رابطه علت بین اشیاء هرگز نمی‌توان به کمک ادراکات جزئی، علوم تجربی را تدوین کرد.

در مورد نظریه هماهنگی پیشین بنیاد تذکر این نکته لازم است که اگر امر بین نظریه علت موقعی و نظریه هماهنگی پیشین بنیاد دائر شود، نظریه هماهنگی پیشین بنیاد با کمال خداوند سازگارتر خواهد بود؛ اما دائر شدن امر بین این دو نظریه، بر نفی علت بین جواهر مخلوق متوقف است و چون نفی علت چنانکه گذشت باطل است، امر دائر بین آن دو نظریه نخواهد بود و در نتیجه، نمی‌توان نظریه هماهنگی پیشین بنیاد را به علت سازگارتر بودن با کمال خداوند تأیید نمود.

### ۳- تعریف نفس و بدن پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳-۱- شرح آراء لایب نیتس:

نفس از نظر لایب نیتس منادی است که ادراکات آن صریح باشد. هر منادی دارای ادراک است، اما مراتب ادراک از بی‌نهایت مبهم و کوچک شروع می‌شود و به بی‌نهایت بزرگ و صریح که همان ادراک خداوند است ختم می‌گردد. او در این مورد می‌گوید:

اگر بخواهیم هر چیزی را که دارای ادراکها و شوقها به معنای عامی که بیان کردم باشد نفس بنامیم، تمام جواهر بسیط یا منادهای مخلوق را می‌توان نفس نامید؛ اما از آنجا که آگاهی امری فراتر از ادراک ساده است، ترجیحاً نام عمومی منادها و کمالهای اول را برای جواهر بسیطی که ادراکی بیش از ادراک ساده ندارند، کافی می‌دانم و نفس فقط به جوهرهایی گفته شود که ادراک آنها

تمتاز و همراه با حافظه است. (Leibniz, *Leibniz Philosophical Writings*, p.181)

تا اینجا معلوم شد که تفاوت نفس با منادهای بسیط فقط در مرتبه ادراک است. اما در مورد بدن: با توجه به اینکه بدن جسم است و جسم از نظر لایب نیتس پدیداری خوش بنیاد است که از اجتماع بی نهایت مناد به دست می آید، از این رو، حق یا راسل است است که می نویسد: «از آنجا که فقط منادها واقعیت دارند، بدن پدیداری است حاصل از اجتماع بی نهایت مناد. منادها در مرتبه وضوح ادراک با هم تفاوت دارند. آنهایی که ادراک واضح تری دارند، فعال تر و بر دیگر منادها حاکمند. نفس یک مناد حاکم است که بر تمام منادهای بدن حکومت دارد.» (Russel, p.140)

بوئرو همین مطلب را چنین بیان می کند: «به نظر لایب نیتس کمال اول بدن است؛ یعنی نفس واحد درجه ای از کمال است؛ به این معنا که دارای ادراکات بالنسبه متمایزی است که به صورت مبهم در بدن وجود دارند.» (گتفرید، ص ۱۶۰)

اکنون که معنای کمال اول بودن نفس برای بدن معلوم شد، مفهوم این عبارت لایب نیتس واضح می شود که می گوید: «از اینجا می فهمیم که هر جسم زنده کمال اول حاکمی دارد که در حیوان نفس است اما اندام این جسم زنده پُر از جانداران، گیاهها و حیوانهای دیگری است که هر کدام باز دارای کمال اول یا نفس حاکم خود است.»

(Leibniz, *Leibniz Philosophical Writings*, p. 190)

بنابراین، نفس منادی است که ادراک آن نسبت به ادراک منادهای بدن واضح تر است و به این معنا، می توان گفت حاکم بر منادهای بدن و یا کمال اول بدن است (حکومت نفس بر بدن و کمال اول بودن آن برای بدن فقط به این معناست که ادراک آن صریح تر و واضح تر است) و بدن پدیدار خوش بنیادی است که از بی نهایت مناد تشکیل شده است؛ از این رو نفس و بدن از دو نوع کاملاً متفاوت نیستند بلکه تفاوت آنها فقط در درجه ادراک است؛ بنابراین، اشکالی که بر سر راه دکارت برای قبول تأثیر نفس بر بدن بود، مانع راه لایب نیتس نمی شود. با وجود این، لایب نیتس تأثیر نفس را بر بدن نمی پذیرد؛ زیرا او تأثیر و تأثر بین دو جوهر مخلوق را منکر است و نظریه



هماهنگی پیشین بنیاد را مطرح می‌کند.

### ۳-۲- نقد آراء لایب نیتس

لایب نیتس نفس حاکم را مناد حاکم بر منادهای بدن و حاکم بودن آن را به معنای داشتن ادراک واضح‌تر و صریح‌تر می‌داند؛ بنابراین، هر منادی که نسبت به منادهای دیگر دارای ادراک واضح‌تر و صریح‌تر باشد، بر آنها حاکم و نفس آنها محسوب می‌شود. از طرف دیگر، از نظر او، در بین مخلوقات، علت و معلول در واقع دو مخلوق هماهنگی اند که هیچ‌گونه تأثیری بر یکدیگر ندارند: از آن دو هر کدام که دارای ادراک صریح‌تر باشد، در ظاهر علت و دیگری معلول خوانده می‌شود؛ بنابراین، آنچه در ظاهر علت محسوب می‌شود، در واقع منادی است که ادراکاتش از ادراکات مناد دیگری که با آن هماهنگ است، صریح‌تر است.

با توجه به این دو مطلب، این اشکال بر لایب نیتس وارد است: همانطور که نفس در ظاهر بر بدن تأثیر دارد و آن را به حرکت در می‌آورد، بدن نیز بر نفس در ظاهر تأثیر دارد؛ برای مثال، ضربه‌ای به بدن موجب درد در نفس می‌شود. در این موارد که بدن در ظاهر علت محسوب می‌شود، باید از نظر لایب نیتس بدن دارای ادراکات صریح‌تری باشد و به عبارت دیگر بدن باید نفس محسوب شود و این مطلبی است که قابل قبول نیست.

اینکه لایب نیتس می‌گوید: «... هر جسم زنده کمال اول حاکمی دارد که در حیوان نفس است، اما اندام این جسم زنده پُر از جانداران، گیاه‌ها و حیوانات دیگر است...»، تا آنجا که مربوط به وحدت یا کثرت نفس انسانی می‌شود مطلب کاملاً صحیحی است؛ چرا که هر انسانی با علم حضوری خود خود را می‌یابد که یک فرد است؛ و در می‌یابد که این فرد در طول سالها باقی است و همین فرد است که ادراک می‌کند، متأثر می‌شود و... بنابراین، نفس انسانی واحد است، اما در بدن هر انسانی تعداد بسیار زیادی سلولها وجود دارد که هر کدام را می‌توان از بدن جدا نمود و در شرایط مناسبی رشد داد و یا

تکثیر نمود؛ بنابراین هر یک از این سلولها تغذیه، رشد و تولید مثل دارند و به عبارت دیگر دارای حیات حیوانی اند.

چنانکه مشاهده شد، در فلسفه لایب نیتس نفس و بدن هر دو از یک نوعند و تفاوت آنها فقط در درجه ادراک است. هر دو منادند و مناد جوهر بسیط روحی است. این نظریه علاوه بر اینکه با ابطال نظریه مناد خود به خود ابطال می شود، به هیچ وجه قابل قبول نیست؛ زیرا بدن از آنجاکه دستخوش تغییر و حرکت است، معلوم می شود که دارای ماده اولی است و به عبارت دیگر مادی است، ولی نفس با دلیلهای متعددی اثبات شده است که مجرد است. (ابن سینا، ج ۲، ص ۱۹۵-۱۸۷) با توجه به این دو مطلب هرگز نمی توان نفس و بدن را از یک نوع دانست.

#### ۴- هماهنگی پیشین بنیاد بین نفس و بدن

۴-۱- شرح آراء لایب نیتس:

رابطه نفس و بدن مصداقی است از رابطه یک مناد با مناد دیگر که در فلسفه لایب نیتس با هماهنگی پیشین بنیاد توجیه می شود. (Latta, p. 263) او در منادلوژی در این مورد می گوید:

... نفس از قوانین خود و جسم نیز از قوانین خود پیروی می کند و به موجب هماهنگی پیشین بنیاد بین تمام جواهر با یکدیگر منطبق می شوند؛ زیرا تمام جواهر نمایشهای یک عالمند. نفوس با امیال، اهداف و وسایل طبق قوانین غایی و اجسام طبق قوانین علل فاعلی یا حرکات عمل می کنند و این دو قلمرو (قلمرو علل فاعلی و غایی) با یکدیگر هماهنگند. بنابراین نظام، اجسام چنان عمل می کنند که گویی (به فرض محال) هیچ نفسی وجود ندارد و نفوس چنان عمل می کنند که گویی هیچ جسمی وجود ندارد و هر دو چنان عمل می کنند که گویی بر یکدیگر تأثیر می گذارند. (Leibniz, *Leibniz Philosophical Writings*, p.192)

لایب نیتس در پنجمین نامه خود به کلارک در این مورد می نویسد: «تمام نیروهای طبیعی اجسام تابع قوانین مکانیکی است و تمام قدرتهای طبیعی ارواح تابع قوانین

اخلاقی. اولی نتیجه نظم علل فاعلی است و دومی نتیجه نظم علل غایی. اولی بدون اختیار عمل می‌کند نظیر ساعت و دومی با اختیار، هر چند دقیقاً منطبق است با آن دستگاهی که علت مختار متعالی دیگری پیشاپیش آن را با آنها وفق داده است.» (Alexander, p.95)

لاتا در این مورد می‌گوید: از نظر لایب نیتس نفس و بدن دو مناد مستقل خودکارند که بین آنها ارتباط ادراک یا نمایش وجود دارد و خداوند از پیش آنها را طوری خلق کرده و به آنها طبیعتی بخشیده است که هماهنگ عمل کنند.» (Latta, p.45)

به طور خلاصه، می‌توان گفت که خداوند از آغاز نفس و بدن را چنان آفریده و به آنها چنان طبیعت‌هایی داده است که حالتی از نفس علت حالت بعدی آن و حالتی از بدن علت حالت بعدی آن باشد و در همان حال، حالات نفس و بدن با یکدیگر انطباق داشته باشند؛ به این معنی که مثلاً فرو رفتن سوزن در دست که حالتی از حالات بدن است، با درد که حالتی از حالات نفس است، منطبق باشد، هر چند در واقع فرو رفتن سوزن موجب درد نشده است بلکه درد معلول حالات قبلی خود نفس است.

لایب نیتس این نظریه را دارای امتیازهای بسیار زیاد و زیبایی‌های بسیار قابل ملاحظه می‌داند (Leomker, p.456) و به گفته بورتاند «او فریضه خود را از سه جهت [بر نظریه مالبرانش و پیروان دکارت] برتر می‌داند: ۱- با مقتضیات علوم سازگارتر است؛ ۲- از مقام الوهیت تصویری عالی‌تر ارائه می‌دهد؛ ۳- اختیار و آزادی مخلوق را بهتر تأمین می‌کند.» (لایب نیتس، ص ۱۷۴-۵)

اکنون که معلوم شد رابطه بین نفس و بدن همچون سایر جوهر مخلوق با هماهنگی قبلی تنظیم می‌شود، این نکته نیز روشن می‌شود که هر کدام از آنها تا آنجا که دارای ادراکات صریح و متمایز است، مؤثر و تا آنجا که ادراکات آن مبهم و نامتمایز است، متأثر خواهد بود. لایب نیتس در این مورد می‌گوید:

... این دو جوهر [نفس و بدن] تا آنجا می‌توانند به یکدیگر متکی باشند که دلیل افعال واقع در یکی از آنها، در دیگری وجود داشته باشد و این رابطه را خدا از آغاز آفرینش برقرار کرده

است. خداوند تا آنجا که نفس دارای افکار متمایز و کامل است، بدن را تابع نفس قرار داده و تربیتی داده است که بدن مطیع افکار روشن نفس باشد و تا آنجا که نفس دارای تصورات مغشوش و حاکی از نقص نفس، این نفس است که خود را با بدن هماهنگ می‌کند. (Leibniz, *Theology*, p.159)

#### ۴-۲- نقد آراء لایب نیس:

نظریه هماهنگی پیشین بنیاد بین نفس و بدن، مستلزم از دست رفتن بهترین اثبات نفس و همچنین موجب قول به جبر است:

یکی از مهمترین ادله اثبات نفس برای موجودات دارای نفس این است که از این موجودات افعالی صادر می‌شوند که یکنواخت نیستند؛ بنابراین در هر یک از این موجودات علاوه بر صورت نوعیه که مقتضی آثار یکنواخت است، نفسی وجود دارد که علت این آثار متنوع است. (Leibniz, *Theology*, p.159) این برهان که به برهان «طبیعی» شهرت یافته است بنابر نظریه هماهنگی پیشین بنیاد از اعتبار ساقط می‌شود؛ زیرا افعالی که یکنواخت نیستند، طبق این نظریه، معلول نفس محسوب نمی‌شوند بلکه معلول حالات قبلی همان جسمند و از این رو برای ایجاد آنها نیازی به وجود نفس نداریم.

لازمه نظریه هماهنگی پیشین بنیاد بین نفس و بدن این است که اعمال جوارحی، یعنی اعمال خارجی که به وسیله بدن انجام می‌گیرد، تحت تأثیر نفس و اراده آن نباشد، بلکه فقط با آن هماهنگ باشد؛ به این معنا که هم زمان با اراده و تصمیم نفس، بدن حرکت کند، بدون اینکه اراده نفس موجب حرکت بدن شده باشد و چنین عملی را نمی‌توان عمل اختیاری دانست، زیرا عمل اختیاری عملی است که در اثر اراده تحقق یابد. عملی که متأثر از اراده نباشد، هر چند هم زمان با آن باشد، عمل اختیاری نیست. با توجه به این مطلب معلوم می‌شود که لازمه نظریه هماهنگی پیشین بنیاد نفس و بدن این است که اعمال جوارحی، اختیاری نباشند.

## ۵- ترکیب نفس و بدن

### ۵-۱ - شرح آراء لایب نیتس:

سؤالی که در اینجا مطرح است، این است که ترکیب نفس و بدن اتحادی است یا انضمامی. آیا نفس و بدن دو جوهر منضم به همدیگر یا اینکه از ترکیب آنها جوهر واحدی حاصل می‌شود؟

نظری که راسل از بعضی مفسرین لایب نیتس نقل و آن را تقویت می‌کند و می‌گوید با سایر مطالب او سازگار است، این است که «هر جسم انداموار از بی نهایت جسم انداموار کوچکتر ترکیب شده و دارای یک مناد حاکم به نام نفس است و حکومت آن به معنای این است که از سایر منادها واضح تر نمایش می‌دهد و ادراکات واضح تری دارد. نفس و بدن روی هم رفته جوهر واحدی تشکیل نمی‌دهند، بلکه دو جوهرند که هیچ تأثیر و تأثر واقعی بین آنها نیست.» (Russell, p.9-148)

چنانکه مشاهده می‌شود، راسل می‌گوید از نظر لایب نیتس ترکیب نفس و بدن انضمامی است و در رد کسانی که می‌گویند لایب نیتس قائل به ترکیب اتحادی است، می‌نویسد: «از نظر لایب نیتس موجود زنده دارای یک نفس و یک جسم آلی است و این جسم آلی خود مجموعه‌ای از جواهر دیگر است. [حال آنکه اگر ترکیب آنها اتحادی بود، هیچ کدام به تنهایی نمی‌توانستند وجود داشته باشند.]» (Russell, p. 158)

کاپلستون - و چنانکه راسل نقل می‌کند (Russell, p.148) برخی از شارحین لایب نیتس - ترکیب نفس و بدن را در فلسفه او اتحادی می‌دانند. شاید بتوان بین این دو نظر را به این ترتیب جمع کرد که یک موجود زنده از بی نهایت منادهایی تشکیل شده است که یکی از آنها حاکم و بقیه تابعند؛ از این رو اگر در سطح منادها که موجودات حقیقی‌اند، نظر کنیم، بی نهایت موجود می‌یابیم که به هم ضمیمه شده‌اند، اما اگر در سطح پدیدار نظر کنیم، از تمام این منادها (خواه حاکم و خواه تابع) جوهر واحدی ظاهر و پدیدار می‌شود؛ همان طور که در موجودات بی روح از مجموع بی نهایت مناد جوهر جسمانی واحدی پدیدار می‌شود.

## ۵-۲- نقد آراء لایب نیتس:

این مطلب که ترکیب نفس و بدن انضمامی است یا اتحادی، به این بستگی دارد که نفس و بدن را چه بدانیم. بنابر صحت نظریه مناد و تعریفی که لایب نیتس در مورد نفس و بدن ارائه کرده است، نظر او در مورد ترکیب نفس و بدن همان است که بیان شد و هیچ اشکالی هم بر آن وارد نیست، ولی از مباحث گذشته معلوم شد که نظریه مناد فاقد دلیل است و از طرف دیگر بیان کردیم که بدن، مادی و نفس، مجرد است. با توجه به این مطلب، معلوم می‌شود که ترکیب آنها ترکیب موجودی مجرد با موجودی مادی خواهد بود و چنین ترکیبی مسلماً ترکیب انضمامی است.

## ۶- حضور نفس در بدن

## ۶-۱- شرح آراء لایب نیتس:

لایب نیتس حضور نفس را در بدن به حضور واحد در عدد تشبیه می‌کند و می‌گوید: «نفس در بدن همچون واحد در کثرتی است که نتیجه واحدهاست.» (Leamker, P.456) و لاتا در توضیح این عبارت می‌نویسد:

دکارت نیز معتقد بود که نفس باید برای کل بدن حاضر باشد، اما می‌گفت: با وجود این جزیی در بدن وجود دارد که نفس نقش خود را بیشتر در آن اعمال می‌کند تا در سایر اجزاء. آن جزء عبارت است از غده صنوبری در مغز. لایب نیتس در صدد است ثابت کند که بنابر نظریه او ارتباط نفس و بدن بسیار نزدیکتر است. نفس بدون واسطه در کل بدن حضور و در هر جزیی از آن وجود دارد، (Latta, p.314-5)

این نکته را باید در نظر داشت که حضور بدون واسطه و نزدیک نفس برای هر جزیی از بدن در فلسفه لایب نیتس به معنای انتشار نفس در بدن نیست؛ زیرا او در نامه سوم به کلارک می‌نویسد: «...گفتن اینکه نفس در سرتاسر بدن منتشر است، نفس را ممتد و قابل قسمت دانستن است. قول به اینکه کل نفس در همه اجزاء بدن است، [در حکم] جدا کردن آن از خویشتن است.» (Alexander, p.28)

نفس چون مناد است، بُعد ندارد، ولی به جسم دارای بُعد تعلق دارد و «معنای تعلق آن به بدن این است که دیدگاههای نفس که نقاط ریاضی‌اند، در بدن قرار دارند و از آن دیدگاههاست که نفس عالم را نمایش می‌دهد و به این معنا می‌توان گفت نفس در کل بدن است.» (Russell, p.185)

#### ۶-۲- نقد آراء لایب نیتس:

بدون شک، نفس برای کل بدن حضور دارد و به همین دلیل به هر عضوی از اعضای بدن ضربه‌ای وارد شود، نفس متألم می‌شود. ولی این ادعای لایب نیتس که این حضور بدون واسطه و مستقیم است، نیاز به اثبات دارد؛ همان‌طور که ادعای دکارت که مدعی است این حضور با واسطه غده صنوبری است، نیازمند دلیل است. لایب نیتس برای اثبات ادعای خود دلیل اقامه نکرده است، بلکه فقط ادعا می‌کند که حضور نفس برای بدن نزدیک و بدون واسطه است؛ از این رو ادعای او را تا اثبات نشود نمی‌توان پذیرفت.

#### نتیجه

از آنچه گذشت معلوم شد که: گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
۱- نفس در فلسفه لایب نیتس مناد حاکمی است که معنای حاکمیت آن بر بدن صراحت و تمایز ادراکات اوست و بدن مجموعه بی نهایت مناد تابعی است که به صورت جسم به نظر می‌آید. معنای تابعیت بدن فقط ابهام ادراکات آن است و همانند تمام اجسام دیگر پدیداری است خوش بنیاد؛ یعنی پدیداری است که به طور واقعی بر وجود منادها که موجودات حقیقی‌اند بنا شده است؛ زیرا تنها منادها که جوهری بسیط و روحی (بی بعد و غیر مادی)‌اند از وجود واقعی برخوردارند. ولی این آراء خالی از اشکال نیست؛ زیرا پدیدار خوش بنیاد بودن جسم، دلیلی را که لایب نیتس برای اثبات مناد اقامه کرده است، ابطال می‌کند، و شرحی که راسل و لاتا پیرامون اثبات مناد ارائه کرده‌اند، خالی از اشکال نیست؛ از این رو وجود مناد را به علت اینکه فاقد دلیل است،

نمی‌توان پذیرفت. لازمه تعریفی هم که لایب نیتس برای نفس بیان کرده است و آن را مناد حاکم دانسته و حکومت را به معنای داشتن ادراکات صریحتر تفسیر کرده است، این است که در مواردی که در ظاهر بدن بر نفس تأثیر می‌گذارد، بدن باید نفس محسوب شود.

۲- نفس و بدن هیچ گونه تأثیری بر یکدیگر ندارند همان طور که هیچ دو مناد مخلوقی بر یکدیگر تأثیر و تأثر ندارند و انطباق آنها صرفاً با اصل هماهنگی پیشین بنیاد تبیین می‌شود؛ به این صورت که حالتی از نفس به دنبال حالت قبلی همان نفس و حالتی از بدن به دنبال حالت قبلی همان بدن می‌آید؛ زیرا بین حالات یک مناد مخلوق رابطه علیت وجود دارد، اما بین حالات نفس و بدن هیچ گونه تأثیر و تأثیری نیست و خداوند از ازل چنان نفس و بدن را خلق کرده است که حالات آنها با هم منطبق باشد. اما باید توجه داشت که نفی علیت بین دو جوهر مخلوق در فلسفه لایب نیتس علاوه بر اینکه بر نظریه مناد و بسیط بودن آن مبتنی است، به این علت است که او علیت را به معنای عبور اجزائی از علت به سوی معلول می‌داند و حال آنکه علیت به این معنا نیست.

همچنین اثبات شد که لازمه انکار علیت بین مخلوقات از دست رفتن تمام علوم تجربی و منتهی شدن به ایدئالیسم است و نظریه هماهنگی پیشین بنیاد بین نفس و بدن مستلزم از دست رفتن بهترین دلیل اثبات نفس و همچنین موجب قول به جبر است.

۳- ترکیب نفس و بدن را اگر در سطح منادها که وجودهای واقعی‌اند در نظر بگیریم، ترکیب انضمامی؛ و اگر در سطح اجسام که پدیدارهای خوش بنیادند نظر کنیم، ترکیب اتحادی است و صحت این نظریه بر صحت نظریه مناد و تعریفی مبتنی است که لایب نیتس در مورد نفس و بدن ارائه کرده است.

۴- نفس برای تمام بدن حاضر است و نه فقط برای قسمتی از آن؛ اما این حضور به معنای انتشار نیست؛ زیرا نفس مناد و مناد فاقد بعد است و این ادعای لایب نیتس را که می‌گوید: حضور نفس برای بدن، مستقیم و بدون واسطه است، نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا هیچ دلیلی برای اثبات این ادعا اقامه نکرده است.



منابع و مأخذ:

ابن سینا (ابوعلی)، حسین. طبیعات شفا، ج ۲. تحقیق الدكتور محمود قاسم. قاهره: دارالکتاب العربی للطباعة و النشر، ۱۳۹۵ هـ.ق.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱. تصحیح هنری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲ هـ.ش.

طباطبائی، محمد حسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳ و ۲. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ هـ.ش.

لایب نیتس، گتفرید ویلهلم. متادلوژی (مقدمه و شرح از بوئر و دیگران). ترجمه یحیی مهدوی. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵ هـ.ش.

Alexander, H.G. *The Leibniz-Clarke correspondence*. Manchester: university press, 1956.

Broad, C.D. *Leibniz an introduction*. edited by C.Lewy. London: Cambridge press, 1975.

Copleston-S.J., fredrick. *A History of philosophy*. Doubleday, 1985.

Ishiguro, Hide. *Leibniz's philosophy of Logic and language*, second edition. New York: Cambridge university press, 1990.

Latta, Robert. *Leibniz, the monadology and other philosophical writings*. London: Oxford university press, 1898.

Leibniz, G.W. *Theodicy*. edited by Austin Farrer. translated by E.M.Huggard. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1952.

Leibniz, G.W. *Leibniz philosophic writings*. edited by G.H.R. Parkinson. translated by Mary Morris and G.H.R. Parkinson. London: Every man's Library, 1983.

Leibniz, G.W. *Discourse on metaphysics and related writings*. edited & translated by R.N.D. Martin & Stuart Brown. Manchester: university press,

1988.

Loemker, Leroy E. *Gottfried Wilhelm Leibniz philosophical papers and letters*, second edition. Dordrecht-Holland: D.Reidel publishing company, 1969.

Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz*. London: Alden press, 1975.

Woolhouse, R.S., G.W. *Leibniz Critical Assessments*, V.1-4. London: Routledge, 1994.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی