

## عقل و عقلانیت در فلسفه لایبنیتس

اسماعیل سعادت‌ی‌خمسه\*

### چکیده

عقل، به معنای امر مجرد از ماده، در نظام فکری لایبنیتس، چه از حیث هستی‌شناسی و چه از حیث معرفت‌شناسی، نقش و جایگاه بسیار برجسته‌ای دارد. براساس اصول هستی‌شناسانه موناذولوژی کل عالم در بن و بنیاد از موناذهای بسیطی تشکیل شده است که دو ویژگی عمده آنها ادراک و شوق است. ماده و مادیات را نمی‌توان مصدر و منشأ این دو ویژگی به‌شمار آورد. در معرفت‌شناسی لایبنیتس تعقل مابعدالطبیعی عالی‌ترین نوع تعقل بوده و تفکر ریاضی فروتر از آن است. عقیده یا گمان و احساس یا تجربه ارزش معرفتی کمتری داشته، مراتب پایین‌تر معرفت را تشکیل می‌دهند.

**واژگان کلیدی:** موناذ، ادراک، مجرد، تعقل، معرفت.

فلسفه لایب نیتس در نگاه اول بسیار غریب و چه بسا در بعضی موارد ساده لوحانه به نظر آید؛ ولی واقعیت غیر از این است. اگر لایب نیتس هم مثل فیلسوفان حرفه‌ای، تمام توش و توان ذهنی خود را صرف فلسفه می‌کرد، نظام فلسفی او اساس مکتب فکری بدیع و مستحکمی را در فرهنگ غرب بنیان می‌نهاد و پیروان فراوانی را به دفاع و حمایت از خود برمی‌انگیخت، ولی چنین نشد. او متفکر جامع‌الاطرافی بود که در اکثر رشته‌های علمی روزگار خود ورود داشت و در چندین رشته و فن جزء سرامدان زمان خود به‌شمار می‌رفت. این اشتغالات فراوان و مختلف فکری و علمی فرصت لازم را از کف وی ربود و به او فرصت کافی نداد تا صدر و ساقه نظام فلسفی خود را به طور جدی و اکاوی و بازبینی کرده، آن را در قالب نظام واحد جامع و منسجمی ارائه نماید. حجیم‌ترین اثر او *جستارهای نو در فاهمه بشری* (New Essays Concerning Human Understanding, 1896) است که در پاسخ به کتاب لاک نوشته شده است. او در آن کتاب به طرح و بررسی برخی از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی روزگار خود پرداخته است. علاوه بر این کتاب، بسیاری از آرای فلسفی و منطقی وی را می‌توان در کتاب‌ها و رسالات کم‌حجم و انبوهی از نامه‌ها یافت. نامه‌ها و مکاتبات لایب نیتس با اندیشمندان هم‌عصر خود برای فهم آرا و افکار او حائز اهمیت ویژه و بسیار است. در نظام فکری او عناصر افلاطونی، ارسطویی، کلامی و گاه عرفانی در کنار هم نشسته و با هم ترکیب شده‌اند. با این حال، نباید او را فیلسوفی التقاطی و به‌گزین به‌شمار آورد. ذهن و توان فکری او قوی‌تر از آن بود که صرفاً عناصر گزیده فلاسفه پیش از خود را گردآوری و در قالب و ساختی نو تدوین کند. وی دارای افکار و آرای خاص خود است و حتی می‌توان ریشه برخی از آرای هوسرل و هایدگر را به شکل جنینی در آثار او پیدا کرد.

این مقاله سعی دارد جایگاه عقل و عقلانیت را در فلسفه لایب‌نیتس از حیث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بررسی کند. تذکر این نکته لازم است که عقلانیت به معنای مورد نظر مکتب فرانکفورت یا آنچه در جامعه‌شناسی و علم سیاست از آن مراد می‌شود،

فرا دید ما نیست؛ بلکه هدف این مقاله روشن ساختن مقام و جایگاه عقل، به معنای موجودی مجرد از ماده، در هستی‌شناسی لایب‌نیس و توضیح وزن و ارزش استدلال عقلی و فلسفی در نظام معرفتی وی است. بدین ترتیب دو پرسش عمده‌ای که فراروی ماست، عبارت‌اند از:

۱. در نظام فلسفی لایب‌نیس وجود عینی عقول و مجردات تا چه اندازه پذیرفته شده و کدام قلمرو یا مرتبه‌ای از هستی را اشغال می‌کنند؟
۲. در فلسفه لایب‌نیس تعقل به معنای فلسفی خود دارای چه شأن و جایگاه معرفتی است؟

### جایگاه هستی‌شناختی عقل در فلسفه لایب‌نیس

در ابتدا لازم است تصویری کلی از مهم‌ترین نظریه هستی‌شناسانه لایب‌نیس، یعنی نظریه مربوط به جواهر فرد یا مونادها (Monadology) را ترسیم کنیم، طبق نظریه لایب‌نیس یگانه اجزای اصلی تشکیل‌دهنده هستی جواهر فرد یا مونادها هستند. کل هستی (از خدا گرفته تا پست‌ترین صور ماده) را می‌توان در چهارچوب فلسفه مبتنی بر مونادولوژی توضیح داد. خدا موناد مونادها یا کامل‌ترین موناد است. ماسوی‌الله مونادهایی هستند که به تعبیر مونادولوژی «محصول‌های آنند، و یا به عبارت دیگر، به فضل لمعات پیایی الوهیت که محدود است به قابلیت مخلوق ... دم به دم متولد می‌شوند». (لایب‌نیس، ۱۳۷۵: ۱۴۱)

ذات مونادها نیرو است که خود را به صورت ادراک و شوق نشان می‌دهد. ادراک‌های مونادها دارای مراتب یا درجات بی‌شمار است؛ از عالی‌ترین ادراک که کاملاً واضح و متمایز، و متعلق به موناد مونادها یا خداست تا ادراک‌های مبهم و مغشوش که در مرز ناآگاهی است. به تعبیر پرکینز، ابهام و وضوح ادراکات پیوستاری را تشکیل می‌دهد که با ادراکات مبهم سنگ‌های زیرزمین آغاز و تا ادراکات انسان‌ها، و نهایتاً تا ادراک الهی امتداد می‌یابد. این سلسله مراتب ادراک امری مطلق و تغییرناپذیر نیست و ممکن است هر آن، بسیاری از ادراکات ما به ابهام بگرایند و در طول زمان، وضوح خود را از دست داده، گاهی

(مثلاً در خواب عمیق) به مرتبه ادراکی سنگ‌ها نزدیک شوند. (Perkins, 2007: 109) از آنجاکه هیچ چیزی جز موند وجود ندارد و هر موند هم برخوردار از شوق و ادراک می‌باشد، ظاهراً این نتیجه عجیب به دست می‌آید که هر چیزی، از جمله ماده و امور مادی، لزوماً دارای ادراک هستند؛ ولی در نظام فلسفی لایب‌نیس این نتیجه نه تنها عجیب نیست، بلکه اساساً در این فلسفه، جسم چیزی جز تجمع جنبه انفعال موند‌ها یا ادراک‌های مبهم و آشفته موند‌ها نیست.

ماده اولی یا انفعال، ادراک آشفته در خود جوهر است. اما ماده ثانوی یا جسم، ادراک آشفته در خود جوهر نیست، چون جسم ادراکی از آن خود و متمایز از ادراک‌های جوهرهای بسیطی که شامل آنهاست ندارد. پس ماده ثانوی ناشی از ادراک‌های آشفته کسانی است که جوهرهای مرکب را مشاهده می‌کنند. بنابراین در دیده خداوند هیچ ماده ثانوی و هیچ جوهر مرکبی نمی‌تواند وجود داشته باشد، چون در او هیچ ادراک آشفته‌ای نیست. (لنا، ۱۳۸۴: ۱۴۱)

بر این اساس، چنان‌که اشاره شد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که در جهان هستی هیچ چیزی عاری از ادراک نیست.

به عبارت دیگر، در فلسفه لایب‌نیس ادراک ذومراتب است؛ از کامل‌ترین ادراک تا آشفته‌ترین آنها واقعیتی بدون طفره و پایگان به هم پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهد. پایین‌ترین مرتبه و درجه ادراک همان ادراک آشفته و مبهمی است که نزدیک ناآگاهی مطلق است. جمادات و کلاً جسم را می‌توان تجسم پدیداری این مرتبه از ادراک دانست. بدین ترتیب آشکار می‌شود که اگر به لوازم اصول و آرای فلسفی لایب‌نیس، از جمله اصل بی‌نهایت خرده‌ها، پایبند و ملتزم باشیم به این نتیجه می‌رسیم که طبق نظر لایب‌نیس:

۱. کل هستی متشکل از موند‌هاست؛
۲. ذات موند نیرو است که به صورت شوق و ادراک متجلی و ظاهر می‌شود؛
۳. شوق به معنای گذر از ادراک مبهم به ادراک واضح‌تر است؛
۴. ماده اولی در فلسفه او عبارت از انفعال یا ادراک آشفته در خود جوهر است؛

۵. مادهٔ ثانوی یا جسم همان تجمع ادراکات مبهم و آشفتهٔ مونادهاست که تجمعی اعتباری است و درواقع امری واقعی نیست؛ بلکه ناشی از تفکر آشفته و انتزاعی و ناقص است.

با کنار هم گذاشتن این پنج نکته می‌توان به این نتیجه رسید که:

اولاً هیچ چیز در عالم هستی بی‌بهره از نوعی ادراک و لذا نحوه‌ای از آگاهی نیست؛ ثانیاً کنه و باطن موجودات را نیرویی تشکیل می‌دهد که به شکل ادراک و شوق ظاهر می‌گردد؛ به طوری که پیوسته در حال گذر از ادراکات مبهم و آشفته به ادراکات واضح‌ترند.<sup>۱</sup> بنابراین، *مونادولوژی* بیان‌کنندهٔ آن است که در نهاد هر چیزی درجه‌ای از ادراک قابل تصور است، یا به عبارت دقیق‌تر، هر آنچه در عالم هستی وجود دارد چیزی نیست جز نیرویی که دارای درجات و مراتب مختلف باشد و خود را به صورت شوق و ادراک ظاهر می‌سازد.

اینک باید به این پرسش پاسخ گفت که آیا ذات ادراک و شعور را می‌توان براساس اصول و معیارهای مادی تعریف و تبیین کرد یا نه؟ در فلسفهٔ اسلامی، مخصوصاً فلسفهٔ صدرایی (که اوج تفکر فلسفی اسلامی است) ادراک و آگاهی براساس معیارهای مادی صرف، قابل توجیه نیست. ادراک، حتی ادراک حسی، فرایندی مادی به‌شمار نمی‌رود. ماده فقط معدّ و زمینه‌ساز ادراک است نه علت تامهٔ آن. در نظر لایب‌نیتس منشأ و مصدر ادراک، نیرویی است که ذات جوهر فرد بسیط یا موناد را تشکیل می‌دهد. لایب‌نیتس با ارائهٔ چنین تبیینی از هستی می‌خواهد بر این نکته تأکید کند که در تحلیل نهایی باید ماده را تا حد چیزی بسیط و غیرمادی کاهش داد که منشأ ادراک است؛ چرا که «چیزی جز مونادها، یعنی همان جوهرهای بسیط تقسیم‌ناپذیر که به‌واقع مستقل از هر شیء انضمامی مخلوق دیگری هستند، وجود ندارد.» (راسل، ۱۳۸۴: ۲۲۵) البته چنان‌که پیش‌تر نقل و اشاره شد، لایب‌نیتس منکر وجود مادهٔ ثانوی یا جسم نیست؛ بلکه تفسیر خاصی از آن را ارائه کرده، آن را محصول تجمع ادراک‌های مبهم و آشفتهٔ مونادها می‌داند.

درواقع مادهٔ ثانوی به خودی خود امری واقعی نیست؛ بلکه صرفاً نسبت بعضی مونادهاست که به نحو انتزاعی تجمع یافته یا دارای ترکیبی موقت تلقی شده است. تنها

موجودات واقعی مونادها هستند که کاملاً روحانی و موجوداتی غیر مکانی‌اند؛ اما در فکری نسبتاً آشفته یا انتزاعی و ناقص (یعنی در حس یا تخیل و متمایز از فکر به معنای واقعی کلمه) با پدیدارهای اشیایی روبه‌رویم که به شیوه‌های مختلف در مکان گروه گروه شده‌اند و این گروه‌ها از حیث گروه بودن مادهٔ ثانوی‌اند. (لنا، ۱۳۸۴: ۱۲۷)

چیزهایی که ما آنها را جسم می‌نامیم، در حقیقت، تجمع مونادهایی دارای ادراکات مبهم و آشفته هستند. بر همین اجسام نیز قوانینی حاکم است که در علوم طبیعی و مکانیک به آنها پرداخته می‌شود. در این حوزه وجود تجربه لازم است ولی باید تجربه را با استدلال همراه ساخت. لایب‌نیتس در رسالهٔ علم طبیعی خود می‌نویسد:

برای شناخت و درک علل اشیا در علوم طبیعی باید تجربه را با استدلال همراه کرد؛ زیرا تجربه اگر زیر سلطهٔ استدلال قرار نگیرد به کشف علل، منتهی نخواهد شد. فایدهٔ تجربه دو چیز است: یکی تأمین راحت و آسایش زندگی که با استنتاج معلول از علت‌ها صورت می‌گیرد، دیگری شناخت اصول حقیقی از طریق پیشرفت معرفت از معلول‌ها به علت‌ها.<sup>۲</sup> (به نقل از دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۳۷۰)

نظریهٔ لایب‌نیتس در مورد مونادهای غیرجسمانی و بسیط که تشکیل‌دهندهٔ کل عالم هستند، چه بسا نوعی ایدئالیسم به نظر آید؛ ولی او می‌خواهد در قالب تعبیر و اصطلاحات خاص خود ذومراتب بودن هستی را بیان کند؛ درست همان طور که برکلی (Berkeley) را نیز نمی‌توان ایدئالیست مطلق نامید؛ زیرا او صرفاً منکر انتقال عالم خارج به ذهن است ولی وجود عالم خارج را انکار نمی‌کند.

آنچه تا این جا بر آن تأکید کردیم، جلب توجه به این نکته است که با تأمل در آرای لایب‌نیتس و مخصوصاً با توجه به تلقی خاص او از جوهر و شأن و جایگاه هستی‌شناختی آن، باید اذعان کرد که او علاوه بر عالم محسوس مادی به عالمی غیرمادی و مجرد نیز معتقد است که بنیاد و شالودهٔ عالم مادی را تشکیل می‌دهد؛ عالمی که گستره‌اش بسیار وسیع‌تر و از حیث هستی‌شناسی حقیقتی‌تر و اصیل‌تر است.

نفس یا نفوس و به خصوص نفس ناطقه و نفوس بالاتر در آثار لایب‌نیتس اشاره به موجوداتی است که دارای ادراکات روشن‌تر و واضح‌تری می‌باشند و به همین دلیل مجرد

محسوب می‌شوند. پیش از ارائه شواهدی از آثار لایب‌نیس لازم است تصویر روشن‌تری از مفهوم نفس در فلسفه او را داشته باشیم. به عقیده لایب‌نیس هر جسمی متشکل از مونداهای کثیر است که در بین آنها یک موند غالب وجود دارد که ادراکاتش از ادراکات بقیه مونداهای جسم واضح‌تر و متمایز است. لایب‌نیس این موند غالب را «نفس» می‌نامد. در فلسفه او نفس مفهوم عامی است که دربرگیرنده نفوس نباتی، حیوانی و انسانی است.

به معنای محدود، نفس را می‌توان چون اشرف انواع حیات، یا حیات ادراکی دانست، به این معنا نفس نه فقط قوه ادراک است؛ بلکه قوه احساس هم هست، زیرا در این جا توجه و حافظه نیز بر ادراک افزوده می‌شود. به همین وجه نفس ناطقه نیز اشرف انواع نفس است؛ یعنی آنجا که عقل یا قوه تعقل حقایق کلیه نیز بر احساس افزوده می‌شود، نفس ناطقه، نفس عاقله است. (راسل، ۱۳۸۴: ۲۸۳)

از آنجا که لایب‌نیس منکر خلأ و طفره در نظام هستی است، نفوس را ذومراتب می‌داند و به وجود نفوس بالاتری از نفوس انسانی نیز قائل است. منظور او از نفوس برتر از نفوس انسانی همان عقول مجرده در اصطلاح فلسفه اسلامی است؛ زیرا:

نفس ناطقه یا روح حائز چیزی بیش از آن است که در مونداهای و حتی نفوس محض وجود دارد. روح نه تنها مرآت جهان مخلوقات است؛ بلکه صورت و مثالی الهی هم هست ... به این جهت که ارواح، اعم از ارواح پریان و آدمیان، از حیث آنکه حائز عقل و حقایق ازلی هستند، به نوعی شریک و نیاز حق بوده، ساکن شهر خدا یا کامل‌ترین ملک ممکنه هستند که تحت استیلای اعظم سلاطین و نیکوترین آنهاست. (همان: ۲۸۱)

بنابراین باید نفوس انسانی و نفوس بالاتر را به دلیل داشتن عقل و شراکت خاص در قلمرو الهی از بقیه نفوس متمایز کرد. لایب‌نیس تأکید می‌کند که:

نباید ارواح یا نفوس ناطقه را با نفوس یا صور دیگر خلط نمود و یا یکسان برآمیخت، روح به مرتبه بالاتر حیات تعلق دارد و به نحوی غیرقابل قیاسی اکمل از این صورت‌های مستور در ماده است ... قوانین خاصی حاکم بر ارواح است که از طریق یک نظم حقیقی — که به ایجاد الهی به وجود آمده — ارواح را در فوق تحولات ماده قرار می‌دهد؛ حتی می‌توان اظهار داشت که هر چیز دیگری تنها از برای آنها خلق شده است، این تحولات خود به

منزله پاداشی برای نیکان و مجازاتی برای بدان است. (همان: ۲۸۲)

کلام لایب‌نیتس به حد کافی روشن و گویاست.

بدین سان، نفس موجودی است که در سلسله‌مراتب جواهر یا مونادها بالاتر از برخی جواهر یا موجودات و درعین حال فروتر از برخی جواهر یا موجودات دیگر می‌باشد.

همچنین معقول است که فرض کنیم در مادون ما جواهری هست که قادر به ادراکند، همچنان که در مافوق ما چنین جواهری وجود دارد و نفس ما - که ابتداً آخرین نفس موجود نیست - در موضعی میانه قرار دارد، که از آن می‌توان به بالا یا پایین رفت؛ در غیر این صورت در نظم اشیا نقصی وجود می‌داشت. (لنا، ۱۳۸۴: ۱۵۲)

اینکه گفته می‌شود نفس ما (یعنی نفس ناطقه برخوردار از عقل و شریک و انباز خداوند که به مرتبه بالاتر حیات تعلق دارد) آخرین نفس موجود نیست، صریحاً دلالت بر این نکته دارد که علاوه بر نفس ناطقه مجرد انسانی نفوس مجردة یا عقلی فراتر از آن هم وجود دارد. این نفوس کلاً سلسله‌مراتب به هم پیوسته‌ای را تشکیل داده و تا قلمرو خدایی گسترده شده‌اند. لایب‌نیتس گاه از عقل برتری نیز سخن می‌گوید که منشأ نسبت‌هاست. در حوزه معرفت‌شناسی نسبت‌ها از جمله اموری هستند که به هیچ‌وجه نمی‌توان با معیار و ملاک تجربه‌باورانه و مادی توضیح و تبیین قابل‌قبولی از آنها را ارائه داد.

نسبت‌ها ریشه در ذات عقل دارند. می‌توان گفت واقعیت آنها مانند حقایق ازلی از عقل مافوق ناشی می‌شود. واقعیت نسبت‌ها متکی بر ذهن است، اما نه ذهن انسان. تحت یک عقل برتر وجود دارد که آنها را برای تمام زمان‌ها تعیین می‌کند. (دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۱۴۹)

لازمه هستی‌شناسی موناودولوژی اذعان به این نکته است که: اولاً، کل عالم متشکل از جواهر بسیط روحانی است که صفت اصلی آنها شوق و ادراک است؛ و از این‌رو، کنه و باطن جسم مادی نیز امری مجرد و غیرمادی است که دارای درجه ضعیفی از ادراک می‌باشد و ثانیاً، با توجه به تصریحات لایب‌نیتس دست‌کم می‌توان گفت نفوس موجود در عالم سلسله‌مراتب متصلی را تشکیل می‌دهند که از نفس نباتی شروع شده، تا نفوس عالی قلمرو الهی ادامه می‌یابند. به‌علاوه، قلمرو بالاتر از نفس انسانی را باید قلمرو مجردات محض دانست که مرتبه برتر، عالی‌تر و اصیل‌تر هستی را تشکیل می‌دهد. این نفوس برتر



شامل عقل برتری نیز می‌شوند که منشأ نسبت‌ها و حقایق عقلی است. در عالی‌ترین مرتبه از آن خداوند قرار دارد که «نه عقل دنیوی است و نه عقل فوق دنیوی؛ بلکه عقلی است با حضور مطلق، هم در درون و هم در بیرون عالم. او در همه و با همه فوق همه اشیاست.» (کلارک، ۱۳۸۱: ۹۴)

لایب نیتس در رساله درباره اسرار خداشناسی حقیقی، با آوردن تشبیهی که افلاطون را به یاد می‌آورد، عالم را به دو قلمرو نور و سایه تقسیم می‌کند و نفوس را در قلمرو نور جای می‌دهد:

موجودات را می‌توان به دو قسمت نور و سایه تقسیم کرد. خدا و نفوس از جنس نورند، و اجسام از جنس سایه. بیشتر علم ما علم به سایه‌هاست، مثل تاریخ، زبان و عادات اجتماعی (اجتماعیات) و طبیعی (قوانین طبیعت). (دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۷۳)

موجوداتی را که لایب نیتس گاه تحت عنوان نفس و نفس ناطقه و گاه با نام روح و موجودات قلمرو نور معرفی و توصیف می‌کند، امور فرامادی و به تعبیر فلسفه اسلامی از سنخ مجردات مثالی و عقلی‌اند. از آنجاکه روح و مجردات مرتبه و درجه عالی‌تری از ادراک و شوق را واجدند؛ مرتبه وجودی آنها شدید و وجود آنها قطعی‌تر و مسلم‌تر از محسوسات است. «کاملاً درست است که وجود روح نسبت به اعیان حسی از قطعیت بیشتری برخوردار است.» (راسل، ۱۳۸۴: ۲۲۹)

خلاصه آنکه، در نظام فکری و فلسفی لایب نیتس نفس ناطقه، نفوس برتر از آن و عقل برتر که قلمرو نور را تشکیل می‌دهند و خداوند یا عقل مطلق، همه جا حاضرند که به «لمعات پی‌درپی خود» موناها را به عرصه وجود می‌آورد، آنها هیچ‌گونه آمیختگی با ماده ندارند و ذاتاً مجردند. بدین ترتیب باید قلمرو وسیعی از هستی را به مجردات اختصاص داد؛ البته این ادعا راجع به وجود شمار مجردات در فلسفه لایب نیتس ادعای حداقلی است؛ زیرا با توجه به توصیف ایجابی‌ای که لایب نیتس از حالات ادراکی موناها ارائه می‌دهد، خود را کاملاً متعهد به این ادعا می‌داند که عناصر اصلی هر جهانی فقط می‌توانند اشیا و امور ذهنی یا غیرمادی باشند ... و تنها روابط و نسب اصیل و حقیقی حاکم بر هستی را

باید روابط و نسب ذهنی یا غیرمادی دانست. (Savile, 2000: 104)

## جایگاه معرفت‌شناختی تعقل در فلسفه لایب‌نیتس

اینک باید به پرسش دوم مقاله بپردازیم، که از شأن و جایگاه و ارزش تعقل، به معنای فلسفی آن، در فرایند شناخت و کشف حقیقت می‌پرسید. در آثار لایب‌نیتس شواهد فراوانی در تأیید قوه عقل و تعقل اصیل و اهمیت و ارزش فوق‌العاده آن می‌توان یافت. لایب‌نیتس در موارد متعدد معرفت را به چند نوع تقسیم می‌کند. شکل و قالب این تقسیم‌بندی‌ها اگرچه به تناسب موضوع بحث تغییر کرده است؛ ولی وجه مشترک همه آنها فروتر بودن معرفت حاصل از حس و تجربه حسی نسبت به اقسام دیگر معرفت است. از یک حیث درجات معرفت را در فلسفه لایب‌نیتس می‌توان شش مرتبه دانست؛ به این بیان که معرفت یا صریح است یا مبهم، معرفت صریح یا متمایز است یا مغشوش، باز معرفت متمایز یا تام است یا ناقص، معرفت تام همان معرفت شهودی و معرفت ناقص معرفت نمادین است؛ بنابراین، معرفت شهودی از نظر لایب‌نیتس معرفت صریح متمایز تام، و معرفت نمادین معرفت صریح متمایز ناقص است. او در *عدل الهی* (Theodicy, 1951) متناسب با موضوع بحث می‌گوید:

معرفت بر دو نوع است: متمایز و مغشوش. معرفت متمایز یا عقلانی، با استعمال بالفعل

عقل حاصل می‌شود اما حس، معرفت مغشوش به ما می‌دهد. (دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۳۵۹)

از اینجاست که درمی‌یابیم هر معرفت متمایزی معرفت عقلانی حاصل از فعالیت قوه عاقله است. عقل دارای تصورات یا مفاهیم خاصی است که نمی‌تواند ناشی از حس صرف باشد.

تصورات عقلی که منبع حقایق ضروری‌اند منبعث از حواس نیستند ... تصوراتی که ریشه در حواس دارند مبهم‌اند و حقایقی هم که وابسته به آنها هستند چنین‌اند، لااقل جزئاً این‌گونه‌اند، حال آنکه تصورات عقلی و حقایق مربوط به آنها متمایزند، و هرگز منشأ آنها حواس نیست، هرچند در اصل همواره به وسیله حواس در فکر آنها باشیم. (راسل، ۱۳۸۴:

لایب نیتس نه تنها تصوراتی را که ریشه در حواس دارند، مبهم می‌داند؛ بلکه منطقاً معرفت حاصل از تجربه حسی را دارای ارزش یقینی ندانسته و برای آن فقط ارزش عملی قائل است. او معرفت حسی را تا بدان حد ضعیف می‌شمارد که علم یقینی به وجود اشیای محسوس را نیز از عهده حواس بیرون می‌داند. در جستارهای نو می‌نویسد:

ظاهراً ممکن نیست حواس، بدون کمک عقل ما را از وجود اشیای محسوس مطمئن سازند. پس باید دانست که التفات به وجود ناشی از تفکر است. (همان: ۲۲۹)

او مانند افلاطون معرفت را دارای مراتب چهارگانه می‌داند: احساس یا تجربه، عقیده یا گمان، شناخت یا برهان، و فهم یا تعقل.

این اقسام چهارگانه را می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد: اول معرفتی که مولد یقین است، معرفت یقینی شامل شهود و استدلال می‌شود و دوم معرفت احتمالی که شامل تجربه و عقیده است. (دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۳۶۱)

در رساله گفتار در مابعدالطبیعه (Discourse on Metaphysics and related writings, 1988) معرفت تجربی را معرفت عوامانه می‌شمارد.

... در حد اصطلاحات عامیانه البته این مطلب صحیح است؛ در مورد شناسایی نیز در حد درک عوام مردم می‌توان به معرفت تجربی قائل بود؛ اما وقتی پای مفاهیم و مطالب دقیق مابعدالطبیعی در میان است باید به قوا و استقلال نفس توجه داشت، و در این جاست که باید حدود عامیانه را از مفاهیم دقیق جدا کرد. (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱: ۱۵۸)

همچنین در نامه به سوفیا شارلوت (Sophie Charlotte) نسبت حواس خارجی را به ما مثل نسبت عصا به شخص نابینا توصیف می‌کند که فقط کمک می‌کند بفهمیم رنگ و مزه و صدا و... وجود دارند؛ ولی به ما کمک نمی‌کنند که بفهمیم این کیفیات حسی چه هستند و حقیقت آنها چیست.

حال که لایب‌نیتس معرفت به‌دست‌آمده از تجربه حسی را تا بدین حد تحقیر می‌کند، باید دید چه ارزش و وزنی برای معرفت عقلی قائل است. این نکته شایان توجه است که لایب‌نیتس وقتی در مورد معرفت عقلی و اصول عقلی سخن می‌گوید، میان معرفت و

اصول عقلانی ریاضی و معرفت و اصول عقلانی مابعدالطبیعی فرق می‌گذارد؛ بدین معنا که دومی را در مرتبه‌ای بالاتر و برتر از اولی جای می‌دهد.

در این جا نیز نظر لایب‌نیتس یادآور تشبیه خط جمهوری/افلاطون است. او ریاضیات را آمیخته با قوه‌ی تخیل توصیف کرده، شکل و عدد را صور خیالی می‌شمارد. در نامه به سوفیا شارلوت به نکات ارزشمندی اشاره کرده است:

علوم ریاضی به‌عنوان صور خیالی (شکل و عدد) ممکن نیست برهانی باشند؛ بلکه حاصل استقرا یا مشاهده‌اند که هرگز نمی‌تواند موجب علمی یقینی شود، مگر اینکه قوه‌ی بالاتری به نام عقل در کار تخیل مداخله کند. پس باید مفاهیمی باشند غیر از صور حسی جزئی و صور مجرد خیالی در حس مشترک. اینها صور عقلی هستند. این صور فقط به فاهمه تعلق دارند و این چنین است وقتی من به ذات خود می‌اندیشم. این فکر نه ریشه‌ی حسی دارد و نه حتی تأثیر متخیله است؛ بلکه نوعی جریان ناب عقلی در فاهمه است ... تأمل در همین «من» است که مفاهیم مابعدالطبیعی از قبیل علت، معلول، مشابهت و... را در من ایجاد می‌کند، و بهتر است بگوییم این مفاهیم را در خود می‌یابیم. (دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۳۴۲-۲۳۳)

او در نامه‌ی دیگری اصول عقلانی را به اصول ریاضی و مابعدالطبیعی تقسیم می‌کند و برای غلبه بر اصالت ماده بر لزوم استفاده از اصول مابعدالطبیعی تأکید می‌ورزد. پس اصول عقلانی را می‌توان به دو بخش ریاضی و مابعدالطبیعی تقسیم کرد. اصول ریاضی همان اصولی است که مورد استفاده‌ی معتقدان به اصالت ماده نیز قرار می‌گیرد. برای مبارزه با اصالت ماده نمی‌توان از اصول ریاضی استفاده کرد؛ بلکه در این جا به اصول مابعدالطبیعی نیاز است. مهم‌ترین اصل ریاضی عبارت است از **اصل تناقض یا اصل این‌همانی**؛ درحالی‌که مهم‌ترین اصل از اصول مابعدالطبیعی، **اصل جهت کافی** است و فقط با این اصل یا اصول متفرع بر آن می‌توان با اصالت ماده مخالفت کرد. (همان: ۱۰۹) به عقیده‌ی لایب‌نیتس حتی برای پرداختن به فلسفه‌ی طبیعی نیز به اصولی غیر از اصول ریاضی و اصل تناقض نیاز است. «مبنای مهم علم ریاضی، اصل تناقض یا هویت است ... همین اصل واحد برای اثبات هر بخشی از حساب و هندسه؛ یعنی تمام اصول ریاضی کافی است، اما

برای گذر از ریاضیات به فلسفه طبیعی ... اصل دیگری، یعنی اصل جهت کافی (the principle of sufficient reason لازم است.» (کلارک، ۱۳۸۱: ۸۴)

با این وصف تردیدی باقی نمی‌ماند که لایب‌نیس تعقل فلسفی را هم از تجربه حسی و هم از تفکر ریاضی برتر و عالی‌تر می‌شمارد. راه نیل انسان به کمال از مسیر تعقل فلسفی می‌گذرد:

فقط شناخت دلایل یا حقایق ازلی است که جامع‌ترین و عالی‌ترین نوع شناخت است و عالی‌ترین نسبت را با عالی‌ترین مراتب هستی دارد و می‌تواند ما را به کمال برساند. فقط این معرفت است که مطلوب بالذات است. بقیه علوم خادم این علم‌اند و آنها را باید فقط برای لوازم و اقتضائات زندگی آموخت. به این ترتیب چون فقط معرفت برهانی نسبت به حقایق ازلی و علل اولیه آنهاست که ذهن را به کمال می‌رساند، باید بگوییم علم متصدی این امور، یعنی علم مابعدالطبیعه یا الهیات طبیعی که از جواهر روحانی، مخصوصاً از خدا و نفوس بحث می‌کند، مهم‌ترین و عالی‌ترین نوع شناخت است. (دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۳۴۸)

پیش‌تر دیدیم که در نظر لایب‌نیس برهانی و یقینی بودن علوم ریاضی منوط به مداخله قوه بالاتر از تخیل؛ یعنی عقل است. پس عقل قوه‌ای است که برهان و نیل به یقین فقط با استفاده از آن امکان‌پذیر است. معرفتی که نه شهودی باشد نه برهانی معرفت ناقص است. به‌علاوه، برهانی معتبر است که در آن مغالطه‌صوری و مادی راه نیافته باشد. او می‌گوید:

معیار بهتر [از معیار صراحت و تمایز دکارت] معیار ارسطوست که گفته است به جزء حقایق اولی نباید چیزی را پذیرفت، مگر اینکه به برهان اثبات شده باشد. چنین برهانی باید معتبر باشد، و برهان معتبر برهانی است که از مغالطات صوری و مادی خالی باشد. (همان، ۳۴۵)

آیا راه نیل به یقین در تلقی لایب‌نیس توسل به برهان صرف است؟ پیش از پاسخ به این پرسش لازم است به دو نکته تمهیدی اشاره بکنیم:

**نکته اول** اینکه لایب‌نیس مفاهیم را به سه دسته تقسیم می‌کند:

تصورات حسی، تصورات حاصل از تعامل حس و عقل، و تصورات معقول صرف که خاص فاهمه است. او مفاهیم فلسفی را در دسته سوم جای می‌دهد. تصورات و مفاهیمی

که منشأ حسی ندارند و از بطن فاهمه برآمده اند، عبارتند از: وجود، حقیقت، اثبات، انکار، شک، اراده و... از اینها مهم تر قوه استدلال است که یک نور طبیعی موجود در ذات نفس است. نور طبیعی منشأ شناخت فطری بسیاری از اصول، از جمله اصول متعارف در ریاضی است. حقایق ضروری را نیز از طریق همین نور طبیعی و بدون دخالت حواس قابل شناخت است؛ زیرا حواس فقط می‌توانند به ما بگویند چه چیزی وجود دارد؛ اما نمی‌گویند چه چیزی باید وجود داشته باشد. (همان: ۳۴۴)

**نکته دوم** نحوه تحقق ادراک است که در فلسفه اسلامی نیز مورد توجه خاص حکما و مخصوصاً ملاصدرا قرار گرفته است. لایب‌نیس نیز مانند حکمای اسلامی و فیلسوفان عقل‌گرای غربی معتقد است که اساساً ادراک امر حسی صرف نیست. «وجود حواس برای ادراک لازم است؛ اما این لزوم به این معنی نیست که ادراک ذاتاً امری حسی است. در مثل می‌توان گفت وجود هوا برای حیات ضروری است؛ اما این بدان معنی نیست که حیات ذاتاً هواست. حواس در واقع ماده تفکر را فراهم می‌کنند و می‌توان گفت ادراک خالی از هر نوع احساسی وجود ندارد. اما ادراک و استدلال مستلزم وجود چیزی بیش از صرف احساس است». (همان: ۳۴۴) لایب‌نیس در عبارت اول به نوری طبیعی اشاره می‌کند که منشأ شناخت فطری است و در عبارت دوم نظری کاملاً عقل‌گرایانه در باب حقیقت ادراک ارائه می‌دهد که با توجه به آموزه *موندولوژی* نمی‌توان آن را همان تجرید یا تقشیر مشائیان دانست.

پرسش این بود که بهترین و کامل‌ترین روش برای نیل به یقین در نظر لایب‌نیس چیست؟ او کامل‌ترین روش را روشی می‌داند که از طریق تفکر در مورد خداوند به‌عنوان خالق اشیا به نحو لمّی، ساختار درونی و ذاتی اشیا را کشف می‌کند. لایب‌نیس این روش را بسیار دشوار می‌داند که از دسترسی اکثریت خارج است. او در کشف علل به روشی لمّی و آئی اشاره کرده و هریک از آن دو را به احتمالی و یقینی تقسیم می‌کند.

او طریق لمّی یقینی را برتر دانسته، می‌نویسد:

این روش عبارت است از اینکه از شناخت ذات باری تعالی به شناخت ذات طبیعت

به عنوان مخلوق و معلول برسیم و آنگاه از شناخت ذات طبیعت به شناخت اصول اشیای محسوسی دست یابیم. این عالی‌ترین روش شناخت حقایق است و گرچه بسیار مشکل است؛ ولی غیرممکن نیست. فقط باید متوجه بود که اقدام به چنین کاری از دست هر کسی ساخته نیست. (همان: ۳۳۹)

چنین روشی همان تعقل به معنای اصیل فلسفی است که با شناخت شهودی، یعنی شناخت صریح متمایز تام، یکسان است. لایب‌نیتس در مقاله «اناملاتی در شناخت، حقیقت و ایده‌ها» پس از توضیح مفهوم و معنای شناخت و تقسیم‌بندی انواع آن، می‌نویسد:

از اینجا آشکار می‌شود که ما تصورات را، حتی موجوداتی را که به طور متمایز می‌شناسیم، درک نمی‌کنیم، مگر تا آنجا که اندیشه شهودی را به کار گیریم. (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱: ۲۳۸)

چند سطر پیش‌تر در توضیح معرفت شهودی چنین می‌نویسد:

یقیناً برای ما ممکن نیست در آن واحد به همه مفاهیمی بیندیشیم که یک مفهوم بسیار پیچیده را تشکیل می‌دهند؛ اما آنجا که چنین چیزی ممکن است، یا دست‌کم تا اندازه‌ای ممکن است، آن را شناختی شهودی می‌نامیم. در مورد مفاهیم اولیه متمایز هیچ شناختی جز شناخت شهودی ممکن نیست. در مورد مفاهیم مرکب، در اکثر موارد، فقط اندیشه‌ای نمادین امکان‌پذیر است. (همان: ۲۳۸)

پیش‌تر اشاره شد که لایب‌نیتس معرفت نمادین را در مقابل معرفت شهودی قرار داده، آن را معرفت صریح متمایز ناقص می‌داند. این مرتبه از معرفت یک مرتبه پایین‌تر از معرفت شهودی است.

از سخنان لایب‌نیتس درباره انواع معرفت چنین برمی‌آید که در نظر او معرفت نمادین همان معرفتی است که اکثر فلاسفه به آن دست می‌یابند؛ ولی معرفت شهودی به سادگی قابل حصول نیست. اگر از اصطلاحات شناخته‌شده‌تر و مانوس‌تری استفاده بکنیم، شاید بتوان گفت از نظر لایب‌نیتس معرفت شهودی فقط خاص آن دسته از حکمای الهی است که به مرتبه عقلِ عقل رسیده‌اند و این همان چیزی است که افلاطون آن را چشم‌جان می‌نامد.

بزرگان فلسفه اسلامی گفته‌اند فهم فلسفه و نیل به تفکر نیازمند گذر از فطرت اول به

فطرت ثانی است. ظاهراً برای نیل به مرتبه عقل شهودی و عقلِ عقل باید بار دیگر از فطرت ثانی به فطرت ثالث گذر کرد. همین مرتبه از عقل است که ملاصدرا را وامی دارد تا بر فلسفه‌ای نفرین بفرستد که قوانینش همسو و همساز با وحی الهی نباشند.

### نتیجه‌گیری

لایب‌نیس برخلاف بسیاری از فلاسفه غربی، دست‌کم در حوزه نظر و عقل‌ورزی، فلسوفی الهی است. او را نمی‌توان فیلسوفی دکارتی به‌شمار آورد. دکارت با همه شهرت و اعتبارش در قیاس با لایب‌نیس کم‌فروغ می‌نماید. اگر لایب‌نیس وقت بیشتری را صرف تأملات فلسفی می‌کرد، قطعاً می‌توانست نظام فلسفی قوی‌تر و متین‌تری را ارائه کند و مسیر تازه‌ای فراروی اندیشمندان غربی گشاید. در هر حال، لایب‌نیس را باید فیلسوف ماقبل‌صدرای به‌شمار آورد که اساساً بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت برای وی به‌عنوان یک مسئله فلسفی مطرح نبوده است. از همین‌روست که خداوند را هم علت وجود می‌داند و هم علت ذوات یا ماهیات. «این نیز راست است که خداوند نه فقط منبع هست بودن هاست، منبع ذوات هم هست، از آن جهت که آنها واقعی هستند.» (لایب‌نیس، ۱۳۷۵: ۱۳۴) لایب‌نیس به‌رغم اینکه به چنین مسئله مهمی تفتن نیافت؛ ولی از انگشت‌شمار فلاسفه جدید غربی است که مابعدالطبیعه و الهیات را با ارزش‌تر از بقیه علوم می‌داند. از این‌رو، تفکر اصیل فلسفی را عالی‌ترین نوع تفکر توصیف می‌کند که خاص افراد محدود و اندکی است. علاقه به تفکر اصیل فلسفی است که سبب شده است تا با فلسفه به معنای افلاطونی نوعی الفت و پیوند داشته باشد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. نظریه مونا‌های لایب‌نیس را می‌توان با اعیان‌ثابت ابن عربی مقایسه کرد. گاه شرح بوترو (Boutroux) بر بندهای مونا‌دولوژی شبیه شرح کتب عرفانی است، به‌طوری که اگر به‌عنوان کتاب توجه نداشته باشیم، احساس می‌کنیم مشغول مطالعه اثری عرفانی هستیم؛ به‌عنوان نمونه، شارح مونا‌دولوژی در شرح بند ۴۷ از وجود اشیا و ممکنات در علم



الهی قبل از تحقق عینی آنها سخن می‌گوید. اعیان ثابتة نیز قبل از اینکه ظهوراتشان تحقق عینی بیابند رایحه وجود [عینی] را استشمام نکرده‌اند.

۲. کتاب لایب‌نیتس اثر آقای دره‌بیدی کتاب خوبی است و ایشان زحمت زیادی در گردآوری و تألیف مطالب کشیده‌اند؛ ولی برخی از اظهارات ایشان، به خصوص وقتی به مقایسه آرای لایب‌نیتس با فلسفه اسلامی و صدرایی می‌پردازد بسیار دور از انصاف علمی و واقعیت است. نگاه شتاب‌آلود و احياناً عاری از همدلی به آثار و آرای ملاصدرا باعث شده تا در مورد فلسفه صدرایی سخنان بسیار سطحی و عامه‌پسند بر قلم جاری سازد. مثلاً در صفحه ۲۲۱ کتاب خود با این پندار که ریشه عقب‌ماندگی فنی فرهنگ ایرانی را یافته است بر صدرای طعن می‌زند و می‌گوید: «اگر ملاصدرای ما معتقد است که مجردات ثابتند و غایت اخلاقی انسانی هم این است که به مرحله تجرد برسد، پس کمال مطلوب انسان (در فرهنگ سنتی ما) ثبات و سکون است و از فرهنگی که چنین توصیه‌ای برای انسان داشته باشد، نمی‌شود انتظار تحول و پیشرفت داشت.» از این قسم سخنان در صفحات دیگر کتاب نیز به چشم می‌خورد.

## منابع فارسی

۱. راسل، برتراند، ۱۳۸۲، شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نشر نی.
۲. صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳، فلسفه لایب‌نیتس، تهران: ققنوس.
۳. کلارک، ساموئل، ۱۳۸۱، مکاتبات لایب‌نیتس و کلارک، ترجمه علی ارشد ریاحی، قم: بوستان کتاب.
۴. لئا، رابرت، ۱۳۸۴، فلسفه لایب‌نیتس، ترجمه فاطمه مینایی، تهران: هرمس.
۵. لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم، ۱۳۸۱، گفتار در مابعدالطبیعه، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: حکمت.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، منادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

## منابع انگلیسی

1. Perkins, Franklin, 2007, *Leibniz: Guide for the Perplexed*, London, Continuum.
2. Savile, Anthony, 2000, *Leibniz and the Monadology*, London, Routledge.

