

تفاوت دیدگاه‌های دکارت و لایب نیتس در برخی مفاهیم فلسفی

فهیمة دهباشی *

چکیده

فلسفه جدید دوران روشنگری ماقبل کانت را می‌توان به دو جریان عمده یکی شامل نظام‌های مبتنی بر اصالت عقل از دکارت تا لایب نیتس و پیرو او «کریستیان ولف» و دیگری مشتمل بر اصالت تجربه انگلیسی تا هیوم تقسیم نمود. فیلسوف اصالت عقلی در کلی‌ترین لفظ متداول بنا به فرض کسی است که بر کاربرد عقل خویش اعتماد می‌کند و استناد او به شهود عرفانی یا عاطفه و احساس نیست.

آرمان کمال مطلوب امثال دکارت، اسپینوزا و لایب نیتس یک نظام برهانی و استنتاجی حقایق که شبیه به یک نظام ریاضی بود که در عین حال می‌توانست بر معلومات واقعی ما بیفزاید.

با آشکار شدن پیوند میان دیدگاه‌های متفکرین در طول تاریخ علم بشر و نیز ارتباط تنگاتنگ میان علوم می‌توان دو نگرش فلسفی را که هر دو در سیر تفکر خویش از یک روش عقلانی برخوردارند، بررسی کرد و ملاحظه نمود چگونه هر دو متفکر با وجود همسان بودن در روش، اختلاف دیدگاه‌های قابل توجهی داشتند و هر یک به سوی غایت و مقصد خاصی سیر نمودند.

در این نوشتار، با بررسی تکاپوی دو فیلسوف در نحوه استدلالشان برای تحلیل مفاهیم تمام روح و جان خود را وقف پاسخ به پرسش‌های درونی خود می‌کنند تا از این طریق بتوانند به نحوی پاسخگوی همین نوع پرسش‌ها از سوی مخاطبین باشند.

واژگان کلیدی : جوهر - کمی بودن یقین - خواص اولی و ثانوی - مونا - جوهر ثانوی - علل صوری اشیاء - غایت - اصل جهت کافی - حقایق واقع - حقایق استدلال - اصل تناقض - نیرو - فطری - جعلی

مقدمه

از آنجا که در سیر تاریخ فلسفه، فلسفه جدید با دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) در فرانسه یا با فرانسویس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) در انگلستان آغاز شده، نشانگر آن است که میان فلسفه قرون وسطی و دوره مابعد آن، شکاف و فاصله‌ای وجود دارد که هر کدام واجد خصوصیات مهمی است که دیگری فاقد آن است.

این دو فیلسوف معتقد بودند که در حال در افکندن طرحی نو در فلسفه‌اند. تفکر فلسفی مستقل، که در یونان باستان در صعود بود، عملاً تا احیای مجدد آن در دوره رنسانس و تجدید عظمت آن در قرن هفدهم به خاموشی گراییده بود. البته ظهور خطوط فکری خاصی را می‌توان ملاحظه نمود که بالاجمال گسترشهای بعدی فلسفه را در بطن خویش دارد. برای مثال فلسفه نظری «نیکولای کوزایی»، بالقوه شامل برخی از آرای لایب نیتس است که پیوندی میان تفکر قرون وسطی، رنسانس و تفکر جدید ماقبل کانت را تشکیل می‌دهد، و متفکرانی نظیر فرانسویس بیکن، دکارت، لاک به مراتب بیش از آنچه خود پی برده بودند در معرض تأثیر گذشتگان، مؤثر بودند. هر چند دکارت از مفاهیم و واژه‌ها کلماتی مدرسی زیاد اقتباس کرده ولی ضرورتاً آنها را به همان معنایی که مورد استفاده آنها بوده به کار نبرده است.

غالباً گفته شده که فلسفه جدید مستقل و حاصل عقل محض است، در حالی که فلسفه قرون وسطی خادم کلام مسیحی بود و خدمت و تسلیم به عقاید جزمی مانع از پیشرفت آن شده است. البته به نظر می‌رسد این یک نوع ساده اندیشی افراطی است؛ زیرا، از یک طرف توماس آکویناس در قرن سیزدهم استقلال فلسفه را به عنوان یک شعبه مستقل معرفت اعلام داشته، در عین حال در قرن چهاردهم بر اثر انتقاد اصالت تسمیه از مابعدالطبیعه رسمی، کلام و فلسفه متمایل به انفصال و انفکاک از یکدیگر شده است و یا دکارت در قرن هفدهم سعی در توفیق آرای فلسفی خویش با مقتضیات اصول عقاید مذهب کاتولیک دارد، و یا در قرن هیجدهم بارکلی غایت تفکر او هدایت و دلالت انسانها به حقایق نجاتبخش انجیل است. لذا این دیدگاه که همه فلسفه جدید فارغ از هر گونه مفروضات کلامی بوده، قابل تأیید نیست. البته شایان ذکر است که

همه فیلسوفان عمده قرون وسطی در عمل متکلم بوده، در حالی که فیلسوفان قرنهای هفدهم و هیجدهم هیچ یک از اصحاب کلام نبوده‌اند. هر چند برخی از آنها مسیحیان مؤمن بوده‌اند. در هر صورت تأثیر نهضت علمی رنسانس در تعیین جهت تفکر فلسفی در قرن هفدهم اهمیت فراوانی داشته است.

بدین جهت اگر انسانی که پیش از هر چیز متکلم بوده، با کسانی که پیش از هر چیز عالم علم طبیعت بوده‌اند مقایسه کنیم، اختلاف علایق آنان آن چنان آشکار است که جلب توجه به این اختلاف غیر ضروری است. نکته مهم این است که تأثیر مشترک فلسفه‌های نظری طبیعت و علم طبیعت دوره رنسانس، در فلسفه قرن هفدهم وجود محسوس دارند.

اصحاب مابعدالطبیعه عقلی مذهب اروپایی بجز انگلستان از دکارت تا لایب‌نیس، واقعیت روحانی وجود جوهر روحانی و خداوند را از مباحث فلسفی حذف نمی‌کردند. همان گونه که لایب‌نیس در نظریه جواهر فرد خویش به جسم جنبه روحانی بخشیده است. در عین حال می‌توان گفت: «دکارت خداوند را فقط برای اینکه عالم را به حرکت در آورد مورد استفاده قرار داده است.»^۱

اما اعتقاد «پدر فلسفه جدید» را علاوه بر عالم مادی به عالم روحانی (که انسان نمی‌تواند صرفاً به عنوان عضوی از نظام مکانیکی باشد، زیرا واحد نفسی است روحانی که نسبت به عالم ماده و قوانین ایجابی علیت فاعلی، که حاکم بر این عالم است تعالی دارد و این تفکر را که باز مانده مخروطیه یک نسبت قدیم نیست، بلکه جزئی لاینفک از نظام دکارت است)، می‌توان برخلاف برخی دیدگاه‌های مبتنی بر ماده گروی دکارت دانست.

در همین جهت می‌توان فلسفه جدید ماقبل کانت را به دو جریان عمده :

یکی شامل نظام‌های مبتنی بر اصالت عقل، از دکارت تا لایب‌نیس و پیرو او

«کریستیان ولف»

و دیگری مشتمل بر اصالت تجربه انگلیسی تا هیوم تقسیم نمود.

فیلسوف اصالت عقلی در کلی‌ترین لفظ متداول بنا به فرض کسی است که بر کاربرد عقل خویش اعتماد می‌کند و استناد او به شهود عرفانی یا عاطفه و احساس نیست. البته در این تعریف تمایز میان نظامهای فلسفی اروپایی و اصالت تجربه انگلیسی را نشان نمی‌دهد؛ زیرا امثال لاک، بارکلی و هیم همه قایل بودند که در تأملات فلسفی خویش بر عقل و استدلال اعتماد کرده‌اند و نیز اگر اصالت عقل بدین معنا باشد که پیرو آن امور فوق طبیعت و عقیده وحی الهی اسرار و رموز را انکار کند و این کاربرد کلمه مستلزم آن است که هیچ نیروی عقلانی برای وجود امور فوق طبیعی و هیچ داعیه عقلانی برای اعتقاد به اینکه وحی الهی به معنای کلامی آن هست وجود ندارد. چه بسا این معنا برای تعدادی از فیلسوفان قرن هجدهم مناسب است، اما برای دکارت مناسب نیست؛ زیرا، برای انکار و حتی شک در مورد خلوص او چه در تفصیل براهین دال بر وجود خداوند و یا در قبول اعتقاد کاتولیکی او هیچ دلیل کافی وجود ندارد.

آرمان و کمال مطلوب امثال دکارت، اسپینوزا و لایب نیتس یک نظام برهانی و استنتاجی حقایق شبیه به یک نظام ریاضی بود که در عین حال می‌توانست بر معلومات واقعی ما بیفزاید.

اثر عمده اسپینوزا علم اخلاق است، که به روش هندسی اثبات گردیده و درباره واقعیت خارجی و انسان به روشی شبیه ریاضی از تعاریف و اصول متعارفه آغاز کرده و پس از پرداختن به اثبات منظم قضایای متوالی به تأسیس مجموعه‌ای از نتایج، که صدق آنها به نحو یقینی معلوم است، مبادرت می‌کند.

لایب نیتس مفهوم یک زمان نمادی کلی و یک روش منطقی کلی یا علم حساب را، که به وسیله آن بتوان همه دانش موجود را تدوین کرد، در سر می‌پروراند.

روشن است که فیلسوفان پیرو مذهب اصالت عقل تحت تأثیر نمونه استدلال ریاضی بودند؛ یعنی، ریاضیات برای آنان نمونه‌ای از وضوح، یقین و استنتاج منظم را فراهم می‌کرد؛ البته ریاضیات محض فی نفسه معلومات واقعی درباره عالم به دست نمی‌دهد، بلکه پیروان مذهب اصالت عقل بیشتر متوجه قضایای وجودی بودند، چنان

که دکارت سعی می‌کرد تا نظام فلسفی خویش را بر مبنای یک قضیه وجودی تأسیس کند.

به طور کلی اگر بخواهیم سیر اصالت عقل را در قاره به عنوان شرح و بسط فلسفه دکارت تلقی کنیم، شاید بتوان گفت که اسپینوزا فلسفه دکارت را از دیدگاهی ایستا و لایب‌نیس آن را از دیدگاهی پویا بسط داده است.

تأثیر فلسفه قرون وسطی در نظام‌های مبتنی بر مذهب اصالت عقل دوره ماقبل کانت، به حد کافی آشکار است؛ برای مثال، هر سه فیلسوف از مقوله «جوهر» استفاده می‌کنند، که این مفهوم به طور یکسان در معرض تغییرهای آشکار قرار می‌گیرد.

این فلاسفه عقلگرا حتی در روش خود، بر پیشینیان خود تأسی جسته و با جهت‌گیریهای متمایز از هم، استدلال ریاضی را به نحو وجودی و عینی در رأس تفکر فلسفی خود قرار داده‌اند و این سیر تفکری را واجد خصوصیت صدق، کلی، ضروری و غیر شخصی، که ریاضیات محض از آن برخوردار است دانسته‌اند. چنان‌که، دکارت برای دستیابی به یقین ریاضی و کشف حقایق ناشناخته، به حق مسئله شکاکیت راه، که یکی از جنبه‌های بارز تفکر رنسانس است، مد نظر دارد و بر همین اساس خود را به کشف بسیاری از مسائل مابعدالطبیعه، که پیشینیان نیز خود را به گونه‌ای بدان سرگرم ساخته بودند، نایل می‌سازد.

به طور کلی روح فلسفه دکارت، یقینی شدن جهان هستی در طرد فاعل شناساست، که به گفته گالیله از طریق الفبای ریاضی صورت می‌گیرد، و تبدیل نگرش کیفی در مقیاس ارسطویی به نگرش کمی در فلسفه دکارت به همین لحاظ است، که این نگرش کمی نیز در آرای حکمای ایونی (تالس و شاگردانش)، هراکلیوس و امپدوکلس به چشم می‌خورد.^۱

از طرف دیگر در لایب‌نیس نیز ملاحظه می‌کنیم که کمال مطلوب او در منطق استنتاجی علمی مسلماً مرهون تأثیر ریاضیات بوده است که می‌توان آن را در تفکر دیگر فیلسوفان عقلی مذهب مشاهده نمود. ولی مانند آنها گمان می‌کرد که روش

استنتاجی را می‌توان برای بسط و گسترش نظام قضایای حقیقی در حوزه‌های دیگر غیر از منطق در ریاضیات مورد استفاده قرار داد.

او منطق نمادی را به شکل کلی، پیش‌بینی کرد. ولی بسط نظام منطق و ریاضیات محض فقط یک جنبه از طرح کلی وی بوده است؛ بدین معنا که، او رؤیای یک علم کلی را در سر می‌پروراند، که منطق در ریاضیات فقط جزئی از آن بود و تلاش او در این جهت بود که دامنه و قلمرو روش استنتاجی را به ماورای حدود منطق صوری و ریاضیات محض بسط دهد، چنان که، در صناعت ترکیبی، ارتباط ذاتی میان موجودات را به عنوان یک امر قابل توجه ملاحظه می‌کند که در نظام استنتاجی ریاضی - منطقی مثالی از این حقیقت کلی است که عالم یک نظام است. بدین ترتیب علم استنتاجی مابعدالطبیعه، یعنی، یک علم وجود ممکن است.

در این مقدمه می‌توان به دو نکته اساسی پی برد:

- ۱- نخست ارتباط نزدیکی است که تمام تفکرات فلسفی در طول تاریخ به نحوی با یکدیگر داشته و در بسیاری از موارد از قرابت خاصی برخوردار بوده‌اند؛ لذا هیچ گاه تفکرات جدی ذهن انسانی به مانند تفکرات روزمره او، از هم گسسته و بدون پیوند نخواهد بود. و این بیانگر هماهنگی فطری انسانها با یکدیگر در سیر تاریخ تفکر بشری است که نگاهش به هستی یک نگاه عادی و منفعل از نگاه گذشتگان نمی‌تواند باشد.
- ۲- نکته دیگر همین پیوند و قرابت در میان علوم مختلف از جمله ملازمت علم با فلسفه مشاهده می‌گردد. بدون علم به فلسفه پراختن مثل بالا رفتن بر بالای بام است بدون استقامت از نردبان.^۳

نمونه بارز آن در فلاسفه عقلگرا تجسم یافته است؛ از آنجا که روش تحقیق دکارت در فیزیک و متافیزیک به نحو یکسان به کار می‌رود و شهود و قیاس را می‌توان در هر دو حوزه به کار برد. دکارت معتقد است فیزیک به عنوان یک علم توصیفی یعنی، علمی که عالم واقع و طبیعت مادی را توصیف می‌کند، باید یک نظام استنتاجی باشد. به این معنی که عالم واقع یا طبیعت مادی بایستی از مبادی مابعدالطبیعه استنتاج شود. همان گونه که اصل ماند (ثبات) را از کمال خداوند استنتاج می‌گردد. بدین لحاظ

تفاوت دیدگاه‌های دکارت و لایب‌نیس در برخی مفاهیم فلسفی / ۷۳

معرفت فیزیکی به معنی درک معقولیت عالم مادی است. و این مطلبی است که از طریق لایب‌نیس از دکارت به هگل رسیده است.

همچنین ضرورت دیالکتیکی هگل بسط نظریه هماهنگی لایب‌نیس است و این خود رشد این نظر دکارت است که اصول فیزیکی باید از اصول متافیزیکی استنتاج شود. به همین جهت دکارت به جای واژه فیزیک غالباً از تعبیر «فلسفه طبیعی» استفاده می‌کند، و در نظر او فیزیک بدون پایه‌های متافیزیکی ارزش علمی ندارد و فقط مجموعه‌ای از عقاید انتزاعی است. بنابراین نظام فلسفی دکارت را می‌توان شامل یک پیکره سه بخشی بدانیم که از سه بخش **متافیزیک، فلسفه طبیعی و فیزیک** تشکیل شده است.

از این نظر فلسفه طبیعی حد وسط میان فیزیک و متافیزیک است و قضایای فلسفه طبیعی کلی است و از مابعدالطبیعه استنتاج می‌شود. اما فیزیک حوزه قضایای جزئی است.

در همین جهت باید توجه داشت که در حوزه فلسفه یک فیلسوف تمام مسائل را از دیدگاه «فیلسوف» می‌نگرد. و در حوزه علم طبیعی از دیدگاه عالم تجربی نگاه می‌کند. و این خود ایجاد مرزی در میان علوم است، که در عین وجود پیوند و رابطه میان همه علوم، حدود و ثغور هر علمی مشخص و با روش خاص خود مسائل را بررسی و تحلیل نماید، تا هیچ گونه خلطی میان روشها و موضوعات علوم حاصل نشود و در نتیجه حقیقت و صواب جای خود را به خطا و ناصواب ندهد و به جای کشف مجهولات و دریافت حقایق بر مجهولات افزوده نگردد.

اکنون با آشکار شدن پیوند میان دیدگاه‌های متفکرین در طول تاریخ علم بشر و نیز ارتباط تنگاتنگ علوم میان یکدیگر، می‌توان دو نگرش فلسفی را که هر دو در سیر تفکر خویش از یک روش (عقلانی) برخوردارند، بررسی کرد و ملاحظه نمود چگونه هر دو متفکر با وجود همسان بودن در روش، در دیدگاهها اختلاف قابل توجهی داشتند و هر یک به سوی غایت و مقصد خاصی سیر نمودند. این ارتباط و تمایز میان علوم و عالمان آن، آثار وجودی یک حقیقت خاصی در جهان هستی است که کائنات

در پی کشف آنند؛ خواه با طرق همسان و غایات گوناگون و یا با روشهای متفاوت و غایات یکسان.

آنچه که هست تکاپوگری جهان است و جهانیان، تا بدان حقیقت خاصه دست یابند و بهره وجودی آنان از این حقیقت خاصه همان تلاش و جدیت آنها در این راه است که این جهانیان را یک موجود درون جوش و فعال به سمت و سوی آن مقصد مطلوب می‌برد.

در این نوشتار در تلاشیم تا با طرح وجوه متمایز مفاهیم فلسفی در تفکر دکارت و لایب نیتس، این تکاپوی فلسفی را در دستیابی به غایت مطلوب نشان دهیم و دریابیم که فیلسوفان با نحوه استدلال خود و تلاشی که در جهت رضایت فکری مخاطبین خود دارند، هیچ‌گاه افکار خود را به لهو و لعب و برای خوشامد دیگران در معرض قضاوت قرار نمی‌دهند، بلکه تمام روح و جان خود را وقف پاسخ به پرسشهای درونی خود می‌کنند تا از این طریق بتوانند به نحوی پاسخگوی همین نوع پرسشها از سوی مخاطبین باشند. آنچه در کل، از نگرش این دو فیلسوف در می‌یابیم این است که همه تلاش دکارت مبتنی بر نگرش کمی در معنی قیاس ارسطویی است؛ چنان که در قیاس ارسطویی حدود قیاس از مفاهیم کیفی تشکیل می‌گردد، در حالی که دکارت معتقد است برای وصول به شناخت یقینی، باید حدود قیاس قابل اندازه‌گیری باشد و برای این کار باید آنها را به حدود کمی تبدیل کرد. و به این ترتیب در نظر دکارت کمیت بنیاد واقعیت‌های طبیعی را تشکیل می‌دهد، اما نه به معنای مصطلح، بلکه به معنای عام‌تر؛ یعنی، هر ماهیتی که از قبیل طول، عرض، عمق، وزن و سرعت قابل اندازه‌گیری باشد.^۴ اما لایب نیتس در منطق خود، که آن را به عنوان امّ العلوم نام می‌برد و در عین حال منطق قیاسی ارسطو را نیز شامل می‌گردد، که این خود نوعی ریاضیات عام است، نگرش کیفی را در قیاسها و استدلالها مورد ملاحظه قرار می‌دهد. مفاهیمی مانند مشابهت، مغایرت، توافق، شمول و سایر مفاهیم کیفی را نیز در بر می‌گیرد و شعب مختلف ریاضی از قبیل جبر و حساب و هندسه و حساب احتمالات و نظریه گروهها در علم منطق لایب نیتس مشاهده می‌گردد.^۵

نکته دیگری که در اختلاف نظر این دو فیلسوف با وجود راسیونالیست بودن هر دو فیلسوف قابل توجه است، نسبتی است که لایب‌نیس به ماده‌گرایی تلویحی دکارت می‌دهد. او با مطرح نمودن نظریه «منادها» و ردّ جوهر جسمانی، خود را ایده‌آلیست می‌خواند، اما آنچه درباره دکارت می‌گوید، دو جوهری بودن رابطه نفس و بدن است که دکارت در حقیقت برای جوهر جسمانی اصالت قایل شده که موجب دور شدن او از نگرش ایده‌آلیستی می‌گردد.^۶

در نظر دکارت جوهر موجودی است که قایم به ذات باشد. به اعتباری او جوهر ماده را مساوق با امتداد هندسی فرض نموده است. در حقیقت برای شناخت جوهر باید به صفات آن جوهر پی برد و هیچ صفتی از صفات نیست که به جوهری تعلق نداشته باشد. این صفات در نظام هستی از نوعی کیفیت وجودی یا جوهری برخوردارند و کشف هر یک از صفات جوهر، می‌تواند ما را به کشف جوهر برساند.^۷ لایب‌نیس می‌کوشد تا تفسیری پویا و خودانگیخته از تصوّر جوهر به دست دهد، وحدت جوهر از حیث اوصاف آن حفظ شده؛ زیرا، «منادها» همواره تماماً حیات و نیرو و نفس هستند و از حیث طبیعت یکی است اما در شماره بینهایت است. او با قرار دادن «مراتب» در جوهرها، که از ضعیف‌تر شروع می‌شود، تا به «خدا»، که به تعبیر لایب‌نیس مناد منادهاست می‌رسد، وحدت جوهری را اثبات می‌کند.

البته این راه حل برای حل مشکل فلسفه دکارت مخالف نظر اسپینوزا است؛ زیرا، نظر اسپینوزا مبتنی بر وحدت جوهر است و عقیده لایب‌نیس بر تعدّد و کثرت جوهر است.^۸

نظریه ایده‌آلیستی لایب‌نیس، که جوهر مادی دکارت را انکار نمود و جسم را مرتبه‌ای ضعیف از نفس دانست، موجب گردید حتی مبانی فلسفی طبیعی دکارت را به این عنوان که به اصالت ماده منتهی می‌شود انکار کند، و این دیدگاه ایده‌آلیستی از طریق کانت مبنای تفکر آلمان را به وجود آورد.

مشکلات فلسفه طبیعی دکارت این چنین است:

۱- نخست تقسیم خواص فیزیکی اشیاء به اولی و ثانوی و حقیقت جسم را که امتداد است جزو خواص اولی می‌داند و آن را معقول و نه محسوس می‌شمرد. لذا حقیقت صورت حسی ندارد و عقل به نحو شهودی حقیقت جسم را می‌یابد.

۲- نکته دیگر این که همین خاصیت اولی امتداد خود، دارای خواص سه گانه حجم، شکل و اندازه است که اینها محسوسند، لذا خاصیت امتداد از طریق این سه محسوس خواهد بود. دکارت همین خواص سه گانه را معلول ذرات جسمانی می‌داند. لازمه این امر معلول بودن امتداد نسبت به این ذرات فرضی است، که خود مقوم ذات جسم است. و این بیانگر نظریه انفصالی امتداد است. و با توجه به اصالت کمیت، امتداد متشکل از اجزای است.^۱

تفکر «جوهری» دکارت و «منادگرایی» لایب نیتس، به رابطه نفس و بدن منجر می‌گردد که در اصل برای راسیونالیستها معضل پیچیده‌ای است و در اصل از فلسفه دکارت ناشی می‌شود، اما هر کدام به نحوی خواسته‌اند این مشکل را حل نمایند. آنچه که از دیدگاه اسپینوزا می‌توان اتخاذ کرد این است که او، جوهر دکارتی را فقط اوصافی از جوهر می‌داند و فقط یک جوهر محض وجود دارد و آن هم خداست. اوصاف این جوهر یگانه نامتناهی است و فکر و امتداد دو صفتند.

لایب نیتس اسپینوزا را به وحدت غیرمشخص جوهر متفکر قایل می‌داند. و تنزل فکر و امتداد تا مرتبه صفت، موجب پایین بودن منزلت اختیار و شخصیت انسان خواهد گردید. او در مقابل مذهب یکتاگوهری اسپینوزا مذهب اصالت «منادها» را پیشنهاد نموده است.^۱

او جوهر مادی را باور ندارد، و اجسام را به جوهر نفسانی و یا جواهر ثانوی تأویل می‌کند، که به تعبیری می‌توان گفت، نفس «جسمانیه الظاهر و روحانیه الباطن» است.

رابطه نفس و بدن در نظر لایب نیتس رابطه‌ای است که خدا از آغاز آفرینش برقرار کرده، تا آنجا که نفس دارای افکار متمایز و کامل است و خدا بدن را تابع نفس قرار داده و ترتیبی داده تا بدن مطیع افکار روشن نفس باشد، و چون نفس دارای دو

نوع تصوّر مغشوش (مبهم) و صریح و متمایز است، لذا در تصوّرات مغشوش، که از نقص نفس حکایت می‌کند نفس است که خود را با بدن هماهنگ می‌کند و تصوّرات مغشوش نفس حاکی از وجود اجسام اطراف اوست، و تصوّرات صریح نفس بر روی بدن تأثیر می‌گذارد.

لذا اگر نفس دارای تصوّرات تماماً روشن و متمایز بود، بدن نداشت و مانند خدا روحانی محض بود، همان گونه که ملاصدرا با نظریه «صدوری نفس» قایل است که خداوند نفس انسان را شبیه خود با صفت آفرینندگی خلق نموده است که این نفس هنگام مشاهده اشیاء می‌تواند شبیه آن را در خود بیافریند. در این صورت می‌توان گفت، لایب‌نیس هم، به گونه‌ای صفت آفرینندگی برای نفس قایل است و چون جوهر از نظر او به حکم بساطتش نمی‌تواند چیزی از خارج دریافت کند، لذا تأثیر و تأثر نفس به کلی متفی می‌شود، و خدا نفس و سایر جوهر را چنان آفریده که هر چیزی در درون آنها حادث شود. باید از ذات خود آنها برخیزد و به دلیل پویایی و فعال بودن نفس این حدوث امری ذاتی است که با جوهر خارجی می‌تواند منطبق گردد. این خاصیت در آفرینش نفس نهفته است و به موجب آن هر جوهری آینه تمام نمای کلّ هستی است.^{۱۱}

همان گونه که در مطالب پیشین اشاره گردید، لایب‌نیس به کثرت جوهرهای روحی قایل است؛ زیرا منادهای درون اشیاء را زنده، فعال و پویا می‌داند و این اعتقاد به تعدّد نفس در جوهر متعدّد حتی موجودات غیر انسانی، خود راهی است برای رهایی از تنگنای تقابل میان وحدت نفس و کثرت بدن. در نهایت او برای ارتباط میان منادهای روحی و جسمانی نظریه هماهنگی پیشین بنیاد را عرضه می‌نماید.

البته این ترجمان متن واحد نفس و بدن از نظر اسپینوزا نیست. بلکه خداوند حرکات نفس و بدن را به قسمی ترتیب داده، که همچنان ساعت ساز که حرکات دو ساعت را هماهنگ می‌سازد و این حرکات نیز هماهنگند، تأثیر و تأثر واقعی در کار نیست، هیچ یک از آن دو در دیگری موثر نیست، بلکه هر دو هماهنگند. با چنین

تفسیری از لایب نیتس و ابهامی که همچنان از تأثیر و تأثر متقابل باقی است، نمی‌توان گفت پیچیدگی مسئله رابطه نفس و بدن به سهولت قابل حل است.

اگر لایب نیتس وجود دستگاه عصبی را در جسم انسان و حرکت رفت و برگشتی اعصاب را برای تبادل پیامها از درون به بیرون و بالعکس یک امر مؤثر علی بدانند دیگر نمی‌توان تابعیت نفس و بدن را یکطرفه آن هم از سوی بدن مفروض دانست؛ زیرا، طبق قاعده تأثر ضروری، هرگاه شئی جسمانی علت آثاری در مفرز شود حرکات نفس به دست می‌آید و بدین معنا نفس خود، تابع بدن خواهد بود. لذا با وجود تمام تلاشهای متمرکز و افزون عقلگرایان بر حل معضل رابطه نفس و بدن مشکل همچنان باقی خواهد ماند و ما هنوز در قدمهای نخست این راه حلها خواهیم بود.

البته چه بسا این نوع استدلالها خود مبنای ایجاد تفکرات جدیدی گردد؛ چنان که تحول نگرش مکانیکی به دینامیکی، که خود از آثار این استدلال لایب نیتس است، در تفکر معاصر تأثیر بسزایی داشته است. همان گونه که لایب نیتس با نظریه متادگرایی و اصالت جوهریت نفس مؤسس ایده‌آلیزم آلمان گردد و افکارش در فلسفه کانت تأثیرات عمیق نهاده است.

«مناد» مطابق نظر کاپلستون^{۱۲}، معادل «جوهر ثانوی» در فلسفه ارسطو و مقدمه «نومن» در فلسفه کانت است.

یکی دیگر از مفاهیم مورد توجه در فلسفه دکارت و لایب نیتس درباره تصور علیت است.

پیش از پرداختن به این واژه، در این دو نوع تفکر راسیونالیستی به تاریخچه مختصری از نظریه‌های فلسفی درباره تصور علیت اشاره می‌نماییم.

به طور کلی نگرش هر فیلسوفی در مورد جوهر و علیت وضعیت فلسفی او را روشن می‌کند، که با نفی این دو فلسفه به شکاکیت نزدیک می‌گردد و با تأیید آنها راه برای قبول آرای مابعدالطبیعی باز می‌شود.^{۱۳}

اگر انسان ابتدایی برای یافتن علل و موجبات حوادث به خدایان متوسل شده است، به دلیل نوعی احساس علیت بوده است. در یونان باستان سرنوشت را حاکم بر

حوادث و حتی حاکم بر خدایان می‌پنداشتند و در تفکر اساطیری خشم خدایان علت عصیان و عدم اطاعت انسان شمرده شده است. البته در این حد، هنوز مفهوم علیت به معنای دقیق علمی مطرح نبوده است، بلکه به نوعی تصور تعاقب و توالی امور و اجتناب ناپذیری این تعاقب و توالی حاصل شده است. قایلان به جزء لایتجزا تصور روشنی از علیت داشته‌اند و برای تصادف و صدقه اهمیت زیادی قایل بودند و لذا عالم را من حیث المجموع مخلوق یک تصادف می‌دانستند.

امثال انکساگوراس فقط با توسل به علل مکانیکی امور را تبیین می‌نمودند که سقراط این نظر را نپذیرفته و نظریه غایت را در آفرینش عالم مطرح نموده است. در دیدگاه افلاطون، مثل ذواتی است به منزله علل صوری اشیاء. البته در فلسفه افلاطون نظریه علیت فقط به صورت جنینی وجود دارد. اما نخستین بار در فلسفه ارسطو می‌توان وجود چهار علت اساسی را در آفرینش عالم مشاهده نمود.

روایان بیشتر درباره تأثیر لوگوس (عقل) اصرار دارند و نظر آنها معطوف است به آنچه خود آن را علل بذری نامیده‌اند. و امور را هم منطقی و هم طبیعی می‌دانند و مانند ارسطو بر این اعتقادند که علت به ماده صورت می‌بخشد و علیت عمومی را، که نخستین بار «آناکسیماندروس» در نظریه خود درباره سرنوشت بیان داشته بود، می‌پذیرند، ولی اغلب اوقات فقط به تکرار افکار ارسطو در مابعدالطبیعه اکتفا می‌کنند. البته می‌توان گفت نوعی تناقض گویی در نزد روایان دیده می‌شود.

در طول قرون وسطی نظریه‌های قدیمی درباره علیت دوباره مطرح و بررسی شده است. در عصر جدید علت به دو معنای مختلف در نظر گرفته شده است: در یکی - اهمیت بیشتری به توالی زمانی معلول نسبت به علت داده شده و در دیگری - ضرورت عقلی میان معلول و علت بیشتر ملحوظ بوده است. در مورد اول با دیدگاه اصالت تجربه سر و کار داریم و در مورد دوم با مذهب اصالت عقل.

در فلسفه دکارت هم علت مادی به کنار گذاشته شده و هم علت غایی. دکارت به مانند سقراط معتقد است که شناخت غایت خاص خداوند است و ما نمی‌توانیم آن را بشناسیم. پس دو صورت دیگر علت باقی می‌ماند که دکارت آنها را در خداوند متحد

می‌سازد. و لذا معتقد است خداوند خود علت خویش است و مضاف بر آن فاصله زمانی میان علت و معلول وجود ندارد، و معلول بلافاصله به دنبال علت پدید می‌آید که اگر چنین نباشد چگونه ممکن است خداوند نسبت به خود مقدم یا مؤخر باشد. تمام نظام علمی دکارت بر همین پایه و اساس قرار دارد و با داشتن همین نظر است که قول به وحدت علت و جهت عقلی را موجه می‌نماید.^{۱۴}

او با تصویری که از خدا در ذهن دارد و او را به عنوان یک وجود کامل تام، که به راستی وجود دارد در نظر می‌گیرد، نه به دلیل اینکه عدم علت چیزی نیست یا وجود کامل تر برخاسته از وجود ناقص تر نیست، بلکه به دلیل اینکه وجود کامل تر برآمده از علت فاعلی خویش است و نیز به جهت اینکه هیچ تصویری در اندیشه ما، بدون واقعیتی اصلی - که در بردارنده تمام کمالات موجود در تصور ما باشد، امکانپذیر نیست، مورد ملاحظه قرار می‌دهد.^{۱۵}

بدین لحاظ وجود تصور کمال در فکر ما را مستلزم وجود موجود کامل می‌داند. مثالهای دکارت در مورد اثبات وجود خداوند به عنوان علت فاعلی بدین گونه است: حقایق ریاضی، کوههای بدون دره، اتمهای واقعی و یا حتی مخلوقات مستقل از خداوند، توصیفات دکارت درباره آنها دلیلی بر تناقض برای ماست، نه برای خداوند. البته دکارت برای خداوند آفرینش، اصل تناقض را توصیف نمی‌کند، بلکه تعیین شئی‌ای را که بایستی یک تناقض را تشکیل دهد توصیف می‌کند، دکارت در مورد علت غایی بر این اعتقاد است که ما نباید در صدد دلیل اشیای طبیعی بر اساس مقصودی، که خدا یا طبیعت، از خلقت آنها داشته، برآییم؛ زیرا، نباید گمان کنیم که خداوند در کار خود باید با ما مشورت می‌کرد. ما بایستی با در نظر گرفتن خداوند به عنوان صالح، بکوشیم تا به مدد نور طبیعی، که خداوند در ما نهاده است، دریابیم که اشیایی که ما از راه حواس درک می‌کنیم، چگونه توانسته‌اند ایجاد شوند.^{۱۶}

اسپینوزا و لایب نیس تصور علت را ناشی از جهت عقلی می‌دانند که ذهن در اشیاء می‌یابد. اسپینوزا دو تصور از علت دارد، که سعی می‌کند حتی المقدور آن دو را به هم نزدیک سازد و با اینکه یک حادثه را به وسیله حادثه دیگر که مقدم است، تبیین

تفاوت دیدگاه‌های دکارت و لایب نیتس در برخی مفاهیم فلسفی / ۸۱

می‌کند، در عین حال نشان می‌دهد، این تبیین بر اساس جهت عقلی است؛ یعنی، موجبیت علی در عین حال موجبیت عقلی هم هست.^{۱۷}

از طرفی دکارت و اسپینوزا هر دو با علت غایی مخالف بودند و این بدان معنی است، که از نظر آنها، می‌توان کل جهان را تفسیر مکانیکی کرد؛ اما لایب نیتس «علت دکارتی» را به «اصل جهت کافی» مبدل کرد. علت دکارتی و اسپینوزایی در واقع، حاکی از قول به تفسیر مکانیکی تحولات طبیعی است.

لایب نیتس با توسل به «جهت کافی» به جای «علت» در واقع «غایت» را وارد کار کرد. این نگرش «غایی» چیزی است که فلسفه لایب نیتس را از دکارت و اسپینوزا جدا می‌کند. پس قبول علت غایی، که جزئی از جهت کافی است، یکی از وجوه تمایز فلسفه لایب نیتس از فلسفه اسپینوزا است.^{۱۸}

هر چیزی که به نظر دکارت «واضح و متمایز» درک شود، مبتنی بر برداشت او از اصل «جهت کافی» یعنی «لطف و سازواری خداوند» است. در طول قرن هفدهم اصل جهت کافی برای تبیین یا تضمین ضرورت‌های طبیعی به معانی مختلفی به کار می‌رود. به طور کلی فلسفه قرن هفدهم برای رهایی «اصل جهت کافی» از تعبیر مختلف، از یک موجود ضروری استمرار می‌یابد، که ضرورت‌های طبیعی تا زمان کانت از آن خلاصی نخواهد یافت.

اصل جهت کافی اگرچه یک ساختار ایجابی برای لایب نیتس دارد اما دو صورت متفاوت سلبی ظاهر می‌شود:

۱- نامحدود بودن سلب، که به لایب نیتس اجازه می‌دهد، تا وجود یا هر صفت وجودی را به سلب نامحدودش ترجیح دهد.

۲- برخلاف سلب محدود اگر یک موجود یا یک حکم به همان اندازه که عدمش علت داشته وجودش هم علت داشته باشد، وجودش ترجیح دارد، البته این مورد واقعاً وجود نخواهد داشت. اهمیت دیدگاه اخیر برای روش‌شناسی علمی لایب نیتس قابل توجه است. نظریه منادها (جوهر فرد) و دیگر حقایق مسلم بر نگرش نخستین علت تامه مبتنی است، و قوانین طبیعت بر اساس نوع اخیر است.^{۱۹}

لایب نیتس به طور تلویحی علل چهارگانه ارسطو را می‌پذیرد. اما نکته قابل ملاحظه این است که او علیت را امری ثابت و مطلق نمی‌داند؛ زیرا، فعالیت هر شئی به نوع ادراک آن بستگی دارد. هر شئی دارای ادراکات صریح‌تر باشد، فعال‌تر است و هر چه شئی دارای ادراکات مبهم و مغشوش باشد منفعل‌تر است.

فعالیت شئی به معنای علیت است. به همین جهت شئی واحد ممکن است نسبت به ادراکی علت و نسبت به ادراک دیگری معلول واقع شود؛ به تعبیر دیگر می‌توان گفت هر شئی در مراتب علیت بالاتر باشد و فعالیت بیشتری از خود بروز دهد، مرتبه هستی آن وسیع‌تر و محدودیت آن کمتر است و هر چه بیشتر منفعل باشد، محدودتر است.^{۲۰}

این مسئله با اصل هماهنگی مناسبت تام دارد. از طرف دیگر، همان گونه که در فلسفه اسلامی یکی از وجوه اصل علیت قاعده الواحد است که **الواحد لا یصدر عنه الا الواحد**.

بدین ترتیب هر علتی دارای معلولی واحد و هر معلولی از علت واحد صادر می‌گردد. لایب نیتس با بیان تساوی و تعادل میان علت و معلول را اصلی مابعدالطبیعی و کاربرد آن را در صنایع اعمال و اجرا می‌داند. در این مورد بیان می‌کند:

اصل اساسی من در ساخت ماشینها - که از مابعدالطبیعه اقتباس شده، این است که علت همیشه معادل مجموع معلولهای خود است.

در خط سیر عقلگراها در مفهوم علیت اختلاف نظر قابل ملاحظه‌ای به چشم می‌خورد. در فلسفه دکارت ثنوتی وجود دارد که قوانین مکانیک و علیت فاعلی بر قلمرو عالم ماده حکمفرماست؛ در حالی که عالم روحانی تابع اختیار و اصل غایتی است. اسپینوزا در رفع این ثنویت روابطی علی را در استلزام منطقی، مندرج می‌کند، همان طور که در یک نظام ریاضی نتایج از مقدمات لازم می‌آید، در عالم طبیعت، اشیاء با همه تبدلاتش از یک اصل وجودی؛ یعنی جوهر الهی ناشی می‌شود.

لایب نیتس تلاش می‌کند تا علیت مکانیکی را با اصل غایت تلفیق کند. هر جوهر فردی مطابق یک فعالیت درونی منکشف و منبسط می‌شود. اما کل نظام تبدلات طبق

اصل هماهنگی پیشین بنیاد متوجه حصول یک غایت است. دکارت علل غایی را از فلسفه طبیعی طرد کرده است. اما در مورد لایب‌نیتس به اختیار میان دو شق علیت مکانیکی و غایی هیچ نیازی نیست، آنها در واقع دو جنبه از یک جریان است.^{۲۱}

اصل جهت کافی به عنوان مهم‌ترین وسیله تقسیم گزاره‌ها به دو دسته می‌باشد:
- به طور کلی در دستگاه فلسفی لایب‌نیتس گزاره‌های ممکن خاص بیانگر وجود واقعی است که دلالت به اجزاء زمان می‌کند.

- و گزاره‌های ضروری، که هیچ دلالتی به زمان واقعی ندارد.

صدق گزاره ضروری نیز منوط به وجود موضوعش نیست. بدین ترتیب همه گزاره‌های صادق، که متضمن وجود بالفعل نیستند و فقط به ماهیات یا ممکنات دلالت می‌کنند، ضروری هستند، اما گزاره‌هایی که بیانگر وجودند، به استثنای مورد خداوند هرگز ضروری نیستند، و ضرورتاً از هیچ گزاره وجودی دیگری یا حتی از این واقعیت نیز نتیجه نمی‌شوند که موضوع حائز کلیه صفات ممیز موجودات است. پس هر گونه رابطه درونی، که گزاره‌های وجودی داشته باشند و هر اندازه به سامان باشند آنها را از داشتن اصلی که بدان وسیله، ممکن به امکان خاص آنها معتدل‌تر شود گریزی نیست. اصل جهت کافی برای استنتاج بالفعل، کافی محسوب می‌شود.

دو اصل است که به یک نام خوانده می‌شود:

- یک کلی، که برای همه جهانهای ممکن به کار می‌رود.

- دیگری خاص که فقط برای جهان موجود استعمال می‌گردد.

اولی صورتی از قانون علیت است و کلیه علل محتمل را عبارت از «امیال» و «اشواق» می‌داند. دومی بیانگر این است که هر علیت بالفعلی به وسیله شوق به خیر تعیین می‌یابد. اولی ضروری و دومی ممکن به امکان خاص است.

لایب‌نیتس در کتاب منادولوژی^{۲۲} بیان نموده: [استدلالت‌های ما بر اساس دو اصل مهم «تناقض» و ... «اصل جهت کافی» به دست آمده است. «به این لحاظ هیچ واقعیتی صادق یا موجود نیست و هیچ گزاره‌ای معتبر نیست، مگر اینکه جهت کافی وجود داشته باشد. مضاف بر آن دو نوع حقیقت وجود دارد:

- حقایق استدلال

- حقایق واقع

حقایق استدلال ضروری هستند و مخالفشان غیرممکن و حقایق واقع حادثند و مخالفشان ممکن است. حقیقت ضروری دلیلش به واسطه تحلیل قابل کشف است. اما باید یک جهت کافی برای حقایق حادث یا حقایق واقع وجود داشته باشد.

در این سخن اصل جهت کافی را برای طبیعت مورد استفاده قرار می‌دهد. اما لازم است این اصل نیز در مابعدالطبیعه بررسی شود. این اصل تأکید می‌کند که هیچ چیز بدون جهت کافی رخ نمی‌دهد؛ یعنی، برای کسی که باید اشیاء را بشناسد تا قادر به بیان جهتی کافی باشد که بدان وسیله بتواند تبیین نماید که چرا اشیاء چنین هستند و نه چنان، هیچ چیز ناممکن رخ نمی‌دهد. این اصل حتی موقعی که در مورد سلسله اشیای فناپذیر در همه جهانهای ممکن، از جمله این جهان به کار می‌رود، صادق است. پس این اصل خودش به نحو متافیزیکی ضروری است و به تمیز امر ممکن (به امکان عام) از امر موجود قادر نیست، زیرا تمام حقایق، حتی ممکن‌ترین آنها، یک دلیل پیشین یا جهتی دارند و مبین این است که چرا هستند به جای آنکه نباشند؟ و این درست همان چیزی است که مردم عموماً می‌گویند هیچ چیز بدون علت یا جهت رخ نمی‌دهد.

بدین ترتیب، اصل جهت کافی، آن گونه که در مورد موجودات واقعی به کار می‌رود و خودش آشکارا به بیان علل غایی تأویل می‌شود، به این معنا که شوقهای واقعی همواره متوجه آنچه ظاهراً بهترین است، می‌شود. در جایی که تغییر موکول به خداوند است، واقعاً متوجه بهترین است و جایی که به مخلوق مختار منوط است، متوجه آن چیزی است که به نظر مخلوق بهترین می‌رسد. در حقیقت اصل جهت کافی است که، فقط امر خیر را با وجود مربوط می‌سازد. ارتباط وجود و امر خیر یا اصلی که بنا بر آن هر علیت واقعی به واسطه اشتیاق به آنچه بر حسب ظاهر بهترین امر ممکن است تعیین می‌یابد. از این گزاره در می‌یابیم که اصل جهت کافی، هم در مورد موجودات واقعی به کار می‌رود و هم در مورد موجودات ممکن.

برای روشن ساختن تمایز این دو، او میان اصل جهت کافی و اصل تناقض ارتباطی برقرار می‌کند؛ بدین صورت که، قدرت بر تحقق کسی یا چیزی بدون علت و به طور کلی هر رابطه بی‌مبنایی متضمن تناقض است، و حتی خداوند خود نمی‌تواند بدون داشتن جهتی (معقول) دست به انتخاب زند، لذا باید دلایل ممکن برای انتخابهای ممکن و دلایل بالفعل جهت انتخابهای بالفعل او وجود داشته باشد.

رابطه علت و معلول هرگز نمی‌تواند یک رابطه بیرونی محض داشته باشد، علت باید همیشه جزئاً شوق به معلول باشد. ماهیت تحرک، همین صورت علیت است که از لحاظ متافیزیکی ضروری جوهر است. در این صورت «اصل جهت کافی» ضروری و تحلیلی است و نتیجه اصل تناقض است.

در نظر لایب نیتس یک گزاره ضروری باید تحلیلی باشد و گزاره‌های وجودی ترکیبی است. از طرفی دریافته که همه روابط علی و معلول میان موجودات متغیّر فناپذیر ترکیبی است. بنابراین جهان واقعی واجب الوجود نیست و بالطبع در این جهان علل، ضرورتاً معلولهای خود را به وجود نمی‌آورند.

او اعتقاد دارد جهت کافی بدون اینکه ضروری کند، متمایل می‌سازد. به هر جهت علیت در همه عوالم ممکن فقط در صورتی قابل درک می‌شود که علت تا اندازه‌ای به معنی پیش‌بینی یا شوق به معلول دانسته شود؛ یعنی، منشأ هر خصوصیت بیرونی، درونی است. و با این تعبیر معلول به معنای روان شناختی باید غایت باشد؛ یعنی، متعلق شوق.

بدین ترتیب اعمال خیر خداوند، ممکن خاص است و فقط در جهان واقعی حقیقی است. آن اعمال مبنایی است. به آن وسیله می‌توان به استناد اصل جهت کافی به تبیین ممکنات پرداخت. اگر لایب نیتس اعمال خیر خداوند را ضروری می‌دانست، کلّ سلسله نتایج را باید ضروری می‌شمرد و بدین صورت فلسفه او به دام اسپینوزایی گرفتار می‌شد؛ پس به ناچار بایستی وجود خداوند را به مثل هر وجود دیگری ممکن خاص می‌دانست.^{۳۳}

قابل ذکر است که در مورد اصل جهت کافی و اصل تناقض اختلاف نظر است.

برتراند راسل به مانند کریستیان ولف معتقد است که اصالت از آن اصل تناقض است و اصل جهت کافی تابعی از آن است. وقتی چیزی به وجود می‌آید ممکن نیست از عدم به وجود آمده باشد؛ زیرا، از عدم چیزی به وجود نمی‌آید، پس باید دلیل داشته باشد. لذا اصل جهت کافی مستلزم تناقض است.

اما افرادی همچون، لاتا معتقدند که اگر اصل تناقض را اصیل و اصل جهت کافی را تابع آن بدانیم لایب نیتس به اسپینوزا نزدیک می‌شود. و اگر اصل جهت کافی را اصیل بدانیم لایب نیتس در مقابل اسپینوزا قرار می‌گیرد؛ زیرا، لایب نیتس حقایق ضروری را یک امر ممکن می‌داند؛ یعنی خداوندی که جهان را آفرید و اصل تناقض را بر آن حاکم کرد بر اساس ضرورت اخلاقی؛ یعنی مطابق کمال خود چنین جهانی را آفریده و این خود یک امری ممکن و خالی از ضرورت است. لذا اصل تناقض حاکم در جهان هیچ ضرورت منطقی ندارد.^{۲۴}

«بررسی اصل جهت کافی» لایب نیتس به عنوان صورت تکمیل شده «علت» در فلسفه دکارت و اسپینوزا و اعتقاد به علت غایی در مقابل این دو فیلسوف عقلگرا، صرفاً به عنوان یک تفسیر متفاوتی نیست و فقط برای ارضای حس کنجکاوی انسان به کار نمی‌آید، بلکه این اعتقاد موجب اکتشاف پدیده‌های تازه می‌شود و در تدوین صنعت و فناوری مؤثر است.

چنان که کشف برخی از قوانین حرکت اجسام و توجیه قوانین مکانیکی طبیعت [که متکی بر اصل مناسبت است نه بر اصل ضرورت؛ یعنی، انتخاب حکیمانه مبتنی بر اصل کمال است] مبتنی بر پذیرش علت غایی در کنار علت فاعلی است.

یکی از مسایل حایز اهمیتی که شاید بتوان گفت نقطه عطف تمام نگرشهای متفاوت دو فیلسوف عقلگرا است، نظریه دینامیکی لایب نیتس در مقابل آرای مکانیکی دکارت است که مختصراً و تلویحاً در مبحث «منادگرایی» اشاره نمودیم. از آنجا که دکارت، طبیعت را شامل دو پدیده امتداد و حرکت می‌دانست و حرکت را امری عارضی و امتداد را ذاتی ماده تلقی می‌کرد.

لایب نیتس برخلاف او ذات ماده را نیرو می‌داند و حرکت را لازمه ذات ماده، نه امری عارضی. با این تصور طبیعت و ماده را پدیده‌ای پویا، متحول و تحلیل آن را به نحو دینامیکی قابل توجیه می‌داند. در این جهت چون دکارت حرکت را مقیاس سنجش نیرو می‌دانست، لذا مقدار حرکت امری غیر ثابت است. اما در نظر لایب نیتس مقدار حرکت باید ثابت باشد؛ زیرا لازمه ذات است. بدین ترتیب مقیاس سنجش نیرو را «انرژی» نامید.

مفهوم «نیرو» از مفاهیم اساسی فلسفه لایب نیتس است. او در مقابل دکارت نیرو (قوه محرکه) را مساوی جرم در سرعت می‌داند، در حالی که دکارت «امتداد» را مساوی جرم در سرعت دانسته است. نیرو امر بالفعلی است که در صورت عدم مانع ذاتاً به عمل و کار منتهی می‌شود و ذات آن کوشش و اشتیاق است. لایب نیتس در حقیقت می‌خواهد از «امتداد» دکارتی سلب جوهریت کند و جوهریت ماده را به نیرو نسبت دهد و معتقد است امتداد، چیزی نیست جز نیروی تراکم. و در این جهت بایستی حرکت را به امر واقعی دیگر تأویل نمود که همان نیروی محرک است.

از نظر لایب نیتس نیرو بر دو گونه است:

- نیروی عنصری یا اولیه، که نیروی مرده نامیده می‌شود، هیچ گونه حرکت بالفعل در آن وجود ندارد، بلکه فقط خداست یا میل حرکت است.
- نوع دوم به معنی مصطلح و منضم به حرکت بالفعل که آن را نیروی زنده می‌نامد.

و در این نیروی زنده خود شامل تام و ناقص است، که نیروی زنده ناقص شامل دو قسم: نسبی و هادی است. که نیروی نسبی خاص خود اجزا است و نیروی هادی مشترک میان اجزاء است. ذاتی بودن نیرو برای طبیعت، نشان دهنده محال بودن طفره و جزء لایتجزاست و نیز سکون را می‌توان حالتی خاص از حرکت دانست.^{۲۵}
به نظر لایب نیتس، آنچه دکارت از فهم آن قاصر بود، ثابت بودن مقدار حرکت در جهات معین مفروض است نه در مجموع جهان. در حقیقت لایب نیتس نیرو را هستی

غایی دانست و برای آن ملاک اندازه‌گیری متفاوتی به نام انرژی (در فیزیک امروزی) در نظر گرفت.

لایب نیس معتقد است که اگر دکارت ثبوت مقدار حرکت را در جهات ممکن کشف کرده بود احتمالاً باید به هماهنگی پیشین بنیاد پی می‌برد. از آنجا که این فیلسوف عقلگرا با نظریه «مناد گرایی» ذرات درون ماده را دارای یک نوع فعالیت و حرکت درونی می‌داند، تغییرات متوالی در جسم را بدون دخالت عامل خارجی دانسته؛ لذا معتقد است هر جسمی اصل تغییرش را که همان نیرو یا تحرک است، باید در خود داشته باشد تا بدان وسیله حالت تغییر دارای معنای محصلی باشد، چنان که وجود این تغییرات در مکان استمرار یابد، و این خود مشکلاتی را به وجود می‌آورد، به گونه‌ای که پیوستگی میان اجزای تغییر دچار شبهه و تردید می‌گردد و با وجود ذرات فعال در جسم، به نام مناد و عدم اتصال میان آنها بازهم او حرکت را یک خلق متعالی پیوسته می‌داند.

لایب نیس به طور مشخص معلوم و مشخص نکرده که این نیروی اجسام، ساخته طبیعت درونی اجسام است یا صانع، آن را همه جا نهاده است؛ چنان که اهل مدرسه آن را استعداد محض می‌دانند.^{۴۶}

اگر نیرو ساخته طبیعت اجسام باشد، در اینجا نقش خداوند به عنوان مبدأ اولیه و محرک نخستین دچار خدشه خواهد شد و براهین اثبات وجود خدا به عنوان خالق و صانع عالم فعال و متحرک با «منادولوژی» او ناسازگار خواهد بود. البته لایب نیس با اصل هماهنگی پیشین بنیاد، تلاش نموده، میان نیروی داده الهی و نیروی درونی اشیاء همانندی و همسانی ایجاد نماید، اما به نظر می‌رسد، در این جهت چندان موفق نبوده است و امثال برتراند راسل اشکالات زیادی بر این نظریه مطرح نمودند.

لایب نیس با استدلالاتی که برای اثبات نیروی محرکه، به عنوان یک امر ثابت درون اجسام آورده، در حقیقت نیروی اولیه را نه به روش دینامیکی، بلکه بر اساس مبانی خالص متافیزیکی استنتاج نموده است. آنچه در دینامیک اهمیت دارد، نه آن نیروی اولیه ثابت در هر جزء ماده است، بلکه نیروی تبعی منتقل شده از جسمی به

تفاوت دیدگاههای دکارت و لایب نیتس در برخی مفاهیم فلسفی / ۸۹

جسم دیگر است، که با دلایل خالص متافیزیکی توجیه شده، که برای استقلال جواهر چندان اعتباری نخواهد داشت.^{۲۷}

یکی دیگر از مباحث دقیق و بحث‌انگیز فلسفه در قرن هفدهم و مبحثی بسیار قابل تأمل در معرفت‌شناسی دکارت و لایب نیتس، معرفت فطری است. در نظر او اصول معرفت فطرتاً مرکوز در ذهن است و اگر نظام یکی از عوامل ایدئالیسم در فلسفه دکارت قول به تصورات فطری است باید تعلیم و تربیت تابع اصول صحیح باشد. معرفت حقایق در ذهن حاصل است، و گرنه انسان دچار خطا در معرفت خواهد شد.

دکارت ایده‌ها یا تصورات را شامل سه قسم، **فطری، تجربی و جعلی** می‌داند.

- مفاهیم ریاضی، تصور خدا و تصورات حاکی از ذات اشیاء و طبایع ذاتی را (مانند امتداد برای جسم) تصورات فطری نامیده است.

- مفاهیمی مانند رنگ و صدا تصورات تجربی‌اند.

- مفاهیم خیالی از قبیل تصور کوه طلا یا سیمرخ تصورات جعلی هستند.

فعالیت ذهن در شکل‌گیری مفاهیم فطری مؤثر است. از سوی دیگر خصوصیت مفاهیم فطری صراحت و تمایز آن است. به این ترتیب مفاهیم فطری به عنوان تصوراتی متنوع و مجرد از عالم واقع، بدون عنایت به جهان خارج در ذهن حضور دارند و برای درک حقیقت، ذهن را از رجوع به عالم خارج بی‌نیاز می‌کنند، که این نشان دهنده قول به فعالیت و آفرینندگی ذهن است که پس از دکارت در آلمان شکوفا می‌شود.

ویژگی صراحت و تمایزی که دکارت، در مفاهیم فطری به عنوان امری مسلم در نظر گرفته، به نظر او این مفاهیم چنان ساده و بسیطند که هیچ شناختی از هیچ چیز به ما نمی‌دهند؛ پس به تعریف این مفاهیم لزومی نیست.

دکارت در میان تصورات فطری، مفهوم اراده آزاد را یکی از متعارف‌ترین مفاهیمی که به طور فطری در ما یافت می‌شود، می‌داند. او در اصل ۳۹ از اصول فلسفه بیان می‌کند:

درست در همان حالی که درباره همه چیز شک می‌کردیم و حتی می‌پنداشتیم خدایی که ما را آفریده است ممکن است قدرت نامحدود خود را به کار گرفته باشد تا ما را از هر جهت بفریبد، به وجود یک اختیار در درون خود، آگاهی داشتیم، بدین معنا که می‌دیدیم که نمی‌توانیم به چیزی که شناخت کاملی از آن نداریم باور کنیم. چنین حقیقتی از همه شناخته‌های ما متیقن‌تر است. مضاف بر آن، به موجب نور فطری عقل، روشن است که علت تامه حداقل باید به اندازه معلولش مشتمل بر واقعیت باشد؛ زیرا معلول، واقعیت خود را جز از علت از کجا می‌تواند آورد؟ در حالی که تصور خدا حاکی از یک ماهیت نامتناهی است و من به عنوان یک ذهن متناهی نمی‌توانم علت آن باشم، پس این تصور جعلی نیست.

مفهوم خدا یک ذات نامتناهی است و این مفهوم نمی‌تواند با سلب تناهی به ذهن آمده باشد، بلکه نامتناهی مقدم بر متناهی است؛ پس جعل ذهن ما نیست. اگر این مفهوم فطری است بدین معناست که خداوند هنگام آفرینش من آن را مانند علامت تجارتي کارخانه سازنده، آن را به ذهن من مَهر کرده است.^{۲۸}

این تصورات واضح و متمایز هرگز حاصل مشاهده ساده عالم خارج نیست، بلکه همان طور که افلاطون در محاوره تئتوس بیان کرده، مولود ذهن است و همان گونه که در محاوره منون نشان داد، «فطری ذهن». این همان قول و مدعای اصلی مذهب اصالت عقل، که هرگز تجربه برای ما کلیت و ضرورت تصور را به حصول نمی‌آورد.

اما منظور دکارت از اینکه تصورات را فطری خوانده این نیست که، این تصورات در موقع ولادت انسان کاملاً در ذهن او حاضر و موجود است، بلکه این است که در ما نوعی استعداد قبلی برای این تصورات هست، مانند وجود برخی امراض ارثی در بعضی از خانواده‌ها. البته در دیدگاه افلاطون و دکارت می‌توان تفاوتی مشاهده نمود که به عقیده افلاطون نفس، معانی و مثل را مشاهده می‌کند، در صورتی که تصورات واضح و متمایز را دکارت بیشتر مخلوق نفس می‌انگارد.

در جهت این آفرینش نفس، دکارت شیوه‌های تحقیقی متناهی را مطرح می‌نماید که برترین آن تلاش ذهن در متراکم و متمرکز کردن در یک لحظه است تا هر چه

تفاوت دیدگاه‌های دکارت و لایب‌نیتس در برخی مفاهیم فلسفی / ۹۱

بیشتر و سریعتر به بیدرنگی و آنیت شهود نایل آید. اما روش شمارش، استدلال، برقراری نسبتها همه اینها روش بهتری است. بدین ترتیب به نظر دکارت این شهود عقلی و نه شهود عرفانی در آغاز هر روشی قرار دارد.

لایب‌نیتس مبارزه‌ای راه، که دکارت علیه مذهب اصالت تجربه آغاز کرده بود، ادامه می‌دهد. لایب‌نیتس در طرد اقوال جان لاک می‌کوشید و مانند افلاطون و دکارت می‌گفت، ضرورت و کلیت تصورات خود دلیل بر این است که تجربه مقوم تصورات نیست و هیچ چیز در فاهمه نیست مگر خود فاهمه.

اما از طرفی معتقد بود که تصورات فطری از ابتدا در ذهن کاملاً صریح و تماماً بسط یافته نیست و لذا باید آنها را بیاموزیم. عقیده او راجع به توانمندی عالم مقتضی این بود که صورت در ابتدا، منحصرأ در علم خداوند بوده باشد. و از اینجاست که ضرورت تجربه برای برانگیخته شدن تصورات فطری، قابل توجه است. این یکی از نکات کلی تمام فلسفه‌های اصالت عقل است، چنان که افلاطون و دکارت هم، برای تجربه سهمی قابل بودند، اما آن را بیانگر تمام خصوصیات ذاتی و اساسی تصورات نمی‌دانستند.

لایب‌نیتس با عقیده کلی خود راجع به قوه، توانسته آنچه در فلسفه آن دو فیلسوف مضمّن است، به صراحت بیشتری بیان کند، فلسفه لایب‌نیتس خلاصه‌ای از تمام آرای مذهب اصالت عقل است.^{۲۹}

در دیدگاه او با توجه به نظریه هماهنگی پیشین بنیاد، انتظار می‌رود که همه تصورات فطری باشد، بدین معنی که همه آنها از درون و به جهت اصلی که ذاتی ذهن است، ایجاد می‌شوند. اما او تعبیر «فطری» را در معنای خاصی به کار برده است، تا فقط بعضی از تصورات و حقایق فطری باشد.

برای مثال، قضیه «شیرین تلخ نیست» فطری نیست؛ چون دو احساس شیرینی و تلخی از حواس خارجی ناشی می‌شود. البته تمایز میان تصورات فطری و غیرفطری این نیست که تصورات غیرفطری از خارج وارد شوند و تصورات فطری منشأ درونی داشته باشند. اما می‌توان گفت برخی از تصورات از احساس اخذ شده است و ناشی از

اشیاء خارجی در اعضای حسی است، و به تعبیری این نوع تصورات نمودار امور خارجی است؛ زیرا، نفس به مانند جهانی کوچک است که در آن تصورات متمایز بازنمایی خداوند است و تصورات مبهم بازنمایی عالم است.

لایب نیتس در تصورات مبهم به تصوراتی از قبیل «ارغوانی» و «شیرین» و «تلخ» نظر دارد؛ یعنی به گونه‌ای تصورات کیفیات ظاهراً خارجی، که مستلزم امتداد و خارجیت مکانی است و در خصوصیت پدیداری خویش نمی‌توانند به جواهر فرد تعلق داشته باشند، لذا این نوع تصورات مبهم از حواس خارجی ناشی می‌شوند.

برخی دیگر از تصورات از ذات عقل ناشی می‌شود، و نیز «نفس» مشتمل بر تصور وجود، جوهر، وحدت، علت، ادراک، عقل و بسیاری از مفاهیم دیگری است که حواس به اعطای آن قادر نیست. این تصورات از صرف تأمل حاصل شده‌اند و در نتیجه فطری‌اند.

به علاوه معرفت حسی مستلزم وجود قبلی این تصورات است. مضاف بر آن اصل تناقض است که بر تصورات مأخوذ از ذات عقل اطلاق می‌شود. اما دلیل بر این نیست که قضیه «شیرین تلخ نیست» به جهت کاربرد اصل تناقض در آن، یک حقیقت فطری باشد، بلکه نتیجه‌ای است مختلطه، که در آن علم متفاوت در مورد یک حقیقت محسوس به کار رفته است، بدین جهت در فضای اصطلاحی لایب نیتس این قضیه حقیقتی فطری نیست.

اگر علم منطقی و ریاضیات فطری باشد، پس چرا کودکان با معرفت قضایای منطقی و ریاضیات به دنیا نمی‌آیند. اما این فیلسوف درباره تصورات فطری چنین فکر نمی‌کند، بلکه تصورات فطری را بدین معنا فطری می‌داند که ذهن آنها را از ذات خویش اخذ می‌کند و از این امر چنین لازم نمی‌آید که هر ذهنی، کار خود را گویی با ذخیره‌ای از تصورات و حقایق فطری آغاز می‌کند، یا حتی اینکه هر ذهنی به معرفت صریح همه حقایقی که از ذات خویش قابل اخذ است نایل می‌آید.

در نظر لایب نیتس حقایق غریزی فطری است؛ برای مثال: هر کسی به گونه‌ای قواعد استنتاج را در محاورات خود به کار می‌برد. البته نه بدان معنا که بالضروره واجد

معرفت صریحی از این اصل هستیم، بلکه بدان معنی که همه ما به نحو غریزی از این اصل استفاده می‌کنیم. این نشان می‌دهد که هر حقیقت فطری برای همه کس معلوم نیست و هر آنچه انسان می‌آموزد فطری نیست.

بدین لحاظ از نظر این فیلسوف، تصورات فطری بالقوه فطری‌اند، و این بدان معنا نیست که نفس قدرت ایجاد تصورات خاصی را داشته باشد و سپس نسبت‌های میان این تصورات را ادراک کند.

لایب‌نیس منکر این نظریه است که عقل در اصل، مانند او حی است نانوشته، بلکه او معتقد است که حقایق در وجود ما، مانند مجسمه هرکول در سنگ مرمر است که نسبت به قبول اشکال مختلف به کلی بی‌تفاوت است. تصورات و حقایق برای ما مانند تمایلات، ملکات، عادات یا استعدادات طبیعی فطری‌اند نه اینکه مانند افعالند. هر چند این قوا همیشه با افعال غالباً نامحسوسند که با آنها مطابقت دارند.

یکی از تصورات فطری در نظر لایب‌نیس، تصور خداوند است که این وجه تشابه دکارت و اوست، بدین لحاظ همه انسانها تصور واضحی از خداوند دارند و ذهن می‌تواند از درون خویش به ادراک این تصور نایل شود، و با شهود و تأمل درونی می‌توان به صدق وجود خداوند علم حاصل کرد.^{۳۰}

برتراند راسل درباره اعتقادات لایب‌نیس به حقایق فطری، معتقد است. این مفاهیم همیشه «شناخته» نیستند، مگر متعلق خودآگاهی قرار گیرند. به نظر او تعبیر لایب‌نیس از حقایق فطری، به معنی تصورات غیرتجربی است. اما تصورات و حقایق تجربی به موجب عامل خارجی، از حد تصورات فطری متمایز نیست، بلکه به واسطه فعال و منفعل بودن منادها متمایز می‌شوند. تصور حسی به معنی تصور منفعل ذهن است. از ویژگی‌های این تصورات منفعل، مبهم بودن است.

بنابراین تصورات حسی، تصوّراتی هستند که به بیش از یک نوع احساس به ذهن می‌آیند. کیفیاتی که خارجی به نظر می‌رسند تصورات حسی هستند، اما خود معنای خارجیت و اجزای آن حسی نیست، اما تصوّراتی که از تفکر محض برآمده، مبهم نیستند، مانند تصور «وجود» که نمی‌توان در محسوسات یافت مگر به کمک تفکر.

نظریه مفاهیم فطری لایب نیتس پیش درآمد کانت است: «زمان و مکان و مقولات فطری هستند، در حالی که کیفیات در مکان فطری نیستند».

اینکه آیا تمام مفاهیم فطری هستند یا نه، در نظر لایب نیتس به نظریه مناد شناسی باز می‌گردد؛ به این مفهوم که تصورات حسی همان ادراکات مبهم مناد ذهن هستند، که به واسطه مواجهه با خارج به صراحت می‌رسند.

بدین ترتیب با این توضیحات می‌توان دریافت که در نظر این فیلسوف عقلگرا ادراک دارای درجات و مراتب است. تصور مفشوش مرحله‌ای از شعور است و تصور صریح مرحله دیگر از آن. یعنی مرحله بالاتر از همان واقعیت است؛ زیرا جسم نفسی مبهم است و نفس جسمی صریح و متمایز.

بذر تمام آنچه می‌شناسیم در ذهن ما موجود است و حتی می‌توان گفت تمام افکار نفس از اعماق خود آن بر می‌آید. این تصورات و افکار هیچ گاه از طریق حواس وارد ذهن نمی‌شوند. به طور کلی می‌توان گفت، نحوه فطری بودن این تصورات بالقوه است نه بالفعل. فعلیت یافتن آنها مستلزم تجربه و پرداختن به امور تجربی است، اما منشأ آنها به نحو بالقوه در ذهن است. تمام حقایقی که به نحو اولی حاصل می‌شوند فطری هستند و فطری بودن آنها به این اعتبار است که نفس آنها را از اعماق خود بر می‌آورد.

شایان ذکر است که فطری بودن و مدرک بودن مترادف نیستند، ممکن است تصویری فطری باشد، اما به مرحله ادراک صریح نرسیده باشد. ادراک صریح تصورات پس از توجه و دقت ذهن حاصل می‌شود. علم فطری با ممارست ذهن به درجه وضوح می‌رسد. برخلاف نظر دکارت که علم فطری را از همان ابتدا در ذهن وضوح و متمایز می‌یابد و در اصل این دو صفت ویژگی ذاتی علم فطری است.^{۳۱}

در نهایت می‌توان گفت، لایب نیتس این دو اصطلاح را از دکارت اقتباس نموده اما دکارت صراحت را به معنی درجه تقریب ذهن به شئی معلوم به کار می‌برد. در حالی که لایب نیتس این صراحت و تمایز را صفت ذاتی تصورات می‌داند، به گونه‌ای که تصور صریح نزد همه صریح و تصور مبهم در نزد همه مبهم است.

اینکه در نظریه منادشناسی لایب نیتس، می‌توان دارای مرتبه و درجه بودن ادراک را دریافت، خود نقطه عطفی است، برای از میان بردن مغالطه جدایی علم و فلسفه؛ زیرا، در این رابطه معرفت و شناخت - که جلوه‌ای از وجود است - دارای مراحل و مراتبی است که از بی‌نهایت کوچک، یعنی نازل‌ترین مرحله ادراک حسی، آغاز می‌شود و به عالی‌ترین مرحله، که شناخت عقلانی نظام هستی است، می‌رسد. او برخلاف دکارت، که علم بدون مابعدالطبیعه را، درخت بی‌ریشه‌ای می‌دانست که رشد آن را باید به حساب تصادف نهاد، معتقد بود که جهان ساعت خداست که تماماً حلقه‌های یک زنجیر و محصولات یک صانعند و چنان باهم مرتبطند که شناخت یک جزء آن مستلزم شناخت سایر اجزاء است.

در این نوشتار می‌توان بدین نکته پی برد که فلاسفه همیشه رابطه تأثیر و تأثر با یکدیگر دارند. یک فیلسوف همچنان که از گذشتگان تأثیر پذیرفته بر آیندگان نیز تأثیر گذاشته است.

بدین لحاظ لایب نیتس از، دموکریتوس، افلاطونیان، مشائیان، توماس آکویناس، دکارت و اسپینوزا در مسائلی همچون جزء لایتجزا، علم فطری، صورت جوهری، تمایز، صراحت، کوشش و اشتیاق تأثیر می‌پذیرد.

او نیز با طرح مبانی منطق جدید از طریق «فرگه» اساس منطق جدید و فلسفه تحلیلی را بنا می‌نهد و از طریق «هوسرل»، زمینه پدیدارشناسی جدید را فراهم می‌آورد.

پی‌نوشتها

- ۱- نظریه پاسکال درباره دکارت
- ۲- اصول فلسفه دکارت ص ۷
- ۳- فلسفه لایب نیتس ص ۱۱
- ۴- اصول فلسفه دکارت ص ۱۱
- ۵- فلسفه لایب نیتس ص ۱۱۴-۱۱۵
- ۶- ایده آلیست در اینجا در مقابل ماده گرای است نه در مقابل واقع گرایی
- ۷- اصول فلسفه، ص ۲۵۸-۲۵۹
- ۸- بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال ص ۳، تاریخ فلسفه کاپلستون ج ۴ ص ۳۷
- ۹- اصول فلسفه دکارت، ص ۴۹-۴۵
- ۱۰- بحث در مابعدالطبیعه، ژال وال، ص ۷۹
- ۱۱- فلسفه لایب نیتس، ص ۳۲۰-۳۰۰
- ۱۲- تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۴، ص ۳۰۳
- ۱۳- فلسفه لایب نیتس، ص ۱۸۱
- ۱۴- بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال، ص ۳۲۲-۳۱۲
- ۱۵- اصول فلسفه دکارت، ص ۲۳۸، اصل ۱۸
- ۱۶- همان منبع، ص ۲۴۵، اصل ۲۸
- ۱۷- اخلاق اسپینوزا، ص ۱
- ۱۸- فلسفه لایب نیتس، ص ۲۳۵-۲۳۴
- 19- Amos – Funkenstein
- ۲۰- فلسفه لایب نیتس، ص ۲۴۰-۲۳۴
- ۲۱- تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۴، ص ۳۷-۳۶
- ۲۲- منادلوژی بند ۳۱-۳۲-۳۳-۳۶
- ۲۳- شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس، برتراند راسل، ترجمه ایرج قانونی، ص ۵۴-۴۱
- ۲۴- فلسفه لایب نیتس، ص ۹۰-۸۶
- ۲۵- فلسفه لایب نیتس، ص ۲۶۴-۲۴۹
- ۲۶- شرح انتقادی بر فلسفه لایب نیتس، برتراند راسل ریال، ص ۱۰۱
- ۲۷- همان منبع، ص ۱۱۰-۱۰۸

تفاوت دیدگاه‌های دکارت و لایب نیتس در برخی مفاهیم فلسفی / ۹۷

۲۸- تأملات دکارت، تأمل سوم

۲۹- بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال، ص ۵۲۵-۵۳۲

۳۰- تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۴، ص ۴۰۵-۴۰۱

۳۱- فلسفه لایب نیتس، ص ۳۷۶-۳۵۸



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ۱- اخلاق، باروخ اسپینوزا، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶
- ۲- بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ ۱۳۷۵.
- ۳- تاریخ فلسفه، فردریک اسپینوزا، ج چهارم، ترجمه غلامرضا اعوانی، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۰.
- ۴- تأملات در فلسفه اولی، رنه دکارت، ترجمه دکتر احمد احمدی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.
- ۵- شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس، برتراند راسل، ترجمه ایرج قانونی، نشر نی، ۱۳۸۴ تهران
- ۶- فلسفه دکارت، منوچهر صانعی درّه بیدی، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- ۷- فلسفه لایب نیتس، منوچهر صانعی درّه بیدی، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۲.
- 8- RENE – DESCARTES, Critical Assessments, Edited by Georges J. D. Mogal. Volume III, Rout ledge, LONDON and New York, 1991