

# لایب نیتس

نیکولاس جالی

ترجمہ سید مسعود حسینی نوشمانلووی



برای پدر، مادر، و دو خواهر عزیزم فاطمه و مینا  
و برای دکتر داریوش؛ استاد

Jolley, Nicholas

سرشناسه: جالی، نیکلاس

عنوان و نام پدیدآور: لایب نیتس / نیکولاس جالی: ترجمه سید مسعود  
حسینی توشمانلووی.

مشخصات نشر: تهران: ففتوس، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری: ۳۸۲ ص.

شابک: ۹۷۸-۹۶۲-۳۱۱-۹۶۷-۶

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: عنوان اصلی: Leibniz, 2005

موضوع: لایب نیتس. گوتفرید ویلهلم فون، ۱۶۴۶ - ۱۷۱۶ م.

موضوع: Leibniz, Gottfried Wilhelm von

شماره افزوده: حسینی توشمانلووی، سید مسعود، ۱۳۶۶ - مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۰ ج۲ / ۱3۲5۹۸

رده‌بندی دیوبی: ۱۹۳

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۲۶۱۲۱۹۶

این کتاب ترجمه‌ای است از:

*Leibniz*

Nicholas Jolley

Routledge, 2005



قوqnوس

انتشارات قوqnوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای زاندارسری،

شماره ۸۰۷، تلفن ۸۶۱۰، ۶۶۱۰

✽ ✽ ✽

لایب نیتس

نیکولاس جالی

ترجمه سید مسعود حمینی ترشمانلو

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۳۹۱

چاپ تازه

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۶ - ۹۶۷ - ۳۱۱ - ۹۶۲ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 967 - 6

[www.qoqnous.ir](http://www.qoqnous.ir)

*Printed in Iran*

۱۱۰۰۰ تومان

## فهرست

|    |                                    |
|----|------------------------------------|
| ۱۱ | پیشگفتار مترجم                     |
| ۱۵ | سپاسگزاری                          |
| ۱۷ | فهرست اختصارات                     |
| ۱۹ | گاهشمار زندگانی لایبنیتس           |
| ۲۱ | مقدمه                              |
| ۲۳ | آینه‌های خداوند                    |
| ۲۹ | طرح ترکیب                          |
| ۳۱ | آیا لایبنیتس فیلسوفی نظام‌مند است؟ |
| ۳۲ | چکیده                              |
| ۳۹ | یادداشت‌ها                         |
| ۳۹ | منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر         |
| ۴۱ | ۱. لایبنیتس: زندگی و آثار          |
| ۴۲ | سال‌های آغازین                     |
| ۴۷ | هانوفر: منصب و وظایف               |

|     |                                                   |
|-----|---------------------------------------------------|
| ۴۹  | گفتار در مابعدالطبیعه و مکاتبه با آرنو            |
| ۵۳  | «نظام جدید»                                       |
| ۵۶  | لایب‌نیتس، لاک و جستارهای جدید در باب فهم آدمی    |
| ۵۹  | جستارهایی در باب عدل الهی                         |
| ۶۲  | مونادولوژی و نوشته‌های مرتبط                      |
| ۶۴  | مکاتبات لایب‌نیتس - کلارک: مناقشه با پیروان نیوتن |
| ۶۷  | نتیجه‌گیری                                        |
| ۷۰  | چکیده                                             |
| ۷۲  | یادداشت‌ها                                        |
| ۷۲  | منابعی برای مطالعه بیشتر                          |
| ۷۵  | ۲. مابعدالطبیعه جواهر وحدت و فعالیت               |
| ۷۷  | وحدت: نقد دکارت                                   |
| ۸۳  | فعالیت: نقد نظریه علل موقعی                       |
| ۹۱  | راهبرد منطق‌گرایانه                               |
| ۱۰۵ | علیت و خلقت                                       |
| ۱۱۰ | مسئله هستی‌شناسی                                  |
| ۱۱۱ | چکیده                                             |
| ۱۱۲ | یادداشت‌ها                                        |
| ۱۲۰ | منابعی برای مطالعه بیشتر                          |
| ۱۲۳ | ۳. نظریه مونادها                                  |
| ۱۲۴ | صفات مونادها                                      |
| ۱۳۱ | لایب‌نیتس، اسپینوزا و مونادها                     |

|                                           |     |
|-------------------------------------------|-----|
| موقعیت اجسام .....                        | ۱۲۷ |
| جوهر جسمانی و اتصال جوهری .....           | ۱۴۷ |
| مکان، زمان و موناها .....                 | ۱۵۱ |
| چکیده .....                               | ۱۶۰ |
| یادداشت‌ها .....                          | ۱۶۲ |
| منابعی برای مطالعهٔ بیشتر .....           | ۱۶۳ |
| ۴. نفس، شناخت و تصورات .....              | ۱۶۵ |
| تجدد نفس .....                            | ۱۶۶ |
| نفس، بدن و هماهنگی پیشین‌بنیاد .....      | ۱۷۴ |
| دفاع از فطری‌گرایی (۱): تصورات فطری ..... | ۱۸۰ |
| دفاع از فطری‌گرایی (۲): شناخت فطری .....  | ۱۸۹ |
| گرایش‌ها و دفاع از فطری‌گرایی .....       | ۱۹۴ |
| دفاع از وجود ادراکات ناخودآگاه .....      | ۲۰۲ |
| چکیده .....                               | ۲۰۸ |
| یادداشت‌ها .....                          | ۲۱۱ |
| منابعی برای مطالعهٔ بیشتر .....           | ۲۱۱ |
| ۵. اختیار بشری و اختیار الهی .....        | ۲۱۳ |
| پیشینه: دکارت و اسپینوزا .....            | ۲۱۶ |
| اختیار: تحلیل کلی .....                   | ۲۲۰ |
| امکان خاص و اختیار آدمی .....             | ۲۲۶ |
| امکان خاص و اختیار الهی .....             | ۲۳۸ |
| قوانین، تبیین‌ها، و علل غایی .....        | ۲۴۶ |

|     |                                                |
|-----|------------------------------------------------|
| ۲۵۳ | چکیده                                          |
| ۲۵۶ | یادداشت‌ها                                     |
| ۲۵۷ | منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر                     |
| ۲۵۹ | ۶. مسئلهٔ شر                                   |
| ۲۶۱ | «پرسش‌های دیرینهٔ اپیکور» بر زمینه‌ای نو       |
| ۲۶۵ | بهرین جهان ممکن                                |
| ۲۶۸ | ملاحظات‌های ارزش                               |
| ۲۷۶ | انواع شر                                       |
| ۲۸۵ | چکیده                                          |
| ۲۸۷ | یادداشت‌ها                                     |
| ۲۸۸ | منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر                     |
| ۲۸۹ | ۷. اخلاق و سیاست                               |
| ۲۹۰ | روان‌شناسی اخلاق                               |
| ۲۹۷ | شهر خدا                                        |
| ۳۰۶ | عدالت                                          |
| ۳۰۸ | اجتماع سیاسی                                   |
| ۳۱۵ | انتقاد لایب‌نیتس از هابز                       |
| ۳۲۱ | چکیده                                          |
| ۳۲۴ | یادداشت‌ها                                     |
| ۳۲۴ | منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر                     |
| ۳۲۷ | ۸. میراث و تأثیر                               |
| ۳۲۸ | واکنش‌های معاصران لایب‌نیتس: فرانسه و انگلستان |

|     |                                   |
|-----|-----------------------------------|
| ۳۳۳ | واکنش علیه نظام‌ها                |
| ۳۳۸ | ولتر، خوش‌بینی و نظریهٔ عدل الهی  |
| ۳۴۲ | لایبنیتس، کانت و ایدئالیسم آلمانی |
| ۳۴۶ | کشف دیگر بارهٔ لایبنیتس           |
| ۳۵۲ | چکیده                             |
| ۳۵۵ | یادداشت‌ها                        |
| ۳۵۶ | منابعی برای مطالعهٔ بیش‌تر        |
| ۳۵۷ | شرح اصطلاحات                      |
| ۳۶۳ | کتابنامه                          |
| ۳۷۱ | نمایه اشخاص                       |
| ۳۷۵ | نمایه موضوعی                      |



[www.ketab.ir](http://www.ketab.ir)

## پیشگفتار مترجم

عکس روی تو چو بر آینه جام افتاد  
عارف از خنده می در طمع خام افتاد  
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد  
این همه نقش در آینه اوهام افتاد  
حافظ

... از باب نمونه می توانیم اظهارات لایبنیتس در باره هستی هستندگان را از حیث تاریخی تا دقیق ترین جزئیات معلوم و معین کنیم و در عین حال به کم ترین شناختی در این باره نرسیم که لایبنیتس به چه می اندیشید وقتی که هستی هستندگان را از مصدر مونادها و مونادها را همچون وحدت ادراک و شوق، یعنی همچون وحدت تصور و طلب، تعیین و تعریف می کرد. آنچه لایبنیتس در این باره می اندیشید بعداً توسط کانت و فیخته به صورت اراده عقلانی در بیان می آید که هگل و شلینگ هر یک به شیوه خود تفکر در باره آن را پی می گیرند. این همان چیزی است که شوپنهاور هنگام اندیشیدن به جهان همچون اراده و

باز نمود آن را نام می‌دهد و مراد می‌کند. این همان چیزی است که نیچه وقتی آغازین هستی هستندگان را به صورت اراده به سوی قدرت توصیف می‌کند به آن می‌اندیشد...<sup>۱</sup>

حافظ فیلسوف نیست، و چه بسا خود نیز نخواسته فیلسوف باشد؛ با این همه، خواهیم دید که چگونه عنصر اصلی مابعدالطبیعه لایب‌نیتس با این دو بیت حادری حافظ همسنگ و هم‌معنی است، و خواهیم دید که لایب‌نیتس آن‌گاه که اصل تجلی را بنیان هستی هستندگان قرار می‌دهد، در واقع بر معنای شعر حافظ تأکید می‌کند. اما هایدگر از چیز دیگری سخن می‌گوید، و آن این است که، فی‌المثل، هگل و شوپنهاور و نیچه را نمی‌توان شناخت مگر آن‌گاه که پیشاپیش لایب‌نیتس شناخته شود. پس فقط این را بگویم که لایب‌نیتس، نخستین فیلسوف آلمانی است. هر جا سخن از «امر نخستین» است، می‌باید گوش‌ها را نیز کرد. هم از این رو، فهم فلسفه لایب‌نیتس بر فهم اندیشه فیلسوفان آلمانی متأخر از او و چه بسا بر فهم سیر بعدی فلسفه و رزی در جهان آلمانی زبان مقدم است: ما قطعه‌ای از هایدگر و شعری از حافظ نقل کردیم، اما نه به مثابه حجت و دلیل، که صرفاً به مثابه نشانه‌ای از این طرز تفکر؛ زیرا چنین می‌اندیشیم که فهم لایب‌نیتس، ما را در فهم سیر بعدی اندیشه فلسفی در آلمان یاری می‌رساند. لایب‌نیتس، سرسلسله سامان فکری و زیست فلسفی آلمانی است، لایب‌نیتس بر متفکران پس از خویش تأثیر نهاده است، لایب‌نیتس فیلسوفی جامع‌الاطراف است؛ لذا چنین می‌نماید که مطالعه و بررسی فلسفه او بی‌وجه نیست. کتاب حاضر می‌کوشد اندکی بر شناخت ما از این فیلسوف بزرگ بیفزاید.

۱. مارنن هایدگر، چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟، ترجمه سیاوش جساد، تهران، انتشارات ققنوس، صص ۲۱۳-۲۱۴.

لازم می دانم از دوستانم، عبدالله سلیمی و سعید پورنصیر، که به حق، اگر تشویق هایشان نبود، این ترجمه به سرانجام نمی رسید، و نیز خانم شهلا پروین تشکر کنم. و البته امیدوارم به سرانجام رسیدن این ترجمه، به از به سرانجام ترسیدن آن بوده باشد.

[www.ketab.ir](http://www.ketab.ir)

## سپاسگزاری

از برایان لیتز، ویراستار مجموعه، بسیار سپاسگزارم، چرا که از من دعوت کرد تا این کتاب را بنویسم. همچنین باید مراتب ارادت خود را به تونی بروس، ویراستار فلسفی مجموعه، به دلیل پیشنهادها و تشویق‌های مداومش، ابراز دارم. در طی زمانی که مشغول نوشتن این کتاب بودم، محاورات مهیجی با جفری مک‌دانا، آلن نلسون، لارنس تولان، جان ویپل و جون یانگ در خصوص اندیشه‌های لایب‌نیتس داشتم؛ از سوی دیگر، از مکاتباتم با پل هافمن، پل لاج و داندل رادرفرد بهره بسیار بردم. عمیقاً مدیون سه داور مجموعه هستم، زیرا توضیحات و تفسیرهای سازنده و دقیقی در خصوص پیشنویس ماقبل نهایی ابراز داشتند. و در آخر، من باید از کریستینا ویشن‌کمپر به جهت ویراستاری فنی کتاب تشکر کنم.

نقل قول‌هایی که از کتاب گد. و. لایب‌نیتس: متون فلسفی (۱۹۸۸) ویراسته ریچارد فرانکس و آر. اس. وولهاوس، در این کتاب آمده با کسب اجازه از انتشارات دانشگاه آکسفورد بوده است.

نقل قول‌هایی که از مقاله «لایب‌نیتس: حقیقت، شناخت و

مابعدالطبیعه» نوشته نگارنده در کتاب دیناس و عقل‌گرایی قرن هفدهم (۲۰۰۳)، ویراسته پارکینسون آمده است با کسب اجازه از گروه تیلور و فرانسیس درج شده است.

نیکولاس جالی

www.ketab.ir

## فهرست اختصارات

- A German Academy of Sciences (ed.), *G.W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe* (Darmstadt and Berlin: Berlin Academy, 1923\_). References are to series and volume.
- AG R. Ariew and D. Garber (eds and trans.), *G.W. Leibniz: Philosophical Essays* (Indianapolis and Cambridge, Mass.: Hackett, 1989)
- AT C. Adam and P. Tannery (eds), *Oeuvres de Descartes*, 12 vols (Paris, 1897\_1913, repr. Paris: Vrin/CNRS, 1964\_76)
- CSM J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch (trans.), *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Volume III (*The Correspondence*) incorporates a revised version of Anthony Kenny's translation of Descartes's letters and is abbreviated as 'CSMK'
- D L. Dutens (ed.), *G.G. Leibnitii Opera Omnia* (Geneva, 1768)
- DM *Discourse on Metaphysics*
- G C.I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, 7 vols (Berlin: Weidmann, 1875\_90)
- Gr G. Grua (ed.), *G.W. Leibniz: Textes Inédits*, 2 vols (Paris: Presses Universitaires de France, 1948)
- H E.M. Huggard (trans.), *G.W. Leibniz: Theodicy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952)



- JS N. Jolley (ed.) and D. Scott (trans.), *Nicolas Malebranche: Dialogues on Metaphysics and on Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)
- L L.E. Loemker (trans. and ed.), *G.W. Leibniz: Philosophical Papers and Letters* (2nd edn: Reidel, Dordrecht, 1969)
- LO T. Lennon and P.J. Olscamp, *Nicolas Malebranche: The Search After Truth* (2nd edn, Cambridge: Cambridge University Press, 1997)
- M G. Mollat (ed.), *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften* (Leipzig: Haessel, 1885)
- NE *New Essays on Human Understanding*
- P G.H.R. Parkinson (ed.), *G.W. Leibniz: Philosophical Writings* (London: Dent, 1973)
- R P. Riley (ed.), *Leibniz: Political Writings* (2nd edn, Cambridge: Cambridge University Press, 1988)
- RB P. Remnant and J. Bennet (trans. and eds), *G.W. Leibniz: New Essays on Human Understanding* (2nd edn, Cambridge: Cambridge University Press, 1996)
- WF R. Woolhouse and R. Francks (trans. and eds), *G.W. Leibniz: Philosophical Texts* (Oxford: Oxford University Press, 1998)

## کاهشمار زندگانی لایب‌نیتس

|                                                                                              |      |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| تولد در یکم ژوئیه در لایپزیک                                                                 | ۱۶۴۶ |
| صلح وستفاليا به جنگ سی ساله پایان می‌دهد                                                     | ۱۶۴۸ |
| ورود به مدرسه نیکولای در لایپزیک                                                             | ۱۶۵۳ |
| ورود به دانشگاه لایپزیک                                                                      | ۱۶۶۱ |
| اخذ مدرک لیسانس فلسفه                                                                        | ۱۶۶۲ |
| نام‌نویسی در دانشگاه پنا                                                                     | ۱۶۶۳ |
| اخذ درجه دکتری فلسفه                                                                         | ۱۶۶۴ |
| نام‌نویسی در دانشکده حقوق دانشگاه آلتدورف در نزدیکی نورنبرگ                                  | ۱۶۶۶ |
| اخذ درجه دکتری حقوق از دانشگاه آلتدورف؛ رد پیشنهاد کرسی استادی                               | ۱۶۶۷ |
| با حمایت بارون یوهان کریستیان فن بوبنبرگ به مقام دستیار مشاور حقوقی امیر ماینتس منصوب می‌شود | ۱۶۶۸ |
| ورود به پاریس به موجب مأموریتی دیپلماتیک                                                     | ۱۶۷۲ |
| بازدید از لندن و حضور در نشست‌های انجمن سلطنتی؛ به عنوان عضو خارج از انجمن انتخاب می‌شود     | ۱۶۷۳ |
| ابداع حساب دیفرانسیل (تفاضلی)                                                                | ۱۶۷۵ |
| بازدید دوباره از لندن و مشاهده برخی از یادداشت‌های ریاضی                                     | ۱۶۷۶ |

- نیوتن: بازدید از لاهه. جایی که با اسپینوزا در باب فلسفه به بحث می‌نشیند؛ منتصب رایزن دربار دوق هانوفر را به او می‌دهند  
۱۶۷۹
- مرگ کارفرمای لایب‌نیتس. دوق برونسویک. یوهان فریدریش ارنست آوگوست پس از برادرش یوهان فریدریش. دوق برونسویک می‌شود (بعدها امیر هانوفر می‌گردد)  
۱۶۸۰
- انتشار حساب دیفرانسیلی که ابداع کرده است  
۱۶۸۴
- تحریر گفتار در مابعدالطبیعه  
۱۶۸۶
- هانوفر را ترک می‌کند و به سیاحت در جنوب آلمان. اتریش و ایتالیا می‌پردازد تا اسناد بایگانی‌شده را برای طرح خویش مبنی بر نگارش تاریخ خاندان برونسویک بکاود  
۱۶۸۷
- برگشت به هانوفر  
۱۶۹۰
- انتشار نظام جدید طبیعت و همپوندی جواهر  
۱۶۹۵
- مرگ امیر هانوفر. ارنست آوگوست؛ فرزندش گئورگ لودویگ به‌تاجین او می‌شود  
۱۶۹۸
- به مقام عضو خارجی آکادمی علوم فرانسه انتخاب می‌شود؛ به بست نخستین رئیس آکادمی نویناد علوم برلین منصوب می‌شود  
۱۷۰۰
- تحریر جستارهای جدید در باب فهم آدمی  
۱۷۰۳-۱۷۰۵
- مرگ ملکه پروس سوفی شارلوت  
۱۷۰۵
- انتشار جستارهایی در باب عدل الهی  
۱۷۱۰
- جان کیل در مجله انجمن سلطنتی به نام سیاحتات فلسفی او را به سرقت ادبی متهم می‌کند؛ لایب‌نیتس به دبیر انجمن، هانس اسلوونه نامه‌ای می‌نویسد و از او تقاضای اجرای عدالت می‌کند  
۱۷۱۱
- آغاز اقامت دوساله در زین؛ به مقام رایزرز دربار امپراتوری منصوب می‌شود  
۱۷۱۲
- تحریر «مبادی طبیعت و فیض» و «موناودولوژی»؛ با مرگ ملکه آن. امیر هانوفر گئورگ لودویگ با عنوان جورج اول بر سریر پادشاهی بریتانیا تکیه می‌زند  
۱۷۱۴
- آغاز مکاتبه با ساموئل کلاوک. پیرو نیوتن  
۱۷۱۵
- مرگ در تاریخ ۱۴ نوامبر در هانوفر  
۱۷۱۶

## مقدمه

گوتفریت ویلهلم لایبنیتس بدون شک یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان سنت فلسفی مغرب‌زمین است؛ در عین حال باید گفت که وی فلسوفی است فوق‌العاده دشوار. دو تا از مشهورترین آموزه‌های فلسفی وی به گونه‌ای هستند که ممکن است در بدو امر بسیار نامأنوس و نامقبول به نظر برسند: به همین دلیل، بسیاری از خوانندگان فلسفه لایبنیتس زمانی که با نظریه مونادها و این قضیه که جهان فعلی بهترین جهان در میان تمامی جهان‌های ممکن است روبرو می‌شوند نمی‌توانند بر مقاومت اولیه خویش نسبت به این آرا فایق آیند. حقیقت این است که قضیه اخیر، لایبنیتس را در چنان موقعیتی قرار داد که ولتر در کتاب کاندیدا (۱۷۵۹) به راحتی او را آماج حملات تند و تیز خود ساخت. دشواری‌های فلسفه لایبنیتس منشأ دیگری نیز دارد که اساساً از جنس دیگری است؛ و آن این‌که هرچند او در طول حیاتش یک کتاب فلسفی منتشر کرد، هرگز

شرحی قطعی و جامع از نظریات و بحث فلسفی اش به دست نداد؛ در میان آثار او هیچ شاهکار عظیمی در کتابت وجود ندارد که بتوان آن را همدریف اخلاق<sup>۱</sup> (۱۶۷۷) اثر بندیکت اسپینوزا یا جستار در باب فهم آدمی<sup>۲</sup> (۱۶۸۰) اثر جان لاک قرار داد. در عوض، خواننده ناچار است به منظور دست یافتن به سیمایی منسجم از دستاوردهای فلسفی او به انبوهی از مقالات و نامه‌ها رجوع کند. بسیاری از آثار لایب‌نیتس، چه تحریرهای مفصل و مطولش چه آثار کوتاه و موجزش، در دوران حیات او به چاپ نرسیدند، و فقط به تدریج و در طول سصد سال گذشته، یعنی پس از مرگ وی، آرام‌آرام در دسترس علاقه‌مندان به فلسفه قرار گرفتند؛ حقیقت آن است که بسیاری از تحریرهای او حتی تا به امروز نیز منتشر نشده‌اند. لایب‌نیتس خود نیز به خوبی آگاه بود که درک خدمات وی به فلسفه برای معاصرانش تا چه حد دشوار بوده است، زیرا می‌نویسد: «آن‌که مرا صرفاً از روی نوشته‌های منتشر شده‌ام می‌شناسد مرا نمی‌شناسد» (D VI I 65). علی‌رغم این‌که بسیاری از نوشته‌های لایب‌نیتس واجد خصوصیت چندپارگی است، وی فیلسوفی نظام‌مند است؛ ایده‌های او در منطق، مابعدالطبیعه، الهیات و بنیان‌های فیزیک برسانده کلیتی منسجم و عظیم است. لایب‌نیتس از این حیث وارث خصوصیات عصر خویش است و در مقابل روح زمانه ما قرار می‌گیرد. امروزه، علی‌رغم وجود چند استثنای مهم و برجسته، فیلسوفان تحلیلی تمایل دارند که به روش جزئی به جز به مسائل فلسفه روی کنند. این دسته از فلاسفه مسائل مربوط به ماهیت شناخت و عقیده یا رابطه میان ذهن و بدن را جدا از دیگر عرصه‌های فلسفی بررسی می‌کنند. در مقابل، عظیم‌ترین اذهان فلسفی قرن هفدهم تمایل به اتخاذ موضعی متفاوت بودند؛ آنان در پی بنا نهادن نظام‌های

فلسفی عظیم و شکوهمند بودند، نظام‌هایی که در آن‌ها می‌بایست به مسائل جزئی مورد بحث در آن عصر نیز پاسخی داده شود. لذا خود این نظام‌های فلسفی اعتبارشان را از توانایشان برای حل و فصل مسائل جزئی کسب می‌کردند. این دسته از فلاسفه غالباً نسبت به بلندپروازی‌های نظام‌مندانه‌شان دلگرم بودند، زیرا عقیده داشتند که استعداد فطری عقل ما ابزاری مطمئن است که قدرت آن به موجب وابستگی بنده‌وار به مرجعیت ارسطو و شاگردان قرون وسطایی‌اش عملاً پنهان مانده است. مضافاً بر این‌که فروپاشی نظام ارسطویی موجب بروز خلئی شده بود که نخستین فیلسوفان عصر جدید غالباً مشتاق پرکردنش بودند.

### آینه‌های خداوند

به این ترتیب، در قرن هفدهم تنها لایب‌نیتس نبود که در سودای بنیان نهادن نظام فلسفی به سر می‌برد. اما لایب‌نیتس به لحاظ منبعی که عمیق‌ترین الهام نظام فلسفی خویش را در آن‌جا می‌یابد از دیگر اندیشمندان معاصر خویش متمایز می‌شود. چنان‌که خواهیم دید، لایب‌نیتس تا حد زیادی نسبت به مسائل مفهومی‌ای که علوم جدید در زمان وی مطرح می‌کردند پاسخگو بود؛ از سوی دیگر، او شیفته میراث فلسفی قرون وسطی بود. با وجود این، به تقریب می‌توان گفت که فلسفه عهد رنسانس را به عنوان زیربنای اصلی نظام فلسفی خویش برگزید. علی‌رغم پیچیدگی بسیاری از فرضیه‌ها و احتجاجاتش، زیربنای فلسفه لایب‌نیتس به نحو چشمگیری ساده بوده و احتمالاً از فلسفه نوافلاطونی پیش از عصر خود وی مشتق شده بود؛ و آن عبارت از این ایده بود که عالم مجموعه‌ای است هماهنگ از جواهر که صفات خداوند، یعنی خالق

خویش را منعکس می‌کنند. این ایده شاید در گفتار در مابعدالطبیعه (۱۶۸۶) یعنی نخستین اثر دوران کمال فلسفی لایب‌نیتس به بهترین وجه بیان شده باشد:

هر یک از جواهر همچون کل عالم و همچون آینه خداوند یا در حقیقت آینه کل عالمند، که هر یک آن را به شیوه خویش مستجلی می‌سازند، کمابیش همچنان که شهری واحد، چون شخص از مواضع گوناگون بدان بنگرد، در نظرس به طرق گوناگون نمایان می‌شود. پس، از یک جهت عالم به همان اندازه متکثر است که جواهر هستند، و به همین جهت جلال و شکوه خداوند به سبب نمایان‌سازی‌های کاملاً گوناگون مخلوقاتش در چندان می‌شود. در واقع، می‌توانیم گفت که بر پیشانی هر یک از جواهر، مهر و نشان معرفت بی‌کران و قدرت مطلق خداوند نقش بسته است، و تمامی جواهر را آن‌جا که قادرند، به معرفت و قدرت خداوند تشبیه می‌جویند.

(DM 9 Wf 61)

در این کتاب خواهیم دید که مفهوم «آینه‌های خداوند» ابزاری قدرتمند برای فهم عرصه‌های مهم فلسفه لایب‌نیتس است. یکی از عرصه‌های مهم فلسفه لایب‌نیتس که در آن مفهوم «آینه‌های خداوند» نقش عمده‌ای ایفا می‌کند مابعدالطبیعه اوست. اما پیش از آن‌که بتوانیم چگونگی این امر را به نظاره بنشینیم، لازم است چیزهایی در خصوص خود ماهیت مابعدالطبیعه بگویم. لاقلاً از زمان ارسطو به این سو، مابعدالطبیعه را آن بخشی از فلسفه دانسته‌اند که با پرسش «هستنده چیست؟» یا، به بیان ساده‌تر، با پرسش «در جهان خارج حقیقتاً چه چیزی وجود دارد؟» سروکار داشته است.<sup>(۱)</sup> البته ممکن است وسوسه شویم که در پاسخ به این سؤالات ساده‌ترین موضع ممکن را اتخاذ کنیم و بگوییم: «میزها، صندلی‌ها و کامپیوترها و دیگر چیزها وجود دارند.» اما به یقین فلاسفه با

صرف سیاهه‌ای از اشیای موجود در عالم راضی نمی‌شوند: آن‌ها می‌خواهند پاسخ این پرسش را در سطح بالاتری از انتزاع بجویند. در این صورت، ممکن است بکوشیم تا پاسخ این سؤال را به مدد توجه به عنصر مشترک میان تمامی این اشیا بیان کنیم: یعنی بگوییم که تمامی آن‌ها در این‌که اعیان فیزیکی هستند اشتراک دارند. اگر این موضع را اتخاذ کنیم که ماهیت یا طبیعت تمامی امور موجود در جهان اساساً و ذاتاً فیزیکی است، آنگاه به فرضیه‌ای مابعدالطبیعی راه می‌بریم، یعنی مذهب ماده‌باوری یا ماتریالیسم. صورتی از این آیین مابعدالطبیعی در زمان لایب‌نیتس از سوی یکی از معاصران مشهور وی، یعنی توماس هابز، ابراز شده بود؛ هابز سرسختانه مدعی بود که «جهان... امری جسمانی است، به این معنا که جسم... و هر جزء دیگری از عالم، جسمانی است، و آن چیزی که جسمانی نیست جزئی از عالم نیست» (Leviathan, IV 46). در مقابل، باریک‌اندیشی در باب وجود اذهان می‌تواند سدی در برابر این اندیشه باشد، چرا که به نظر می‌رسد اذهان فاقد خصایص فیزیکی‌ای نظیر شکل و اندازه هستند. در این صورت، ممکن است وسوسه شویم که پاسخ خویش به پرسش مزبور را با بیان این مطلب اصلاح کنیم که دو نوع بنیادی کاملاً متفاوت از اشیا وجود دارد: یعنی اذهان و اجسام. (کسی که چنین شرحی از امور موجود می‌آورد البته می‌تواند خدا را به مثوله ذهنی بسیار عظیم ملحوظ بدارد). بیانی استادانه از این آیین، یعنی آیین دوگانه‌انگاری، در زمان لایب‌نیتس از سوی دکارت و شاگردانش مطرح شده و در میان اندیشمندان رواج بسیاری یافته بود. چنان‌که در فصول دوم و سوم مشاهده خواهیم کرد، هیچ یک از این پاسخ‌ها لایب‌نیتس را راضی و خشنود نساخت: «واقعاً در جهان خارج چه چیزی وجود دارد؟» لایب‌نیتس به ویژه در فلسفه متأخر خویش بیان می‌دارد که عناصر اصلی و



بنیادی عالم تماماً عبارتند از موجوداتی مجرد و بسیط که وی بدان‌ها نام «موناد» [یا جوهر فرد] می‌دهد. لذا لایب‌نیتس، همچون افلاطون که پیش از وی می‌زیست، بر آن بود که جهان فیزیکی میزها و صندلی‌ها چیزی کم‌تر از واقعیت تام است؛ به لحاظ این طرز تفکر، لایب‌نیتس و افلاطون هر دو ایدئالیست هستند. اما ایدئالیسمی که لایب‌نیتس از آن سخن می‌گفت به سبب اصرارش بر این‌که واقعیت به لحاظ طبیعتش در نهایت چیزی ذهنی<sup>۱</sup> یا لاقیل نیمه‌ذهنی است، با ایدئالیسم افلاطونی تفاوت داشت. در مابعدالطبیعه افلاطون، موجودات بنیادی، یعنی صور [یا مثلاً]، اموری مجردند، اما این دلیل بر ذهن‌گونه بودنشان نیست.

لایب‌نیتس در قطعه‌ای از گفتار در مابعدالطبیعه از طبیعت [یا ماهیت] جوهر سخن می‌گوید، و با این کار خود را در یکی از سنن دیرپای فلسفه جای می‌دهد. این سنت فلسفی زمانی شکل گرفت که ارسطو پرسش «هستنده چیست؟» را معادل با این پرسش گرفت که «جوهر چیست؟» یا «به طریق اولی چه چیزی اولاً و اساساً وجود دارد؟» بخشی از میراث فلسفی ارسطو این اندیشه است که جوهر عبارت از آن چیزی است که وجودی حقیقتاً مستقل دارد. اندیشمندان، ماهیت این استقلال را به طرق متفاوت فهم کرده‌اند، به طوری که طبقه‌بندی و متمایز ساختن روابط میان مفاهیم مختلف در خصوص آن کار آسانی نیست. اما در زمان لایب‌نیتس نحوه استقلال‌ی که به جوهر منسوب می‌داشتند استقلال علی بود به این معنا که فرض بر این بود که جوهر خود منشأ حالات یا کیفیات خویش هستند. معاصر بزرگ لایب‌نیتس، یعنی اسپینوزا، مفهوم استقلال یا خودبستگی علی را به واقع چنان دقیق تفسیر کرده بود که با اقتدا به اشاره‌ای از دکارت احتجاج کرده بود که تنها یک جوهر، یعنی خداوند،

وجود دارد و آن را با طبیعت یکی گرفته بود. لایب‌نیتس استنتاج اسپینوزا را قویاً رد می‌کند، اما در این رأی با او هم عقیده است که استقلال علی لازم ذات جوهر است. چنان‌که خواهیم دید، لایب‌نیتس مدعی است که مونادها، معنی عناصر اصلی و بنیادی عالم، هرچند مخلوق خداوندند، تمایشان به یک معنا به لحاظ علی مستقل و خودبسنده‌اند.

اکنون می‌توانیم مشاهده کنیم که مفهوم «آینه‌های خداوند» چگونه می‌تواند پرتوی بر جذاب‌ترین ویژگی‌های مابعدالطبیعه لایب‌نیتس بیفکند. مونادها به لحاظ بساطت، تجرد و خودبستگی علیشان شبیه خداوند هستند، یعنی شبیه خالق خویش. البته باید پذیرفت که لایب‌نیتس گاه‌گاهی به ملاحظه امری که بیش‌تر مأنوس و متعارف است، این فرضیه را که تمامی جواهر آینه‌های خداوند هستند دست‌کم می‌گیرد: این امر مأنوس‌تر و متعارف‌تر عبارت از این رأی است که اذهان آدمیان بر صورت یا انگاره<sup>۱</sup> خداوند تکون یافته‌اند، دیدگاهی که مشتق از نگرشی فلسفی به «سفر پیدایش» است (S. Brown 1999: 274).<sup>(۲)</sup> مثلاً، لایب‌نیتس در مونادولوژی (۱۷۱۴) می‌نویسد: «در حالی که تمامی نفوس، عالم را در خود منعکس می‌کنند، اذهان آدمیان فی‌نفسه آینه‌های خداوندند» (WF 283). لایب‌نیتس یقیناً در سرتاسر دوران سیر و سلوک فلسفی‌اش نظریه «آینه‌های خداوند» را در آن عرصه‌هایی از تفکر خویش به روشنی پدیدار ساخته است که در آن‌ها توجه خود را معطوف به اذهان آدمیان می‌کند. او در نظریه شناخت خویش بیان می‌دارد که اذهان آدمیان نه فقط به لحاظ استقلال علی، بلکه همچنین به لحاظ استقلال در شناسندگی، به خداوند تشبیه می‌جویند: اذهان آدمیان از موهبت تصورات فطری برخوردارند و لذا می‌توانند از اعماق درون خویش شناخت را برآورند. در فلسفه عمل

لایب‌نیتس، مضمون «آینه‌های خداوند» بسیار سراسر است‌تر بیان شده است؛ زیرا لایب‌نیتس در آن‌جا تحلیلی از اختیار می‌آورد که نشان می‌دهد معنای اختیار در افعال الهی و انسانی از نظر وی معنایی واحد است؛ تصمیمات اذهان آدمیان منعکس‌کننده‌گزينش خداوند است آن‌گاه که در فعل آفرینش، یکی از جهان‌ها را از میان تمامی جهان‌های ممکن برمی‌گزیند. لایب‌نیتس در فلسفه اخلاق خویش صرفاً به بیان این‌که ساختار گزينش در آدمیان مشابه ساختار گزينش الهی است اکتفا نمی‌کند، بلکه مدعی است که انسان‌ها می‌باید تا آن‌جا که در توانشان است نیکی و مهربانی خداوند را الگوی اعمال خویش قرار دهند. سرانجام نظریه آینه‌های خداوند، به صورتی کمابیش پیچیده‌تر، در مبحث عدل الهی<sup>۱</sup> لایب‌نیتس - که عبارت است از کوشش وی برای دفاع از صفات ممتاز خداوند در برابر اتهام بی‌عدالتی - ظاهر می‌شود. وی در آن‌جا نه تنها می‌گوید که خداوند بهترین جهان ممکن را اراده می‌کند، بلکه این را هم اظهار می‌دارد که بهترین جهان ممکن جهانی است که در آن سعادت اذهان [یا نفوس] تا منتها درجه آن تأمین می‌شود بیش‌ترین حد خشنودی و خرسندی اذهان مبتنی بر داشتن کمالات خداوندی است - کمالاتی نظیر معرفت و فضیلت - که آن‌ها را مبدل به سرآمد و افضل جواهر می‌کند. تمامی این‌ها آرا و تعالیم قابل ملاحظه‌ای هستند، اما ممکن است پرسیم که چرا لایب‌نیتس مجذوب آن‌ها بود. ذکر سوابق موضوع در فلسفه نوافلاطونی یا «سفر پیدایش»، در تبیین مطلب بسنده نخواهد بود؛ زیرا با ذکر این سوابق تنها کاری که کرده‌ایم این است که مسئله را یک گام به عقب بازگردانده‌ایم. درست است که فلسفه نوافلاطونی در عهد رنسانس به نحو وسیعی احیا شد، اما باز می‌توانیم پرسیم که چرا

فلسوفی رفیع و والامقام نظیر لایب‌نیتس مجذوب این اندیشه‌ها شده بود. نیز درست است که لایب‌نیتس در مقام فردی مسیحی نمی‌توانست «سفر پیدایش» را نادیده بگیرد، اما باز می‌توانیم بپرسیم که چرا او می‌توانست چنین ارزش فلسفی‌ای به مفهومی بدهد که به راحتی می‌توان آن را از متون کتاب مقدس استخراج کرد.

شکی نیست که بخشی از جاذبه مفهوم «آینه‌های خداوند» برای لایب‌نیتس مربوط به علائق کلامی وی بوده است. طبق دیدگاه لایب‌نیتس، هر مفهوم کامل و بسنده‌ای از خداوند ایجاب می‌کند که او در پی بیش‌ترین حد جلال و شکوه خویش باشد، و این هدف را با خلق جهانی که کمالات او را تا انتها درجه امکان و به نحو کامل نمایان می‌کند محقق می‌سازد. همچنین شکی نیست که مفهوم «آینه‌های خداوند» چارچوبی فراهم می‌آورد که می‌توان در آن مسائل جزئی فلسفه را حل کرد. گفتن این‌که جواهر به یک اعتبار واجد خودبستگی علی هستند بدین معناست که تمامی جواهر به نحوی از انحا به خداوند تشبه می‌جویند؛ این امر همچنین مسئله ماهیت علّیت را که در پی انقلاب علمی اهمیت پیدا کرد حل می‌کند. این گفته که عناصر اصلی و نهایی عالم، موجوداتی نفسانی یا شبه‌نفسانی‌اند باز برابر با این گفته است که جواهر به خداوند تشبه می‌جویند؛ این امر همچنین مسئله ماهیت ایّا طبیعت | ماده را که لایب‌نیتس را در سرتاسر دوران سیر و سلوک فلسفی‌اش به خود مشغول داشته بود حل می‌کند.

### طرح ترکیب

این نظریه لایب‌نیتس که فرد فرد اذهان آدمیان آینه‌های خداوندند بیانگر یکی دیگر از خصوصیات عمده فلسفه اوست که وی را به عهد رنسانس

پیوند می‌دهد. اذهان آدمیان از آن‌جا که کمالات الهی، به‌ویژه قدرت مطلق خداوند را در خود منعکس می‌کنند، جملگی نسبت به حقایق عالم بصیرت دارند؛ البته لایب‌نیس قبول دارد که ادراک این حقایق ملازم با درجات متفاوتی از گسنگی و غموض است. پس لایب‌نیس برای این عقیده‌اش که هر فیلسوفی دریافت، یا ادراکی صریح<sup>۱</sup> از حقیقت دارد مبانی نظری در اختیار دارد، حتی اگر این دریافت یا ادراک در بسیاری از موارد یکجانبه باشد. لایب‌نیس این عقیده را در ضمن این عبارت بیان می‌دارد که بسیاری از مکاتب فلسفی در آنچه اثبات می‌کنند برحقند، و در آنچه انکار می‌کنند با خطا (۱۶۵۵) این روح کوشش‌های لایب‌نیس است که می‌خواهد دیدگاه‌های مکاتب فلسفی متضاد را با هم ترکیب کند. اگر این امر التقاط باشد، التقاطی است که اصول و مبانی خاص خویش دارد.

طرح ترکیب یا سازگارسازی<sup>۲</sup> لایب‌نیس او را از فیلسوفانی که در آن دوره در مقابلش قرار می‌گرفتند متمایز می‌سازد، اما لازم است کیفیت این تمایز را از نظر بگذرانیم. دیگر فلاسفه بزرگ نظیر رنه دکارت، فقط به یک معنا به ترکیب آرای متضاد علاقه‌مند بودند؛ آنان می‌کوشیدند اصول علوم ماشین‌انگاران<sup>۳</sup> جدید را با انگاره‌های مذهبی الهیات سنتی آشتی دهند. مثلاً، دکارت در تأملات<sup>۴</sup> (۱۶۴۱) خویش از یک سو بنیان‌های فیزیک جدید را پی‌ریزی می‌کند، و از سوی دیگر برهان‌هایی برای وجود خدا می‌آورد و می‌کوشد آیین نامیرایی شخصی را به مدد اثبات «تمایز واقعی» نفس و بدن، بر پایه‌ای مستحکم قرار دهد. با وجود این، دکارت به سبب اصراری که بر جدایی ریشه‌ای و بنیادی از فلسفه‌های قدیم داشت، نماینده خصوصیات کلی فیلسوفان بزرگ عصر خویش بود؛ همان‌طور که در آغاز تأملاتش می‌نویسد، عمارت شناخت می‌باید بر بنیان‌هایی بالکل

جدید بنا شود (CSM II 2). به ویژه دکارت و معاصران بزرگش، نظیر هابز، در مواجهه با حکمای مدرسی، که از ارسطو الهام می گرفتند، موضعی تحقیرآمیز اتخاذ می کردند.

لایب‌نیتی نیز همچون دکارت می خواهد نشان دهد که علوم جدید می تواند با ادعاهای کلام سنتی همزیستی مسالمت آمیز داشته باشند. اما او با وفاداری به التقاط‌گرایی اصولی اش و به سبب اتخاذ موضعی بسیار مثبت تر و مساعدتر نسبت به سنت فلسفی، از دکارت جدا می شود. زیرا در حالی که دکارت در نوشته‌های حکمای مدرسی چیزی جز نکته‌سنجی‌های سترون و بی‌ماد نمی‌یابد، لایب‌نیتس، به خلاف، اصرار می‌ورزد که در خلال آموزه‌های آنان چیزهای زیادی در خصوص جوهر حقیقی گفته شده است؛ به همین سبب مایل است بگوید که «در آموزه‌های حکمای مدرسی قطعی از طلا هست که البته در میان انبوهی از پسمانده‌های فلزات دفن شده است» (NE IV.Viii RB 431). بنابراین، رد و انکار کل میراث فلسفی قرون وسطی سیاستی خردمندانه نیست. همچنین، لایب‌نیتس به سادگی همچون شخصی که بیرون گود ایستاده و قادر است با بی‌طرفی و عینی‌نگری وجوه قوت و ضعف سنت مدرسی را ارزیابی کند به این سنت نظر نمی‌کرد؛ می‌توان ثابت کرد که خود او نیز تا اندازه‌ای داخل قلمرو سنت فلسفی قرون وسطی باقی می‌ماند. پیوستگی اندیشه‌های لایب‌نیتس با فلسفه مدرسی را می‌توان در گزینش مسائلی که وی در دستور کار تبعات فلسفی خویش قرار می‌داد و نیز در روح حاکم بر مساعی او جهت حل این مسائل، به وضوح مشاهده کرد. البته اغراق است اگر بگوییم که لایب‌نیتس آخرین حلقه زنجیره فیلسوفان قرون وسطایی بود، اما لازم است بدانیم که او نه می‌خواست که به طور کامل از فلسفه مدرسی رهایی یابد و نه توانست این رهایش را به دست آورد.

چه بسا لایب‌نیس بر پایه مبانی‌ای اصولی در پی تلفیق و سازگارسازی بوده باشد، اما در عین حال می‌توانسته نسبت به دیگر فیلسوفان و به ویژه معاصران و اسلاف متأخرش منتقدی تند و تیز نیز باشد. حقیقت آن است که لایب‌نیس برای قلم به دست گرفتن نیازمند انگیزتاری بود که غالباً آن را از مخالفت‌ها و ناسازگاری‌هایش با دیگر فلاسفه به دست می‌آورد؛ او همواره مترصد هر فرصت و مجالی برای ایجاد اتحاد میان بحث‌ها و مناقشات فلسفی بود. به همین سبب بخش زیادی از بهترین آرای وی را می‌باید از خلال محاورات و مکاتباتش با دیگر فلاسفه بیرون کشید. این مباحثات فلسفی گاهی صورت مکاتباتی با معاصران، همچون آنتونی آرنو<sup>۱</sup> و ساموئل کلارک<sup>۲</sup> به خود می‌گرفت؛ زمانی نیز به صورت بحث‌ها و مناقشاتی صریح و بی‌پرده با فیلسوفانی بود که، به دلایلی چند، یا نمی‌خواستند یا نمی‌توانستند آرا و دیدگاه‌های خود را با لایب‌نیس مبادله کنند. مثلاً، گفتار در مابعدالطبیعه، نخستین اثر مهم دوران کمال فکری وی، تا اندازه زیادی مشتمل بر ردیه‌هایی است بر شاخه‌ای نابه‌روال از مکتب دکارتی؛ کتاب جستارهای جدید در باب فهم آدمی (۱۷۰۲-۱۷۰۵)، نقد و بررسی جزء به جزء آرای لاک در باب نظریه شناخت است. لایب‌نیس هیچ‌گاه به اندازه زمانی که آرای وحدت وجودی<sup>۳</sup> و ضرورت‌انگاران<sup>۴</sup> اسپینوزا را به دلیل نقص منطقی و جنبه‌های بی‌دانشانه‌ها به نقد می‌گشود، از خود جوش و خروش نشان نمی‌دهد. با وجود این، برخی از خوانندگان لایب‌نیس معتقدند که وی به هنگام مخالفت با اسپینوزا «در اعتراض به وی افراط می‌ورزد». از بازی روزگار، او خود متهم شده است به این که «در خفا اسپینوزایی» است؛ مخصوصاً از زمان آرنو، اندیشه‌های

1. Antoine Arnauld

2. Samuel Clarke

3. pantheistic

4. necessitarian

لایب‌نیتس ملتزم به شکلی از جبریاوری نمودار شده است که هیچ مجالی برای اختیار آدمی (به معنای قدرت انجام دادن امور به شیوه‌ای متفاوت با آنچه مقدر شده است)، باقی نمی‌گذارد.<sup>(۳)</sup> آیا این اتهام، اتهامی نارواست یا نه، در فصل پنجم مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

### آیا لایب‌نیتس فیلسوفی نظام‌مند است؟

ما در این کتاب لایب‌نیتس را فیلسوفی نظام‌مند در نظر خواهیم گرفت که اندیشه‌هایش تا اندازه زیادی رنگ و بوی سنت نوافلاطونی به خود گرفته است. به نظر نمی‌رسد این ادعا که لایب‌نیتس فیلسوفی است نظام‌مند، ادعایی خلاف عرف فلسفی باشد. زیرا قطعاً خود لایب‌نیتس نیز آنگاه که می‌خواست از فلسفه خویش سخن بگوید، مرتباً از اصطلاح «نظام» استفاده می‌کرد؛ در واقع، اصطلاح نظام در خود عنوان نخستین شرح منتشرشده آرای فلسفی او نیز ظاهر می‌شود.<sup>(۴)</sup> با وجود این، تصویر لایب‌نیتس در مقام فیلسوفی نظام‌مند اخیراً به دلایل متنوعی به چالش خوانده شده است (C. Wilson 1999: 375-88). پس بهتر است از ادعای خویش دایر بر این‌که لایب‌نیتس فیلسوفی نظام‌مند است در برابر اعتراضات دفاع کنیم و هر جا ضرورت داشت امتیازاتی به ادعاهای مخالفان خویش بدهیم.

یک دلیل این‌که چرا صلاحیت لایب‌نیتس در مقام متفکری نظام‌مند به چالش کشیده شده است تضاد چشمگیر و مشهود میان آثار وی و آثار اسپینوزاست. اسپینوزا در شاهکار خویش، اخلاق، فلسفه خود را با روش هندسه اقلیدسی شرح می‌دهد؛ به این معنا که، با ابتدا از اصول متعارفه<sup>۱</sup> تعاریف، و اصول موضوعه<sup>۲</sup> در پی یافتن براهینی قاطع و منسجم برای ایده‌های فلسفی خویش در حوزه‌های مابعدالطبیعه، نظریه شناخت،



روان‌شناسی و اخلاق روان می‌شود. این‌که آیا براهین اسپینوزا واجد اعتبار صوری هستند یا نه قویاً مورد تردید بوده است. با این حال، اسپینوزا دست‌کم فلسفه خویش را به صورت نظامی استنتاجی<sup>۱</sup> به خواننده‌اش ارائه می‌دهد. و از همین روست که می‌توانیم بگوییم که هیچ یک از آثار فلسفی عمده لایب‌نیتس به این معنا نظام‌مند نیستند. برخی از مشهورترین و مؤثرترین شروح و تفاسیر موجود از اندیشه‌های لایب‌نیتس، از قبیل مونادولوژی و مبادی طبیعت و فیض (۱۷۱۴)، آرای مابعدالطبیعی وی را به شیوه‌ای بیان می‌کنند که می‌توان آن را شیوه «می‌خواهی بخوانی نمی‌خواهی» نامید؛ حقیقت آن است که این کتاب‌ها روی هم‌رفته ارتباط زیادی با استدلال استنتاجی ندارند. از همین رو، در حالی که اخلاق اسپینوزا را همچون معیار سنجش نظام‌مند بودن اندیشه‌های یک فیلسوف می‌دانند، به نظر می‌رسد فلسفه لایب‌نیتس از این مقام بسی دور است.

دلیلی دیگر برای به چالش کشیدن صلاحیت لایب‌نیتس در مقام متفکری نظام‌مند مربوط به بسط اندیشه وی در گذر زمان است. مثلاً برتراند راسل معتقد است که نظام فلسفی لایب‌نیتس در همان زمان انتشار گسترده مابعدالطبیعه به سال ۱۶۸۶ تثبیت شده بود، و این عقیده‌ای است که بسیاری از خوانندگان در باره آن با وی همداستان بوده‌اند. اخیراً نویسندگانی بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که تفکر لایب‌نیتس حتی در زمینه مسائل اصلی نیز در این تاریخ سیال و متغیر بود. قطعاً هیچ مبحثی در فلسفه لایب‌نیتس به اندازه مسئله عناصر اصلی و بنیادی عالم در کانون مباحث قرار ندارد. با وجود این، چنین می‌نماید که لایب‌نیتس پیش از

آنکه در نهایت نظریه موناها را اختیار کرده باشد، پاسخ‌های متنوع این مسئله را آزموده است. او حتی در آخرین مرحله از اندیشه‌های فلسفی خویش بسیاری از موضوعات مهم فلسفی را بدون این‌که بدان‌ها پاسخی داده باشد رها کرده است. اگرچه این مبحث بسیار مناقشه‌آمیز است، باید گفت که به نظر می‌رسد لایب‌نیتس هرگز این مسئله را روشن نساخت که چگونه می‌توان در مابعدالطبیعه‌ای که فقط موجوداتی شبه‌نفسانی را به منزله امور واقعی می‌پذیرد جایی برای اجسام در نظر گرفت.

برخی از شک‌هایی که اخیراً در خصوص صلاحیت لایب‌نیتس در مقام متفکری نظام‌مند ابراز شده است قطعاً سودمند است. اما به نظر من، فرض این‌که این دیدگاه‌های شک‌آورانه ما را مجبور می‌کنند که دیگر لایب‌نیتس را متفکری نظام‌مند بدانیم اشتباه محض است؛ کاری که این شک‌ها می‌کنند تنها این است که به ما تلنگری می‌زنند تا حواسمان باشد که این ادعا را که لایب‌نیتس متفکری نظام‌مند است به چه معنا فهم کنیم. از همین رو، باید بدانیم که هرچند لایب‌نیتس هرگز اندیشه‌های فلسفی خویش را به روش هندسی اسپینوزا بسط نداد، اما، چنان‌که اخیراً دو نویسنده نشان داده‌اند، وی به این معنا متفکری نظام‌مند است که همواره از استلزاماتی که اندیشه‌هایش در باب موضوعی خاص بر دیگر عرصه‌های اندیشه‌های فلسفی‌اش تحمیل می‌کرد آگاه بود (WF 6). مثلاً، ممکن است مسئله ماهیت حقیقت [یا صدق] همچون پرسشی تخصصی به نظر برسد که از عرصه‌های دیگری از اندیشه فلسفی وی که مربوط به زندگانی انسانی است جداست. اما لایب‌نیتس به‌خوبی آگاه بود که نظریه تمایزش در باره حقیقت [یا صدق] نه فقط بر اندیشه‌هایش در خصوص اختیار آدمی بلکه بر میرا دانستن خداوند از اتهام بی‌عدالتی نیز مؤثر

است؛ در واقع، لایب‌نیتس نظریهٔ حقیقت [یا صدق] و استلزامات و پیامدهای آن را به گونه‌ای به کار می‌گیرد که برای دفاع از این رأی که جهان فعلی که مخلوق خداوند است بهترین جهان در میان تمامی جهان‌های ممکن است سودمند واقع شود. حتی آنجا که جستجوی پیوندهای محکم قیاسی ممکن است کاری اشتباه باشد، لاقلاً مضامینی وجود دارند که در عرصه‌های متفاوت فلسفهٔ وی مرتباً تکرار می‌شوند. مضافاً بر این‌که، حتی اگر این حرف درست باشد که لایب‌نیتس آرا و اندیشه‌های خویش را در خصوص بعضی از موضوعات گاهی تغییر می‌داد، این واقعیت نیز در مورد فلسفهٔ او همان قدر چشمگیر است که آرا و اندیشه‌های وی در بعضی از مباحث هرگز متزلزل نشد؛ مثلاً این اندیشه که جواهر، مبادی فعال و حداث هستند یکی از پایدارترین و مستحکم‌ترین بخش‌های فلسفهٔ اوست.

یکی از ضرب‌المثل‌های معروف یونانی می‌گوید: «روباه چیزهای زیادی می‌داند، اما جوجه‌تیغی از یک چیز مهم آگاه است.» سال‌ها پیش آیزایا برلین از این ضرب‌المثل به منظور آشکار ساختن تمایز میان دو طبقه از فلاسفه و نویسندگان بهره برد: جوجه‌تیغی‌ها کسانی هستند که تمامی امور را تحت صورت یک تصور یا اندیشهٔ غالب و فراگیر جای می‌دهند؛ روباه‌ها آن‌هایی هستند که نسبت به امور پراکنده بصیرت لازم را دارند اما یا نمی‌خواهند یا نمی‌توانند آن‌ها را تحت یک بیش‌تر جامع و فراگیر گرد هم آورند و میانشان ارتباطی برقرار سازند (Berlin 1953). به لحاظ تمایزاتی که آیزایا برلین میان فلاسفه قائل شده است، اسپینوزا مثال بارز جوجه‌تیغی است؛ حال آن‌که جان لاک، لاقلاً تا آنجا که سنت فلسفی او را به ما شناسانده است، مثال بارز روباه است. اما لایب‌نیتس را

نمی‌توان به آسانی در یکی از این طبقات گنجانند. برخی گمان می‌کنند که لایب‌نیتس، همچون تولستوی برلین، به لحاظ طبع و سرشتش، رویاهی است که می‌خواهد مبدل به جوجه‌تیغی شود. اما علی‌رغم گوناگونی اندیشه‌ها و علائق وی، به جرئت می‌توان گفت که لایب‌نیتس بیش‌تر به جوجه‌تیغی می‌ماند تا به رویاه.

### چکیده

لایب‌نیتس به دو دلیل عمده فیلسوفی فوق‌العاده دشوار است. نخست آن‌که دو تا از معروف‌ترین آرا و اصول فلسفی او، یعنی نظریهٔ مونادها و این رأی که جهان فعلی بهترین جهان در میان تمامی جهان‌های ممکن است، به نظر غریب و غیرمعقول می‌رسند. دوم آن‌که لایب‌نیتس هرگز شاهکاری در کتابت خلق نکرد؛ در عوض، می‌باید آرا و اندیشه‌های فلسفی او را از خلال تعداد بی‌شماری نامه و رساله بیرون کشید. با وجود این و علی‌رغم چندپاره بودن نوشته‌های لایب‌نیتس، وی فیلسوفی نظام‌مند است که فلسفه‌اش تحت سیطرهٔ ایده‌ای ساده قرار دارد که خود از فلسفهٔ نوافلاطونی مشتق شده است: و آن این که عالم مجموعه‌ای از موجودات است که آینهٔ خداوند هستند، یعنی منعکس‌کنندهٔ خالق خویش. این ایده عنصر اصلی مابعدالطبیعهٔ لایب‌نیتس را شکل می‌دهد، یعنی آن بخش از فلسفهٔ وی را که عهده‌دار پاسخ دادن به این پرسش است که در جهان واقعاً چه چیزی وجود دارد. پاسخ سنجیده و جاافتاده‌ای که لایب‌نیتس به این پرسش می‌دهد گونه‌ای ایدئالیسم است: عناصر اصلی و پایهٔ عالم مونادها یا موجوداتی شبه‌نفسانی‌اند، که به سبب بساطت، تجرد و خودبستگی علیشان منعکس‌کنندهٔ ذات خداوند هستند. مفهوم

«آینه‌های خداوند» شاید بیش از هر جای دیگر در آن عرصه‌هایی از فلسفه وی نمود و برجستگی یافته باشد که در آنها توجه خویش را معطوف به اذهان آدمیان می‌سازد؛ اما این مفهوم در نظریه شناخت، شرح وی از اختیار در نهاد آدمی و حتی در راه حلی که برای مسئله شر پیش می‌بهد نیز حائز اهمیت فراوان است. در فصل آینده در این باره بحث خواهد شد که مفهوم «آینه‌های خداوند» ضامن طرح ترکیب لایب‌نیتس است؛ از آن‌جا که تمامی اذهان منعکس‌کننده قدرت مطلق خداوندند، تمامی فلاسفه درکی از حقیقت دارند. بدین لحاظ کوشش لایب‌نیتس متوجه این است که تألیفی میان مکاتب فلسفی متضاد صورت دهد. از سوی دیگر، در حالی که محاسرات مسن‌تر لایب‌نیتس از قبیل دکارت فقط در سودای آشتی دادن علوم جدید با تعالیم دینی سستی بودند، لایب‌نیتس می‌کوشید تا علاوه بر این، میان آرا و اندیشه‌های کهن و پیشرفت‌های عصر نو، و نیز میان افلاطونیان و ارسطویان بل زند و آن‌ها را با هم سازگار سازد. در بخش انتهایی مقدمه از صلاحیت لایب‌نیتس در مقام متفکری نظام‌مند در برابر شبهات اخیر دفاع کردیم. با این حال، این درست است که لایب‌نیتس، برخلاف اسپینوزا، آرا و اندیشه‌های فلسفی خویش را هرگز در قالب روش هندسی تدوین نکرد. مضافاً بر این که تفکر وی حتی در قلمرو کانونی‌ترین مباحث هم در حال بسط و تحول بود و حتی در برخی از موضوعات، نظیر موقعیت اجسام در مابعدالطبیعه وی، باب مسئله همچنان باز ماند. با همه این احوال، استدلال کرده‌اند که لایب‌نیتس به این معنا فیلسوفی نظام‌مند است که از استلزاماتی که اندیشه‌هایش در موضوعی خاص بر دیگر عرصه‌های تفکر وی تحمیل می‌کرد، آگاه بود. مثلاً، نظریه شناخت او اندیشه‌ای فنی و مجزا از دیگر

عرصه‌های اندیشه وی نیست، بلکه اندیشه‌ای است که در حل مسئله شَر نیز نقش عمده‌ای ایفا می‌کند.

### یادداشت‌ها

۱. برای آگاهی از شرحی ارزنده در باره برداشت ارسطو از مابعدالطبیعه، نگاه کنید به Barnes 1995: 66-108.
۲. همچنین، نگاه کنید به Mercer 2000. این پژوهش استادانه بر نفوذ آرای نوافلاطونیان در فلسفه لایب‌نیتس تأکید می‌کند. همچنین، برای فهم نفوذ و تأثیرات فرضیهٔ تکون یافتن اتم‌ها بر صورت خداوند در نخستین دوره‌های فلسفه مدرن (جدید)، مقایسه کنید با Craig 1987.
۳. برای آگاهی از صورت مؤثری از این اتهام نگاه کنید به Russell 1937.
۴. برای اطلاع از بحثی در خصوص معنای اصطلاح «نظام» نزد لایب‌نیتس، نگاه کنید به Ross 1984: 73.

### منابعی برای مطالعهٔ بیشتر

- S. Brown (1984) *Leibniz*. (An introductory study which emphasizes the intellectual context of Leibniz's philosophy.)
- S. Brown (1999) 'The Proto-Monadology of the *De Summa Rerum*,' Brown (ed.), *The Young Leibniz, and his Philosophy*. (Emphasizes the Neoplatonic roots of Leibniz's theory of monads.)
- C. Mercer (2000) *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*. (A magisterial, scholarly study which traces the development of Leibniz's early philosophical views.)
- B. Russell (1937) *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. (A classic but controversial study.)
- C. Wilson (1989) *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study*. (An important study of the development of Leibniz's metaphysics.)
- C. Wilson (1999) 'The Illusory Nature of Leibniz's System,' Gennaro and Huenemann (eds.), *New Essays on the Rationalists*. (An important recent challenge to the thesis that Leibniz is a systematic philosopher.)