

معضلهٔ نفس - بدن از دیدگاه ملاصدرا و لایبنیتس*

دکتر سیدمحمدعلی دیباجی**

چکیده

مسئلهٔ «نفس - بدن» یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی در علم النفس قدیم بوده، امروزه نیز با عنوان معضلهٔ «ذهن - جسم» در فلسفهٔ ذهن معاصر همان اهمیت را حفظ کرده است. این مبحث فلسفی به طور خلاصه در دو سؤال قابل طرح است: ماهیت نفس یا ذهن چیست؟ و چگونه نفس با بدن مرتبط و متحد است؟

ملاصدرا و لایبنیتس از جمله فیلسوفانی هستند که ضمن نقد دیدگاه اسلاف خود - ابن سینا و دکارت - در حل این مشکل تلاش فلسفی زیادی کردند و به راه‌حلهایی رسیدند که این راه‌حل‌ها با یکدیگر نقاط مشترکی دارند. از جملهٔ آن نقاط مشترک نوع ترکیب نفس و بدن و فرو کاستن مرزهای مجرد و مادی در مورد ماهیت نفس و بدن است. در این مقاله، ضمن مروری بر دیدگاه‌های مختلف در مسئلهٔ ذهن - جسم، به بررسی تطبیقی این دو دیدگاه پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: نفس، ذهن، مادی، مجرد، دو آلیزم (دوگانه انگاری)، مونیزم (یگانه انگاری)،

ترکیب نفس و بدن، رابطهٔ نفس و بدن، اتحاد نفس و بدن.

* دریافت ۸۳/۲/۵؛ پذیرش ۸۳/۳/۲۷.

** استادیار مجتمع آموزش عالی قم.

مقدمه

مسأله «مادی - مجرد» که امروزه تحت عنوان «معضله ذهن - جسم»^۱ مطرح است، از مهم‌ترین مسائل فلسفه ذهن معاصر است، تا جایی که چالش‌های آن به حوزه علوم شناختی^۲، یعنی علوم زبان‌شناسی^۳، کامپیوتر^۴، روان زیست‌شناسی^۵، روان‌شناسی تجربی^۶ و روان‌شناسی پیشرو^۷ کشیده شده است.

پرسش از ماهیت نفس یا ذهن و ارتباط آن با بدن یا جسم که حجم زیادی از آثار برخی متفکران و فلاسفه پیشین، همچون افلاطون، ارسطو، آگوستین، ابن سینا، دکارت، ملاصدرا و لایبنیتس را به خود اختصاص داده هنوز هم باقی است و به شکل‌های دیگری در مکاتب فلسفه ذهن معاصر - بویژه در نحله‌های «تقلیل‌گرایی»^۸، «حذف‌گرایی»^۹ و «پدیدارثانوی»^{۱۰} - مطرح است. شاخه‌های دو مکتب کلی یگانه‌انگاری (مونیزم) و دوگانه‌انگاری (دو آلیزم) در تنازع با یکدیگرند. دوگانه‌انگاران هنوز هم بر سر اثبات وجود واقعیت‌های غیرمادی اصرار می‌ورزند و ذهن انسان را به عنوان سرآمد واقعیات غیرمادی می‌دانند. در مقابل: برخی یگانه‌انگاران با تکیه بر تقلیل‌گرایی و حذف‌گرایی سعی دارند تمام حالات و صفات غیرمادی روان آدمی را به حالت مادی تحویل کرده و منشاء یا عضو مادی خاصی را برای آن در بدن معرفی کنند.

دراین مقاله به دیدگاه ملاصدرا و لایبنیتس در مورد ماهیت نفس و رابطه آن با بدن - تنها از نظر امکان این ارتباط - پرداخته شده است. انتخاب این دو فیلسوف و مقایسه دیدگاه آن دو در موضوع ذکر شده بنا به دلایلی است از جمله:

1. Mind - Body problem.
2. Cognitive Science.
3. Linguistics.
4. Computer Science.
5. Psychobiology.
6. Experimental Psychology.
7. Developmental Psychology.
8. Reductionism.
9. Eliminativism.
10. Epiphenomenalism.

الف) هر دو فیلسوف نسبت به اسلاف خود منتقدند و دیدگاه جدید خود را از یک جهت بر پاره‌ای از انتقادات گذشته‌ها بنا کرده‌اند.

ب) دیدگاه هر دو فیلسوف از آن نظر که به فروکاستن مرزهای مجرد و مادی منجر می‌شود، بسیار شبیه یکدیگر است.

ج) هر دو فیلسوف در معضله نفس - بدن دارای دیدگاهی تأسیسی هستند که با مکاتب معاصر متفاوت است و در بازخوانی اندیشه آنان می‌توان دید که نظرگاهشان برای دیدگاه تقلیلگرایان و حذفگرایان رقیب سرسختی است.

از آن‌جا که شناخت جایگاه نظریه ملاصدرا و لایبنیتس در میان دیدگاه‌های معاصر در مسأله نفس - بدن، مستلزم شناخت اجمالی آن دیدگاه‌هاست، مقاله در دو بخش تنظیم شده است: بخش اول مروری بر آن دیدگاه‌هاست و بخش دوم به تبیین دیدگاه ملاصدرا و لایبنیتس در معضله نفس - بدن اختصاص یافته است.

بخش اول

مروری بر دیدگاه‌های مختلف در معضله نفس - بدن

دکارت^۱ - که فلسفه اش نقطه عزیمت کاوش‌های جدید فکری در غرب است - نفس را به عنوان جوهری مستقل از بدن و مغایر با آن تعریف نمود. وی هم در اثبات وجود نفس و هم در مورد ماهیت نفس مباحثی را در انداخت که پس از دو آلیزم افلاطون، بزرگ‌ترین مکتب دو آلیزم را در فلسفه غرب به وجود آورد. پس از دکارت - و بویژه پس از فلاسفه بزرگی چون اسپینوزا و لایبنیتس که همان مسأله دکارت را دنبال کردند و به راه‌حل‌های نوینی دست یافتند - حداقل سه نظریه مهم دیگر در مورد ماهیت نفس ظهور کرده است:

۱- نظریه‌ای که می‌گوید: نفس یا ذهن به عنوان یک دسته یا مجموعه‌ای از مفاهیم، تصورات و انطباعات است^۲؛

۲- دیدگاهی که می‌گوید: نفس یا ذهن «جریان آگاهی» است^۳؛

-
1. Rene Descartes (1596 - ۱۶۵۰).
 2. Bundle Theory.
 3. Stream of Consciousness Theory.

۳- نظریه‌ای که معتقد است: امور ذهنی پدیده‌هایی هستند که ماهیت التفاتی دارند.^۱ در واقع هرچند دکارت معنای ارسطویی - مدرسی نفس را کنار گذاشت و با شیوه‌ای جدید سعی کرد چنان تعریفی از نفس ارائه کند که براساس آن هندسه معرفتی جدیدی بتوان بنا نمود؛ در عین حال جدا از مفاهیم به کار رفته در آن تعریف، همچون جوهریت، انفعال، ... در تبیین ارتباط آن با بدن مشکلی آفرید که نه تنها دکارتیان، بلکه فلاسفه تجربی مسلک قرون بعد همچون هیوم برای حل آن دچار زحمت فراوان شدند و دیدگاه‌های جدیدی را طرح کردند. هیوم^۲ برای حل مشکل، جوهریت نفس را زیر سؤال برد و ذهن را نه یک جوهر، بلکه دسته‌ای از مفاهیم مختلف تعریف کرد که دائماً در تغییرند و ثباتی ندارند. دیدگاه او سرآغاز تشکیک در جوهریت نفس محسوب می‌شود. برنتانو^۳ پدیده‌های ذهنی را التفاتی دانست؛ یعنی پدیده‌هایی که فی نفسه مفاد و موضوعی دارند اعم از این که موجود باشد یا نباشد، مثل اسب پرنده، امید، اعتقاد، شک و ... او گفت که این پدیده‌ها نمی‌توانند با اصطلاحات فیزیکی محض تبیین شوند. ویلیام جیمز^۴ - که در صدد پیدا کردن راهی میان دیدگاه دکارت و هیوم بود - ذهن را " جریان آگاهی" خواند (تا نه مثل دکارت در توجیه جوهر بودن ذهن دچار زحمت شود و نه مانند هیوم در تبیین ربط بین مفاهیم گسسته ذهن در بماند)؛ اما دیدگاه او بویژه در مورد حالت‌های نا خودآگاهی (ضمیر نا خودآگاه) با مشکل روبه رو شد.

امروزه بررسی این دیدگاه‌ها در قلمرو روان‌شناسی تجربی است؛ اما دیدگاه‌هایی که سعی در حل مشکل نفس - بدن دارند و در حوزه ذهن شناسی از آن‌ها سخن گفته می‌شود در دو دسته کلی یگانه انگاری^۵ و دوگانه انگاری^۶ مطرح‌اند.

1. Intentional.
2. David Hume (1711-۱۷۷۶).
3. Frantz Brentano (1838-۱۹۱۷).
4. James.
5. Monism.
6. Dualism.

۱ - دیدگاه‌های یگانه انگاری

پنج دیدگاه مهم یگانه انگاری عبارتند از: الف) ماده گرایی افراطی^۱؛ ب) وحدت انگاری^۲؛ ج) ایده‌آلیسم افراطی^۳؛ د) تنوری‌های دو جنبه‌ای^۴؛ ه) یگانه انگاری بی طرف^۵.

از دیدگاه ماده گرایی افراطی هر چه وجود دارد، امور جسمانی است؛ بنابراین گزاره‌هایی که مفاد ذهنی^۶ دارند یا فاقد معنایند یا مفادی دارند مشابه گزاره‌هایی که از پدیده جسمانی خبر می‌دهند. مکتب رفتار گرایی^۷ در روان‌شناسی نیز بر همین دیدگاه مبتنی است. این دیدگاه در فلسفه، مکتب اصالت جسمانیت^۸ (فیزیکالیسم) را به وجود آورد که برخی از اعضای حلقهٔ وین بویژه نویرا^۹ و کارناپ^{۱۰} از آن حمایت کردند؛ اما دوام چندانی نیافت. شاخهٔ دیگری از این دیدگاه (ماده گرایی) معتقد است که گزاره‌های معنایی مفهوم خاص خود را دارند؛ ولی کاذبند. جی اسمارت^{۱۱} و ایچ، فایگل^{۱۲} با قائل شدن به یک تمایز شبه فلسفی بین معنا^{۱۳} و مرجع^{۱۴} و نیز بین تضمن^{۱۵} و معنای صریح^{۱۶} نظریهٔ وحدت انگاری را مطرح کردند. بر اساس این دیدگاه، تبیین‌های معنایی و فیزیکی در مورد یک شیء، هر کدام به مفادی اشاره دارند؛ اما در نهایت یک چیزند و به یک ماده یا واقعیت تجربی ختم می‌شوند، و این شیء همان پدیده جسمانی است؛ مثلاً احساس لذت - به نظر صاحبان این دیدگاه - چیزی جز اشاره به قلب نیست؛ البته

-
1. Extreme Materialism.
 2. Identity Theory.
 3. Subjective Idealism.
 4. Double - aspect Theories.
 5. Neutral Monism.
 6. Mental.
 7. Behaviorism.
 8. Physicalism.
 9. Otto Neurath.
 10. Rudolf Carnap.
 11. J.J.C. Smart.
 12. Feigl.
 13. Significance.
 14. Reference.
 15. Connotation.
 16. Denotation.

آن احساس و این اشاره مترادف نیستند، اگر چه از نظر شرایط معنایی یکی هستند. این دیدگاه یک منظر تجربی به پدیده‌های ذهنی است که هر پدیده ذهنی را تنها وقتی قابل طرح می‌داند که به ازای آن یک پدیده مغزی (یا قلبی) اتفاق افتاده باشد.

دیدگاه خاص اسپینوزا^۱ در مورد ماهیت نفس نمونه برجسته تئوری‌های دو جنبه‌ای است؛ از این منظر، صفات ذهنی و جسمانی دو جنبه کاملاً متفاوت چیزی تلقی می‌شوند که نه ذهنی است و نه جسمانی. یگانه انگاران بی طرف، همانند هیوم، ویلیام جیمز، ارنست ماخ^۲، راسل^۳ و آیر^۴، تفاوت ذهن و جسم (یا نفس و بدن) را نه در ماهیت و ساختار، بلکه در ترتیب آن‌ها می‌دانند. از نظر آن‌ها ذهن و جسم مجموعه‌ای هستند کامل که شیء واحدی محسوب می‌شوند و بالاخره از نظر ایده آلیسم افراطی، درست برخلاف ماتریالیسم افراطی، تنها امر واقعی همان موجود مدرک و متعلقات ادراک (یعنی صور ذهنی) است. این دیدگاه را پیش از همه برکلی^۵ مطرح نمود که معتقد بود هر چه هست نفس یا ذهن است و به تعبیر دیگر هر چه هست یا مدرک است یا مدرک.

۲ - دیدگاه‌های دو گانه انگاری

چهار شاخه مهم دو گانه انگاری (دو آلیزم) عبارتند از:

الف) نظریه اصالت عمل متقابل^۶؛

ب) نظریه علیت تقارنی^۷؛

ج) نظریه توازن انگاری^۸؛

د) نظریه پدیدار ثانوی^۹.

-
1. Bendict, Baruch Spinoza (1632 -1677).
 2. Ernest Mach.
 3. B. Russell.
 4. A.J. Ayer.
 5. G. Brekeley (1685 -1753).
 6. Interactionism.
 7. Occasionalism.
 8. Parallelism. (این اصطلاح به اصالت تشابه و اصالت توازی هم ترجمه شده است.)
 9. Epiphenomenalism.

«اصالت عمل متقابل» می‌گوید امور ذهنی و معنایی گاهی باعث به وجود آمدن حوادث جسمانی و پدیده جسمانی هم گاهی باعث پدید آمدن امور ذهنی است؛ مثلاً ممکن است اندیشه‌ای قلب را به تپش وادارد و یا یک قطعه موسیقی باعث مرور یک دسته خاطرات شود. روایت سنتی این نظریه را می‌توان در دیدگاه دکارت سراغ گرفت؛ البته او قائل به دو جوهر (نفس و بدن) بود، اما این دیدگاه ضرورتاً به جوهر ذهنی نیاز ندارد. فردی که قائل به این نظریه است می‌تواند از امور و پدیده ذهنی سخن بگوید، بدون آن که برای آن‌ها نیازمند قول به جوهر ذهنی باشد. دیدگاه «علیت تقارنی (اوکازیونالیسم)» با قبول جوهریت هم برای نفس و هم برای بدن، تأثیر و تأثر آن‌ها را نه فعل خودشان، بلکه فعل مستقیم خداوند قلمداد می‌کند. دو چهره معروف این نظریه یکی آرنولد^۱ و دیگری مالبرانش^۲ است.

براساس دیدگاه «توازن انگاری» پدیده‌های ذهنی و جسمانی به شیوه منظمی به یکدیگر مرتبطند، بدون آن که به طور مستقیم و یا غیرمستقیم بین آن‌ها رابطه علی و معلولی برقرار باشد. نام دیگر این نظریه «توازن انگاری روان - جسمانی»^۳ است. نظریه لایبنتیس^۴ که خود، آن را «هماهنگی پیشین بنیاد»^۵ نام نهاد، غالباً بعنوان نمونه بارز این دیدگاه معرفی شده است. در دیدگاه «پدیدار ثانوی» رابطه نفس و بدن به طور یک طرفه، از بدن به نفس، پذیرفته شده است؛ یعنی بدن مؤثر بر نفس است؛ اما عکس آن درست نیست. این سخن بر این مبنا گفته شده است که پدیده‌های ذهنی نمی‌توانند حالت فاعلی داشته باشند. این پدیده‌ها در این دیدگاه با خود نفس یا ذهن یکی هستند و اساساً نفس یا ذهن چیزی جز همین پدیده‌های ذهنی نیست.

معضله نفس - بدن برای شاخه‌های معرفتی دیگر نیز یک مسأله مورد بحث و مهم تلقی

-
1. Arnold Geulinx.
 2. Nicholas Malebranche (1630 - 1715)
 3. Psychophysical parallelism.
 4. Gottfried wilhelm Leibniz (1646 - 1716)
 5. Pre - established harmony.

می‌شود: علوم روان - اعصاب شناسی^۱، فراروان شناسی^۲، علمی که درباره حیات بعد از مرگ^۳ بدن سخن می‌گوید، و علم فرمان‌شناسی سایبرنتیک^۴ که جنبه‌های مشترک فرآیندها و سیستم‌های کنترل دستگاه‌های پیشرفته در سازمان‌های انسانی و موجودات زنده را مورد بررسی قرار می‌دهد، شاخه‌هایی از علوم جدید تجربی‌اند^۵ که مواضع فلسفی اتخاذ شده در مسأله نفس - بدن، در سمت و سوی آن‌ها بی‌تأثیر نیست (جروم شافر^۶، ۱۹۷۷ م، ۳۴۵-۳۳۶).

بخش دوم

ماهیت نفس و رابطه آن با بدن

موقعیت دیدگاه ملاصدرا و لایبنتیس در میان دیدگاه‌های دیگری که در مسأله نفس - بدن وجود دارد، موقعیتی خاص است و نظریه آن‌ها با وجود تفاوت‌هایی که با هم دارند مشترکاً راه حل دیگری را در این باب گشوده است. برای شناسایی این دیدگاه چاره‌ای نیست که از ابعاد مختلف به نظریه آن‌ها نگریسته شود. این ابعاد شامل انتقادهای آنان نسبت به دیدگاه‌های قبلی، تعاریف جدید از نفس و بررسی رابطه نفس و بدن است. به بیان دیگر ما برای آن که هم به منظر فلسفی آن دو درباره نفس و بدن نزدیک شویم و هم بین آن دو منظر مقایسه‌ای برقرار سازیم بایستی چندگام فلسفی آن‌ها را بشناسیم:

انتقاد به دیدگاه فلاسفه پیشین: ملاصدرا در کتاب‌ها و رساله‌های متعدد خود دیدگاه متفکران گذشته، بویژه ابن سینا، را در باب ماهیت نفس و نحوه ارتباط آن با بدن مورد انتقاد جدی قرار داده است؛ همین‌طور لایبنتیس دیدگاه دکارت و دکارتیان درباره نفس را نقد و بررسی کرده آن را ناقص اعلام نموده است؛ انتقاد او از دیدگاه دکارت یکی به اصل کوگیتو، دیگری درباره تعریف جسم و در نهایت به ماهیت نفس است.

1. Neuropsychology.
2. Parapsychology.
3. Disembodied Existence.
4. Cybernetics.

۵. این معنای تجربی را نباید با تجربی به اصطلاح پوزیتیویسم یکی دانست.

6. Jerom shaffer.

نوع ترکیب نفس و بدن از جمله مهم‌ترین مباحث نفس است که هر دو فیلسوف در آن سخنان جدیدی گفته‌اند: ملاصدرا ترکیب اتحادی نفس و بدن را نوع منحصر بفردی از انواع ترکیب دانسته و با بررسی سخنان گذشتگان درباره ترکیب‌های اتحادی، انضمامی، صناعی و ... به تبیین این نوع خاص و مقایسه آن با دیگر انواع پرداخته است. لایبنیتس نیز در مورد ارتباط جوهر نفس و ماده، همچنین ماهیت مناد نفس سخنانی دارد که مورد بحث شارحان و منتقدان وی واقع شده است؛ اما آنچه می‌توان به عنوان خلاصه نظر او در این باره گفت آن است که ترکیب مناد نفس با بدن همانند ترکیب‌های عناصر مادی نیست؛ چون نفس برخلاف نظر دکارتیان مجرد ندارد و نیز تنها در یک نقطه با بدن در ارتباط نیست.

هر دو فیلسوف از نفس تعریف جدیدی به دست می‌دهند: ملاصدرا آن را موجودی در مرز عالم ماده و مجرد معرفی کرده، تعریف ارسطویی - سینایی آن را به کنار می‌نهد، و لایبنیتس با طرح نظریه منادها، نفس را منادی خاص معرفی می‌کند که نه کاملاً مجرد است و نه مادی. در این باره شباهت‌هایی در دو دیدگاه وجود دارد که بدان اشاره خواهیم کرد. اکنون این سه گام فلسفی را با ملاحظه ظرفیت مقاله بتفصیل مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۲-۱) آیا نفس مجرد است؟

گفتیم که گام اول هر دو فیلسوف نقد مبانی و نتایج بحث مجرد نفس فلاسفه گذشته است. دو سلف بزرگ، ابن سینا و دکارت، نفس را مجرد از ماده معرفی نموده، دلایلی را بر این مدعا اقامه کرده‌اند. ملاصدرا و لایبنیتس در کتاب‌ها و رساله‌های خود این دیدگاه را مورد انتقاد جدی قرار داده‌اند:

۱- الف): نقد دیدگاه ابن سینا در مورد مجرد نفس

ملاصدرا خلاصه دیدگاه ابن سینا و دیگر حکمای قبلی را در باب ماهیت نفس، و از جمله مجرد آن این گونه بیان می‌کند:

((... آنچه قوم (فلاسفه قبلی) از حقیقت نفس دریافت کرده‌اند چیزی نیست مگر آنچه وجود نفس آن را از جهت بدن و عوارض ادراکی و تحریکی آن لازم می‌کند. آنان متوجه احوال نفس نشده‌اند مگر از جهت آنچه از طریق ادراک و تحریک ملحق به نفس است، و این دو در همه حیوانات وجود دارد؛ و اما چیزی که اضافه بر این برای انسان درک شده - و آن عبارت

است از تجرد نفس انسان و بقای آن بعد از هنگامی که تصرفش در بدن قطع می‌شود - صرفاً از این استدلال به دست آمده که نفس محل علوم است و علم تقسیم پذیر نیست؛ بنابراین محل آن هم نباید تقسیم پذیر باشد؛ پس نفس، که محل علم است، بسیط الذات (مجرد) است و هر بسیط ذاتی غیر فانی است؛ زیرا اگر فانی باشد باید از قوه وجود و عدم و فعلیت وجود و عدم ترکیب شده باشد و این خلاف فرض اول ماست.

این دیدگاه، یا چیزی در همین حدود، نهایت شناخت قوم درباره نفس بود و کسی که گمان کند با این مقدار توانسته است حقیقت نفس انسانی را بشناسد... اشکالات زیادی بر او وارد می‌شود که خلاصی از آنها ممکن نیست...)) (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۸، ص ۳۴۳-۳۴۴).

البته جملات نقل شده پاره‌ای از سخن ملاصدرا و برداشت او از دیدگاه فلاسفه سنیایی در باب نفس است و روی سخن آن با حقیقت نفس است که تجرد یا بسیط الذات بودن نفس یکی از ویژگیهای این حقیقت است. اما این دیدگاه چرا مورد انتقاد ملاصدرا واقع شده است؟ گذری در آثار او مارا با بیش از ده انتقاد جدی به تجرد نفس مواجه می‌کند که ذیلاً به پنج مورد از آنها اشاره می‌کنیم:

الف - (۱) اگر نفس بسیط الذات بود نمی‌توانست حدوث زمانی پیدا کند؛ زیرا حدوث مسبق به حالت بالقوه است و در بسیط الذات قوه و استعداد نیست.

الف - (۲) روحانی بودن حقیقت نفس با تعلق یافتن آن به بدن و انفعالات بدنی مثل صحت، مرض و لذت و الم جسمانی در تناقض است؛ زیرا مجرد، به معنای شیء جدا از ماده، کجا و چگونه می‌تواند با ماده و متأثر از آن مرتبط باشد؟

الف - (۳) بساطت نفس و تجرد آن از ماده با کثرت پذیری عددی مطابق با بدن‌های متفاوت، نمی‌سازد؛ به عبارت دیگر اگر نفس بسیط و مجرد باشد تکثر نمی‌پذیرد، مگر آن که بگوییم هر نفس ناطقه‌ای، خود، نوع منحصر بفرد است، و البته در آن صورت دیگر نمی‌توان برای همه نفوس ناطقه، بلکه حتی برای دو نفس ناطقه، از ماهیت واحد سخن گفت (همان).

الف - (۴) نفس بودن برای نفس یک صفت ذاتی است نه عارضی. اگر آن طور که عموم حکما گمان کرده‌اند نفسیت نفس از عوارض لاحق به ذات نفس بود، لازم می‌آمد که نفس جوهری متحصل و بالفعل و از جمله جواهر عقلی مفارق باشد، و آن گاه چیزی بر آن عارض

گردد که آن را به تعلق یافتن به بدن مجبور سازد؛ یعنی از عالم قدس (مفارقات) جدا ساخته به عالم عنصریات بفرستد؛ اما این درست نیست، زیرا آنچه ما بالذات است (یعنی تجرد) زایل نمی‌گردد و جوهر مفارق، معروض چیزی که در حاق وجود خود آن را ندارد، نخواهد شد؛ زیرا محل حوادث صرفاً ماده جسمانی و آنچه بدان مربوط است، خواهد بود (همان، ج ۵، ص ۲۸۹).

الف - ۵) اگر نفس مجرد بود، ذات خود را شهود می‌کرد؛ ملاصدرا این دلیل خود را این گونه توضیح می‌دهد: «وجود فائض از مبدأ بخشنده اولاً به نفس می‌رسد، آنگاه به قوا، و این به صورت مراتب مختلف و براساس ترتیب علی و معلولی است؛ اما اگر نفس مجرد از این بدن جسمانی بود، هر آینه ذات خود را به وجه تمام شهود می‌کرد و این شهود هم به دنبال خود شهود قوا و آنچه با آن‌هاست در پی داشت، بدون آن که قصد زایدی در کار باشد... [و حال آن که می‌دانیم چنین نیست]» (ملاصدرا، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۳۶).

باید دانست که این گام فلسفی صدرالمتهلین همچنین شامل نقد ادله تجرد نفس حکما بویژه ابن سینا، هم هست. ابن سینا در کتاب‌های مهم خود مثل شفا و اشارات، دلایل متعددی بر تجرد نفس اقامه کرده است^۱ که ملاصدرا آن‌ها را در یازده دلیل تنظیم و تنسیق نمود، آن گاه مورد ارزیابی قرار داده است. قوی‌ترین این دلایل آن‌هاست که از راه «درک کلیات»، «ذاتی که خود را تعقل می‌کند» «قوه‌ای که بر افعال غیر متناهی قادر است» و ... به اثبات تجرد نفس می‌پردازد. نقد ملاصدرا بر اکثر این ادله در دو مطلب خلاصه می‌شود: اول این که این دلایل غیرجسمانی بودن نفس را ثابت می‌کند نه تجرد تام آن را، دوم آن که بعضی از این دلایل مثل «درک کلیات» مقام برخی از نفوس بشری را نشان می‌دهند و نه همه آن‌ها را و لذا نمی‌توانند دلیلی بر تجرد نفس ناطقه از بدن باشند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۸، ص ۲۹۶ - ۲۶۰).

البته، ملاصدرا در برخی از آثار خود تجرد نفس ناطقه را به نحو مطلق پذیرفته، یا به گونه‌ای سخن گفته است که گویا تجرد نفس از بدن را قبول دارد، و این نباید سهو یا دوگانه گویی تلقی شود، بلکه از یک جهت به دلایل روشنی خواسته است بر مشی قوم حرکت کند یا موضع آنان را تبیین نماید، و از جهت دیگر از نظر او نفس ناطقه سرانجام (اما نه در همه مراحل) به مقام تجرد می‌رسد و این نکته به نحو مطلق با قبول تجرد نفس می‌سازد.

۱. برای اطلاع از این دلایل به کتاب شفا، فن ششم و اشارات، نمط هفتم مراجعه شود.

۱- ب) لاینیتس و نقد دیدگاه دکارت در تجرد نفس

دکارت نفس آدمی را مجرد، یا اندیشه محض معرفی کرده است (دکارت^۱، ۱۹۷۷ م، ص ۱۸). لاینیتس این تجرد را قبول ندارد و در منادولوژی صریحاً گفته است که دکارتیان به اشتباه نفس را کاملاً مجرد از بدن دانسته‌اند (لاینیتس^۲، ۱۹۸۳ م، ص ۱۸۱). به نظر او اساساً هیچ موجودی به جز خداوند کاملاً مجرد از ماده و جسم نیست (همان). از مطالعه آثار او می‌توان دریافت که این گام فلسفی لاینیتس در انتقاد از مفهوم نفس در نزد دکارت و دکارتیان^۳ دارای سه جزء است که عبارتند از:

نقد استدلال کوگیتو^۴ (من فکر می‌کنم پس هستم)؛

باید بین ماهیت و وجود نفس تمایز قائل شد؛

نقد مفهوم دکارتی جسم.

می‌دانیم که دکارت در استدلال کوگیتو به دنبال اثبات وجود «من» است. مقدمه این استدلال یک مقدمه شهودی است؛ اما خود استدلال، روشمند است؛ بدین صورت که او از عبارت «من شک می‌کنم» به «من هستم» استدلال می‌کند و البته من شک می‌کنم در این جا مساوی یا معادل «من فکر می‌کنم» تلقی شده است؛ زیرا شک نوعی فکر است و در حقیقت صورت اصلی استدلال این است که من فکر می‌کنم پس هستم؛ زیرا اگر در همه چیز شک کنم نمی‌توانم در شک کننده (که همان من فکر کننده است) شک کنم؛ پس شک کننده یا فکر کننده‌ای هست.

لاینیتس در رساله «ملاحظات انتقادی به بخش عمومی اصول دکارت» این استدلال را سخت مورد انتقاد قرار داده است. بخشی از انتقادهای او به قرار زیر است:

1. Descartes.

2. Leibniz.

۳. باید توجه داشت که لاینیتس، خود، از دکارتیان محسوب می‌شود؛ اما تنها از نظر برخی از مسائلی که در فلسفه اش طرح کرده و نه از نظر روش و نوع تفکر؛ به عبارت دیگر برخی از دغدغه‌های فلسفی لاینیتس همان دغدغه‌های دکارت و دکارتیان است؛ اما در روش و نوع اندیشه با دکارت و دکارتیان مخالف است.

4. Cogito.

الف) آغاز با شک مبدأ خوبی برای تفکر فلسفی نیست، مبدأ شروع باید یقینی باشد.

ب) نمی توان قبول کرد که هر چیز که مشکوک باشد، باطل است.

ج) اگر بتوان به دلیل اندیشیدن به هستی رسید؛ پس متعلق‌های اندیشه هم به همان اندازه قابل استدلال برای هستی خواهند بود؛ یعنی از «من فکر می‌کنم» دو نتیجه حاصل می‌شود: من هستم، و اشیای مختلفی که به اندیشه من می‌آیند و در آن تأثیر می‌گذارند هم هستند (لایبنیتس، ۱۹۶۹ م، ص ۳۸۳).

چون تفصیل این مطالب ارتباطی به موضوع این مقاله ندارد، به سراغ جزء دوم این گام فلسفی می‌رویم. در اینجا لایبنیتس به نکته دقیقی اشاره می‌کند او با تمایز قائل شدن بین ماهیت و وجود نفس می‌گوید:

«چون همه بروشنی می‌دانیم که نفس ما وجود دارد فردی که مخالف مجرد نفس است از استدلال کوگیتو این نتیجه را می‌گیرد که ما به وسیله این استدلال صرفاً در جسمانی بودن نفس شک می‌کنیم (همان)؛ [اما این که یقیناً بگوییم پس نفس ما مجرد است از این استدلال به دست نمی‌آید.] وی آن گاه توضیح می‌دهد که «البته اگر ما به همان میزان که به وجود نفس واقفیم ماهیت نفس را هم می‌فهمیدیم، مسأله [باوضعیت حاضر] فرق می‌کرد» (همان).

لایبنیتس در جزء سوم گام فلسفی به سراغ مفهوم جسم از دیدگاه دکارت می‌رود، و چون خواهیم دید که او وجود نفس - یا مناد نفس - را آن چنان با جوهر مادی آمیخته می‌داند که نه تنها از نظر واقعی، بلکه حتی در مقام تحلیل ذهنی نیز نمی‌توان آن را جدا ساخت، مفهوم دکارتی جسم را بسیار ناقص می‌داند. انتقادهای او عبارتند از:

- دکارت اثبات نکرده است که امتداد و جسم یکی است.

- در جسم چیزی مثل حرکت، انفعال و صلبیت سراغ داریم که مفهوم امتداد آن‌ها را در بر

ندارد.

- امتداد یک مفهوم اولیه^۱ نیست؛ زیرا می‌توانیم جسم را چند جزء فرض کنیم که به طور همزمان به هم پیوسته‌اند؛ پس امتداد (که با همه این اجزاء می‌سازد) ماهیت جسم را بیان نمی‌کند (همان، ص ۳۸۲).

لایبنتیس در پی این اشکالات بدین نتیجه می‌رسد که تمام اجسام "تیرویی درونی" دارند که منشأ صفات متعدد آن‌ها می‌شود. این نیرو همان حقیقت نفس را تشکیل می‌دهد. درباره این نیرو در گام‌های فلسفی بعد توضیح خواهیم داد.

۲-۲) ترکیب نفس و بدن چه نوع ترکیبی است؟

دیدیم که گام اول فلسفی هر دو فیلسوف تقریباً بدین نتیجه منجر شد که نفس - آن طور که ابن‌سینا و دکارت معرفی کرده‌اند - مجرد نیست. در گام دوم، هم ملاصدرا و هم لایبنتیس درباره نوع ترکیب نفس و بدن سخنانی متفاوت با گذشتگان، و تا اندازه‌ای مشابه یکدیگر گفته‌اند:

۲ - الف) ترکیب اتحادی نفس و بدن

قبل از ملاصدرا برای ترکیب اتحادی سه مصداق بر می‌شمرند: ترکیب ماهیت و وجود، ترکیب ماده و صورت و ترکیب عرض با موضوع خود. حکما ترکیب نفس و بدن را همانند ترکیب ماده و صورت قلمداد می‌کردند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸ ش، ص ۶۸). ملاصدرا این مسأله را بسادگی قبول نمی‌کند و معتقد است که نمی‌توان نفس و بدن را کاملاً همانند ماده و صورت دانست؛ زیرا ماده و صورت در ابتدای تکوین یک شیء و حصول صورت نوعیه‌اش واقعاً لحاظ جداگان‌های از یکدیگر دارند، در صورتی که در مورد نفس و بدن این گونه نیست؛ زیرا در ابتدای تکوین انسان، نفس ناطقه‌ای در کار نیست، بلکه ما با یک شیء واحد (جنین) مواجهیم. وی این دیدگاه خود را به طور مبسوط، اما پراکنده در کتاب اسفار بیان کرده است. نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقااست؛ بنابراین در ابتدای پیدایش جسمانی است؛ به عبارت دیگر نفوس از آن جهت که نفسند، قطعاً جسمانی‌اند؛ پس صحیح‌تر آن است که بگوییم نفس و بدن در ابتدا یک چیزند هر چند طی حرکت جوهری که برای این بدن حاصل می‌شود حقیقتی به نام نفس از آن پدید می‌آید و بتدریج هویت مستقلی پیدا می‌کند، تا آن که به مقام تجرد

۱. البته ابن‌سینا و دکارت در باره نفس یکسان نمی‌اندیشیده‌اند؛ همراهی نام آن‌ها در این جا صرفاً به خاطر انتقادهای ملاصدرا و لایبنتیس به آن‌هاست.

برسد و البته نفس وقتی به مجرد رسید دیگر با بدن مادی همراه نیست. درباره حدوث جسمانی نفس در بخش‌های بعد سخن خواهیم گفت.

ملاصدرا نحوه اتحاد نفس و بدن را در مواضع متعددی از کتاب بزرگ اسفار، همچنین رساله اجوبه المسائل و رساله‌های دیگر مورد بحث فراوان قرار داده اقوال بزرگانی چون میرصدرالدین دشتکی، ملاجلال دوانی، میرداماد، خواجه نصیر طوسی و ... را در این باره نقل کرده و آن‌ها را بتفصیل بررسی نموده است. حاصل این مباحث آن است که نفس و بدن ترکیبی خاص به خود دارند که در دیگر ترکیب‌های اتحادی شناخته شده جای نمی‌گیرد و فراتر از آن‌هاست. از طرف دیگر چون نفس با بدن مادی متحد است، دلیل دیگری به دست می‌آوریم که نمی‌تواند مجرد باشد؛ زیرا به تعبیر خود او ترکیب حقیقی بین مجرد بالفعل و مادی بالفعل، آن طور که مجموعشان یک امر طبیعی باشد سخنی است غیرمعقول؛ چون همان طور که میرداماد در حواشی کتاب حکمه العین گفته است، اگر چنین بود نفس و بدن می‌توانستند تحت جنس یکدیگر باشند (نفس از انواع جسم و بدن از انواع جوهر مجرد شود) ... و حال آن که چنین نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۵، ص ۲۹۰-۲۸۹).

۲- ب) دقیق‌ترین ترکیب و اتحاد ممکن

دیدگاه لایبنیتس درباره نوع ترکیب نفس و بدن پیچیده است. «نیکلاس ژولی» در مقدمه خود بر مجموعه مقالاتی درباره لایبنیتس، دیدگاه این فیلسوف را «ایده آلیسم تقلیلگرا»^۱ خوانده، می‌گوید: به نظر او هرچه واقعاً وجود دارد همانا ذهن و به تعبیر بهتر نفس است و اجسام را می‌توان به موجودات ذهنی^۲ (غیرمادی) تحویل برد (نیکلاس ژولی^۳ ۱۹۹۵ م، ص ۲)؛ اما به نظر می‌رسد که سخن ژولی قابل نقد باشد؛ زیرا هرچند به نظر لایبنیتس هر شیء در عالم دارای نفس یا مناد است و جسم بی نفس چیزی جز توده‌ای از خاک نیست؛ دانستیم که او به نفس مجرد از جسم هم قائل نیست و دکارتیان را به خاطر اعتقاد به نفوس بدون جسم ملامت می‌کند، اما این نفس چگونه با ماده یا بدن ترکیب شده است؟ در این باره، مطلب

1. Reductive Idealism.

2. Mental.

3. Nicholus Jolley.

روشنی در سخنان او یافت نمی‌شود و از این رو شارحان وی تفسیرهای متعدد و مختلفی از مسأله ترکیب نفس و بدن ارائه داده‌اند.

لایبنیتس خود در منادولوژی می‌گوید: «چون اشیای مرکب وجود دارند پس باید جواهر بسیط هم وجود داشته باشند» (لایبنیتس، ۱۹۸۳ م، ص ۱۸۱). منظور وی از جواهر بسیط همان «منادها»^۱ هستند (که در گام سوم به آن‌ها اشاره خواهیم کرد). نتیجه‌ای که از سخن او گرفته می‌شود این است که اشیای عالم مرکب از جسم و منادند؛ اما چگونه؟ او در همین رساله باز بیان می‌کند که منادها غیر مادی‌اند (همان)؛ این سخن مفهوم ترکیب جسم و مناد را بیش‌تر در ابهام فرو می‌برد؛ زیرا سوال مهمی رخ می‌نماید و آن این که چگونه جسم مادی با مناد غیر جسمانی ترکیب شده است؟

«لابرت لاتا» در شرح خود بر منادولوژی می‌گوید: لایبنیتس در این جا واژه «مرکب» را با نوعی توسع^۲ در مفهوم به کار برده است. در آثار دیگر نیز، مثل رساله «اصول طبیعت و لطف الهی»^۳، همین توسع وجود دارد، با این تفاوت که در منادولوژی واژه مرکب به تنهایی به کار رفته و در رساله دیگر کلمه «جوهر مرکب» آمده است (لاتا،^۴ ۱۸۹۸ م، ص ۲۱۹). توسع را نیز باید به معنی به کارگیری یک کلمه فراتر از کاربرد معهود آن دانست؛ شاید بدین معنا که لایبنیتس در این جا می‌خواسته است بین جسم و جسمانی، و ماده و مادی تفاوتی قائل شود و بگوید که مناد جسم و ماده نیست؛ اما جسمانی و مادی است و با جسم و ماده ترکیب می‌شود؛^۵ در حالی که «بوترو»^۶ از دیگر شارحان لایبنیتس می‌گوید: «به عقیده لایبنیتس ترکیب فقط عرضی است کاملاً خارجی، که به هیچ وجه سهمی در طبیعت اشیا ندارد. طبیعت

1. Monds.
2. Looseness.
3. The principle of Nature and of Grace.
4. Robert Latta.

۵ البته در بندهای ۳ و ۴ و ۵ و ۶ منادولوژی تمام صفات ماده و جسم از قبیل امتداد، شکل و قابلیت تقسیم در مورد مناد منتفی دانسته شده است.

۶ امیل بوترو (Emil Boutrox) یکی از شارحان لایبنیتس که در ۱۸۸۱ شرح او بر منادولوژی در پاریس چاپ شده است.

اشیا کاملاً درونی است ... لایبنیتس سیر از مرکب به ساده را همان سیر از برون به درون می‌داند. او وقتی مطمئن می‌شود که به درون حقیقی رسیده است که از ذات اجسام و حتی از ناحیه صورت‌ها و مثل تجاوز کرده به ادراک و شوق ... رسیده باشد» (امیل، ۱۳۷۵ ش، ص ۹۷).

این نوع ترکیب بین نفس و بدن به تعبیر لاتا در ذیل بند ۲۲ منادولوژی، دقیق‌ترین نوع ممکن اتحاد و ترکیب است؛ آن‌طور که تغییر در یکی با تغییر در دیگری متناظر است. لاتا این نوع اتحاد نفس و بدن را اتحاد اکتسابی^۱ نمی‌داند، بلکه آن را اتحاد واقعی می‌خواند (همان). این نگرش چنان که آشکار است با همان اتحادی قابل مقایسه است که ملاصدرا در باب نفس و بدن قائل است.

۳-۲) تعریف جدید دو فیلسوف از نفس

انتقاد از مباحث گذشتگان و تعمیق فلسفی در نوع ترکیب نفس و بدن، به عنوان دو گام فلسفی ملاصدرا و لایبنیتس ما را به گام سوم آن دو، یعنی تعریف خلاقان‌های که از نفس ارائه کرده‌اند، رهنمون می‌شود.

۳- الف) نفس در مرز عالم ماده و عالم مجرد است

چنان‌که اشاره شد، ملاصدرا، نفس را دارای حدوث جسمانی می‌داند، در واقع نظریه «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا» بودن نفس محصول نگرشی از ملاصدرا به نفس و بدن است که دارای چند مبنای فلسفی در اندیشه اوست. برخی از این مبانی را در گام‌های اول و دوم دیدیم و آن‌ها همان ریشه‌ی انتقادهایی بود که ملاصدرا به دیدگاه فلاسفه گذشته وارد ساخت؛ یعنی انتقاد به تبیین حدوث نفس، رابطه آن و نوع ترکیبش با بدن. اکنون در گام سوم فلسفی چند مبنای دیگر از این نظریه را به طور خلاصه مرور می‌کنیم. این‌ها و نکات پیش گفته، اصول و مبانی این نظریه را تشکیل می‌دهند:

۱- اولین نکته‌ای که از انتقادات قبلی حاصل می‌شود، این است که نفس یک موجود مجرد

نیست. ملاصدرا می‌گوید: «وجود مجرد نمی‌تواند در صمیم ذات خود اضافه‌تدبیری به بدن پیدا کند؛ زیرا این امر مستلزم عروض تغییر و اتصال در موجود مجرد است که سخنی است باطل؛ به علاوه در ترکیب حال و محل وجود دارد و این مستلزم آن است که هر دو جزء مادی باشند... این است که نمی‌توان قبول کرد که نفس در ابتدای تکوین مجرد باشد» (ملاصدرا، همان).

۲- ملاصدرا برای آن که عدم تجرد نفس را تبیین کند، از نوع ترکیب نفس با بدن کمک می‌گیرد. چون بدن مادی است، پس طبق اصول فلسفی گذشتگان هم، ترکیب آن با یک موجود مجرد - یعنی نفس بر طبق تعریفی که فلاسفه پیشین دارند - محال است. این محال بودن را از چند راه می‌توان بیان کرد:

یکی آن که نفسیت برای نفس ذاتی است نه عرضی؛ این دلیل را قبلاً در گام اول بیان کردیم. راه دوم در ادامه همین راه بیان شده است، ملاصدرا می‌گوید: بدن با نفس به تمامیت می‌رسد؛ اما طبق تعریف از ترکیب یک مادی و یک مجرد به هیچ وجه نوع طبیعی مادی تشکیل نمی‌شود... بنابراین اضافه‌تدبیری به بدن برای نفس امر ذاتی خواهد بود که آن را از حد عقلیت (تجرد) می‌اندازد (همان)... (اگر نفس مجرد بود نمی‌توانست با بدن ترکیب شود و اکنون که ترکیب صورت گرفته، باید گفت که نفس در ابتدای تکوین مجرد نیست هر چند بعد از مراحل بدین مقام برسد).

۲- مجرد، عارض قریب ندارد؛ اما نفس، دارد. این نکته در واقع راه سوم برای بیان محال بودن ترکیب نفس مجرد با بدن مادی است. صدرالمتألهین می‌گوید: «نفس آدمی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقااست، اگر کامل شود و از قوه به فعل خارج گردد. برهان این مسأله آن است که: هر موجودی که مجرد از ماده است عارض قریب ندارد؛ زیرا گفتیم که جهت قوه و استعداد مربوط به امری است که ذاتاً قوه صرف باشد و به وسیله صورت مقوم، متحصل گردد. این قوه صرف چیزی جز هیولای جسمانی نیست؛ لذا اگر برای نفس تجرد فرض کنیم باید قبول کنیم که نفس، هر چند از ماده جدا است، عارض قریب دارد و مراد از عارض هرگونه صفتی است که بر شیء وارد شود در حالی که قبلاً وجود نداشته است، مثل علم، شادی، غم و... و این خلاف فرض اول ماست (که گفتیم مجرد، عارض قریب ندارد)، پس نفوس انسانی حدوث مادی دارند. برای رد نظریه تناسخ نیز (که فرض دیگری است برای این که نفس در

هنگام حدوث مادی نباشد) دلیل جداگان‌های داریم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص ۲۲۱).

نفس، وجودی سیال از عالم ماده تا عالم تجرد است

ملاصدرا به وجوه و دلایل دیگر نیز اشاره کرده است، از جمله در رساله «اجوبه المسائل النصیریّه» که اصل آن مطالبی است از طرف خواجه نصیر طوسی که طی نامه‌ای از دانشمند معاصر خود شمس الدین خسروشاهی پرسیده است. ملاصدرا که به جواب‌های خسروشاهی قانع نشده پاسخ آن سوالات را هم براساس دیدگاه قوم و هم بر مبنای نظر خود بیان کرده است. یکی از سوالات خواجه نصیر این است که «چگونه می‌توان جسم مادی را حامل امکان جوهر مفارقی دانست که با آن جسم مباین بالذات است؟» وی ابتدا پاسخ گذشتگان را بازگو نموده و سپس آن را نقد می‌کند:

«بنابر طریقه اهل نظر [یعنی حکمای گذشته] باید گفت که انسان با استعداد خاص خود صورت مدبری را از واهب الصور طلب می‌کند که در بدن تصرف کند و بدان وسیله شخص و نوع بدن را حفظ نماید... وجود بدن به سبب امکان استعدادی چیزی طلب نمی‌کند مگر صورتی مقارن با خود را که متصرف در بدن است از آن جهت که صورتی است مقارن با آن. از طرف دیگر وجود مبدأ فیاض صورتی را افزای می‌کند که متصرف در بدن بوده، مفارق یا دارای مبدأ مفارق باشد... همان طور که جایز است شیء واحد از یک جهت جوهر باشد و از جهت دیگر عرض (مثل ماهیت موجود در ذهن)... همین طور نفس هم می‌تواند از حیث ذات مجرد باشد و از حیث فعل، مادی؛ پس نفس از حیث فعل خود مسبوق به استعداد بدن و حادث به حدوث بدن است؛ ولی از حیث حقیقیتش مسبوق به بدن نیست مگر بالعرض (ملاصدرا، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۶۹-۱۶۶).

وی پس از توضیحات دیگر برای تبیین کامل دیدگاه فلاسفه سینیایی در مورد پاسخ سوال خواجه نصیر، می‌گوید: این جواب کافی نیست. علت عدم کفایت جواب گذشتگان در حقیقت همان اشکالاتی است که وی بر دیدگاه آنان دارد و ما آن‌ها را در قسمت‌های قبل از نظر گذرانندیم.

به نظر ملاصدرا چاره‌ای نیست که نفس را دارای مقامات متعدد بدانیم تا بتوانیم به ماهیت آن پی ببریم. نفس وجود سیالی است که حدوشش با بقایش مختلف است و به تعبیر خود او

همانند طفلی است که نیازش به رحم در مقطع خاصی از زمان است و مثل صیدی است که گرفتنش تنها در یک مرحله نیاز به دام دارد (همان). اکنون سوالی که پس از این همه انتقاد به تجرد نفس رخ می‌نماید این است که نفس چه ماهیتی دارد؟ آیا مادی و جسمانی است یا نه جسمانی است نه مجردا؟

در رساله اتحاد عاقل و معقول، ماهیت نفس این گونه بیان شده است: «نفس در ابتدای افاضه شدن به بدن مثل هیأت موجودی از موجودات جسمانی است... این نفس قوه رسیدن به عالم ملکوت را دارد و سبب این سلوک همانا ضعف نشئه حسی آن است؛ زیرا در حیوانیتش اضعف حیوانات است... این بدان دلیل است که شأن متحرک از یک مرتبه به مرتبه دیگر، آن است که در حرکت، وضعیتی بین صرافت قوه و فعل محض داشته باشد تا بتواند از حالی به حال دیگر منتقل شود... بنابراین نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقااست؛ در ابتدا صورتی طبیعی است برای ماده حسی، و قوه قبول صورت عقلی را دارد... منافاتی بین فعلیت حسی و آن قبول استکمالی عقلی نیست. نفس در استکمالهای خود به جمیع حدود طبیعی از سخت‌ترین تا لطیف‌ترین حدود منتقل می‌شود...» (ملاصدرا، ۱۳۷۵ ش، ص ۸۹-۸۸). وی آن گاه جمع بین فعلیت حسی و قبول استکمال عقلی را بیان می‌کند.

وی در رساله شواهد الربوبیه (که غیر از کتاب الشواهد الربوبیه است) جواب سوال پیش - گفته را این گونه بیان می‌کند: «صورت [نفس] انسان آخرین معانی جسمانیت و اولین معنای روحانیت است» (ملاصدرا، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۱۳). وی بدین ترتیب تعاریف حکمای پیشین را که در آنها سخن از نفس به عنوان کمال، صورت، قوه و... است، به کنار می‌نهد. ماهیتی که ملاصدرا برای نفس ناطقه تعریف می‌کند؛ چنان که دیدیم از وجودی متطور حکایت دارد و به عبارت دیگر دارای حرکت جوهری است؛ از همین رو با تعریف معهودی که در میان گذشتگان مطرح بود، نمی‌سازد، به بیان دقیق‌تر اساساً ماهیت واحدی در کار نیست تا بتوان تعریف ثابتی از آن به دست داد. نفس وجود سیالی است که در هر مقطعی از حرکت جوهری خود دارای ماهیتی خاص است. به تعبیر خود او در کتاب عرشیه: باید بین افراد بشر با نفوس بشر تفاوت قائل شد. افراد بشر متفق النوع هستند... اما نفوس انسانی تنها در ابتدای امر متفق در نوعند و بزودی بر مبنای فطرت ثانوی و نشئه دیگری که پیدا می‌کنند، ذاتاً مختلف شده به انواع کثیری تقسیم می‌گردند (ملاصدرا، بی تا، ص ۲۵-۱۹).

باید دانست که بدون پذیرش نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، نمی توان تطوراتی را که او برای نفس قائل است فهمید، هرچند در حقیقت همین تحولات و مراتب کمالی نفس ناطقه، خود، یکی از دلایل اثبات حرکت جوهری در عالم جسمانی است؛ به بیان روشن تر تحولات ذاتی و مراحل کمالی نفس ناطقه از نگاه روش شناسی در فلسفه ملاصدرا ذوجنبتین است: اگر این تحولات را با قبول وجود نفس و مسلم دانستن آن بنگریم، دلیلی بر حرکت جوهری در عالم است و اگر حرکت جوهری را از طریق دلایل دیگر اثبات کرده^۱ آن گاه به بررسی این تحولات پردازیم، قطعاً تنها از راه همین نظریه حرکت جوهری می توان آن ها را توجیه و تبیین نمود.

۳- (ب) نفس یک مناد خاص است

برای بررسی ماهیت نفس از دیدگاه لایبنتیس آشنایی با سه نکته زیر ضروری است:

الف) تعریف مناد و رابطه آن با جسم و نفس؛

ب) نیروی درونی اشیا با به طور خلاصه «نیرو» که لایبنتیس بارها در باب آن سخن گفته

است؛

ج) نوع ترکیبی که در عالم جسمانی بین مناد و اجسام وجود دارد.

این سه بند از مهم ترین نکات در دیدگاه لایبنتیس است که شارحان بسیاری در باب آن سخن گفته اند؛ بنابراین در این مجال کوتاه نمی توان به آن ها پرداخت؛ به ناچار به چند نقل قول از آثار لایبنتیس و توضیح پاره ای از مطالب آن ها از زبان شارحان و منتقدان بسنده می کنیم:

لایبنتیس منادها را عناصر حقیقی طبیعت می داند (لایبنتیس، ۱۹۸۳ م، ص ۱۷۹) که در خود حاوی مبدأ حرکت و جنبش و کمالند و در واقع اساس حیات و طبیعت را تشکیل

۱. نظریه حرکت جوهری تقریباً دارای شش برهان تفصیلی است؛ یکی از برهان ها از راه بررسی تحولات ذاتی در نفس ناطقه بشری به اثبات حرکت جوهری می پردازد.

می‌دهند. اشیا یی که جاندار و ذی‌حیاتند «عمل حیاتی»^۱ و سایر اشیا «عمل ذاتی»^۲ دارند و این‌ها هر دو ناشی از مناد آن‌هاست. این منادها ویژگی اجسام، یعنی شکل و امتداد و ... را ندارند، در عوض دارای ویژگی‌هایی همچون شوق، ادراک و حافظه‌اند و تمایز آن‌ها هم به درجات مختلف همین ویژگی‌هاست. نباید مناد را با «جوهر فرد» یا «جزء لایتجزا» در فلسفه دموکریتوس و دیدگاه برخی متکلمان مسلمان یکی دانست. یکی از تفاوت‌های اساسی میان این دو در مادی بودن جزء لایتجزا و غیرمادی بودن مناد است. به گفته خود او در رساله «نظام جدید طبیعت» مناد نقطه متافیزیکی^۳ یکی شیء است (لایبنتیس، ۱۹۶۹ م، ص ۷-۴۵۶). از همین روست که مناد در حقیقت همان نفس شیء است.

اولویت و اصالتی که لایبنتیس به مناد می‌دهد تا آن جاست که برخی شارحان و منتقدان وی این سؤال را مطرح کرده‌اند که آیا اساساً لایبنتیس به جوهری غیر از مناد، یعنی به جوهر جسمانی صرف، هم قائل بوده است؟ پتر لپستون می‌گوید: لایبنتیس در جواب بدین سؤال که آیا فقط منادها وجود دارند یا جوهر جسمانی هم واقعیت دارند، گفت: ترجیح می‌دهم بگویم که هیچ جوهری بالاتر و برتر از منادها نیست، بقیه صرفاً ظاهرند و ظهور دارند. همو ضمن موجه دانستن تردید برخی شارحان در دوگانه انگار بودن لایبنتیس می‌گوید: اگر هم او را دو گانه انگار بدانیم نباید مرادمان از دوگانه انگاری، معنای دکارتی آن باشد (پتر لپستون^۴، شماره ۷۴)؛ البته این را هم باید گفت که برخی منتقدان، بحث منادشناسی لایبنتیس را آشفته و متناقض خوانده‌اند، از جمله آنان برتراند راسل^۵ را می‌توان نام برد. وی معتقد است که در نگاه اول، ما با سه نوع مناد مواجهیم که به روشنی از یکدیگر تفکیک نشده‌اند: منادها، نفوس و ارواح (برتراند راسل، ۱۹۷۵ م، ص ۱۴۱)؛ اما اردمن^۶ سخن دیگری دارد. او با استفاده از دو تعبیر جوهر ساده و جوهر مرکب سعی کرده است تا نشان دهد منادها از دیدگاه لایبنتیس طبیعتی جسمانی دارند. هرگز، از شارحان معاصر، ضمن نقل کلام اردمن، آن را با دیدگاه برتراند راسل در

-
1. Vital act.
 2. Immanent act.
 3. Metaphysical point.
 4. Peter Lopston.
 5. Bertrand Russel.
 6. E.J.Erdman.

این باره مقایسه کرده و نظریه سومی را مطرح ساخته است که از آن با نام «هم وجودی» هر تزا^۱، شماره ۲۳) یاد می‌کند: طبق این دیدگاه منادها جسمانی‌اند، اما غیر از جواهر مادی‌اند! ترکیب آن‌ها با جواهر جسمانی واحدهای کاملی را به وجود می‌آورد که همان اشیا هستند ... در مراجعه به آثار لایبنتیس و شارحان وی نمی‌توان قرینه‌ای یافت که براساس آن منادها را کاملاً غیرمادی و غیرجسمانی دانست؛ همین‌طور جسمانی بودن قطعی آن‌ها محل تردید است، و این نیست مگر بدان دلیل که لایبنتیس قصد فرو کاستن مرزها و فاصله‌های مادی و مجرد یا تقریب نظری امر جسمانی و امر غیرجسمانی را داشته است (هرچند شارحان و منتقدان، دیدگاه وی را - بویژه در مورد نفس و بدن - به گونه‌های مختلف و گاه متعارضی تأویل کرده‌اند) این تقریب نظری ماهیت نفس و بدن - چنان که گفتیم - اندیشه‌ای است که ملاصدرا هم در علم النفس خود به روش دیگری بدان پرداخته است. اکنون بررسی مختصر بحث «نیرو» - به عنوان ذات اشیا جسمانی - می‌تواند روشنی بیش‌تری به ماهیت نفس از دیدگاه لایبنتیس ببخشد:

لایبنتیس در رساله اصلاح ما بعدالطبیعه نیرو را صفت ذاتی ماده دانسته است (لایبنتیس، ۱۹۶۹ م، ص ۴۳۳). در رساله «نظام جدید طبیعت ...» می‌خوانیم که نیرو اساس طبیعت و قابل مقایسه با چیزی است که نفس نامیده می‌شود (همان ص ۴۵۳). در رساله طبیعت نیز عمل درون ذاتی اشیا را هم کار جواهر جسمانی و هم کار نفس خوانده است (همان، ص ۵۰۲). حال سوال این است که آیا نیرو واقعاً صفت ذاتی ماده است، و در این صورت این ویژگی با نفس چه ارتباطی دارد؟ آیا خود نفس است یا چیزی است در کنار نفس؟ لاشلیه^۲ - از شارحان متقدم لایبنتیس - پاسخ این سوال را این‌گونه می‌دهد: «واقعیت همان نیروست و تنها با مفهوم نیروست که می‌توان فهمید ماده چیست؛ اما اصل نیرو اصل مادی نیست ... یعنی عناصر اولیه اشیا اتم‌هایی هستند غیرمادی و متافیزیکی که از آن به نفس تعبیر می‌شود ... آنچه بطور مطلق در خارج از ما موجود است، نفس‌هایی است که ذات آن‌ها نیروست» (لاشلیه، ۱۳۷۵ ش، ص ۵۳-۵۲).

-
1. Glenn, A. Harts.
 2. H. Lachelier.

پیش از این دیدیم که لاینیتس مفهوم دکارتی امتداد را برای بیان ماهیت جسم کافی ندانست؛ در واقع حاصل انتقادهایی که به این تعریف داشت این بود که باید مفهوم نیرو را به امتداد اضافه کرد تا تعریف کاملی از جسم به دست آید.

هابز^۱ اشتورم^۲ - که معاصر لاینیتس بودند - مفهوم نیروی لاینیتس را رد کردند، به دلیل آن که نمی‌توان چنین چیزی را تخیل کرد. لاینیتس در جواب آن‌ها نوشت که این نیرو قابل تخیل نیست... وی در رساله طبیعت از مباحث فیزیک نیز کمک می‌گیرد تا ثابت کند که اجسام مشتمل بر نیرو هستند و بیان می‌کند که به وسیله آزمایش‌های مکرر اثبات شده است که ماده برای حرکت نیازمند نیروست... آن‌گاه از منظر فلسفی می‌گوید: اگر اشیای جسمانی مشتمل بر این امر غیر مادی (نیرو) نبودند، جوهریتی نداشتند... این نیرو - که به تعبیر خود لاینیتس «اصل جوهری»^۳ هم نامیده شده - منشأ اعمال جسم است؛ اما این نیرو چه ارتباطی با مناد دارد؟ لاینیتس در همان رساله می‌گوید: «این اصل جوهری همان است که در جانداران نفس نامیده شده و در دیگر موجودات، صورت جوهری؛ و [چه] زمانی که با ماده جوهر واحدی را تشکیل دهد و یا [چه] اینکه فی حد ذاته فرض شود همان چیزی است که من آن را یک مناد می‌نامم» (لاینیتس، همان، ص ۴-۵۰۳). بدین صورت تعریف نفس از نظر لاینیتس گویا با تعریف مناد یکی است، با این تفاوت که مناد همان نفس متحد با بدن است؛ البته از نظر او هیچ نفسی مفارق از بدن نیست (لاینیتس، ۱۹۵۱ م، ص ۱۷۲)؛ و اساساً نفس و بدن جدا از یکدیگر جوهریتی ندارند؛ اما حاصل ترکیب آن‌ها، که به گفته لاتا دقیق‌ترین ترکیب اتحادی ممکن است (لاتا، ۱۸۹۸ م، ص ۲۵۸)، حقیقت مناد را می‌سازد.

شواهد تجربی بر تعریف جدید دو فیلسوف از نفس

به عنوان نکته آخر از مقایسه اجمالی دیدگاه دو فیلسوف به مطالبی اشاره می‌کنیم که ملاصدرا و لاینیتس آن‌ها را برای اثبات حضور نفس در بدن و رد تجرد کامل آن ارائه کرده‌اند

1. T.Hobbes.
2. J.C. Sturm.
3. Substantial principle.

و می‌توان آن‌ها را دلایل یا شواهد تجربی خواند؛ زیرا هر فردی آن‌ها را در خود و از دیگران تجربه می‌کند. باید دانست که دکارت رابطه نفس با بدن را تنها در یک نقطه از بدن (به نام غده صنوبری در مغز) می‌دانست، و نیز ابن سینا این رابطه را از طریق قوای نفس توجیه می‌نمود؛ اما لایبیتس نفس را در تمام بدن حاضر و نافذ خواند و ملاصدرا قوای نفس را همان شوون نفس و عین خود نفس معرفی کرده؛ حضور با واسطه نفس در بدن را نادرست دانست و به حضور بدون واسطه و مستقیم نفس در بدن معتقد گشت. این شواهد تجربی که به عنوان دلایل اقماعی حضور نفس در تمام بدنند در عین حال گویای جنبه جسمانی نفس هم هستند:

الف) ملاصدرا

۱- نفس به تعدیل مزاج اعتنا دارد و اگر این گونه نبود، نایستی در مواقع تغییر مزاج، مثل سرما و گرمای زیاد، متأثر می‌شد. یعنی اگر نفس را در جمیع اعضای بدن ندانیم ساری و او را در همه مراتب طبیعی، نباتی و حیوانی متصرف نخوانیم، چگونه می‌توانیم تأثرات نفس را از امور ترساننده، مزده دهنده و باز دارنده که اموری نفسانی نیستند، توجیه کنیم؟

۲- اگر نفس در همه بدن حضور نداشت در موارد تألم، بایستی درد و رنجش از قبیل ترس از عاقبت کار و امثال آن می‌بود و نه این که خودش هم متألم شود.

انسان وقتی به بعضی امراض مبتلا می‌شود، نفس خویش را در امور ادراکی قاصر می‌یابد و این نیست مگر به خاطر این که توجه نفس به امر مزاج جلب شده و بناچار از دیگر کارهای خود [یعنی ادراک و تعقل و ...] بازمانده است، و هنگامی که از این کار خود فراغت حاصل نمود به مقام خاص خود، که همان فعالیت‌های ادراکی است، بر می‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۸، ص ۷۷-۷۶).

ب) لایبیتس

۱ - لایبیتس در نامه به آرنولد می‌نویسد: "ما از درون بدن خود احساس‌هایی، هر چند مبهم، داریم؛ زیرا اگر بر حرکت‌ها و فعل و انفعالات بدن شعوری نداشته باشیم چگونه در ابتدای عروض مرض، بر مختل شدن دستگاه‌ها و اعضای بدن واقف می‌شویم و تا اندازه‌ای این اختلال را پیش از بروز آن می‌فهمیم؟" (لایبیتس ۱۹۶۹ م، ص ۷-۱۶۵).

۲- در کتاب «تحقیقات جدید...» در بحث از نمایاندن حالات بدن به وسیله نفس گفته است که حتی حرکتهای لنفاوی بدن در نفس درک می‌شود و فهم درد ناشی از یک عامل خارجی که به جایی از بدن اصابت کند، دلیلی بر حضور نفس در همه اجزای بدن است... (لایبنیتس، ۱۹۹۷ م، ص ۱۰).

۳- در محاضرات با کلارک او را به خاطر پذیرفتن نظر دکارت - در مورد نحوه ارتباط نفس با بدن - مورد طعن قرار می‌دهد و می‌گوید: «شما تصور کرده‌اید، که حضور نفس تنها در مغز کافی است؟! این نظر بدرستی توسط مالبرانش و دیگران انکار شد... این گونه حضور نمی‌تواند باعث شود که یکی از آن دو آنچه را در دیگری رخ می‌دهد نمودار سازد. اگر نفس تنها در یک نقطه از بدن حضور داشته باشد چگونه از جریانات خارج از این نقطه مطلع می‌شود؟ این گونه حضور، همچنین نمی‌تواند تطابق [و اتحاد] آن دو را توضیح دهد (لایبنیتس، ۱۹۶۹ م، ص ۲۰۸).

نتیجه

ملاصدرا ولایبنیتس در نقد دیدگاه اسلاف بزرگ خود - ابن سینا و دکارت - مشترکاً به تعریف جدیدی از ماهیت نفس رسیدند و گفتند که در تعاریف قبلی تعارض وجود دارد. از این رو ملاصدرا با رد مجرد کامل نفس آن را موجودی دانست که حدوث جسمانی دارد و از حاق مادهٔ بدنی، بتدریج، حاصل شده و در طی یک تطور زمانی به سوی مجرد شدن حرکت می‌کند. این حرکت ذاتی و جوهری است و نفس را از جسمانیت تا روحانیت می‌برد. ولایبنیتس نیز با رد مجرد کامل نفس، آن را منادی خاص دانست که همچون منادهای دیگر حاق جوهر جسمانی خود (بدن) را تشکیل می‌دهد؛ حافظه، ادراک با وقوف (علم به علم) و ترکیب بسیار عمیق آن با بدن، از جمله ویژگی‌های این مناد است که آن را از دیگر منادها متمایز می‌کند.

نوع ترکیب نفس با بدن از دیگر نقاطی است که هر دو فیلسوف به معنایی نزدیک به هم آن را تعریف می‌کنند؛ همین تعریف جدید از ترکیب نفس و بدن باعث آن است که هر دو از حضور بی واسطهٔ نفس در بدن یا نزد بدن سخن بگویند؛ حضوری که ارتباط عمیق آن دو را - نه از طریق یک نقطهٔ خاص (چنان که دکارت می‌پنداشت) و نه به سبب قوا و روح بخاری (چنان که ابن سینا می‌گفت) - تبیین می‌کند و تمام اعمال، احساس‌ها و ادراکاتی که ظاهراً به قوای بدنی

منسوب است، شوون وجنبه‌های نفس معرفی می‌نماید.

البته ابهام نسبی نظریه منادها و مناد نفس، در نظریه لایبنیتس، همچنین پیچیدگی تطور نفس در نظریه ملاصدرا از مسائلی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ بدون تردید بخشی از این ابهام و آن پیچیدگی به دلیل بدیع بودن این تعاریف نسبت به تعریف‌هایی است که گذشتگان از نفس داشتند و از طرفی متفاوت با تحلیل متداولی است که در نحله‌های فلسفی مختلف از معضله نفس - بدن (یا ذهن جسم) وجود داشته و دارد؛ زیرا آن‌ها بین دو قطب دو گانه انگاری (دو آلیزم) و یگانه انگاری (مونیزم) در نوسانند؛ اما دیدگاه ملاصدرا و لایبنیتس در هیچ کدام از این دو مکتب نمی‌گنجد و نمی‌توان ملاصدرا را دوگانه انگار یا لایبنیتس را توازن انگار قلمداد کرد؛ چرا که اولی بارها از اتحاد و وحدت حقیقی نفس و بدن، بویژه در مراحل اولیه تکوین، سخن گفته و دومی به تسلط نفس بر بدن، تغییر بدن به وسیله نفس و تدبیر نفس بر بدن معترف است و این دو دیدگاه به ترتیب در دو آلیزم و در توازن انگاری نمی‌گنجد؛ به همین صورت آن دو یگانه انگار هم نیستند و این دیگر به دلیل نیاز ندارد؛ زیرا بصراحت از دو چیز به عنوان نفس و بدن سخن گفته‌اند که دو جنبه واقعی آدمی را تشکیل می‌دهد، و گاهی هر دو را به عنوان دو جوهر تعریف کرده‌اند.

سخن آخر این که تشابه نتایج فلسفی این دو فیلسوف در این بحث، با تمام تفاوتی که در شیوه و اصول فلسفی دارند، صرف توارد نیست و بدون تردید ریشه در نگرش کلی مشترک آن دو دارد. گمان این مقاله آن است که این ریشه مشترک را باید در هستی‌شناسی آن دو جست و جو نمود که بحثی است در خور تحقیق و ژرفکاری.

مآخذ

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ معاد از دیدگاه حکیم زنوزی (تهران، حکمت، ۱۳۶۸ ش).
- ۲- ابن سینا، ابوعلی؛ الاشارات و التنبیهات، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۳ (بیروت، نعمان، ۱۴۱۳ ق).
- ۳- ابن سینا، ابوعلی؛ الشفاء، تحقیق ابراهیم مدکور (قم، کتابخان‌هایه ... مرعشی، ۱۴۰۴ ق).
- ۴- امیل، بوترو؛ شرح بر منادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، این شرح به همراه ترجمه منادولوژی (شماره ۱۷) چاپ شده است (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ ش).
- ۵- دکارت، رنه؛ تأملات، ترجمه احمد احمدی (تهران، نش دانشگاهی، ۱۳۶۹ ش).
- ۶- لاشلیه؛ خلاصه فلسفه لایبنیتس، ترجمه یحیی مهدوی، این مقاله به همراه ترجمه منادولوژی (شماره ۷) چاپ شده است (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ ش).
- ۷- لایبنیتس؛ منادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵ ش).
- ۸- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد؛ رساله اتحاد عاقل ومعقول، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین (تهران: حکمت، ۱۳۷۵ ش).
- ۹- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین، محمد؛ رساله اجوبه المسائل الکاشانیه، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین (تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش).
- ۱۰- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد؛ رساله اجوبه المسائل النصیریه، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین (تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش).
- ۱۱- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۵ و ۸ (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق).
- ۱۲- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد؛ الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی (بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۹۸۱ م، ۲ جلد).
- ۱۳- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد؛ شواهد الربوبیه، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین (تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش).
- ۱۴- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد؛ العرشیه، تحقیق غلامحسین آهنی اصفهان (انتشارات مهدوی، بی تا).

- 15- Descartes Rene, Meditation, (sixth pub. Great Britain Cambridge university, 1997)
- 16- Harts Glenn A. Monads and Corporeal Substances, Leibriz and Europa, VI, 18, 1994.
- 17- Jolley Nichollas, The Cambridge companion to Leibniz (U.S.A. Cambridge university, 1995)
- 18- Latta Robert, Introduction and Nots on Leibniz Monadology, London, Routledge, 1996.
- 19- Leibniz Gattfried wilhelm, New Essays on Human Understanding, by P. Remenant and J. Bennet, Great Britian, Cambridge university press, 1997.
- 20- Leibniz. G.W. philophical paper and Letters, by L.E. lomker, Second published, Holland, D. R. pub. 1969, Treatises:
- A -A New System of the Nature,
 - B -Critical Thoughts on the General part pf the Principles of Descartes.
 - C - Letter to Antony Arnould
 - D - On the Correction of Metaphysics.
 - E. On Nature Itself.
 - F -The Controversy between Leibniz and Clark.
- 21- Leibniz. G.W. Theodicy, by Austin Farrer, London, Routledge and Kegan Paull, 1951.
- 22- Leibniz, G.W. Philosophical Writing by G.H.R. Parkinson, London, Everyman's Leibrary, 1983, Treatise: Monadology.
- 23- Lopston peter, Was Leibniz an Idealist? The Journal of Royal Institue of philosophy, vol. 74.No. 289. 1999).
- 24- Russel Bertrand, A Critical Exposition of Philosophy of Leibniz, eighth published, London, Oxford, 1975.
- 25- Shaffer Jerome, Mind -Body problem. The Encyclopedia of Philosophy, by Paul Edwards, second pub. New York, 1977, Vol.5