



Research Article

Received:2024/05/13 Revised:2024/11/11 Accepted:2025/03/02 Online Publication:2026/09/22

Ali Fathi

M.A. Student, University of Tehran

Mostafa Ramezani

Assistant Professor, University of Tehran

Justification of Plurality from the Perspective of Spinoza and Leibniz

Extended Abstract

The relationship between unity and multiplicity is a fundamental philosophical problem addressed differently by Spinoza and Leibniz. This study examines how each philosopher explains multiplicity and clarifies the relationship between substance, unity, and plurality in their metaphysical systems. Its central question is whether multiplicity ultimately reduces to a fundamental unity in both philosophies or whether Leibniz, unlike Spinoza, recognizes the independent reality of multiple substances. To answer this question, the study investigates their conceptions of substance, the number of substances, and the ontological and epistemological principles underlying their explanations of multiplicity.

Cite this Article: Ghanavti, Fathi; Ali, Ramezani; Mostafa (2026), Justification of Plurality from the Perspective of Spinoza and Leibniz, New Intellectual Research, 11(1), pp. 243-270



The Author(s); Publisher: Islamic Science and Culture Academy

<https://doi.org/10.22081/nir.2026.68718.1446>



This study adopts a comparative-critical approach based on library research. It examines Spinoza's definition of substance, his argument for the existence of a single infinite substance, the relationship between this substance and multiplicity, and the distinction between *Natura Naturans* and *Natura Naturata*. It also considers the role of different levels of knowledge in the perception of plurality. Subsequently, it analyzes Leibniz's rejection of extension as the fundamental constituent of matter, his conception of bodily substance, and his theory of monads, focusing on their simplicity, windowlessness, perception, reflection, and appetite. Finally, the two philosophers' accounts of the reality of multiplicity and the role of perception in explaining plurality are compared.

Spinoza's definition of substance leads him to reject the possibility of multiple substances. Substance exists in itself and is conceived through itself, requiring neither an external cause nor anything else for its conception. Since a substance cannot be finite, only one infinite substance can exist. Spinoza identifies this substance with God or Nature. Finite beings are therefore not independent substances but modes or determinations of the one infinite substance. Consequently, multiplicity does not possess independent substantial existence; it ultimately derives from the unity of the infinite substance.

Spinoza's epistemology further explains why human beings perceive multiplicity. He distinguishes three levels of knowledge: imagination, reason, and intuitive knowledge. Imagination produces incomplete and confused representations through the body's interaction with external objects, leading individuals to perceive things as separate entities. By contrast, intuitive knowledge understands things in their relationship with God and the infinite substance. From this perspective, the perception of independent entities reflects, to a considerable extent, the limitations of human cognition. As knowledge becomes more adequate, the unity underlying apparently distinct things becomes clearer.

Leibniz, by contrast, rejects extension and composite bodies as the ultimate constituents of reality because everything extended is divisible. Genuine substances



must therefore be simple and indivisible. He identifies these fundamental realities as monads, which are non-extended, partless, and innumerable. Unlike Spinoza, Leibniz recognizes a genuine plurality of substances, maintaining that multiplicity itself is not illusory, even though bodily substance cannot serve as the ultimate foundation of reality.

Monads differ through their internal states, particularly their degrees of perception and appetite. Although they have no windows through which external influences can enter, their perceptions correspond through the doctrine of pre-established harmony. Differences in perception explain how diverse beings and bodies appear to human observers. Human beings perceive corporeal things because their understanding of the underlying monads remains obscure and limited. God, possessing complete perception, apprehends reality differently. Perception thus plays a dual role in Leibniz's philosophy: it distinguishes individual monads and explains the appearance of multiplicity to finite minds.

The comparison reveals that both philosophers employ epistemological considerations to explain the relationship between unity and multiplicity, but their ontological conclusions differ fundamentally. Spinoza maintains that only one infinite substance exists and that finite beings are its modes. The perception of things as independent entities results partly from inadequate knowledge. Leibniz, however, regards reality as consisting of infinitely many distinct monads and explains their differences through their internal perceptual states.

The central distinction concerns the status of multiplicity itself. For Spinoza, multiplicity ultimately returns to the unity of substance, Nature, and God. For Leibniz, the plurality of monads is real, although corporeal diversity reflects the limitations of human perception. Thus, while both thinkers emphasize the importance of cognition in understanding multiplicity, Spinoza subordinates plurality to one infinite substance, whereas Leibniz accommodates an infinite plurality of substances within a unified metaphysical order.

Keywords: Spinoza, Leibniz, substance, monad, justification of multiplicity.



علی فتحی^۱

مصطفی رمضانی^۲

توجیه کثرات از دیدگاه اسپینوزا و لایبنیتس

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۶/۳۱

چکیده

نسبت میان وحدت و کثرت، از دیرباز تا کنون، به عنوان یکی از بنیادی ترین پرسش های فلسفی همواره ذهن اندیشمندان و فلاسفه را به خود مشغول داشته است. در این میان، اسپینوزا و لایبنیتس، به عنوان دو تن از فیلسوفان برجسته عقل گرای پسادکارتی، کوشیده اند پاسخی درخور برای این معضل کهن بیابند. پژوهش پیش رو، با روش تطبیقی-انتقادی، نشان می دهد رویکرد اسپینوزا به مسئله جوهر، یگانه انگارانه است؛ به گونه ای که خداوند (همان طبیعت) را تنها جوهر نامتناهی عالم می داند و دیگر کثرات را فاقد وجود حقیقی و مستقل و جلوات آن حقیقت واحد برمی شمارد. وی ریشه پندار کثرت را در نقص ادراک انسان می جوید و معتقد است اگر آدمی از سطح تصورات خیالی فراتر رود و به شهود عقلی نائل آید، جز خداوند، چیزی نخواهد دید. در سوی دیگر، لایبنیتس با نفی امتداد از اوصاف اشیای جسمانی، وجود جوهر مادی را برمی تابد و در مقابل، «موناد» را به عنوان جوهر فردی و حقیقی معرفی می کند. او مونادها را جواهری نامتناهی و متکثر می داند و از این جهت، آشکارا در موضع کثرت گرایی قرار می گیرد؛ با این حال، کثرتی که او ترسیم می کند، با وحدت ازلی (حتی با وجود نقدهای تندش بر یگانه انگاری اسپینوزا) سازگار و قابل جمع است. به باور لایبنیتس، هرچند جهان از مونادها تشکیل شده، اما آنچه به جهان، سیمای تباین و تکثر می بخشد، چیزی جز تفاوت درجات ادراکی خود مونادها نیست. همچنین آنچه سبب می شود انسان، مونادها را در هیئت اجسام ببیند، نقصان ادراک مونادهاست؛ و از همین رو خداوند، به علت برخورداری از ادراکی تمام عیار، تنها مونادها را درمی یابد و هرگز همچون انسان، آنها را به صورت اجسام مشاهده نمی کند.

واژگان کلیدی: اسپینوزا، لایبنیتس، جوهر، موناد، توجیه کثرات.

۱. استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران. ali.fathi@ut.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه الهیات دانشگاه تهران. farajireza25@pnu.ac.ir

استناد به این مقاله: فتحی، علی؛ رمضانی، مصطفی. (۱۴۰۴). «توجیه کثرات از دیدگاه اسپینوزا و لایبنیتس». فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش های عقلی نوین. س ۲۱. صص ۲۷۰-۲۴۳.

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.





بیان مسئله

از مهم ترین فیلسوفان دکارتی می توان به اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) و لایبنیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) اشاره کرد. دغدغه هر یک از این دو فیلسوف، توصیف و تبیین جهان هستی بود؛ هرچند تبیین جهان در نظام فلسفی هر یک، صورتی منحصر به فرد داشت. یکی از مهم ترین مسائل مطرح در این دوران، چگونگی توجیه کثرات در جهان هستی است. اهمیت این مسئله زمانی آشکار می شود که توجه کنیم در نخستین مواجهه با اندیشه های اسپینوزا و لایبنیتس، ممکن است چنین به نظر آید که هر دو فیلسوف به نوعی وحدت انگاری درباره کثرات قائل هستند. اسپینوزا بر اساس ساختار اندیشه خود، تنها به وجود یک جوهر نامتناهی باور دارد؛ از سوی دیگر، در نگاه نخست، ممکن است درباره لایبنیتس نیز چنین تصور شود که می توان همه کثرات را، از آنجا که از مونادها تشکیل یافته اند، به امری واحد بازگرداند.

از این رو، این پرسش مطرح می شود که آیا مقصود اسپینوزا و لایبنیتس در نهایت امری واحد است که تنها در قالب الفاظ متفاوت بیان شده، یا آنکه مراد هر یک با دیگری تفاوت اساسی دارد؟ به دیگر سخن، آیا اسپینوزا و لایبنیتس کثرات را به یک جوهر فرو می کاهند، یا آنکه لایبنیتس، برخلاف اسپینوزا، به تعدد جوهر باور دارد؟ پرسش دیگری که در ادامه مطرح می شود این است که هر یک از این دو اندیشمند، کثرات موجود در جهان هستی را بر اساس مبانی فلسفی خود چگونه توجیه می کنند؟

در این نوشتار، پس از بررسی دیدگاه این دو فیلسوف درباره جوهر و تعدد یا وحدت آن ها، نحوه توجیه کثرات در نظام فکری آنان و نسبت میان این دو دیدگاه بررسی و مقایسه خواهد شد.

۱. جوهر نزد اسپینوزا

از برجسته ترین اندیشه های فلسفی اسپینوزا این است که در عالم هستی، تنها یک جوهر نامتناهی وجود دارد که وی آن را «طبیعت» یا «خداوند» می داند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۶۱). اما اساساً مفهوم «جوهر» نزد اسپینوزا به چه معناست و وی آن را چگونه تعریف می کند؟

جوهر در اندیشه اسپینوزا، امری است که «فی نفسه وجود داشته و بنفسه نیز تصور می شود» (اسپینوزا، ۱۳۷۶،



ص ۴) و بنفسه بودن تصور بدین معناست که تصور آن متوقف بر تصور امر دیگری نیست. او بر این عقیده است امری که تصور آن بنفسه است، ممکن نیست دارای علت خارجی باشد، بنابر این جوهر چیزی است که اسپینوزا آن را علت خود دانسته و در تبیین آن نیازی به علتی خارجی ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۷۲). نتیجه آنکه جوهر به عقیده اسپینوزا، امری قائم به ذات است و نه برای وجود و نه برای صفات و تعینات خویش، به علت خارجی نیاز ندارد. چنانکه در ادامه مشاهده می شود، تنها موجودی که نزد اسپینوزا می تواند برای جوهر مصداق قرار گیرد، خداوند است.

جوهر در اندیشه اسپینوزا، امری است که «فی نفسه وجود داشته و بنفسه نیز تصور می شود» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۴). «بنفسه» بودن تصور بدان معناست که تصور آن متوقف بر تصور امر دیگری نیست. وی معتقد است امری که تصور آن بنفسه باشد، نمی تواند دارای علت خارجی باشد، بنابراین جوهر، چیزی است که اسپینوزا آن را علت خود می داند و در تبیین آن به فرض علتی خارجی نیاز ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۷۲).

بر این اساس، جوهر در اندیشه اسپینوزا، امری قائم به ذات است و نه برای وجود و نه برای صفات و تعینات خویش، به علت خارجی نیاز ندارد. چنانکه در ادامه خواهد آمد، تنها موجودی که نزد اسپینوزا می تواند مصداق جوهر قرار گیرد، خداوند است.

۲. عدم تناهی جوهر نزد اسپینوزا

اسپینوزا معتقد است تناهی جوهر مستلزم آن است که جوهر به وسیله جوهری دیگر از همان طبیعت و دارای همان صفت محدود شود؛ حال آنکه وجود دو یا چند جوهر که واجد یک صفت باشند، ممکن نیست؛ زیرا اگر دو یا چند جوهر دارای یک صفت مشترک وجود داشته باشند، باید از یکدیگر متمایز باشند و این تمایز مستلزم آن است که واجد صفات متفاوتی باشند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۷۲).

البته باید توجه داشت که «صفت» از دیدگاه اسپینوزا «امری است که عقل آن را به عنوان مقوم ذات یک جوهر ادراک می نماید» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۵). با توجه به این تعریف، اگر دو جوهر دارای صفات یکسان باشند، باید واجد یک ذات باشند و در نتیجه، نمی توان آنها را دو جوهر یا دو ذات متمایز از یکدیگر دانست؛ زیرا تمایز نهادن میان یک ذات و خود آن، بی معناست. بنابراین اگر وجود دو یا چند جوهر دارای صفت مشترک ممتنع باشد، امکان محدود



یا ممتاهی بودن جوهر نیز منتفی خواهد بود؛ ازاین‌رو جوهر ضرورتاً نامتناهی‌اند.

۳. وحدت جوهر نامتناهی

چنان‌که گذشت، به عقیده اسپینوزا، جوهر نمی‌تواند ممتاهی باشند و ضرورتاً نامتناهی هستند. حال باید توجه داشت که اگر جوهر اموری نامتناهی باشند، ضرورتاً باید تنها یک جوهر وجود داشته باشد؛ زیرا نامتناهی بودن جوهر با تعدد آنها تناقض دارد. توضیح آنکه وجود دو موجود نامتناهی ممکن نیست؛ زیرا وجود دو موجود نامتناهی مستلزم آن است که یکی دیگری را محدود کند و در نتیجه، آن را ممتاهی سازد. بنابراین، جوهر نامتناهی، واحد است و در این صورت، مجالی برای وجود جوهر دیگری باقی نمی‌ماند.

با کنار هم قرار دادن برخی از سخنان اسپینوزا، می‌توان استدلالی برای اثبات وحدت جوهر نامتناهی، که اسپینوزا آن را «طبیعت» یا «خداوند» می‌نامد، ارائه کرد. این مقدمات به شرح زیر است:

مقدمه اول: تمایز جوهر به واسطه صفات آنهاست؛ یعنی اگر گفته شود دو جوهر وجود دارد، ملاک تمایز آنها باید به صفاتشان بازگردد و این صفات باید از یکدیگر متفاوت باشند تا بتوان وجود دو موجود متمایز از یکدیگر را پذیرفت (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۱۵). ازاین‌رو، اگر دو جوهر وجود داشته باشند که از صفات یکسانی برخوردار باشند، مشخص می‌شود که در حقیقت دو جوهر متمایز از یکدیگر نیستند؛ به دیگر سخن، با فرض دو جوهر دارای صفات یکسان، معلوم می‌شود که اساساً دو جوهر وجود ندارد، بلکه آن دو، جوهری واحدند.

مقدمه دوم: تنها اموری که از سنخ واحدند، می‌توانند یکدیگر را محدود کنند؛ یعنی برای مثال، جسم تنها می‌تواند به وسیله جسم محدود شود، همان‌گونه که فکر تنها می‌تواند به وسیله فکر محدود گردد (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۲-۴). بنابراین، جسم نمی‌تواند به وسیله فکر، که از صفات خداوند است، تبیین و محدود شود و برعکس نیز چنین امری ممکن نیست.

مقدمه سوم: هر جوهری ضرورتاً نامتناهی است؛ زیرا طبیعت جوهر، مقتضی وجود ضروری آن است و ازاین‌رو، هر جوهری باید وجود داشته باشد. اکنون اگر جوهری را ممتاهی فرض کنیم، لازم می‌آید که به وسیله جوهری دیگر محدود شود. اما محدودکننده آن، از آنجا که باید از همان طبیعت برخوردار باشد، خود نیز جوهر و دارای وجود



ضروری خواهد بود. در نتیجه، دو جوهر با طبیعت و صفت واحد فرض می‌شوند؛ حال آنکه، چنان‌که در مقدمه نخست بیان شد، وجود دو جوهر با صفت واحد ممکن نیست. بنابراین، هیچ جوهری نمی‌تواند نامتناهی باشد و هر جوهری ضرورتاً نامتناهی است (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۱۸).

مقدمه چهارم: جوهر نامتناهی موجودی است که از صفات نامتناهی قوام یافته است. بنابراین نمی‌توان صفتی را تصور کرد که جوهر نامتناهی فاقد آن باشد؛ زیرا هر صفتی که قابل تصور باشد، جوهر نامتناهی نیز باید واجد آن باشد. از این رو «مقصود از خداوند موجودی است مطلقاً نامتناهی، یعنی جوهری است متقوم از صفات نامتناهی که هر یک از آنها مبین ذات ازلی و نامتناهی است» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۷).

مقدمه پنجم: اگر جوهری غیر از جوهر نامتناهی، یعنی خداوند، فرض شود، باید از طریق برخی از صفات خداوند تبیین شود؛ زیرا جوهر نامتناهی واجد همه صفات نامتناهی است. بنابراین در فرض وجود هر جوهر دیگری، برای تبیین آن باید از اوصاف جوهر نامتناهی استفاده کرد (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۲۸) و لازمه این امر، فرض دو جوهر با طبیعت واحد است که محال خواهد بود (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۲۰).

نتیجه: ممکن نیست که غیر از جوهر نامتناهی که همان خداوند و یا طبیعت است، جوهر دیگری وجود داشته باشد (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۲۸).

چنان‌که مشاهده شد، اسپینوزا با استدلال بالا، وحدت جوهر نامتناهی را اثبات می‌کند. البته، نتیجه این استدلال تنها به وحدت جوهر نامتناهی محدود نمی‌شود، بلکه لازمه آن این است که اسپینوزا برای اموری همچون نفس، که در فلسفه‌های دیگر جوهری مستقل به‌شمار می‌رود، جوهریت مستقلی قائل نباشد. از نظر وی، تنها یک جوهر نامتناهی وجود دارد که آن را «خداوند» یا «طبیعت» می‌نامد.

این دیدگاه، که از آن با عنوان «اصالت وحدت» یاد می‌شود، به گفته برخی، در اندیشه و آرای دکارت ریشه دارد و طرح آن از سوی اسپینوزا را می‌توان ناشی از اثرپذیری وی از دکارت دانست. با این حال، این امر به معنای اخذ این دیدگاه از فلسفه دکارت نیست؛ زیرا چنان‌که از آرای دکارت برمی‌آید، وی به «اصالت وحدت» به معنایی که اسپینوزا بدان قائل است، باور نداشته است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۶۲).



۴. رابطه کثرات با جوهر نامتناهی و یا همان خداوند

خداوند پیش از دوره نوزایی و بیشتر در اندیشه غالب قرون وسطا، علت تمام پدیده‌ها به حساب می‌آید، اما در اندیشه اسپینوزا، علیت خداوند منتفی است. تبیین این دیدگاه مستلزم بر توضیح دو اصطلاح «طبیعتِ آفرین»^۱ و «طبیعتِ طبیعت پذیر»^۲ است:

طبیعتِ طبیعت آفرین در اندیشه اسپینوزا همان خدا و یا طبیعت است که غنای مطلق دارد. اسپینوزا در تعریف این اصطلاح می‌گوید:

طبیعت چیزی است که در خودش است و بنفسه تصور می‌شود؛ یعنی در تصورش نیازمند امر دیگری نیستیم. اما طبیعتِ طبیعت‌پذیر، همان خداوند یا طبیعت است که به صورت نظام اشیاء و حالات در آمده است. پس تفاوت این دو این است که اگر مبدأ خداوند و طبیعت تصور شود، طبیعتِ طبیعت آفرین است و اگر افعال و حالات خداوند و طبیعت مد نظر باشد، طبیعتِ طبیعت پذیر مراد است (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۵۰).

اکنون باید توجه داشت که در اندیشه قرون وسطا، «طبیعتِ طبیعت آفرین» علت و «طبیعتِ طبیعت‌پذیر» معلول است؛ حال آنکه در تفکر اسپینوزا، تقابلی میان علت و معلول وجود ندارد؛ زیرا وی بر این باور است که میان این دو نوع طبیعت، تمایز حقیقی وجود ندارد (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۴۶). همچنین، کثرتهای موجود در عالم از نظری واقعی نیستند، بلکه تنها اموری اعتباری و عقلی‌اند؛ زیرا تصور هیچ چیز بدون خدا ممکن نیست. به دیگر سخن، خداوند حضور مطلق است؛ خدا همه است و همه خداست (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۲۹).

بر اساس این دیدگاه، خداوند علت درونی اشیاء است، نه علت بیرونی آنها (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۴۰)؛ زیرا چیزی خارج از او وجود ندارد. همچنین اشیاء بالضروره از خداوند ناشی می‌شوند. اسپینوزا در جای خود، رابطه علی را با رابطه استلزام منطقی یکسان دانسته و اشیای نامتناهی را ضرورتاً ناشی از جوهر نامتناهی توصیف کرده است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۷۱). بنابراین خداوند علت درونی همه اشیاست، نه علت بیرونی آنها؛ زیرا همه چیز در خداوند یا همان طبیعت، وجود دارد. باین حال، این بدان معنا نیست که خداوند جدا از این حالات و احوال وجود

1. Natura Naturans
2. Natura Naturata



داشته باشد و بتواند در سلسله علل ممتاهی مداخله کند، بلکه سلسله علیت ممتاهی، همان علیت الهی است؛ زیرا اشیا، مظهر حالات ذاتی خداوند هستند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰). در نتیجه، موجودات و کثرات موجود در عالم، با ارجاع به جوهر ناممتاهی و یگانه‌ای که اسپینوزا آن را «خداوند» یا «طبیعت» می‌نامد، تبیین می‌شوند.

شاید بتوان علت این امر را در آن دانست که اگر خداوند از طبیعت متمایز باشد یا جواهری غیر از خداوند وجود داشته باشند، جوهر ناممتاهی دیگر ناممتاهی نخواهد بود؛ زیرا با فرض وجود جوهر ناممتاهی، وجود جواهر دیگری امکان‌پذیر نیست. از این‌رو اشیا ممتاهی را نمی‌توان مستقل از فاعلیت علی خداوند دریافت یا تبیین کرد و در نتیجه، نمی‌توان کثرات و دیگر اشیا را به همان معنایی که اسپینوزا اصطلاح «جوهر» را تعریف کرده است، جوهر دانست (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴).

نتیجه این دیدگاه آن است که همه کثرات و موجودات باید به‌نحوی در خداوند باشند و خداوند یا همان طبیعت، علت حولی همه حالات خویش است. اگر این دیدگاه تنها بدین معنا تلقی می‌شد که هر موجود ممتاهی ذاتاً به خداوند وابسته است و خداوند در همه اشیا ممتاهی حضور دارد و آنها را در وجود حفظ می‌کند، ممکن بود مورد پذیرش حکیمان و اندیشمندان مسیحی نیز قرار گیرد، اما مراد اسپینوزا آن است که موجودات ممتاهی، حالات خداوند یا همان جوهر ناممتاهی و یگانه هستند.

به دیگر سخن، خداوند دارای صفات ناممتاهی است که هر یک از آنها نیز ناممتاهی‌اند. به عقیده اسپینوزا، در میان صفات جوهر ناممتاهی، دو صفت فکر و امتداد مقوم ذات این جوهر هستند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۷۳-۷۴) و شناخت همه امور از طریق شناخت این دو صفت حاصل می‌شود. گفتنی است که این دو صفت نیز ناممتاهی هستند؛ زیرا انسان آنها را به‌نحوی در خود می‌یابد و از این طریق را به خداوند نسبت می‌دهد.

بیان این نکته ضروری است که صفات ناممتاهی «فکر» و «امتداد»، در ساحت وجود انسانی، به‌صورت حالات نفس و جسم پدیدار می‌شوند؛ بدین معنا که جسم انسان، نمود صفت ناممتاهی «امتداد» و نفس او، نمود صفت «فکر» در خداوند است. انسان پس از ادراک این حالات، به دلیل محدودیت وجودی خویش، نمی‌تواند آنها را به همان نحو ناممتاهی به خداوند نسبت دهد، بلکه آنها را تنها به‌عنوان اوصافی از خداوند درک می‌کند. از این‌رو می‌توان



گفت جسم و نفس انسان به نحوی ظهور و تعین صفات «امتداد» و «فکر» خداوند هستند.

نتیجه آنکه، به عقیده اسپینوزا، خداوند وجودی نامتناهی است که ذات او دربرگیرنده همه موجودات است. همچنین چون خداوند، جوهری نامتناهی است، موجودات متناهی نیز باید حالاتی از این جوهر باشند. بنابراین می توان گفت وحدت جوهر نامتناهی در تفکر اسپینوزا، حاصل سلسله نتایجی است که به صورت منطقی از تصور خداوند به عنوان وجودی نامتناهی و کاملاً مستقل، مطابق با معنای خاصی که اسپینوزا از اصطلاح «جوهر» اراده می کند، به دست می آید.

۵. توجیه کثرات نزد اسپینوزا

چنان که گذشت، اسپینوزا معتقد بود میان «طبیعتِ طبیعت آفرین» و «طبیعتِ طبیعت پذیر» تمایزی وجود ندارد و آنچه به عنوان طبیعتِ طبیعت پذیر برای انسان ظاهر می شود، برخاسته از انتزاع و اعتبار است. از این رو کثرات نیز اموری اعتباری اند. باین حال، انسان همچنان کثرات و موجودات را به صورت اموری متباین و متمایز از یکدیگر ادراک می کند و بر این اساس، آنها را اموری حقیقی می انگارد. بنابراین چگونه می توان اموری را که پیش تر اعتباری دانسته شده اند، به صورت موجوداتی متفرد، متمایز و مستقل از یکدیگر و در عین حال، حقیقی درک کرد؟

به دیگر سخن، از یک سو در عالم کثرات مشاهده می شود و از سوی دیگر، بیش از یک جوهر وجود ندارد؛ از این رو وجود کثرات در نظام فلسفی اسپینوزا چگونه قابل توجیه است؟

پاسخ به پرسش فوق را می توان در اندیشه اسپینوزا درباره جوهر واحد، یا همان جوهر نامتناهی خداوند، جست و جو کرد؛ زیرا به باور او موجودات دیگر در حقیقت جوهر نیستند و این بدان معناست که وجود آنها وجودی بنفسه و بذاته نیست، بلکه عوارض و حالات جوهر واحد و نامتناهی اند. بنابراین کثرات ادعایی، ناشی از نگاه و تصور ناقص انسان از موجودات است و این امر نیز به محدودیت ادراکی انسان بازمی گردد که کثرات را در کنار وحدت مشاهده می کند. این درحالی است که اگر تصور انسان، تام و کامل باشد، تنها چیزی که ادراک می کند، وحدت خواهد بود. توضیح آنکه اسپینوزا برای انسان سه مرتبه از معرفت را متمایز می کند:

نخستین مرتبه معرفت نزد اسپینوزا، تصورات کلی و مبهم یا به تعبیر او «تصورات تخیل» است (کاپلستون،



۱۳۸۸، ص ۲۹۳). توضیح آنکه بدن انسان از بدن‌های دیگر تأثیر می‌پذیرد و هرگونه تغییر و تأثیر در تصور منعکس می‌شود. از این‌رو این‌گونه تصورات با تصوراتی که از احساس حاصل می‌شوند، ارتباط دارند. این نوع معرفت از استنتاج منطقی به‌دست نمی‌آید و ذهن انسان تا زمانی که واجد چنین تصوراتی است، منفعل بوده و فعالیتی از خود نشان نمی‌دهد؛ زیرا این تصورات، نمودار حالات و تغییرات بدن هستند که به خاطر تأثیر اجسام ایجاد شده‌اند. در واقع هنگامی که انسان از طریق ادراک حسی به جسمی خارجی علم می‌یابد، تنها از جهت تأثیر آن جسم بر بدن خود به آن علم دارد. در نتیجه، انسان صرفاً از وجود آن جسم آگاه می‌شود، اما معرفت او بازتاب تجربه‌ای مبهم و ناقص است و از این‌رو معرفتی تام نسبت به طبیعت و ذات آن جسم به‌شمار نمی‌رود (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹).

دومین نوع معرفت، به باور اسپینوزا، دربردارنده تصورات تام است که وی این مرتبه را «عقل^۱ می‌نامد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۹۶). مراد اسپینوزا از تصورات تام، «تصوری است که چون با چشم‌پوشی از متعلق آن لحاظ شود، همه خواص یا علامات ذاتی یک تصور درست را داشته باشد» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۷۱). گفتنی است همه نفوس نزد اسپینوزا، تصورات ابدان هستند؛ از این‌رو نفوس به‌صورت موجبه جزئی، خواص مشترک ابدان را منعکس می‌کنند.

حال باید توجه داشت اگر خصوصیتی در میان همه ابدان مشترک باشد و به‌گونه‌ای یکسان در جزء و کل وجود داشته باشد، ذهن ضرورتاً آن را ادراک می‌کند و تصویری که از آن دارد، تصویری تام است. این مفاهیم مشترک، اساس و مبادی علوم ریاضی و طبیعی را تشکیل می‌دهند؛ اما باید توجه داشت که اسپینوزا این مفاهیم مشترک را به این دو علم منحصر نمی‌داند، بلکه از آن‌ها برای افاده معنای هر یک از حقایق اساسی یا حقایق بدیهی نیز بهره می‌گیرد (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۱۱۵).

سومین نوع معرفت نزد اسپینوزا، «معرفت شهودی»^۱ است (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰) که از نوع دوم معرفت ناشی می‌شود. در واقع، معرفت شهودی «از تصور تام ماهیت بالفعل برخی از صفات خداوند حاصل می‌شود و به معرفت تام ذات اشیا منتهی می‌گردد» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۱۲۱). به عقیده اسپینوزا «چون همه چیز در خداوند است و به واسطه او به تصور می‌آید، بنابراین ما می‌توانیم از این معرفت امور بسیاری را که می‌توانیم به نحو تام به آن علم



داشته باشیم، استنتاج کنیم و بدین گونه به معرفت نوع سوم نائل شویم» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۱۲۸).

از این دیدگاه، می توان نتیجه گرفت که در معرفت شهودی، ذهن انسان اشیای منفرد را در ارتباط با خداوند، به عنوان جوهر نامتناهی، ادراک می کند و برخلاف مرتبه نخست معرفت، آنها را تنها به عنوان پدیدارهایی جدا از یکدیگر درک نمی کند. بر اساس این نگرش، درک اشیای و کثرات به عنوان موجوداتی متکثر و جدا از یکدیگر، تنها در صورتی رخ می دهد که معرفت انسان در همان مرتبه نخست باقی بماند و به سومین مرتبه معرفت نائل نشود. به گفته اسپینوزا، «هرچه بیشتر اشیای فردی را دریابیم، بیشتر به ادراک خداوند نائل می شویم» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۳۱۰) و «هرچه انسان در این نوع معرفت کامل تر باشد، از خویشتن خویش و از خداوند آگاه تر است؛ یعنی کامل تر و سعادتمندتر است» (همو اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۳۱۳).

بحث علیت نیز با توجه به نسبت خداوند با جهان و نسبت میان وحدت و کثرت در نظر اسپینوزا، معنایی متفاوت می یابد. او از خداوند به مثابه «علت خویش» سخن گفته است. هرچند برخی مفسران او، از قبیل ویلسون، این ادعا را بدون دقت دانسته اند و بر این باورند که چون ذات خداوند عین هستی است، علیت او نسبت به وجود خویش دیگر معنای محصلی ندارد (Wilson, 2001, p. 68)، روشن است تأکید اسپینوزا بر خداوند به مثابه علت خویش، در بیانی دیگر، تأکید بر وحدانیت او و نفی هرگونه کثرت در مراتب هستی است.

از این رو اسپینوزا از خداوند به عنوان «علت داخلی همه اشیای و نه علت خارجی آنها» نیز سخن می گوید (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص ۴۰). مقصود آن است که هرگز چیزی بیرون از خداوند وجود ندارد و او در همه معلول های خویش، همچون کل، حضور دارد. (Spinoza, 1985b, v.1, p 76) بنابراین، اسپینوزا با توجه به رویکرد وحدت انگارانه خود در تلقی از جوهر، خداوند و طبیعت، از «علت» نیز به مثابه «علت داخلی» سخن می گوید. به تعبیر دقیق تر، علت در دیدگاه او چیزی جز شئون و تعینات ظهور آن جوهر واحد در کثرت نیست و کثرات را باید در نسبت با وحدت آن جوهر تبیین کرد.

۶. جوهر نزد لایب نیتس

یکی از اختلافات آشکار لایب نیتس با دیگر فیلسوفان مکتب اصالت عقل^۱، دیدگاه او درباره جوهر است. به عقیده



لایبنیتس، جوهری به نام «جوهر جسمانی» وجود ندارد (صانعی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۱). توضیح آنکه چنان‌که اسپینوزا باور داشت، اگر صفات نامتناهی «فکر» و «امتداد» ظهور یابند، برای انسان به‌صورت حالات جسم و نفس پدیدار می‌شوند؛ یعنی جسم انسان از صفت نامتناهی «امتداد» و نفس او از صفت «فکر» در خداوند پدیدار می‌شود. انسان، پس از ادراک این حالات، به دلیل محدودیت وجودی خویش، نمی‌تواند آنها را به همان صورت نامتناهی به خداوند نسبت دهد و تنها می‌تواند آنها را به‌عنوان وصفی از خداوند درک کند. ازاین‌رو جسم و نفس نیز به‌نوعی ظهور و تعین صفات «امتداد» و «فکر» خداوند به‌شمار می‌روند.

اما لایبنیتس وجود صفت نامتناهی «امتداد» را نمی‌پذیرد و ازاین‌رو به وجود جوهر جسمانی نیز باور ندارد. استدلال او برای نفی امتداد را می‌توان چنین تقریر کرد: اگر جوهر دارای امتداد باشد، باید از اجزای ممتد تشکیل شده باشد. حال باید پرسید آیا آخرین جزء، یعنی جزئی که دیگر به اجزای دیگر قابل تجزیه نیست، دارای بُعد است یا فاقد بُعد؟ اگر دارای بُعد باشد، دیگر نمی‌توان آن را جزء نهایی دانست؛ زیرا خود، دارای اجزایی خواهد بود که از آنها تشکیل شده است. و اگر فاقد بُعد باشد، دیگر نمی‌توان آن را جسمانی دانست (ملکیان، ۱۳۷۷، ص ۲۱۲).

استدلال لایبنیتس به‌گونه‌ای دیگر نیز تقریر شده است. به عقیده او، هر چیز مرکب از امور بسیط ساخته شده است و اجزای بسیط نهایی، اجزای سازنده حقیقی جهان هستند؛ درحالی‌که مرکب، محصول فرعی اجتماع بسائط با یکدیگر است. از سوی دیگر، هر آنچه مکان‌گیر باشد، دارای بُعد یا امتداد است و ازاین‌رو، بخش‌پذیر و در نتیجه، مرکب است. بنابراین اجزای نهایی جهان ضرورتاً ناممتد و فاقد بُعدند و از آنجا که فاقد امتدادند، مادی نیز نیستند (لایبنیتس، ۱۴۰۱، ص ۱۶۵).

او همچنین در نامه‌نگاری‌های خود با آرنو، به‌گونه‌ای دیگر بر نفی جوهریت جسم استدلال کرده است که خلاصه آن چنین است: «هر موجودی که ذاتش امتداد باشد، فاقد وحدت حقیقی است و هر موجودی که فاقد وحدت حقیقی باشد، جوهر نیست. نتیجه آنکه هر موجودی که ذاتش امتداد باشد، جوهر نیست» (جالی، ۱۳۹۱، ص ۸۲).

البته باید توجه داشت که نفی جوهر جسمانی توسط لایبنیتس، هرگز به معنای سلب واقعیت از ماده و جسم نیست و وی واقعیت ماده را انکار نمی‌کند، بلکه نهایت ادعای او، نفی اصالت ماده است. بدین معنا که لایبنیتس، اصالت ماده را به‌عنوان جوهری که ذاتاً ممتد باشد، نمی‌پذیرد.



پذیرش این دیدگاه، این پرسش را مطرح می‌کند که اگر جوهر جسمانی وجود ندارد، پس اموری که در جهان خارج تحت عنوان «اجسام» مشاهده می‌شوند، چیستند؟ لایبنیتس در پاسخ به این پرسش نظریه جوهر فرد یا مونا را مطرح می‌کند. او بر این باور است که جهان حقیقی از اجسام تشکیل نشده، بلکه از بی‌نهایت «نقطه فلسفی» ساخته شده است و از آنجا که این نقاط مادی نیستند، ضرورتاً اموری مجرد به‌شمار می‌روند. لایبنیتس این نقاط را مونا^۱ می‌نامد. واژه «مونا» در زبان یونانی به معنای امر واحد یا وحدت است.

در حقیقت، آرایش مونادها انسان را به توهم می‌اندازد و موجب این تصور می‌شود که جوهر جسمانی وجود دارد؛ حال آنکه در عالم خارج، تنها جواهر فرد یا همان مونادهایی وجود دارند که از نظم و سلسله‌مراتبی خاص برخوردار هستند و می‌توانند انسان را به این تصور وادارند که اموری فاقد بُعد را به‌صورت موجوداتی جسمانی و ممتد ادراک کند. لایبنیتس در این باره چنین می‌گوید:

«جسم، جوهر نیست، بلکه مجموعه‌ای از جواهرست. در نتیجه، در جسم باید جواهر فردی وجود داشته باشند که مستعد کون و فساد نباشند، یعنی نفسانی یا روحانی باشند. این جواهر همیشه بوده‌اند و خواهند بود و می‌توانند به صور مختلف درآیند. تمام اعمال جوهر، برآمده از اعماق ذات اوست، جز اینکه هستی آن متکی به خداست. هر جوهری، مبین کل جهان است» (Leibniz, 1956, p360).

لایبنیتس مونا را چنین تعریف می‌نماید: «مونا، جوهر بسیطی است که مقوم ذات اشیاء مرکب است و مراد از بسیط، امری است که جزء نداشته باشد» (لایبنیتس، ۱۴۰۱، ص ۱۶۵).

به عقیده راسل، روح بیان لایبنیتس درباره مونادها این است که جسم، انباشته‌ای از اجزاست. این اجزا هر یک یا باید واحد باشند یا ترکیبی از واحدها. بنابراین در نهایت، جسم، مرکب از اجزای واحد و بسیط است. این اجزای بسیط یا باید نقاط ریاضی باشند یا اتم‌های دموکریتوس^۲، یا جواهر بسیطی که دارای وحدت حقیقی‌اند. این اجزای بسیط نمی‌توانند نقاط ریاضی باشند؛ زیرا نقاط ریاضی از واقعیت تهی بوده و صرفاً اموری فرضی هستند. همچنین نمی‌توان آنها را اتم‌های دموکریتوس دانست؛ زیرا اتم‌های دموکریتوس مادی و جسمانی هستند و از این رو بسیط حقیقی به‌شمار

1. Monad

2. Democritus



نمی‌روند. در نتیجه، این اجزا باید مونادهایی باشند که واحدهای حقیقی هستند (راسل، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳).

راسل نیز با این بیان، به‌گونه‌ای همدلانه ادعای لایبنیتس دربارهٔ موناها را از نقاط ریاضی و اتم‌های دموکریتوس متمایز می‌داند و آن را ادعایی مستقل و در عرض این دو رویکرد فلسفی می‌پندارد؛ ادعایی که به باور او، در تاریخ فلسفه پیش از لایبنیتس، پیشینه‌ای نداشته است.

از آنچه گذشت، می‌توان به این نتیجه رسید که عالم و جهان حقیقی، که حتی خداوند را نیز دربرمی‌گیرد، از آنجا که به نظر لایبنیتس از موناها تشکیل یافته است، می‌تواند در مرتبه‌ای کلی، امری واحد تلقی شود و بدین‌سان، مونا را جوهر بنیادین موجود در عالم دانست. البته این بدان معنا نیست که تنها یک جوهر، یعنی یک مونا، وجود دارد؛ زیرا به تصریح لایبنیتس، موناها جوهر بی‌شماری هستند که نمی‌توان برای تعداد آنها حدی تصور کرد.

۷. نامتناهی بودن جوهر فرد

موناها در اندیشهٔ لایبنیتس، جوهر نامتناهی هستند و برخلاف اسپینوزا که جهان را متشکل از جوهری واحد و نامتناهی می‌داند، لایبنیتس تعداد موناها را نامتناهی و بی‌شمار می‌داند و در این باره می‌گوید: «من بر این باور هستم که تعداد موناها افزایش می‌یابد» (Leibniz, 1956, p. 473) و این افزایش به حدی است که موناها را از شمارش خارج می‌سازد.

شاید بتوان علت نامتناهی بودن موناها را چنین توجیه کرد که اگر محدود باشند، با توجه به اینکه هر مونا از منظر خاص خود مبین کل عالم است (Idem, ibid., p. 360)، این منظرها نیز محدود خواهند شد و در نتیجه، جهان ناقص خواهد بود؛ امری که با اصل کمال^۱ ناسازگار است. توضیح آنکه یکی از مهم‌ترین اصول فلسفهٔ لایبنیتس، اصل کمال است به این معنا که موجود کامل، به مقتضای کمال خود، دارای فعل کامل است (Parkinson, 1983, p. 9). به گفتهٔ کاپلستون، به موجب اصل کمال، خداوند، نخست، جهانی را برمی‌گزیند که دارای حداکثر کمال ممکن باشد و دوم، انسان را چنان آفریده است که همواره از میان اعمال ممکن، عملی را انجام می‌دهد که آن را کامل‌ترین عمل می‌پندارد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۸۲). بنابراین مضمون اصل کمال آن است که خداوند و به تبع او،



انسان، همواره بهترین عمل ممکن را انجام می‌دهند.

از این رو اصل کمال اقتضا می‌کند جهان، کامل‌ترین جهان ممکن باشد و همین امر به نامتناهی بودن تعداد موناها می‌انجامد (لایب‌نیتس، ۱۴۰۱، ص ۳۷). نتیجه آنکه، به عقیده لایب‌نیتس، موناها تنها جواهر تشکیل‌دهنده عالم هستند و تعداد آنها نامتناهی و بی‌شمار است. بدین سان، یکی از مهم‌ترین وجوه اختلاف دیدگاه او با اسپینوزا در این زمینه آشکار می‌شود: جوهر نزد اسپینوزا واحد و نامتناهی است، حال آنکه نزد لایب‌نیتس، جواهر متعدد و نامتناهی اند.

۸. صفات مونا

پاسخ به چرایی و چگونگی توجیه کثرات نزد لایب‌نیتس، ریشه در جوهرشناسی او دارد و چنان‌که گذشت، شناخت جوهر مورد نظر وی تنها از طریق شناخت اصول فلسفی اندیشه او و همچنین صفات حاکم بر مونا، به عنوان جوهر فرد، ممکن است. از این رو شایسته است پیش از هر چیز، صفات مونا در اندیشه لایب‌نیتس بررسی شود.

نخستین صفتی که، به ادعای لایب‌نیتس، می‌توان برای موناها اثبات کرد، صفت بساطت است. او درباره موناها بر این باور است که از آنجاکه اشیای مرکب وجود دارند، باید جواهر بسیط نیز وجود داشته باشند؛ زیرا شیء مرکب چیزی جز ترکیبی از جواهر بسیط نیست (لایب‌نیتس، ۱۴۰۱، ص ۱۶۵). بساطت نیز به معنای عدم برخورداری از اجزاست. بنابراین، موناها جواهری بسیط و فاقد اجزا هستند.

از دیگر صفاتی که برای موناها بیان شده است، بی‌منفذ بودن آنهاست. لایب‌نیتس در این باره می‌گوید: «موناها هیچ منفذی ندارند که از طریق آن چیزی بتواند بیرون رود یا به درون آید. اعراض نمی‌تواند خود را از موناها جدا کنند و در فضای بیرون از جواهر به گشت‌وگذار پردازند، بنابراین هیچ جواهر یا عرضی نمی‌تواند از بیرون به درون مونا نفوذ کند» (لایب‌نیتس، ۱۴۰۱، ص ۳۱۶۶).

موناها همچنین هیچ‌گونه تأثیر و تأثیری بر یکدیگر ندارند؛ زیرا چنان‌که گذشت، فاقد هرگونه منفذند. البته این بدان معنا نیست که موناها با یکدیگر ارتباط ندارند؛ زیرا در صورت انکار ارتباط میان آنها، نمی‌توان وجود اشیایی را



که از ترکیب این جواهر بسیط پدید آمده‌اند، تبیین کرد. از این رو، با فرض پذیرش عدم تأثیر و تأثر میان مونادها، باید نحوه ارتباط آنها را به گونه‌ای تبیین کرد که با اصل بی منفذ بودن آنها سازگار باشد.

در راستای ویژگی پیشین، لازم است به ویژگی انعکاس میان مونادها اشاره شود. توضیح آنکه اگر میان مونادها تأثیر و تأثر وجود نداشته باشد، ارتباط میان آنها باید از طریق انعکاس توجیه شود؛ بدین معنا که هر مونا باید حوادث درونی مونا دیگر را در خود منعکس کند یا، به تعبیری روشن‌تر، آنها را از درون خود بازتاب دهد. زیرا، بنابر مشاهده، میان پدیدارهای طبیعی ارتباط وجود دارد و اگر این ارتباط به صورت تأثیر و تأثر امکان‌پذیر نباشد، ناگزیر باید آن را به صورت انعکاسی تبیین کرد (صانعی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۴).

با فرض پذیرش صفت انعکاس در میان موناها برای توجیه ارتباط آنها، دو صفت ادراک و اشتیاق نیز به مجموعه صفات موناها افزوده می‌شود. لایبنیتس در تعریف این دو صفت می‌گوید: «ادراک، عبارت است از تمثیل کثرت در وحدت یا تمثیل کثرات در جوهر بسیط و اشتیاق یا میل عبارت است از کوشش برای رسیدن از ادراکی به ادراک دیگر. این دو صفت در تمام موناها وجود دارد؛ زیرا در غیر این صورت، موناها نمی‌توانند با موناها دیگر ارتباط داشته باشند» (Leibniz, 1956, p. 661).

شاید بتوان صفت ادراک را برای موناها چنین تبیین کرد که از آنجاکه موناها بسیط و فاقد اجزا هستند، نمی‌توان برای آنها شکلی نیز متصور شد. در نتیجه، تمایز یک مونا از مونا دیگر نمی‌تواند از طریق کیفیات ظاهری صورت گیرد. با این حال، بر اساس اصل جهت کافی^۱، موناها باید از یکدیگر متمایز باشند. توضیح آنکه مفاد اصل جهت کافی این است که هیچ چیز رخ نمی‌دهد، مگر آنکه دارای دلیل یا جهت کافی باشد. (Parkinson, 1983, p. 9) بنابراین، تمایز موناها باید به موجب کیفیات درونی آنها باشد که در وهله نخست، ادراک و در مرتبه بعد، اشتیاق است.

دلیل دیگری که می‌توان برای اثبات صفت ادراک اقامه کرد، بر پایه اصل اتصال استوار است. مفاد این اصل آن است که در طبیعت، طفره و گسست وجود ندارد؛ بدین معنا که از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین اشیا و حوادث، همه با



یکدیگر پیوسته هستند. (Leibniz, 2012, p. 50) بر اساس این اصل، هر موجودی متناسب با فاصله یا نسبت خود با موجودات دیگر، با آنها در ارتباط است. از آنجا که میان مونادها تأثیر و تأثر مستقیم وجود ندارد و ارتباط آنها به صورت انعکاسی برقرار می شود، تحقق چنین نظامی بدون برخورداری مونادها از صفت ادراک امکان پذیر نخواهد بود (راسل، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱).

اشتیاق نیز در دل ادراک معنا می یابد؛ زیرا اشتیاق چنانکه لایب نیتس خود آن را تعریف نمود، تمایل انتقال از ادراکی به ادراک دیگر است.

با دقت در صفات فوق، می توان آنها را مجموعه ای منسجم انگاشت که سرسلسله آن، صفت بساطت است و دیگر صفات به عنوان لوازم آن بروز می یابند؛ زیرا نخستین امری که لایب نیتس برای مونادها اثبات کرد، صفت بساطت بود. از آنجا که مونادها بسیط اند، فاقد اجزا هستند و فقدان اجزا، مستلزم بی منفذ بودن آنهاست. از این رو چون برای مونادها منفذی متصور نیست، تأثیر و تأثری نیز میان آنها وجود ندارد. با این حال، نمی توان ارتباط میان مونادها را انکار کرد؛ از این رو این ارتباط از طریق انعکاس توجیه می شود و انعکاس هر مونا در موناها ی دیگر نیز مستلزم وجود صفات ادراک و اشتیاق است. بنابراین می توان بساطت را زمینه ساز دیگر صفات و ادراک را عهده دار تبیین تحولات و پیدایش برخی صفات در موناها دانست.

۹. توجیه کثرات از دیدگاه لایب نیتس

پس از شناخت جوهر فرد، یا همان مونا، و ویژگی های آن، می توان به نحوه توجیه کثرات از دیدگاه لایب نیتس را بررسی کرد. پرسش های اساسی در این زمینه آن است که اگر جوهر جسمانی از نظر لایب نیتس مردود است، امور جسمانی موجود چگونه تحقق می یابند؟ اگر حقیقت جهان را موناها تشکیل داده اند، موناها چگونه از یکدیگر متمایز می شوند و چگونه برخی از آنها در قالب کوه، برخی درخت و برخی انسان ظهور می یابند؟ به دیگر سخن، موناها به عنوان واحدهای جوهری، بر چه اساسی از یکدیگر متمایز می شوند؟ و، به صورت صریح تر، اگر به عقیده لایب نیتس جهان حقیقی از موناها تشکیل یافته است، چگونه می توان کثرات موجود در جهان را توجیه کرد؟

پیش از هر چیز باید دانست که کثرات موناها را نمی توان انکار کرد و آنها را یک مونا واحد دانست؛ زیرا



لایبنیتس می‌کوشد با تکیه بر اصل جهت کافی، که پیش‌تر به مفاد آن اشاره شد، نتیجه بگیرد که وجود دو جوهر غیر متمایز ممکن نیست. به دیگر سخن، کثرات به هر نحو وجود دارند و انکارناپذیرند. لایبنیتس با استفاده از این اصل، درباره عدم وحدت موناها چنین می‌گوید:

من از اصل جهت کافی از میان نتایج دیگر چنین استنتاج می‌کنم که در طبیعت دو موجود حقیقی که به نحو مطلق از یکدیگر غیر متمایز باشند، وجود ندارد؛ زیرا اگر دو جوهر غیر متمایز وجود داشت، خداوند و طبیعت در نظام بخشیدن به یکی، جدا از دیگری بدون جهت کافی عمل می‌کردند (Leibniz, 1956, p696).

منظور لایبنیتس از «موجودات مطلق»، جواهر است و مدعی است هر جوهری باید از حیث ذاتی، از هر جوهر دیگری متمایز باشد. خداوند در نظام کلی جواهر، برای اینکه دو جوهر غیر متمایز را یکی در موضعی از سلسله و دیگری را در موضعی دیگر قرار دهد، جهت کافی نخواهد داشت؛ بنابراین دو جوهری که به‌طور کلی از یکدیگر غیر متمایز باشند، در حقیقت یک جوهر واحد خواهند بود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۶۸).

در پاسخ به پرسش نخست می‌توان گفت موجودات جسمانی در حقیقت از جواهر غیرمادی تشکیل یافته‌اند و آنچه در ظاهر جسمانی به نظر می‌آید، در واقع جسمانی نیست، بلکه از جواهری به نام «مونا» تشکیل یافته است؛ جواهری که نظام هستی نیز از آنها پدید آمده است. به دیگر سخن، به عقیده لایبنیتس، اگر فرض کنیم موجودات مادی و جسمانی، موجوداتی واقعی هستند، با کثرتی از امور واقع مواجه خواهیم شد. این امور کثیر در صورتی واقعی‌اند که اجزای مقوم آنها نیز واقعی باشند؛ حال، امور واقع یا جوهرند یا حالات و صفات جوهر. اما کثرات مشهود تنها حالات و صفات نیستند؛ زیرا به‌طور متقارن و هم‌زمان وجود دارند و از خود مقاومت نشان می‌دهند. بنابراین باید جوهر باشند و جواهر نیز واحدهای بسیط هستند. نتیجه آنکه جسم یا ماده مشهود، مجموعه‌ای از جواهر بسیط است (صانعی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۴).

پاسخ به پرسش بعدی را باید در صفات مونا جست‌وجو کرد. توضیح آنکه، همان‌گونه که گذشت، موناها به دلیل آنکه بسیط و فاقد جزء هستند، شکل نیز ندارند. در نتیجه، تمایز یک مونا از مونا دیگر از طریق کیفیات ظاهری ممکن نیست و باید بر اساس کیفیات درونی آنها صورت گیرد؛ کیفیاتی که در درجه نخست، ادراک و در مرتبه بعد، اشتیاق است.



حال باید توجه داشت که ادراک در موناها درج‌ات و مراتبی دارد و به موجب «اصل هماهنگی پیش‌بنیاد»^۱ ادراکات هر مونا در موناهاهای دیگر بازتاب می‌یابد. برای مثال، جوهر جسمانی، مرکب از موناهاهایی است که ادراکات آنها در مرتبه‌ای پایین‌تر و با ابهام بیشتری قرار دارد. هنگامی که انسان اجسام را مشاهده می‌کند، این ابهام و عدم تمایز ادراکات آنها در ذهن او منعکس می‌شود. بنابراین علت اینکه ما چیزی را به صورت جسم بی‌جان مشاهده می‌کنیم، این است که بخشی از ادراکات ما که به موناهاها تشکیل‌دهنده این اجسام مربوط می‌شود، مبهم است؛ یعنی تصور جوهر جسمانی، حاصل نقص ادراک انسان است.

نتیجه این سخن آن است که در علم خداوند، تنها یک نوع جوهر وجود دارد و آن جوهر اولی، یا همان مونا است. در نتیجه، جسمانیت اجسام حاصل نقص ادراک نسبت به ذات موناهاهاست و به همین دلیل، در علم خداوند جوهر جسمانی وجود ندارد؛ زیرا علم خداوند، علمی صریح و متمایز است (لایب‌نیتس، ۱۴۰۱، ص ۵۰).

با دقت در نظام فوق می‌توان به این نتیجه رسید که ادراک، کلید فهم وحدت در کثرت است؛ بدین معنا که ادراک، عامل وحدت یک واحد متکثر است (صانعی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸). چنان‌که لایب‌نیتس می‌گوید: «ادراک، تمثیل کثرت در وحدت یا تمثیل کثرات در جوهر بسیط است» (Leibniz, 1956, p. 661).

در این میان، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ادراکات درونی و فطری می‌توانند حاکی از اشیای خارجی باشند؟ پاسخ لایب‌نیتس آن است که به موجب اصل هماهنگی، ادراکات درونی با حوادث خارجی هماهنگ هستند (Idem, ibid, p. 679). همچنین نباید اشکال کرد که بساطت جوهر مانع تنوع حالات آن است؛ زیرا جوهر بسیط نیز می‌تواند حالات متفاوتی داشته باشد (صانعی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲).

نتیجه سخن در این بخش آن است که سلسله‌مراتب ادراک، شامل ادراک خفته، ادراک آگاه و ادراک خودآگاه است (Latta, 1951, p. 50) که به ترتیب به موجودات مادون حیوان، حیوان و مافوق حیوان تعلق دارند و موجب تمایز موناها از یکدیگر می‌شوند. هرچند سلسله‌مراتب ادراک موناها روشن است، جزئیات تصویری که لایب‌نیتس از آن ارائه می‌دهد، چندان واضح نیست. به هر روی، خداوند، به دلیل برخورداری از ادراکاتی کاملاً واضح و متمایز،



در صدر این سلسله مراتب قرار دارد و نفوس انسانی در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن واقع شده‌اند که از آنها با عنوان مونادهای بلندپایه نیز یاد می‌شود. در نهایت، مونادهای عریان^۱ در قعر این سلسله مراتب قرار می‌گیرند. این مونادها، هرچند ادراک دارند، ادراکاتشان مبهم و آشفته است؛ به گونه‌ای که پایین‌تر از آستانه آگاهی قرار می‌گیرد. این مونادها در ایجاد اجسام بی جان نقشی مهم بر عهده دارند (جالی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹).

۱۰. مقایسه دیدگاه اسپینوزا و لایبنیتس در توجیه کثرات

آنچه پس از مواجهه‌ای سطحی با آرای اسپینوزا و لایبنیتس و پیش از هرگونه تدقیق ممکن است به ذهن متبادر شود، این است که هر دو فیلسوف رویکردی یگانه‌انگارانه در باب جواهر دارند. حال آنکه با تمرکز بر اندیشه‌های این دو اندیشمند، می‌توان فاصله‌ای بسیار میان ساختار تک‌جوهری اسپینوزا و تلقی لایبنیتس از جوهر واحد مشاهده کرد. توضیح آنکه، هرچند اسپینوزا برای جهان هستی یک جوهر نامتناهی اثبات می‌کند و لایبنیتس نیز در عالم، تنها به وجود جوهری واحد به نام مونا باور دارد، باید توجه داشت که نتیجه ساختار مطرح‌شده در اندیشه اسپینوزا، وجود تنها یک جوهر نامتناهی است؛ حال آنکه لایبنیتس، هرچند جهان را متشکل از جوهری واحد می‌داند، تعداد این جوهر واحد را هرگز به یک فرد محدود نمی‌کند، بلکه، چنان‌که گذشت، تعداد آن را بی‌شمار می‌داند. بنابراین تباین این دو دیدگاه را می‌توان در تفاوت میان واحد و کثیر دانست.

البته از جهتی می‌توان هر دو اندیشه را یگانه‌انگارانه دانست؛ بدین معنا که لایبنیتس نیز به وحدت جوهر قائل است، اما نه وحدت شخصی، بلکه وحدت نوعی. به بیان دیگر او نیز، همانند اسپینوزا، جوهر سازنده جهان هستی را از یک نوع می‌داند، اما با این تفاوت که جوهر در نظر لایبنیتس تنها دارای وحدت نوعی است و وحدت شخصی ندارد؛ حال آنکه جوهر نزد اسپینوزا، افزون بر وحدت نوعی، از وحدت شخصی نیز برخوردار است.

با بررسی سیر اندیشه لایبنیتس در مسیر دستیابی به نظریه مونادها، می‌توان آموزه مونادها را تلاشی برای غلبه بر اعتراضات اسپینوزا به کثرت جواهر دانست (همو، همان: ص. ۱۳۳). اسپینوزا در کتاب اخلاق درصدد آشکار ساختن این نکته است که هرگونه کوشش برای جمع میان کثرت عددی و وحدت نوعی در جواهر، یعنی همان کاری که



لایب‌نیتس با موناها انجام داده است، فاقد انسجام خواهد بود (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۵). با این حال، لایب‌نیتس، هرچند عمیقاً با مابعدالطبیعه وحدت وجودی اسپینوزا ناسازگار است و آن را تنها رقیب جدی نظام فلسفی خود می‌داند، در عین حال، ستایشی شبیه به نکوهش از اسپینوزا دارد. او در نامه‌ای به بورژوا اظهار می‌دارد که اگر دل در گرو موناها نهاده بود، اسپینوزا می‌توانست برحق باشد (Leibniz, 1956, p. 663).

به همان میزان که دو دستگاه فلسفی اسپینوزا و لایب‌نیتس درباره جواهر با یکدیگر اختلاف دارند، تلقی آنها از کثرات نیز متفاوت است؛ زیرا به عقیده اسپینوزا، کثرات چیزی جز توهم نیستند و آنچه حقیقت دارد، وحدت و جوهر واحد نامتناهی است. حال آنکه به عقیده لایب‌نیتس، آنچه موهوم است، جوهر جسمانی است، اما کثرات امری موهوم نیست و نمی‌توان آن را انکار کرد. از این رو می‌توان این ادعا را مطرح کرد که اسپینوزا، وحدت‌انگار و لایب‌نیتس، کثرات‌انگار است.

با توجه به این مطلب، توجیه کثرات از دیدگاه اسپینوزا ضروری است؛ حال آنکه توجیه کثرات به این معنا در نظام فلسفی لایب‌نیتس بی‌معناست؛ زیرا لایب‌نیتس، به دلیل کثرات‌انگاری نهفته در نظریه موناها، به کثرات باور دارد و آنها را موهوم نمی‌داند. البته این بدان معنا نیست که لایب‌نیتس به هیچ وجه در پی تبیین کثرات در نظام فلسفی خود نبوده است؛ زیرا هرچند کثرات نزد لایب‌نیتس، مسلم است، می‌توان مسئله توجیه کثرات را از منظری دیگر در نظام فلسفی او مطرح کرد. از این منظر هرچند لایب‌نیتس به کثرات جواهر باور دارد، همه کثرات را از این حیث که هر یک از موناها تشکیل یافته‌اند، اموری واحد می‌انگارد و همه موجودات را از دریچه موناها تبیین می‌کند. از این رو شایسته است به این پرسش پاسخ داده شود که اگر موناها جهان را فراگرفته‌اند، وجه تمایز اموری همچون کوه، درخت، انسان و دیگر اشیا از یکدیگر چیست و چه چیزی موجب شده است که کوه به صورت کوه، درخت به صورت درخت و انسان به صورت انسان پدیدار شود؟

چنان‌که ملاحظه شد، با تغییر زاویه دید به مسئله، می‌توان پرسش از توجیه کثرات را در دیدگاه لایب‌نیتس به گونه‌ای دیگر مطرح کرد. اکنون که مسئله توجیه کثرات را می‌توان در هر دو دیدگاه مطرح کرد، بایسته است تفاوت این دو دستگاه فلسفی در این زمینه بررسی شود. چنان‌که گذشت، اسپینوزا کثرات را ناشی از نقص قوه فهم و ادراک انسان



می‌داند و با تقسیم معرفت انسان به معرفت شهودی، عقلی و تصورات تخیلی، کثرات را زائیده تصورات تخیلی، یعنی نخستین مرتبه معرفت انسانی می‌داند. در مقابل، لایبنیتس تمایز موناها را که به صورت اشیا پدیدار شده‌اند، برخاسته از مراتب ادراک موناها می‌داند و معتقد است تفاوت میان ادراک‌های خفته، آگاه و خودآگاه، به تغایر اشیا و به تعبیر دقیق‌تر، به تمایز موناها می‌انجامد. از همین رو، موجودات به صورت اشیا، همان‌گونه که از دید انسان به نظر می‌آیند، ادراک می‌شوند؛ زیرا موناها را تشکیل دهنده انسان در مرتبه‌ای پایین‌تر از خداوند از حیث ادراک قرار دارند، حال آنکه خداوند، به دلیل برخورداری از ادراک تام، اشیا را به صورتی که برای انسان پدیدار می‌شوند، ادراک نمی‌کند. بنابراین کثرات نزد اسپینوزا در ادراک ناقص انسان ریشه دارد، در حالی که کثرات از دیدگاه لایبنیتس برخاسته از تفاوت درجات ادراک است. از این رو می‌توان نحوه توجیه کثرات نزد اسپینوزا را از جهتی مشابه شیوه توجیه کثرات نزد لایبنیتس دانست؛ هرچند باید توجه داشت که هر یک از این تبیین‌ها باید در چارچوب دستگاه فلسفی خاص خود تحلیل و بررسی شوند.



نتیجه گیری

از آنچه گذشت، می توان به این نتیجه رسید که اسپینوزا معتقد است در جهان هستی تنها یک جوهر واحد وجود دارد و خداوند، وجود محض یا همان جوهر نامتناهی است؛ و نامتناهی، هیچ غیری را بر نمی تابد. با توجه به دستگاه ادراکی انسان و تمایز میان «تصور تام» و «تصور ناقص»، موجودات، به مثابه «حالات»، چیزی جز مرتبه ای ضعیف از قوای ادراکی انسان نیستند. انسان با تقویت شهود عقلی، که بالاترین مرتبه معرفت است و اسپینوزا آن را در مهم ترین اثر مابعدالطبیعی خود، یعنی اخلاق مطرح کرده است، می تواند به مرتبه ای بالاتر از ادراک دست یابد. از دیدگاه او، هر کثرتی، ظهور خداوند و تجلی صفات نامتناهی اوست که ذیل عنوان «حالات» ادراک و تفسیر می شود.

در دیدگاه لایب نیتس نیز جهان هستی از بی نهایت جوهر فرد، یعنی موناها، تشکیل یافته است. لایب نیتس به کثرت جواهر باور دارد، اما این کثرت جواهر در عالی ترین مرتبه، یعنی خداوند به عنوان «مونا موناها» و در بالاترین مرتبه ادراک، به وحدت بازمی گردد؛ زیرا حقیقت موناها، ادراک است. در واقع، هر دو فیلسوف به نوعی نامتناهی بودن جوهر یا جواهر موجود در عالم معتقدند؛ با این حال، در اندیشه لایب نیتس، بی نهایتی کثرات وجود دارد، اما از آنجا که حقیقت آنها از سنخ ادراک و حضور است، این کثرات در عالی ترین مرتبه به وحدت بازمی گردند.

همچنین می توان نتیجه گرفت که به باور اسپینوزا، کثرت در نهایت به تصور ناقص انسان بازمی گردد و چیزی جز توهم ناشی از ادراک ناقص نیست؛ حال آنکه لایب نیتس، کثرت را ناشی از تفاوت درجات ادراک می داند و آن را به هیچ وجه امری موهوم تلقی نمی کند، هر چند وجود جوهر جسمانی را انکار کرده و آن را امری موهوم می داند.

حاصل آنکه اسپینوزا و لایب نیتس هر دو با رهیافتی معرفت شناختی، وجود کثرات را مولود نقص معرفتی انسان در شناخت خود و طبیعت تلقی می کنند. کسانی که علم خود را به گستره خیال محدود کرده و از شناخت تام امور بهره ای نبرده اند، در برابر جوهر خداوند، جوهری دیگر قرار می دهند و اوصاف انحصاری آن جوهر واحد و یگانه را به موجودات دیگر نیز تعمیم می دهند. شناخت تام خداوند و اشیا و درک علل واقعی انفعالات می تواند معرفت ما را نسبت به جوهر بسیط، نامتناهی و یگانه خداوند یا طبیعت تصحیح کند و ما را از کثرات به وحدت بنیادین جوهر -

طبیعت - خداوند رهنمون سازد (اسپینوزا).



از سوی دیگر، در فلسفه لایبنیتس نیز کل هستی چیزی جز مونادها، یعنی جواهر فرد، نیست و چون خداوند «موناِدِ مونادها» است، مخلوقات به واسطه فیض و تأثیر مستمر او دم به دم ظهور می یابند. ذات این مونادها نیروست که خود را در قالب ادراک نشان می دهد و عالی ترین مرتبه ادراک به «موناِدِ مونادها»، یعنی خداوند، اختصاص دارد. کثرت موجودات در عالم امری انکارناپذیر است؛ باین حال، تفاوت آنها از منظر ادراک، برخاسته از مراتب مختلف ادراک و در مراتب پایین تر، از ادراکات مغشوش و مبهمی است که هنوز به مرتبه ادراک واضح و متمایز ارتقا نیافته اند.



سال یازدهم، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۵

منابع و مآخذ

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جالی، نیکولاس (۱۳۹۱). لایب‌نیتس. ترجمه سیدمسعود حسینی. تهران: انتشارات ققنوس.
- راسل، برتراند (۱۳۸۴). شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس به ضمیمه قطعات برجسته. ترجمه ایرج قانونی. تهران: نشر نی.
- صانعی، منوچهر (۱۳۸۳). فلسفه لایب‌نیتس. تهران: انتشارات ققنوس.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه، جلد ۴. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- لایب‌نیتس، گوتفرید (۱۴۰۱). موناډولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه غرب، جلد ۲. قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.



- Russell, Bertrand (1983). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Forgotten Books.
- Latta, Robert (1951). *Leibniz: The Monadology and Other Philosophical Writings*. Oxford: Oxford University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2012). *New Essays Concerning Human Understanding*. London: Forgotten Books.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1956). *Leibniz's Philosophical Papers and Letters*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spinoza, Baruch (1985b). "Short Treatise on God, Man, and His Well-Being." In Edwin Curley (Ed. & Trans.), *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 1. New