

بررسی و نقد الهیات لایب‌نیتس

صالح حسن‌زاده*

چکیده

فلسفه لایب‌نیتس و تصور وی درباره خدا از حوزه‌های فلسفی و الهیات مسیحی، فلسفه اسپینوزا و فلسفه دکارت متأثر است. همچنین لایب‌نیتس از بعضی مکالمات افلاطون هم تأثیر پذیرفته است. در عین حال، شأن کلامی آثار لایب‌نیتس از آثار دکارت و اسپینوزا بیش‌تر است و فلسفه او مانند فلسفه مالبرانش خدامحور است. به نظر لایب‌نیتس، علت فاعلی و علت غایی در جهان طبیعت توسعه و تداوم علیت خداوند است. لایب‌نیتس با این تفکر به قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» نزدیک می‌شود. لایب‌نیتس در نظریه هماهنگی پیشین‌بنیاد علیت مائینی را تحت علیت غایی قرار می‌دهد.

لایب‌نیتس برداشت دکارت از خدا را مورد حمله شدید قرار می‌دهد و آن را به خدای اسپینوزا تشبیه می‌کند که اصل چیزهاست و نوعی قادر مطلق است که طبیعت اولیه نامیده می‌شود و فاقد اراده و فاهمه است. موجود کامل دکارت آن خدایی نیست که ما تصور می‌کنیم و به او امیدواریم، یعنی خدای عادل و عاقل که هر ممکنی را برای خیر مخلوقاتش انجام می‌دهد. خدایی ساختگی مثل خدای دکارت برای ما هیچ تسلائی دیگری جز تسلائی صبر از روی جبر باقی نمی‌گذارد.

اسپینوزا هر تصور یا تعریفی از خدا را به عنوان موجودی عاقل و صاحب اراده رد می‌کند. به باور وی، خدا از طریق اراده آزاد عمل نمی‌کند. اراده و عقل با طبیعت خدا همان نسبت را دارند که حرکت و سکون. از این رو، جهان یک نظم و نظام مکانیکی و

*. استادیار گروه معارف دانشگاه علامه طباطبایی؛ sa.hasanzadeh@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۳؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۹/۲/۵]

ریاضی است و به هیچ معنا انسانی، هدفمند و اخلاقی نیست. هر چیز مطابق با قانون عینی و انعطاف‌ناپذیر علت و معلول رخ می‌دهد.

لایب‌نیتس با انتقاد شدید از نگرش اسپینوزا به خدا می‌گوید: خدا یک ذهن، یک شخص و یک جوهر معین است، اما در عین حال کامل‌ترین جوهرهاست، خدا، منادِ منادهاست که با نظم ریاضی دقیق خود، اعمال و تأثیرات ظاهری منادها را هماهنگ می‌سازد.

لایب‌نیتس بعد از فراز و فرودها، سرانجام یک طبیعت، یعنی جوهر منفرد یا «منادِ منادها» را به عنوان موجود کاملاً متعالی یا خدا معرفی می‌کند که به حکم ضرورت اخلاقی مجبور است بهترین جهان ممکن را بیافریند. آیا لایب‌نیتس در نهایت به فلسفه اسپینوزا - که آن را به شدت رد می‌کرد - نزدیک نشده است؟ جبر و ضرورت اخلاقی لایب‌نیتس با ضرورت و جبر طبیعی اسپینوزا چه تفاوتی دارد؟ در این مقاله تلاش کرده‌ایم:

۱- الهیات لایب‌نیتس را تبیین کنیم. در الهیات لایب‌نیتس نکات بدیعی وجود دارد که توجه بیش‌تر به دکارت در مراکز فلسفی ایران مانع دریافت آنها شده است.

۲- برخی از آراء لایب‌نیتس را در الهیات با نظرات افلاطون، ارسطو، دکارت، مالبرانش و اسپینوزا تطبیق و مقایسه کنیم.

۳- الهیات لایب‌نیتس را از برخی جهات و در حد گنجایش مقاله مورد نقد و داوری قرار دهیم.

واژگان کلیدی: الهیات لایب‌نیتس، خدا، جوهر، مناد، هماهنگی پیشین‌بنیاد.

مقدمه

یک نگاه عمیق تاریخی به مباحث الهیات (Theology)، خداپرستی توحیدی (Theism) و فلسفه دین (Philosophy of Religion) نشان می‌دهد که پرسش از خدا و رابطه او با جهان در قله همه پرسش‌های مهم دیگر قرار دارد. این پرسش محوری و کلیدی همواره ذهن و اندیشه بشر را به خود مشغول داشته است و پیشرفت علوم، فنون و دستاوردهای حیرت‌آور آنها هرگز نتوانسته است از اهمیت این پرسش بکاهد.

رسالت و وظیفه اصلی فلسفه بحث درباره جهان، انسان و خداست و ارتباط میان آنها مورد تأکید همه نظام‌های فلسفی، اعم از الهی و الحادی است. از سوی دیگر، موضوع خدا، اوصاف و افعال او همواره یکی از پرچادبه‌ترین موضوعات تفکر و تأمل برای انسان بوده است. درباره مفهوم و وجود خدا نیز در مکاتب فلسفی غرب آراء و نظرات زیادی مطرح شده است. اما هیچ کدام از آنها فهمی ثابت و تغییرناپذیر از معنا و مفهوم خدا نداشته و ندارند. خدای فرهنگ یونانی تفاوت‌های جدی و اساسی با خدای مشخص، متعالی و خالق جهان از نظر فلاسفه مدرسی دارد. مفهوم خدا از نگاه دکارتیان هم با خدای اخیر

تفاوت‌های کلیدی دارد. به تعبیر دیگر، هر چند صانع افلاطون، محرک لایتحرک ارسطو، احد فلوپین، خدای متعالی حکمت مسیحی، جوهر نامتناهی و خلاق دکارت و مناد منادها یا ساعت‌ساز لاهوتی لایبنیتس به آن حقیقت واحدی اشاره دارند که از آن به خدا تعبیر می‌کنیم، اما به هیچ وجه دارای معنا و مفهوم واحدی نیستند.

در این مقاله الهیات لایبنیتس و برداشت وی از خدا را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم. فلسفه لایبنیتس خدامحور است، نه تنها به این معنا که خدا در نظر لایبنیتس اهمیت مرکزی دارد، بلکه به این معنا که کل عالم یک مرکز است و روح این مرکز خداست.

گوتفرید ویلهلم لایبنیتس بعد از تحصیلات مقدماتی، در پانزده سالگی وارد دانشگاه شد و به زودی با افکار متفکران جدیدی مانند بیکن، هابز، گاسندی و دکارت آشنا شد و در آنها نمونه‌هایی از فلسفه مورد علاقه خود را یافت. وی بعد از مدتی سرگردانی در اینکه آیا عناصر فلسفه ارسطو از جمله علل غایی او را در فلسفه خویش حفظ کند یا به جای آن نظریه مکانیسم را بپذیرد، سرانجام پیرو نظریه مکانیسم شد، اما با وجود این، اثر فلسفه ارسطویی و حکومت فلسفه مدرسی در افکار بعدی او نمایان است.

برخی، فلسفه لایبنیتس و تصور وی درباره خدا را متأثر از فلسفه و الهیات مسیحی، فلسفه اسپینوزا و فلسفه دکارت دانسته‌اند. همچنین لایبنیتس از بعضی از مکالمات افلاطون هم تأثیر پذیرفته است (صناعی، ۱۳۸۳، ص ۶۵؛ Macdonald, 1984, p. 102). بنابراین، شایسته است پیش از بررسی الهیات لایبنیتس، اندکی در مورد سوابق آن بحث کنیم.

خاستگاه‌های الهیات لایبنیتس

الف. تصور خدا در الهیات مسیحی

الهیات مسیحی در دوره قرون وسطی، دیدگاه خویش را در باب خدا از دو منشأ به دست آورده است: **(۱) کتاب مقدس:** تصور مدافعان مسیحیت از خداوند، پیش از هر چیز برگرفته از کتاب مقدس است: «هستم آنکه هستم» (عهد عتیق، سفر خروج، ۳: ۱۴). متکلمان و آباء کلیسا از عبارت فوق این گونه استفاده کردند که خداوند وجود دارد و او منشأ همه چیز است. او که منشأ همه چیز است، خالق جهان و انسان و در عین حال واحد است. البته خدای خالق، باید قادر مطلق و عالم مطلق نیز باشد. به لحاظ منطقی، خدای قادر مطلق باید نامتناهی، قائم بالذات، سرمدی، بسیط و کامل‌ترین همه باشد. این منشأ دینی تصور خداست.

(۲) فلسفه یونان: هرچند کتاب مقدس به نحو ضمنی به همه صفاتی که خدا باید داشته باشد، راهنمایی می‌کند، اما بیان صریح و شرح و بسط آنها تحت نفوذ و سیطره فلسفه یونان بوده است؛ متألهان مسیحی جهت تفهیم و تفاهم در میان خودشان، تبادل نظر با غیرمتدینان و تأمین نیازهای تفکر فلسفی در باب خداشناسی از اصطلاحات یونانیان استفاده می‌کردند. البته پیش از ایشان و قبل از تدوین رسائل عهد جدید، متألهان یهودی، با استفاده از فلسفه یونان تلاش‌هایی برای شرح اوصاف خدا و رسائل عهد

قدیم انجام داده بودند (ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۳۷:1، Oween, 1971). اما می‌دانیم که در فلسفه یونان، منظور از «خدایان» خدایان معبود نبود؛ استفاده غیردینی از کلمه خدا یا خدایان، صفت ممیزه کل دوره فلسفه مقدم یونانی است (ژیلسون ۱۳۷۴، ص ۱۵). ارسطو می‌گوید که به نظر طالس، منشأ همه چیز آب است (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۷۰)، و در کتاب درباره نفس می‌افزاید که بنا به نظر طالس، همه اشیا پر از خدایان است (همان، ۱۳۷۸، ص ۷۰) دیگر فیلسوفان یونان، هوا، آتش یا خاک را منشأ همه اشیا می‌دانستند (همان، ۱۳۷۹، ص ۱۳).

در هیچ کدام از آثار فلسفی یونان نمی‌بینیم که یونانی‌ها وجود واحدی را خدا نامیده و نظام کل عالم را تابع چنین خدایی برشمرده باشند. بسیار کم می‌توان احتمال داد که صاحب‌نظران یونان به راستی موفق به معرفت مبدأ واحدی شده باشند که افعال فراخور یک مبدأ آگاه از او برآید. یونانیان هرگز شرک را انکار نکردند و حتی تصور انکار آن را نیز به خاطر خود راه ندادند. کسنوفانس می‌گفت که او خدای بسیار بزرگی است، یعنی برتر از خدایان و مردمان است (ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۲۸؛ مهدوی، ۱۳۷۶، ص ۱۹). گویا هرگز فکر یونانی نتوانست از این مرحله بگذرد؛ حتی در علم الهی افلاطونی و ارسطویی نیز که از طریق تفکر در طبیعت حاصل می‌آمد، چنین توفیقی نصیب نشد.

افلاطون درباره خدا چگونه فکر می‌کرد؟ آیا تعدد الهه را قبول می‌کرد یا انکار؟ آیا به عقیده افلاطون، مثال خیر «خدا»ست؟ افلاطون هیچ‌گاه خیر را خدا نخوانده است (ژیلسون، ۱۳۷۴، صص ۳۵-۳۶). افلاطون در هیچ‌کدام از آثار خود نام خدا را به مثال خیر اطلاق نکرده است (همان، ص ۳۷).

افلاطون حتی اگر خدا و خیر را عین یکدیگر می‌گرفت، چنین خدایی را عین وجود نمی‌دانست و همچنین خدا را همان وجود لایتناهی نمی‌شمرد. صانع که همان «ایده یا مثال خیر» است و افلاطون آن را «دمیورژ» می‌نامید، جهان محسوس را که ماده آن از پیش موجود است تا حد ممکن به تصویر می‌کشد (افلاطون، ص ۱۱۲۳).

خدای افلاطونی دارای صبغه الهی و اساطیری است. ارسطو با اعطای قالب عقلانی به این خدا، جنبه الهی و اساطیری او را تا حدودی از میان برد. ارسطو عقل الهی یا محرک نامتحرک را با توجه به صفات مفارق از محسوس بودن، ازلی و غیرمنفعل بودن اثبات می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۹، صص ۳۹۹-۴۰۸).

آیا می‌توان گفت که این جوهر همان خدای واحد است؟ البته توجه داریم که عالم ارسطو، عالمی ازلی است و ضرورت ازلی و ابدی دارد. بدیهی است که مطابق چنین نظری، تفسیر الهی عالم عین تبیین علمی و فلسفی آن است. خدای ارسطو عالم را به وجود نیاورده است و علاوه بر این، ممکن است این جوهر مفارق (محرک نامتحرک) بیش از یکی باشد، چراکه تمام جواهر مفارق ارسطویی فوق‌طبیعی اند؛ پس آیا می‌توان گفت که خدای ارسطو خدای وجودی و خدای خالق است؟ اگر «محرک نامتحرک» ارسطو را خدای جهان بدانیم، مطمئناً این خدا تنها علت غایی عالم است. خدای ارسطو علت فاعلی، مدیر و مدبر عالم نیست، اما در عین حال چنان عشق و عظمت دارد که کل عالم پیوسته برای رسیدن به او در حرکت است. به این ترتیب، نه خدای افلاطونی و نه خدای ارسطویی دارای جنبه علیت فاعلی خدا در معنای خلقت نیستند.

شرح و بسط تفکر فلسفی در باب الهیات مسیحی با استفاده از اصطلاحات فلسفه افلاطون و ارسطو در آثار دو متکلم برجسته مسیحی، یعنی آگوستین و توماس آکوینی آشکار است. فلسفه این دو متفکر نیز در آراء دکارت و اخلاف وی و تصور آنان از خدا تأثیر دارد. اندیشه‌های آگوستین از تعالیم مسیحیت و افکار افلاطون و افلوپین تشکیل شده است. همچنان‌که اندیشه‌های فلسفی توماس هم در کنار تعالیم مسیحیت، متأثر از افکار ارسطو است.

خدای آگوستینی، خدای کتاب مقدس در قالب تفکر افلوپینی است. «احد» یا مبدأ نخستین در نظر افلوپین و رای هستی است. البته منظور او این نیست که احد وجود ندارد، بلکه می‌خواهد بگوید که «احد» مانند سایر موجودات موجود نیست. چون احد مبدأ و مصدر همه چیز است، خود هیچ یک از آنها نیست. هستی، حیات، عقل، نفس و همه جواهر و اعراض از او صادر شده‌اند. او خود منزّه و متعالی از همه آنهاست. اما در عین حال، «احد» در حقیقت همه چیز است (افلوپین، ۱۳۶۶، صص ۷۰۶، ۶۶۸-۶۸۱). به عقیده افلوپین، باید از تفکر و چون و چرا در ذات «احد» خودداری کنیم (همان، ص ۷۰۴). مقصود افلوپین این است که وصف «احد» در قالب عبارت نمی‌گنجد و ذات او فراتر از تصور و اندیشه بشری است.

آگوستین از جوانی به دنبال کسب یقین بود و برای این منظور، نظام‌های فلسفی فعال در روزگار خویش را مورد بررسی قرار داد تا اینکه تفسیر نوافلاطونی از مسیحیت او را راضی کرد. آگوستین در جست‌وجوی خدایی است که بتواند او را پرستش کند (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۴۹). خدای آگوستین حکیم، عاقل و عالم است و همه چیز را بر اساس حکمت، عقل و علم خلق کرده است (همان، صص ۲۹۹-۲۹۸). مهم‌ترین صفت خدا به نظر آگوستین وحدت است و اصولاً پذیرش این صفت است که مسیحیان را در مسیر توحید یهودی قرار می‌دهد. از آنجا که خداوند مطلق است، تنها موجودی است که واقعاً هست و شایسته است به او وجود گفته شود؛ او وجود حقیقی است و دیگر موجودات، در وجود وابسته به او هستند (Augustine, 1962, p.31).

به لحاظ دینی، خدای آگوستین همان خدای واحد حقیقی است و در عین حال فرد است، نه چیز و ارتباط با او ارتباطی شخصی است، نه علمی انتزاعی به حقیقت. ارتباط با این خدای مشخص، راهی برای رستگاری است. این تلقی محور فکر آگوستین و پس از آن محور فکر دینی مسیحی شده است.^۱ اسم خدای توماس هم وجود است. موسی برای اینکه نام خدا را بداند و بگوید که خدا چیست، از خود خدا در این باره پرسید و جوابی که شنید، چنین بود: «هستم آنکه هستم» و نیز «به بنی اسرائیل چنین بگو: بهوه مرا نزد شما فرستاد» (عهد عتیق، سفر خروج، ۳: ۴). پس این ندا همواره در گوش اهل ایمان ماند که اسم خاص خدا وجود است و نمی‌توان قدرت، فکر، اراده و کمال را از آن سلب کرد. پس خدای مسیحی می‌تواند جامع جمیع صفات کمالی باشد.

اطلاق کلمه «وجود» برخدا به عنوان اسم ذات او به این معنی است که در مورد خدا وجود و ماهیت به یک معناست؛ یعنی ماهیت خدا عین وجود است. از همین رو، توماس با استفاده از عبارت تورات می‌گوید: «در میان تمام اسماء خدا، تنها اسم وجود است که به خدا اختصاص دارد؛ کسی که هست. زیرا کلمه

وجود هیچ معنای دیگری جز خود هستی ندارد» (Aquinas, 1952, p.62). همین کلام است که فلسفه مسیحی را تشکیل می‌دهد: جز یک خدا نیست و این خدا وجود است. بعد از وجود، صفت نامتناهی است که خدای مسیحی را از تصوراتی که دیگران درباره خدا دارند، مشخص می‌سازد. از نظر توماس، «ذات خدا از آن حیث که وجود محض است، واجد همه کمالات است.» (ibid, 1998, p.44).

بنابراین، مسیحیان به خدایی معتقد شدند که منشأ وجود و معطی آن است. توسل به علیت غایی نیز در الهیات مسیحی از اهمیت زیادی برخوردار بوده است. تعبیر و تأویل توماس از آموزه‌های ارسطو، عنصر مهمی در صورت‌بندی تفکر مسیحی وی بوده است. فکر به‌خوداندیش ارسطو به عنصری ذاتی در الهیات طبیعی (عقلی) توماس بدل گردید، اما این کار ابتدا متحمل استحاله‌ای مابعدالطبیعی شد که آن را در عهد عتیق تبدیل به «کسی که هست» کرد (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۶۹). به عبارت دیگر، سنت عقلی در دوره قرون وسطی در واقع، سنتی عقلی - ایمانی بود. این سنت، فهم عقلی خود را با ایمان مسیحی هماهنگ می‌کرد و اصولاً در صورت تأیید مسیحیت رسمی اعتبار می‌یافت. بنابراین در این سنت، تفکر عقلی با دقت و شدت مواظب بود تا به نتایجی مخالف با ایمان نرسد.

در فلسفه مدرسی، از آنجا که جهان و حقیقت دارای مراتب و مدارج بود، از روش‌های متفاوت برای رسیدن به آنها - که در عین کثرت با هم وحدت داشتند - استفاده می‌شد. اما همچنانکه پیشتر اشاره شد، سنت عقلی - ایمانی غالب مواظب بود که تفکر عقلی و تعالیم دینی به نتایجی مشابه برسند و اختلافات احتمالی آنها قابل حل تلقی می‌شد. به این ترتیب، توماس خدای فلسفی و عقلانی ارسطو را به خدای مسیحی و الهی تبدیل کرد؛ اما همچنان که خواهیم دید، دکارت خدای مسیحی را به اصول نخستین فلسفی مبدل ساخت.

ب- تصور دکارت درباره خدا

الهیات دکارت و تصور وی درباره خدا از سه منشأ به دست آمده است: دین مسیح، فلسفه و الهیات مدرسی و روش علمی - ریاضیاتی (Osler, 1994, pp.118-136).

یقینی بودن ریاضیات در شبکه تحولات علمی این امکان را به دکارت داد تا هر مبحثی را که در ذهن دارد، با روش ویژه ریاضی مورد مذاقه قرار دهد. این روش در تمام مباحث دکارت، حتی در شیوه استدلال به نفع وجود خدا آشکار است. از طرف دیگر، دکارت مدت زمان زیادی در مدرسه یسوعی‌ها فلسفه رسمی مدرسی را به ویژه مطابق با الهیات عقلی توماس مطالعه کرده بود.

دکارت واقعیت خاصی برای عقل قائل بود و می‌خواست آن را بر اساس نظم و ترتیب ضروری تصورات و اشیا و امکان فعالیت ذهنی خاصی به کار برد (Descartes, 1988, p.25). دکارت با استفاده از دقیق‌ترین شکل خردباوری و روش ریاضی و با اتکا به وجودشناسی‌ای گام به گام به بحث درباره تصور خدا و جهان و تحکیم رابطه آن دو پرداخت و وقت زیادی برای این کار صرف کرد.

به تصور دکارت، «خدا» جوهری است نامتناهی، سرمدی، تغییرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق و آفریننده هرچیز دیگری که وجود داشته باشد (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۶۳). دکارت در اصول فلسفه

اوصاف خدا را به این صورت شرح می‌دهد: «با تفکر دربارهٔ تصویری که از خدا در فطرت ما نهفته است، درمی‌یابیم که خدا سرمدی، علیم، قدیر، سرچشمهٔ هر خیر و خالق همه چیز است و بالاخره او فی‌نفسه واجد هر آن چیزی است که ما می‌توانیم کمالی نامتناهی در آن بیابیم و هیچ نقص محدودکننده‌ای در ذات او راه ندارد» (همان، ۱۳۷۶، ص ۲۴۱).

خدا در نظام معرفتی دکارت نقش اساسی دارد. زیرا شناخت یقینی از نگاه دکارت شناختی است که دارای دو صفت وضوح و تمایز باشد و این دو صفت با شناخت خدا حاصل می‌گردند (همان، ۱۳۸۱، ص ۵۳). بنابراین، خدا در فلسفه دکارت تأمین‌کننده علم یقینی است و از نظر وی باید بعد از اثبات نفس وجود خدا را اثبات کرد.

خدای ضامن معرفت دکارتی، پس از کوژیتو، متاخر از من دکارتی و به عنوان تصویری فطری لحاظ می‌گردد. این خدا قبل از قبول هرگونه واقعیت بیرونی در محدودهٔ تصورات انسانی جای می‌گیرد و مسئولیتش در حد برآوردن نیاز فلسفه به تبیین چارچوب فلسفی دکارتی پایین می‌آید. دکارت نمی‌توانست از خدا در معنای مفهوم مسیحی آن برای تبیین نظام فلسفی خویش استفاده کند؛ بنابراین، خدا و صفات او را به نحوی توصیف کرد که برای تبیین عالم دکارتی کاربرد داشته باشند. عالم دکارتی، عالمی مکانیکی بر اساس ویژگی‌ها و صفات هندسی مکان و قوانین حرکت و خدا تنها تبیین‌کننده این عالم است. تبیین‌کننده و ضامن این جهان مکانیکی باید دارای جنبه علیت باشد و از این رو، خدا علت فاعلی عالم است. از این جهت، ماهیت خدای دکارتی به طور عمده با وظیفه فلسفی‌اش که عبارت است از خلق و ابقای جهان مکانیکی علمی، بدان گونه که خود دکارت آن را تصور می‌کرد، متعین شده است (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۸۹؛ Osler, 1994, p. 146).

دکارت با آغاز از نفس متناهی، اطلاق «جوهر نامتناهی به خدا» و تفکیک حوزه ایمان از قلمرو عقل، خدا را تا حد یک اصل فلسفی، یعنی تضمین معرفت و مقدمه بودن برای اثبات جهان خارج، تنزل داد. این امر نتیجه تفکر دکارت در باب خداشناسی بود. آنچه که در این نتایج چشمگیر است، این است که خدا به عنوان معبود از خدا به عنوان اصل اول فلسفی جدا گشته است، یعنی عقل فلسفی در پی یافتن علت اولی برای تبیین طبیعت است، کاری که در یونان باستان مطرح بود. دکارت با این تفکرات، هم به نحوی مستقیم و هم از طریق اسپینوزا در افکار الهیاتی لایب‌نیتس اثرگذار بود.

ج- خدا و طبیعت از منظر اسپینوزا

مبنای آرای اسپینوزا جوهر یگانه است. تبیین موجودات متکثر به لحاظ علی تنها با مراجعه به جوهر نامتناهی، که اسپینوزا آن را «خداوند یا طبیعت» نامیده است، ممکن می‌گردد. به عقیده اسپینوزا، اشیاء متناهی ضرورتاً ناشی از جوهری نامتناهی‌اند. وی جوهر را بدین گونه تعریف می‌کند: «جوهر شیئی است که در خودش و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، بخش اول: ۴) وی داشتن تصور واضح و متمایز از جوهر را از بدیهیات می‌شمارد (همان، قضیهٔ ۸، تبصره ۲).

پایه نظریات اسپینوزا مقوله جوهر است، از آن جهت که تصور آن به طور کامل مستقل است و به تصور دیگری وابستگی ندارد. اسپینوزا با تحلیل جوهر به این نتیجه می‌رسد که «فقط یک جوهر وجود دارد که نامتناهی و ازلی است و جوهر نامتناهی باید واجد صفات نامتناهی باشد» (همان، قضایای ۵، ۹۰۸). اسپینوزا این جوهر نامتناهی دارای صفات نامتناهی را «خدا» می‌نامد. وی خدا را این‌گونه معرفی می‌کند: «مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر که متقوم به صفاتی نامتناهی است؛ صفاتی که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است» (همان، تعریف ۶). اسپینوزا در ادامه معرفی خدای خود به این شناخت می‌رسد که «جوهر نامتناهی الهی تقسیم‌ناپذیر، ازلی و یگانه است. ممکن نیست جز خدا جوهری باشد یا به تصور آید. هر چیزی که هست در خداست. خدا فقط برحسب قوانین خود عمل می‌کند و به وسیله چیزی یا کسی مجبور نشده است. خدا علت داخلی همه اشیاست، نه علت خارجی آنها. وجود و ذات خدا یک چیز و عین یکدیگرند. خدا و همه صفات او سرمدی است» (همان، قضایای ۱۲ تا ۲۰).

در تفکر متافیزیکی دکارت، هستی دارای دو صفت جدا و مستقل از یکدیگر بود: امتداد و تفکر. این ثنویت مشکلات مابعدالطبیعی فراوانی را موجب می‌شد. اسپینوزا این ثنویت را در مسیر اندیشه یگانه‌گرایی خود از میان برمی‌دارد. هنگامی که جز جوهر یگانه چیزی یافت نشود، جز طبیعت یگانه چیزی وجود ندارد و نام دیگر این طبیعت خداست. به عبارت دیگر، هستی‌ای جز خدای یگانه نیست که خود همان طبیعت است و مفهوم جوهر یگانه همه را در بر دارد: «طبیعت هم دارای خصلت جسمی و هم دارای خصلت اندیشه‌ای می‌شود. به این اعتبار، چون طبیعت از خدا جدا نیست، پس خدا نیز دارای خصلت امتداد یا جسمیت است» (خراسانی، ۱۳۷۶، ص ۹۹).

بدین سان، طبیعت و خدا از نگاه اسپینوزا یکی و این‌همان‌اند. این امر همان وحدت وجودی است که اسپینوزا از تأکید بر آن خودداری نمی‌کند. زیرا همچنان که بیان شد، خداوند وجودی است نامتناهی و باید ذات او شامل همه موجودات و همه واقعیت باشد. اگر اسپینوزا در این حد توقف می‌کرد، می‌شد گفت که لفظ خداوند چیزی از معنای سنتی خود را حفظ کرده است، اما وی پا را بسی فراتر از آن نهاد و با نفی غایت از خدا و جهان مخلوق او، مفهوم یا معنای سنتی خدا را کنار گذاشت. اسپینوزا معتقد است که کل هستی غرض و غایتی ندارد و همه علت‌های غایی ساخته ذهن بشرند (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۵۹). وی هر تصور یا تعریفی از خدا را به عنوان موجودی عاقل و صاحب اراده رد می‌کند: «خدا از طریق اراده آزاد عمل نمی‌کند. اراده و عقل به طبیعت خدا همان نسبت را دارند که به حرکت و سکون» (همان، ص ۴۹). بنابراین، جهان یک نظم و نظام مکانیکی و ریاضی است و به هیچ معنا انسانی، هدفمند یا اخلاقی نیست «همه چیز بر وفق قوانین عینی و انعطاف‌ناپذیر علت و معلول رخ می‌دهد» (باربور، ۱۳۶۲، ص ۳۸).

بدین ترتیب، اسپینوزا با نفی اراده، عقل و غایت از خدا، مفهوم سنتی خدا را کنار می‌گذارد و الهیات را نقد می‌کند. الهیات اهل مدرسه، افعال خدا را مانند افعال انسان ناشی از اختیار می‌داند و از مشیت مختاری که موافق علل غایی عمل می‌کند، دم می‌زند. از این رو، خدای الهیات علت جهان است، اما بیرون از آن و مانند انسان شخصیت دارد، تنها تفاوت در این است که شخصیت خدا همه‌توان و همه‌دان

است. به نظر اسپینوزا، چنین اعتقادی هم انسان را به تاریکی می‌کشاند و هم با تشبیه خدا به انسان، کمال خدا را مخدوش می‌کند.^۲ به هر حال، شعار اسپینوزا، برعکس دکارت و لایب‌نیتس، توحید جوهر بود: خدا یا طبیعت از دو منظر مختلف هم علت است و هم معلول و هم طبیعت‌پذیر و هم طبیعت‌آفرین، اما هرچه هست در خداست و در ورای خدا جوهری نیست. از این رو، خدا در جهان است، نه بیرون از آن و متضمن وجود همه موجودات است و ما در هر حالی شاهد خدا و احوال اویم.

نقطه عزیمت لایب‌نیتس همین جاست. وی با انتقاد شدید از نگرش اسپینوزا به خدا، می‌خواهد وحدت الهیات عقلی و ایمانی را احیاء کند. لایب‌نیتس همانند اسلاف خویش، با محوری قرار دادن خدا و تألیف بدیعی از افکار متقدمان تلاش کرد تا خدا را به عنوان منشأ فاعلیت علی هم در نظام معرفت بشری و هم در نظام علیت طبیعی اثبات کند.

الهیات لایب‌نیتس

فهم الهیات لایب‌نیتس بدون فهم معنای دقیق جوهر، منادهای فردی و بسیط و حقایق ضروری و جاویدان دشوار است. بنابراین، پیش از بیان نگاه لایب‌نیتس به خدا و صفات او، لازم است مفهوم جوهر، مناد و حقایق ضروری و جاویدان را در فلسفه لایب‌نیتس به اختصار توضیح دهیم. فلسفه دکارت مبتنی است بر تقابل دو جوهر: جوهر متفکر و جوهر ممتد. اسپینوزا به قصد حل ثنویت تحکمی این قول، به این امر قائل شد که واقعیت باید یکی باشد و دو جوهر دکارت، یعنی فکر و امتداد، دو صفت جوهر واحدی اند که همانا خدا یا طبیعت است (Woolhouse, 1993, p.190). لایب‌نیتس با انتقاد از جوهر یگانه اسپینوزا که یک کل انقسام‌ناپذیر است، به وجود کثرت در جوهر قائل شد (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص ۵۰). در واقع، لایب‌نیتس نیز مانند اسپینوزا معتقد به یک نوع واقعیت بود، اما آن را تقسیم شده به بی‌نهایت موجود می‌دانست و همین نکته مبنای تفکر لایب‌نیتس است.

لایب‌نیتس تعریف دکارت از جوهر را نادرست می‌دانست (راسل، ۱۳۸۴، ص ۵۶)؛ زیرا مطابق آن، تنها خداوند یک جوهر بود. در حالی که دکارت عملاً وجود دو جوهر ماده و ذهن را پذیرفته بود. در نتیجه متفکران بعدی هر گاه که خداوند را ملحوظ می‌داشتند، مجبور بودند جوهریت غیر او را انکار کنند، مانند آنچه اسپینوزا کرد. لایب‌نیتس برای فرار از این مشکل، جوهر را در ارتباط با موضوع و محمول تعریف می‌کند: «وقتی چندین محمول به موضوعی نسبت داده شود و خود این موضوع به هیچ موضوع دیگری قابل حمل نباشد، چنین موضوعی را جوهر فردی می‌خوانیم» (همان، ص ۵۸). بنابراین، جوهر فقط می‌تواند موضوع باشد نه محمول، موضوعی که دارای محمولات بسیار است و در خلال تغییرات باقی می‌ماند. صفات مختلفی که جوهر در زمان‌های متفاوت دارد، همه محمولات آن جوهرند. پس طبق نظر لایب‌نیتس، مفهوم محمول همواره در مفهوم موضوع مندرج است. برای مثال، همه حالات من و پیوندهایش همیشه در مفهوم آن موضوعی قرار دارد که «من» است. نتیجه این گفتار آن است که «هر نفسی جهانی است مستقل و مستغنی از ماسوی‌الله. بسط و تکامل من در زمان صرفاً نتیجه مفهوم من

است و به هیچ جوهر دیگری نمی‌تواند وابسته باشد» (همان، ص ۵۸). نتیجه قهری سخن اخیر این است که اگر «من» به عنوان یک موضوع وجود داشته باشد، همه حالات آن از این واقعیت که «من هستم، چنانکه هستم» نتیجه می‌شود و همین امر برای توضیح تغییرات من کافی است، بدون اینکه احتیاجی به فرض انفعال «من» از خارج باشد.

بدین‌گونه لایب‌نیس عنصر تغییر و فعل (نیرو) را وارد مفهوم جوهر می‌کند. بدین ترتیب، دیگر تقابلی میان جوهر ممتد مادی، که جوهر اجسام است، و جوهر متفکر، که جوهر روحانی است، باقی نمی‌ماند. زیرا «هیچ جوهر مخلوقی بدون نیرویی که برخوردار از نوعی دوام باشد، از نظر عددی به همان صورت باقی نمی‌ماند، حال آنکه کلیه اشیا فقط حالات یک جوهر واحد الهی‌اند» (Savile, 2000, pp.81-101). بنابراین، «واقعیت همان نیروست و تنها با مفهوم نیروست که می‌توان فهمید ماده چیست» (*Ibid*); لایب‌نیس، ۱۳۷۵، ص ۵۳).

عنصر نخستین هر جسم مادی که نیرو باشد، دارای هیچ یک از خصوصیات ماده نیست. بنابراین، «عنصر اولیه اشیا، اتم‌هایی هستند غیرمادی و متافیزیکی، یعنی نفس‌های حقیقی» (همان، ص ۵۳). لایب‌نیس برای بیان واقعیت‌ها از لفظ نوافلاطونی «مناد» استفاده می‌کند. «اصطلاح مناد را اول بار برونو به کار برد و عموماً گمان می‌رود که لایب‌نیس این واژه را از او اقتباس کرده باشد. هگل هم گمان داشت که لایب‌نیس با اقتباس از برونو این واژه را به کار می‌برده است» (راسل، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲). این لفظ را پروکلوس برای نامیدن «واحد‌های فروتر از آخذ اعلی به کار می‌برد که در وجوه مختلف خود حاوی تمامی کثرت جهان‌اند» (بریه، ۱۳۸۵، ص ۲۹۹). از طرف دیگر دیدیم که لایب‌نیس نیرو و فعلیت را سرچشمه مفهوم دیگری از جوهر می‌داند که تغییر و دگرگونی در آن امری ضروری است.

بنا بر آنچه بیان شد، ماهیت جوهر فعلیت و نیروست. به عبارت دیگر، فعلیت از عناصر اصلی و ذاتی جوهر است و میلی جیلی و درونی در آنها به استكمال ذات وجود دارد. این ویژگی بر اساس اراده یا فرمان یا قانون الهی به اشیا داده شده است (لایب‌نیس و کلارک، ۱۳۸۱، صص ۸۹-۸۳)، پس واقعیت مرکب است از واحدهایی از نیرو و فعلیت. این واحدهای غیرمادی و نامتناهی همان منادها هستند که بسیط و بی‌جزء‌اند (لایب‌نیس، ۱۳۷۵، ص ۹۵، بند ۱). دلیل لایب‌نیس بر وجود منادها - جواهر بسیط - وجود مرکبات در جهان طبیعت است (همان، ص ۹۷، بند ۲) منادها اتم‌های حقیقی طبیعت و در یک کلمه عناصر اشیا هستند (ص ۹۸، بند ۳). فنای این جواهر بسیط ناممکن است (همان). البته منادها با اتم‌های مادی فرق دارند. اتم‌های مادی بُعد دارند، در حالی که منادها بُعد ندارند. در واقع، به باور لایب‌نیس هر مناد به منزله یک روح است.

بدین‌گونه، لایب‌نیس اساس متافیزیک خود را با اصالت دادن به نیرو و فعلیت تبیین می‌کند. به نظر او، عناصر جوهری، یعنی منادها، دارای امری حیاتی و نوعی ادراک و شوق و بیانگر جهان‌اند (ص ۱۰۴۰، بندهای ۱۹-۱۴). بنابراین، برخلاف تصورات پیشین، جهان نه تنها از عوامل کور ترکیب و تشکیل نشده، بلکه مرکب از بی‌نهایت موجوداتی است که عمل اساسی آنها ادراک است. بدین ترتیب، هر فعل به نوعی فکر تعبیر می‌شود. از این روست که می‌توان گفت در نظر لایب‌نیس، مابعد الطبیعه و الهیات

جدایی ناپذیرند. حقیقت یک مفهوم مابعدالطبیعی مانند مفهوم جوهر و مفهوم مناد را می‌توان، حتی بدون نام بردن از خدا، اثبات کرد. منادها به لحاظ درجه کمال مختلف‌اند و این امر ناشی از تفاوت در خصوصیت و اندازه ادراک و شوق آنهاست (Savile, 2000, p. 25).

مناد، مقدم بر هر امر، آئینه‌ای است جهان‌نما؛ اما هر ادراک منادی از سر شوق، یعنی حاصل تمایلی درونی است (لایب‌نیس، ۱۳۷۵، ص ۱۵۴، بند ۵۷). از آنجا که هر مناد ذاتاً نیرو یا اصل حیات است و ذاتاً فعال و همچنین دارای ادراک و شوق است، می‌تواند به واسطه این توانایی‌ها، از یک مرتبه ادراک به مرتبه دیگر ارتقا یابد. تفاوت میان منادها تنها در درجات مختلف ادراک و شوق است. هر مناد در درون خود، همه آنچه را می‌تواند باشد، از آغاز با خود دارد. یک موجود عالم مطلق، یعنی خدا می‌تواند واقعیت و تاریخ کل جهان را از آغاز تا انجام، در درون پست‌ترین مناد به نظاره بنشیند. چون همه منادها دارای شوق و ادراک اند، باید گفت که جهان ساحتی یگانه دارد و اختلاف اجزاء آن فقط ناشی از درجه بالفعل یا بالقوه بودن آنها است.

فکر انسان هم به عنوان یک مناد از میان منادهای فراوان چیزی از بیرون دریافت نمی‌کند و تجربه جز بسط و شکوفایی صورت‌هایی ادراکی که در کنه هر جوهر اندیشه‌ورز به حصول می‌پیوندند، نیست. البته داده‌های تجربه یا ادراک‌های واضح به تنهایی قوام‌بخش معرفت و محتوای مناد نیست. مناد علاوه بر این، مجموعه‌ای از اصول یا اعمال منطقی را در اختیار دارد که از طریق آنها می‌تواند در برابر این داده‌ها عکس‌العمل نشان دهد و آنها را بشناسد. لایب‌نیس در کتاب *تحقیقات جدید درباره فهم انسان*، در مخالفت با عقیده جان لاک و در توافق با دکارت، نظریه معرفتی خود را مبنی به فطری بودن اصول شناسایی مطرح می‌کند (لایب‌نیس، ۱۳۷۵، ص ۷۱). این اصول قوام‌بخش کنه و ذات ذهن‌اند، هر چند همه اذهان قادر به تنظیم آنها و ضابطه‌مند کردن آنها نباشند. به عقیده لایب‌نیس، معرفت با شناخت حقایق ضروری و جاویدان به دست می‌آید. «شناخت حقایق ضروری و جاویدان، امری است که ما را از جانوران متمایز می‌سازد و با ارتقاء ما به شناخت خود و خدا، ما را خرد و دانش می‌بخشد و این است آنچه در ما نفس ناطقه یا روح خوانده می‌شود» (همان، ص ۱۱۹؛ Jolley, 1995, pp. 176-199).

از نظر لایب‌نیس، تفکر و استدلال تنها توسط شناخت حقایق ضروری و اندیشیدن درباره خود و خدا و جوهر و مناد، ممکن است. «با اندیشیدن درباره خود، درباره وجود و جوهر و بسیط و مرکب و نامادی و حتی راجع به خدا و اینکه آنچه در ما محدود است، در او بیکران است و با همین افعال تفکر است که ما موضوع‌های اصلی استدلال‌هایمان را فراهم می‌کنیم» (همان ص ۱۱۹؛ مقدمه تنودیسه). مقصود از حقایق ضروری و جاویدان، همان اصل عدم تناقض و اصل جهت کافی است. از نظر لایب‌نیس، این دو اصل بر تمام فعالیت شناختی ما سلطه دارند. بر مبنای اصل اول است که به صحت یا غلط بودن قضیه‌ای حکم می‌کنیم و بر اساس اصل دوم نیز قضایا را به یکدیگر مرتبط می‌سازیم.

همچنین، دو قسم حقیقت وجود دارد؛ یکی حقایق استدلال و دیگری حقایق واقع (همان، بند ۳۳؛ Savile, 2000 p. 31). حقایق استدلال ضروری است و امکان همیشگی اشیا را بیان می‌کند و حقایق واقع واقعیت اشیا را بیان می‌کند و آنها را نمی‌توان از طریق صرف استدلال مشخص کرد. هنگامی که

حقیقتی ضروری باشد، می‌توان جهت عقلی آن را با تحلیل دریافت، یعنی از طریق تحلیل آن به تصورات یا حقایق ساده‌تر، می‌توان به حقایق اولیه رسید.

خلاصه اینکه کار فکر عبارت است از مرتبط ساختن اندیشه‌ها یا حقایق. علم نیز عبارت است از برقرار ساختن پیوستگی ضروری میان مفاهیم به نحوی که برای همه عقول و اذهان معتبر باشد. در تمام مراحل فکر و علم، دو اصل عدم تناقض و اصل جهت کافی - هر چند به صورت ارتکازی و ناخودآگاه - در جریان است. به نظر لایب‌نیتس، علم نیز مانند عقل و فکر فطری است. البته وی فطری بودن را به معنی خاصی به کار برده است که باید در جای خود باید بررسی شود.^۳

یکی از تصوراتی که لایب‌نیتس به فطری بودن آن حکم می‌کند، تصور خداوند است: «من همیشه قائل بوده‌ام و هنوز هم قائلم که تصور خداوند چنان که دکارت معتقد بود، فطری است» (همان). این امر بدین معنا نیست که همه انسان‌ها تصور واضحی از خداوند دارند: «آنچه فطری است، در بادی نظر و فی نفسه به وضوح و تمایز معلوم نیست، برای ادراک آن غالباً توجه بیش‌تر و روش خاصی ضرورت دارد. طالبان حقیقت همیشه واجد چنین شرایطی نیستند، چه رسد به افراد انسانی» (همان). برای لایب‌نیتس نیز مانند دکارت معنای این قول که تصور خداوند فطری است، این است که ذهن می‌تواند از درون خویش به ادراک این تصور نائل شود و به صرف تأمل درونی به صدق این قضیه که خداوند وجود دارد، علم حاصل کند.

خدا در فلسفه لایب‌نیتس

دکارت می‌گفت: «از همین که نمی‌توانم خدا را بدون وجود تصور کنم، لازم می‌آید که وجود از خدا قابل انفکاک نیست و بنابراین، خدا واقعاً وجود دارد» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۸۶). موضع مالبرانش نیز با صرف نظر از اختلافاتی جزئی، مشابه نظر دکارت بود. مالبرانش می‌گفت: «نمی‌توان ماهیت امر نامتناهی را بدون وجود، تصور کرد» (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۰۰).

موضع لایب‌نیتس در مورد خدا نیز همین است. فلسفه لایب‌نیتس، مانند فلسفه مالبرانش خدامحور است، نه تنها به این معنا که خدا در نظر لایب‌نیتس اهمیت مرکزی دارد، بلکه به این معنا که «کل عالم یک مرکز است، روح این مرکز خداست. خدا روح کل است برای کل عالم» (صانعی، ۱۳۸۲، ص ۴۳۰). تفاوت لایب‌نیتس با اسلاف خود، در باب تصور خدا، این است که وی تصور خدا را امری ممکن می‌داند. به نظر وی امکان تصور خدا به نحوی پسین منبعث از وجود اشیاء ممکن به امکان خاص است؛ زیرا «وجود واجب‌الوجود فی نفسه است و اگر چنین وجودی ممکن نباشد، اصلاً هیچ وجودی ممکن نخواهد بود» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، صص ۱۳۳-۱۲۷). تفاوت دیگر لایب‌نیتس با اسلافش این است که وی خدا را جهت عقلی جهان ممکن به امکان خاص می‌داند: «باید آخرین جهت عقلی اشیا در گوهری واجب باشد که ما او را خدا می‌نامیم» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸؛ ۱۳۸۱، ص ۸۴). به نظر لایب‌نیتس، از آنجا که «خدا» منشاء و جهت کافی تمام موجودات ممکن است، باید یگانه باشد. «فقط یک خدا هست و این خدا

کافی است» (ص ۱۳۰، بند ۳۹؛ Savile, 2000, p.47).

لایب‌نیس با چهار برهان خدا را اثبات می‌کند (Jolley, 1995, p.353-382; Ibid, p.43-62). این برهان‌ها عبارت‌اند از: برهان وجودی، برهان جهان‌شناختی، برهان مبتنی بر حقایق ازلی و برهان مبتنی بر هماهنگی پیشین‌بنیاد. می‌توان این چهار برهان را به دو برهان انی و ماتأخر (Aposteriori) و برهان لمی و ماتقدّم (Apriori) تحویل کرد.

در برهان برهان انی و ماتأخر، استدلال به این صورت است که در عالم، امور ممکن و غیرضروری وجود دارند؛ امور ممکن جهت کافی را برای موجود شدن در خود ندارند؛ به تعبیر دیگر، آنها را با خودشان نمی‌توان تبیین کرد؛ پس وجود خداوند برای آنها واجب و ضروری است.

استدلال در برهان لمی و ماتقدّم به این ترتیب است: اولاً، خدا به عنوان منشأ و منبع تمام ذوات و امکان‌ها یا حقایق جاویدان از آن جهت که در آنها واقعی هست، واجب و ضروری است؛ ثانیاً، خدا اگر ممکن الوجود باشد، یعنی تعریف او مستلزم تناقض نباشد، هست بودنش واجب و ضروری است.

در واقع، برهان نخست متخذ از نظام هماهنگی پیشین‌بنیاد است. به این صورت که توافق این همه جواهر و منادها با هم، در عین حال که هیچ کدام از آنها بر یکدیگر اثر مستقیم ندارند، فقط ناشی از علت تامه و حقیقی‌ای است که این جواهر و منادها متکی بر آن‌اند.

برهان دوم نیز با جهت کافی در اصطلاح لایب‌نیس منطبق است. مفاد آن این است که هیچ موجودی بدون دلیل و جهت کافی تحقق نمی‌یابد و سلسله علت‌ها نیز نهایتاً باید به دلیل بطلان تسلسل به نقطه‌ای ختم شود که قائم به ذات و غیروابسته است و همین موجود خداست.

صفات خدا از نظر لایب‌نیس

با توجه به تعریف تازه‌ای که لایب‌نیس از جوهر ارائه داد و عناصر واقعی و نهایی اشیا و اشخاص را مناد دانست، تصور او از صفات خداوند نیز با متقدمانش تفاوت دارد. لایب‌نیس معتقد است که خدا دارای شخصیت، یک مناد و کامل‌ترین جوهر است. اگر چنین است، یعنی خدا جوهری است در میان جوهرها و منادی است در میان منادها، می‌توان او را با صفات معین و مشخصی تعریف کرد. لایب‌نیس با انتقاد از اسپینوزا می‌گوید: تنها با مفاهیم کلی «خدا یا طبیعت» یا «روح جهان» نمی‌توان خدا را شناخت: «خدا، چنان که بعضی پنداشته‌اند، موجود مابعدالطبیعی خیالی‌ای نیست که فاقد تفکر، اراده و فعل باشد. زیرا چنین خدایی مساوی با طبیعت است. نتیجه قبول این تقدیر، جبر و ضرورت است. خدا در واقع، یک ذهن، یک شخص و یک جوهر معین است» (لایب‌نیس، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵ یادداشت ۳ و نیز رک. صانعی، ۱۳۸۲، ص ۴۳۵).

لایب‌نیس در یادداشت‌های تکمیلی گفتار در مابعدالطبیعه، برداشت دکارت از خدا را مورد حمله شدید قرار می‌دهد و آن را به خدای اسپینوزا تشبیه می‌کند که اصل چیزهاست و نوعی قادر مطلق است که طبیعت اولیه نامیده می‌شود و فاقد اراده و فاهمه است. «... موجود کامل دکارت آن خدایی نیست که ما

تصور می‌کنیم و به او امیدواریم، یعنی خدای عادل و عاقل که هر ممکنی را برای خیر مخلوقاتش انجام می‌دهد... خدای او طبق غایتی نخواهد بود... به همین علت است که خدایی ساختگی مثل خدای دکارت هیچ تسلائی جز تسلائی صبر از روی جبر برای ما باقی نمی‌گذارد» (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، ص ۲۰۵). لایب‌نیتس سه صفت قدرت، علم و اراده را برای خدا لازم می‌داند (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، مفاد ۴۸)، زیرا نخستین جوهر بسیط باید از بالاترین درجه از کمالاتی برخوردار باشد که جوهر ثانوی واجد آن هستند. پس این جوهر دارای قدرت، علم و اراده کامل خواهد بود. از آنجا که عدالت چیزی جز خیر نیست، خداوند باید از عالی‌ترین عدالت نیز برخوردار باشد و چون خداوند باید این صفات را به نحو اکمل و بدون هیچ محدودیتی داشته باشد، می‌توان گفت خداوند نامتناهی و کامل است. «... پس در نتیجه خدا کامل مطلق است» (همان ص ۱۳۱، مناد ۴۰، ۴۱ و ۴۸).

لایب‌نیتس بر صفت اراده تأکید بیش‌تری دارد و در همین جاست که با وحدت وجودی اسپینوزا اختلاف پیدا می‌کند. او در بند ۱۷۳ از تئودیه می‌گوید: «به نظر می‌آید که اسپینوزا با قائل نشدن به علم و اراده برای خالق اشیا و به تصور اینکه خیر و کمال فقط نسبت به ماست، نه نسبت به خدا، صریحاً ضرورت کورکورانه را تعلیم کرده است» (به نقل از همان، ص ۱۴۴ یادداشت ۷۰). لایب‌نیتس در عین حال، اراده‌گرایی را هم رد می‌کند و معتقد می‌شود که اراده خدا ناشی از حکمت است و با علل غایی ارتباط دارد؛ «اراده خدا، اراده‌خیرخواهی است که می‌توان گفت از ضرورت اخلاقی ناشی می‌شود، نه از ضرورت متافیزیکی، آنچنان که اسپینوزا معتقد است» (رضایی، ۱۳۸۰، صص ۱۰ - ۱۰۹). صفاتی را که لایب‌نیتس به خداوند نسبت داده است، می‌توان به این صورت خلاصه کرد: یگانگی، کلیت، وجوب مطلق و متافیزیکی، کمال، قدرت، علم، اراده، عدم تناهی، خلاقیت، بسیط بودن، اختیار، عدل، حکمت و علت کافی و غایی هستی جهان بودن. لایب‌نیتس در برهان‌های اثبات وجود خدا کوشید تا وجود مناد نخستین را به عنوان واجب‌الوجود و پدیدآورنده همه منادهای مخلوق به اثبات برساند. با دقت در این برهان‌ها، می‌توان دریافت که همه آنها پیرامون «اصل جهت کافی» شکل گرفته‌اند؛ همان طور که تمام فلسفه لایب‌نیتس، بر این اصل و اصل «امتناع تناقض» استوار است. در ادامه مقاله، برخی از اهم صفات خدا را از نگاه لایب‌نیتس بیش‌تر مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اراده خداوند و اصل کمال

اگر خداوند از میان جهان‌های ممکن، جهان خاصی را از روی اختیار خلق کرده است، چرا این جهان را اختیار کرده است؟ برای اختیار خداوند باید جهتی کافی وجود داشته باشد؛ گرچه اصل جهت کافی به ما می‌گوید که خداوند برای خلق این جهان خاص جهت کافی داشته است، اما این بیان فی نفسه حاکی از این نیست که جهت کافی چه بوده است. علاوه بر این، از نظر لایب‌نیتس، پاسخ دادن به این پرسش بدین نحو «مساوق با این قول است که خداوند چیزی را بدون جهت کافی برای اراده خویش اراده می‌کند و این بر خلاف اصل متعارف یا قانون کلی هر حادثی است؛ این عقب‌نشینی به طرف عدم تعیین و ضرورت است که من به تفصیل آن را رد کرده و نشان داده‌ام که حتی در مخلوقات، [امری] مطلقاً موهوم

و بر خلاف حکمت خداوند است، گویا او می‌تواند بدون جهت عمل کند» (لایب‌نیتس و کلارک، ۱۳۸۱، ص ۹۹: 211-209, 195-194, 1995, Jolley).

از این رو، لایب‌نیتس برای پاسخ به این پرسش، نیاز به چیزی بیش‌تر، یعنی اصلی که مکمل اصل جهت کافی باشد، دارد. این اصل مکمل به عقیده لایب‌نیتس، اصل کمال است. بنا بر این اصل، ممکن است که ما حدّ‌اعلای کمال را به هر عالم ممکن یا مجموعه‌ای از اموری که با هم امکان دارند، نسبت دهیم. از این جهت، پرسش در این باره که چرا خداوند خلق یک جهان خاص را اختیار کرده است با این پرسش یکی است که چرا او افاضه و اعطای وجود به یک نظام امور را که با هم ممکن‌اند و واجد حدّ‌اعلای کمال‌اند، اختیار کرده و نه نظام امور دیگری را که با هم ممکن‌اند و واجد حدّ‌اعلای دیگری از کمال هستند. پاسخ این است که خداوند عالمی را که واجد حداکثر کمال است، اراده کرده است. اصل کمال مقرر می‌دارد که منطقی فعل خداوند از لحاظ عینی اصلح است و اراده او مبنایی دارد. اراده صرف، بدون هیچ انگیزه‌ای، نه تنها توهمی خلاف کمال خداوند است، بلکه پوچ، متناقض و ناسازگار با تعریف اراده است (همان، ص ۱۱۱).

این پاسخ لایب‌نیتس را باید در تمایزی یافت که او میان ضرورت منطقی و مابعدالطبیعی از یک سو و ضرورت اخلاقی از سوی دیگر قائل شده است. «ضرورت اخلاقی چیز خوبی است و با کمال خداوند و اصل یا اساس مهم وجودات که همان اصل نیاز به جهت کافی است، سازگار است. در صورتی که ضرورت مطلق و مابعدالطبیعی به اصل مهم دیگر استدلال‌های ما، یعنی اصل ذوات تعلق دارد و آن عبارت است از اصل این‌همانی یا تناقض، زیرا چیزی که مطلقاً ضروری است، تنها راه ممکن است و عکس آن متضمن تناقض است» (همان، صص ۱۳۸-۱۳۶). مفاد این عبارت این است که از حیث اخلاقی ضرورت دارد که خداوند به اصلح عمل کند، اما از حیث مابعدالطبیعی یا منطقی برای او ضرورت ندارد که بهترین جهان ممکن را اختیار کند. ممکن است این اشکال مطرح شود که وجود خداوند ضروری است و او اگر خیر باشد، باید بالضروره خیر باشد. واجب بالذات ممکن نیست به نحو ممکن خیر باشد. لایب‌نیتس در اینجا نیز با تمایز گذاردن میان کمال مابعدالطبیعی و کمال اخلاقی پاسخ می‌دهد. کمال اخلاقی مقدار ذات یا واقعیت یک شیء است. «خیر آن چیزی است که سهمی در کمال شیء دارد. اما کمال عبارت از آن چیزی است که متضمن حداکثر ذات شیء است. خیر بدون ضرورت، یعنی بدون تحمیل ضرورت مطلق، رجحان دارد، زیرا وقتی خداوند بهترین را انتخاب می‌کند، چیزی که آن را انتخاب نمی‌کند، پست‌تر است، اما با این حال ممکن است. اما اگر آن چیزی را که انتخاب می‌کند، مطلقاً ضروری باشد، هر راه دیگری محال خواهد بود. و این خلاف فرض است، زیرا خداوند بین ممکنات، یعنی چندین راه که هیچ یک متضمن تناقض نیست، انتخاب می‌کند» (همان، صص ۱۳۶-۱۳۸).

بنابراین، چون خداوند موجودی نامتناهی است، بالضروره واجد کمال مابعدالطبیعی نامتناهی است. اما خیر از کمال مابعدالطبیعی متمایز است. خیر هنگامی تحقق پیدا می‌کند که کمال مابعدالطبیعی متعلق اختیار عقلی باشد و چون اختیار عقلی ارادی است، ظاهراً می‌توان به یک معنا خیر اخلاقی خداوند را - که منبعث از اختیار ارادی است - از نظر لایب‌نیتس ممکن نامید.

علم پیشین الهی و آزادی انسان

لایب‌نیس جوهر را با توجه به موضوع و محمول تعریف می‌کند. «وقتی چندین محمول به موضوعی نسبت داده شود و خود این موضوع به هیچ موضوع دیگری قابل حمل نباشد، چنین موضوعی را جوهر فرد می‌خوانیم» (همان، ص ۵۸). بنابراین، جوهر فقط می‌تواند موضوع باشد نه محمول، موضوعی که دارای محمولات بسیار است و در خلال تغییرات باقی می‌ماند. صفات مختلفی که جوهر در زمان‌های متفاوت دارد، همه محمولات آن جوهرند. مطابق نظر لایب‌نیس، مفهوم محمول همواره در مفهوم موضوع مندرج است. همه حالات من و پیوندهایش همیشه در مفهوم آن موضوعی قرار دارد که «من» است. این مطلبی است که پیش‌تر به آن اشاره رفت. بنابراین، اگر انسان بتواند درک و تصور آشکاری از موضوع داشته باشد، خواهد توانست همه محمولات و خصوصیات آن را پیشاپیش دریابد. انسان غالباً از داشتن چنین ادراک آشکاری ناتوان است؛ اما خداوند به عنوان عالی‌ترین مناد که از علم نامتناهی برخوردار است، کاملاً از چنین ادراکی بهره‌مند است. نتیجه منطقی این دیدگاه آن است که خداوند به همه محمولات و جزئیات و خصوصیات مربوط به یکایک موجودات جهان، از جمله انسان، آگاهی دارد. علاوه بر این، خداوند به دلیل بساطت ذاتی‌اش جام جهان‌بین است؛ هم کمالات اشیا را به آنها عطا فرموده، و هم بازنمایی‌کننده و مدرک تمام عالم است. بنابراین، او بر همه امور جهان در همه زمان‌ها احاطه علمی دارد و این علم پیشین خداوند به عالم است. بدین ترتیب، نوعی موجبیت و تقدیر مطلق در نظام فکری لایب‌نیس به چشم می‌خورد؛ همه تغییرات و تحولاتی که در جهان روی می‌دهند، حتی ناچیزترین تغییراتی که عارض تن ما می‌شود، حالات مناد ماست و می‌توان با مطالعه حالت‌های سابق آن، به حالات کنونی آن پی برد. همه چیز از پیش تعیین شده است. حال کنونی ما پیامد گذشته ما است و باردار آینده ما. هر چه در این جهان می‌گذرد، بر حسب قوانین مکانیک است و استثناکردن نظم و سازماندهی‌ای که بر امور انسان حاکم است غیرمنطقی است. حال پرسش این است که در این تفکر، چه محل و مقامی برای آزادی و اختیار انسان منظور شده است. شایان ذکر است که در فلسفه دکارت نیز موجبیت امری اجتناب‌ناپذیر است و لایب‌نیس نیز این تلقی را از وی به ارث برده است.

مسئله جمع میان موجبیت فیزیکی و اختیار انسانی یکی از معضلات فلسفه غرب است (Osler, 1994). اما این مسئله به نظر لایب‌نیس به طور قطع حل شده است. وی مباحثات می‌کند که بهتر و کامل‌تر از هر کس رابطه آزادی و اختیار از یک سو و ضرورت مطلق، تقدیر و جبر را از سوی دیگر توضیح داده است (لایب‌نیس و کلارک، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵؛ رضایی، ۱۳۸۰، فصل سوم).

لایب‌نیس مسئله اختیار و موجبیت را با استناد به تمایزی که میان ضرورت مطلق حقایق ناضروری، یعنی امکانی و ضرورت منطقی گذاشته است، حل می‌کند. ضرورت منطقی یا متافیزیکی، مستلزم مطلقاً ناممکن بودن خلاف آن است، چنانکه ضد یک قضیه هندسی مستلزم تناقض است و نمی‌توان آن را تعقل کرد. اما به نظر لایب‌نیس، اعمال و افعال انسان از نوع «حقایق امکانی» اند. عمل انسان نه ضروری است و نه موجب، بلکه تنها تعیین دارد و ضرورتی در کار نیست، چراکه خلاف آن مستلزم تناقض نیست. «هر جهانی که با قوانین منطقی متناقض نباشد، ممکن است» (رضایی، ۱۳۸۰، ص ۷۴).

بدین صورت ایده جهان‌های ممکن از طریق لایبنیتس وارد فلسفه می‌شود. مطابق با این نظر، جهان فعلی یکی از نامحدود جهان‌های ممکن است که در فاهمه الوهی جای دارد. این جهان که ما در آن به سر می‌بریم، تحقق بهترین آنهاست.

لایبنیتس مسئله اختیار برای خدا و انسان را، همانند شر در عالم و عدل الهی، با کمک ایده «جهان‌های ممکن» رفع و رجوع می‌کند. در هر امر و کار، خلاف آنچه اختیار شده است، به نظر ممکن می‌آید؛ عملی با آنکه ضروری نیست، تعیین می‌یابد و به نظر لایبنیتس، همین اختیار و آزادی است. بدین ترتیب، ضرورتی در کار نیست، بلکه، همواره رجحانی در انتخاب دخیل است. «هر چند که جهت این رجحان در همه موارد برای ما معلوم نباشد و هر چند که شقی که اراده بیشتر به جانب آن مایل است، هرگز انتخاب نشده نخواهد ماند» (لایبنیتس، ۱۳۷۵، ص ۷۹).

برای احراز اختیار کافی است که جهت عقلی آن، «بدون ایجاب ضرورت، به جانی میل کرده باشد» (همان، ص ۷۹). منظور این است که آدمی همچنان این احساس را داشته باشد که می‌توانست به نحو دیگری انتخاب کند و البته این احساس نباید صرفاً یک پندار باشد. نشانه پندار و فریب نبودن وجود امکان و راه‌های ممکن دیگر و این امر است که تناقض منطقی در کار نیست. به همین جهت، اختیار خداوند هم مطلق نیست، زیرا که اراده‌اش همواره بهترین را انتخاب و بنابراین، اصل جهت کافی را رعایت می‌کند. «با رعایت اصل جهت کافی است که خداوند وجود و تحقق جهانی را که ما در آنیم، اراده فرموده است و نه جهان دیگری را؛ چرا که این جهان بهترین جهان‌هاست» (همان، ص ۱۵۰، بندهای ۵۳، ۵۴ و ۵۵). لایبنیتس در *عدل الهی*، بندهای ۳۸ تا ۴۷ و در *گفتار در مابعدالطبیعه*، بندهای ۱۳، ۳۰ و ۳۱ نیز به طور مستوفی درباره جمع میان علم پیشین الهی و اختیار آدمی بحث کرده است. لایبنیتس سعی کرده است تا آشتی‌پذیری وجود شر و اختیار انسان را با رحمانیت و قدرت کامله خداوند تبیین کند. لایبنیتس در این آثار، اختیار انسان را حد وسطی میان اراده گزافی و اختیار مطلق و جبر می‌انگارد و فعل خدا را بر حسب ضرورت اخلاقی و معنوی نظام یافته و امری میان ضرورت ریاضی و تحکّم می‌داند (لایبنیتس، ۱۳۷۵، ص ۴۲). وی اختیار را برای انسان والاترین کمالی می‌شمارد که می‌توان برای مخلوقی در تصور آورد؛ وجود شر نیز در این عالم، شرط لازم خیر اعلا است و این جهان بهترین جهان ممکن است.

بدین ترتیب، لایبنیتس با استناد به «ایده و وجود جهان‌های ممکن» و اصل جهت کافی، هم مسئله اختیار خداوند و هم مسئله اختیار و آزادی انسان را به زعم و گمان خویش حل می‌کند؛ خداوند با اینکه مختار است، جهتی را رعایت می‌کند و در عین حال، هیچ‌گونه ضرورت منطقی‌ای در کار وی نیست. پس آدمی - که مخلوق اوست - باید به این نحو اختیار راضی باشد و مدعی استقلال مطلق نباشد.

خدای حکیم و هماهنگی پیشین بنیاد

نظریه عالم به عنوان یک نظام هماهنگ که در آن، با وجود کثرت‌ها و اختلافات، وحدت و هماهنگی

حاکم است، ظاهراً از همان آغاز جوانی، در تفکرات فلسفی لایب‌نیتس حضور داشته است (Jolley, 1995, p.382-411; Savile, 2000, p.121-145; لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، صص ۶۶ و ۹۹).

هدف لایب‌نیتس دست یافتن به یک زبان عام تفسیری بود که بتواند همه معارف بشری را تحت پوشش آن توجیه و تبیین کند و در این راه از نظریه «نظم و هماهنگی پیشین در جهان» استفاده می‌کرد. طبق این نظریه، همه اجزاء عالم نظم دارند و از نظام واحدی هم تبعیت می‌کنند و در رأس این جهان نظام‌مند، خدای حکیم قرار دارد که آن را همانند ساعت آفریده است. لایب‌نیتس در پاسخ به کلارک می‌گوید: «من نمی‌گویم که عالم مادی دستگاه یا ساعتی است که بدون مداخله خداوند کار می‌کند، چرا که به اندازه کافی تأکید کرده‌ام که مخلوق دائماً نیاز دارد که تحت تأثیر خالقش باشد، بلکه می‌گویم عالم مادی ساعتی است که بدون اینکه نیاز به تعمیر خداوند داشته باشد، کار می‌کند... خداوند هر چیزی را از قبل پیش‌بینی کرده و قبلاً برای آن چاره‌ای اندیشیده است. در آثار او هماهنگی و زیبایی به صورتی پیشین‌بنیاد وجود دارد» (همان، ص ۸۷). بنابراین لایب‌نیتس، به دلیل وجود نظم و هماهنگی در جهان مادی، معتقد بود که معرفت بشری نیز می‌تواند از وحدت برخوردار باشد و از اصول مشترک و زبان همه‌فهم و عام استفاده کند.

لایب‌نیتس این نظریه را در کتاب «منادولوژی» خویش بر حسب نظریه جواهر فرد شرح و بسط می‌دهد. لایب‌نیتس مبتکر نظام از پیش تعیین شده آفرینش، یعنی به تعبیر خود هماهنگی پیشین‌بنیاد است. «به نظر من، مقدار نیرو همواره در جهان ثابت است و فقط طبق قوانین طبیعت و نظم زیبای پیشین‌بنیاد، از یک جزء ماده به جزء دیگر منتقل می‌شود» (لایب‌نیتس و کلارک، ۱۳۸۱، ص ۷۸). بنابراین، خداوند هماهنگی عالم را در آغاز به گونه‌ای فراهم کرده است که هر یک از اشخاص و اشیاء راه خاص خویش را می‌پیماید. لایب‌نیتس در بحث درباره ارتباط میان نفس و بدن، خداوند را به ساعت‌سازی تشبیه می‌کند که دو ساعت را آنچنان می‌سازد که بدون احتیاج به تعمیر یا میزان کردن، پیوسته وقت واحدی را نشان می‌دهند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۳۹۳). لایب‌نیتس در پاسخ به این اعتراض که عالم او به مثابه ماشین یا ساعتی است که بدون هیچ فعل و تأثیری از جانب خداوند کار می‌کند، می‌گوید: «عالم برای حفظ خویش به خداوند نیاز دارد و نیز برای دوام وجود خود به خداوند متکی است؛ اما ساعتی است که بدون اینکه نیاز داشته باشد که خداوند آن را تعمیر کند، کار می‌کند؛ در غیر این صورت باید گفت که خداوند در فکر خود تجدید نظر می‌کند» (لایب‌نیتس و کلارک، ۱۳۸۱، ص ۷۸).

نظریه لایب‌نیتس درباره هماهنگی پیشین‌بنیاد به علل موقعی (Occasional causes) مالبرانث می‌ماند. به عقیده مالبرانث میان علل طبیعی و معلولات آنها ارتباطی ضروری وجود ندارد. مثلاً میان اراده ما برای تحریک بازویمان و به دنبال آن حرکت بازو علیت حقیقی و ضروری‌ای وجود ندارد. «درست است که هنگامی که اراده کنیم، بازوی ما حرکت می‌کند و ما بدین‌گونه علت طبیعی حرکت بازوی خود هستیم، اما علل طبیعی علل حقیقی نیستند، بلکه آنها عللی موقعی‌اند که فقط بر اثر قدرت و تأثیر اراده الهی عمل می‌کنند» (Nadler, 2000, p.113).

علت طبیعی در اصطلاح مالبرانث به معنی علت موقعی است و نه علت حقیقی (Ibid, p.115)

«علت حقیقی علتی است که ذهن میان آن و معلول آن رابطه ضروری ادراک کند» (Ibid). تنها تفاوت دو نظریه در این است که لایبنیتس تأثیر منادها را بر یکدیگر به نظام الهی نسبت می‌دهد، در حالی که علل موقعی یا موردی، روابط روح و جسم را با معجزه توجیه می‌کند. در اصل هر دو نظر یکی هستند؛ خدا یا معجزه وسیله‌ای هستند برای توجیه روابط امور مادی و ذهنی.

خدای قادر

یکی از صفات خدا که لایبنیتس بر آن تأکید دارد، قدرت است. «در خداوند قدرت هست که سرچشمه همه است ... و این است آنچه برابر است با آنچه در منادهای مخلوق موضوع یا اساس قوه دراکه و قوه شوقیه است. اما در خداوند این اوصاف مطلقاً لایتناهی یا کامل است و در منادهای مخلوق، یا در کمال‌های اول به نسبتی که کمال در آنها هست، فقط تقلید تقلیدی از آن اوصاف هست» (لایبنیتس، ۱۳۷۵، ص ۱۴۲). پیش‌تر اشاره رفت که به باور لایبنیتس، مناد ذاتاً نیرو و فعلیت است. قوه و قدرت خدا نیز همین نیرو و فعلیت در حالت اعلی و ارفع است. خدا فعل محض نیز هست. در اینجا رایحه و اثر حکمت مسیحی در ذهن لایبنیتس دیده می‌شود که برحسب آن خدا همه‌توان است. همچنین، لایبنیتس بر خلاف مالبرانش که برای مخلوق هیچ فعلی قائل نبود، با اسپینوزا هم‌داستان می‌شود و معتقد است که فعل محض بودن خدا مانع از این امر نیست که مخلوق هم فعلی داشته باشد. زیرا فعل مخلوق عبارت از تبدیل جوهری است که ذاتاً و بنفسه از آن ناشی می‌شود. این فعل شامل و دربردارنده نوعی تنوع است، نه فقط در کمالی که خداوند به مخلوق منتقل ساخته است، بلکه در محدودیتی که مخلوق از خود می‌آورد تا آنکه آنچه هست باشد (عدل الهی، بند ۳۲، به نقل از همان، ص ۱۴۶). لایبنیتس در تبیین تأثیر جوهرهای بسیط در یکدیگر، هیچ فعلی را بدون دخالت خداوند ممکن نمی‌داند: «تأثیر در جوهرهای بسیط جز تأثیر معنوی منادی در مناد دیگر نیست که ممکن نیست اثر خود را جز به دخالت خدا داشته باشد» (همان). لایبنیتس در اینجا به عقیده مالبرانش نزدیک می‌شود و فعل را هر چند صرفاً ایده‌آل باشد، با دخالت خدا تبیین می‌کند. این مشکلات از آنجا ناشی می‌شوند که لایبنیتس ذات خدا را از صفات او جدا می‌داند. خیر خداوند او را به ایجاد خیر در جهان ترغیب کرد، حکمتش بهترین جهان ممکن را در چشم او نشانده و قدرتش او را بر خلق آن قادر ساخت. حکمت و خیر خداوند متناظر با معرفت و اراده ماست، اما قدرتش در ما نظیری ندارد. لایبنیتس این نکته را خوب دریافته بود که تنها زمانی می‌توان اراده خدا را خیر دانست که خیر مستقل از آن باشد نه وابسته به آن. اما متأسفانه متوجه نشده بود که خداوند را آنگاه می‌توان حکیم خواند که علمش مستقل از حقیقت باشد نه وابسته بدان. دلیل این امر آن است که لایبنیتس همیشه تمایل دارد که قادر بودن خدا را در خالق بودن او مندرج کند. به این دلیل که مقتضای حکمت معرفت یافتن به خیر است، در حالی که اقتضای قدرت متحقق ساختن خیر است و نه تعیین ماهیت آن. این فکر با نظام احسن، یعنی مخلوق خدای لایبنیتس، سازگارتر است. لایبنیتس، صفات قدرت، خلقت و حکمت را در ذیل مباحث نظام احسن، هماهنگی پیشین‌بنیاد، اراده و علیت حقیقی نیز مورد اشاره قرار می‌دهد. دلیل تکرار برخی مطالب

در این خصوص در آثار لایب‌نیتس همین نکته است.

خدا و علیت حقیقی

لایب‌نیتس در کنار قبول علیت تامه و حقیقی الهی، به علیت اشیای طبیعی نیز به نحو خاصی باور دارد. علت حقیقی تنها خدا است، اما او علیت خود را از طریق جریان مداوم خلقت در پدیده‌ها توسعه می‌دهد. علیت در میان امور طبیعی هم حقیقی است، با این تفاوت که علیت امور طبیعی از طرف خدا بر اساس هماهنگی پیشین‌بنیاد تنظیم شده است (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، صص ۱۳۰-۱۲۳؛ Savile, 2000, pp.43-63). تفاوت هماهنگی پیشین‌بنیاد لایب‌نیتس با علل موقعی مالبرانش - همچنان که پیش‌تر گفته شد - به اندازه اختلاف ممکنات با واقعیات و علم الهی با اراده خدایی است: هماهنگی به باور لایب‌نیتس ازلی و نامخلوق است و به نظر مالبرانش در هر لحظه خلق می‌شود. بر حسب نظر لایب‌نیتس، خدا به وسیله لمعاتی که اشیا را ایجاد می‌کند، هماهنگی‌ای را که از پیش موجود بوده است، آشکار می‌سازد، اما به عقیده مالبرانش، خدا به واسطه اراده مختار و برای مجد و عظمت خود، هم واقعیت را و هم تظاهرات پدیداری آن را خلق می‌کند. در این صورت می‌توان گفت که خدای لایب‌نیتس همین هماهنگی است و خدای مالبرانش بیش‌تر علت این هماهنگی. در اینجا نیز این پرسش پیش می‌آید که چگونه لایب‌نیتس هماهنگی منادها را پیشین‌بنیاد می‌داند؟ ظاهراً در آثار لایب‌نیتس، پاسخ محصلی برای این پرسش وجود ندارد، مگر اینکه گفته شود مقصود این است که این هماهنگی از قبل در ذات منادها مکنون بوده و خداوند آن را به فعلیت و ظهور رسانده است؛ خدا به همان اندازه علت این هماهنگی است که علت امیال موجود در ممکنات است که خود ناشی از خدا هستند.

لایب‌نیتس در نظریه هماهنگی پیشین‌بنیاد خود، علیت غایی را با علیت مکانیکی تلفیق می‌کند، یعنی علیت ماشینی را تحت علیت غایی قرار می‌دهد. بر این اساس، اشیاء مادی طبق قوانین ثابت عمل می‌کنند؛ اما همه این اعمال جزئی دستگاه منظمی را تشکیل می‌دهند که خداوند طبق اصل کمال، بنیاد نهاده است. «نفس‌ها بر حسب قوانین علت‌های غایی به واسطه شوق‌ها، غایت‌ها و وسیله‌ها عمل می‌کنند، جسم‌ها بر حسب قوانین علل فاعلی یا حرکات عمل می‌کنند، و این دو قلمرو با یکدیگر هماهنگ‌اند» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص ۱۷۵).

دکارت و اسپینوزا هر دو با علت غایی مخالف بودند (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۷۴؛ اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۵۹). و این بدان معنی است که از نظر آنان، می‌توان جهان را به صورت مکانیکی تفسیر کرد. اما لایب‌نیتس با توسل به اصل جهت کافی به جای علیت، راه خود را از دکارت و اسپینوزا جدا می‌کند. قبول علت غایی که جزئی از جهت کافی است، یکی از وجوه تمایز فلسفه لایب‌نیتس از فلسفه دو سلف خود به شمار می‌رود. لایب‌نیتس ضمن تصریح به جریان علیت غایی در کل عالم، حذف آن را از فیزیک خطرناک می‌داند: «فیلسوفان جدید را آنگاه که درصدد حذف علل غایی از فیزیک برمی‌آیند، به بی‌دینی متهم نمی‌کنم. با وجود این، مجبورم بپذیرم که لوازم این اعتقاد خطرناک است. حذف علل غایی به این معناست که خداوند در امر خلقت هیچ خیر و هدفی را در نظر ندارد. در حالی که من معتقدم که خداوند همواره

آنچه را که بهترین و کامل‌ترین است قصد می‌کند» (لایبنیتس، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹). از این مباحث روشن می‌شود که شأن کلامی فلسفه لایبنیتس از فلسفه دکارت و اسپینوزا قوی‌تر است و فلسفه او مانند فلسفه مالبرانش، خدامحور است. در واقع، علت فاعلی و علت غایی در جهان طبیعت توسعه و تداوم علیت خداوند هستند. لایبنیتس با این تفکر به قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» نزدیک می‌شود. وی در این مورد می‌گوید: «هیچ علت خارجی‌ای جز خود خدا وجود ندارد که بر ما تأثیر بگذارد و تنها اوست که به دلیل وابستگی مداوم ما خود را مستقیماً بر ما معلوم می‌سازد. ... خدا خورشید و نور نفس‌هاست، نور روشنگر هر انسانی است که به دنیا می‌آید. فقط امروز نیست که مردم بر این عقیده‌اند؛ بعد از کتاب مقدس و آباء روحانی ... کسانی در دوره مدرسیان این قول را مطرح کردند که خداوند نور نفس و به بیان خودشان، عقل فعال نفس ناطقه است» (همان، ص ۱۵۹). در این عبارت تأثیر افلاطون و مدرسیان در آرای لایبنیتس به وضوح پیداست.

خدای عادل و نظام احسن

لایبنیتس عدل خدا را به معنی حکیم بودن و خیرخواه بودن خدا می‌داند و در تبیین جهان و انسان از این تعریف مدد می‌جوید. چون خدا حکیم است، به همه خوبی‌ها و بدی‌ها علم دارد و چون خیرخواه است، بهترین را اراده می‌کند و چون دارای قدرت است، آن را محقق می‌سازد. به تعبیر دیگر، چون خداوند مطلقاً کامل است، به مقتضای «اصلح» عمل می‌کند. بنابراین، خداوند به ضرورت اخلاقی تنها می‌تواند بهترین عالم ممکن را خلق کند. در نتیجه عالمی که ما در آن هستیم باید بهترین عالم ممکن باشد و این همان عدالت خداست (Savile, 2000, pp.121-145; Jolley, 1995, pp.382-411). از این رو، کافی است این اطمینان را به خدا داشته باشیم که او هر کاری را به بهترین وجه انجام می‌دهد. اما شناخت این امر که او به چه دلایلی «این نظم از جهان را برگزیده است، یا گناهان را ممکن ساخته است، یا لطف نجات‌بخش خود را به شیوه‌ای خاص گسترانیده است، فراتر از توانایی عقل متناهی است، مخصوصاً آن عقل متناهی که هنوز لذتی از لقاء خداوند را نچشیده است» (لایبنیتس، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴، بند ۵).

بنابراین از نظر لایبنیتس، در این جهان که بهترین جهان ممکن است، شر هم وجود دارد، اما روی هم رفته خیر غالب است. برخی از شرها که از محدودیت و نقص اشیا بر می‌خیزند و لایبنیتس آنها را شرور متافیزیکی (Metaphysical Evils) می‌خواند، اجتناب ناپذیرند. اما شرور اخلاقی، یعنی گناهان اولاً و بالذات نباید در تار و پود جهان راه یابند، اما به اغراض فرعی و ثانوی وجود آنها در جهان لازم می‌آید. زیرا اگر جهان از شرور اخلاقی خالی بود، نه انسان مجالی برای اعمال اختیار خود می‌داشت و نه امکانی برای تحقق فضایل باقی می‌ماند. حال که خدا شرور اخلاقی را مجال داده است، شرور جسمانی نیز مانند درد و بدبختی و غیره نیز توجیه می‌شوند، زیرا آنها لوازم و به منزله کیفی‌های شرور اخلاقی‌اند (رضایی، مهین، ۱۳۸۰؛ Macdonald, 1984, pp.101-113).

لایبنیتس گاه نیز وجود بهترین جهان ممکن را بر اساس علل غایی تبیین می‌کند. چون اراده سابق

خداوند متوجه خیر مطلق است، فقط یک تصمیم در خور شأن اوست و آن انتخاب بهترین دنیا از میان دنیاهایی است که علم او آن را به عنوان ممکن به او عرضه می‌دارد. «چون خداوند حکیم است، با علم خویش بهترین جهان ممکن را برمی‌گزیند و با اراده لاحق خود آن را به اجرا درمی‌آورد، یعنی به کامل‌ترین ممکنات اجازه می‌دهد که از امکان صرف قدم به عرصه وجود نهند» (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸، بند ۱۹؛ رضایی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳).

بنا بر آنچه گذشت، خداوند با آفرینش جهان بهترین طرح ممکن را انتخاب کرده است، بزرگ‌ترین تنوع و بالاترین درجه نظم در جهان وجود دارد، بالاترین درجه قدرت و معرفت در مخلوقات و بالاترین درجه نیکی که امکان‌پذیر است، در جهان برقرار است.

به همین جهت لایب‌نیتس نظریه نیوتن و پیروان او را درباره فعل خداوند مورد نقادی قرار می‌دهد و می‌گوید: «به نظر آنها خداوند قادر مطلق هر چند یک بار باید ساعت خود را کوک کند و گرنه ساعت از حرکت بازمی‌ایستد» (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، ص ۷۸). به نظر اینان، گویی خداوند آینده‌نگری لازم را برای ایجاد یک حرکت دائمی ندارد. «به نظر من، مقدار نیرو همواره در جهان ثابت است و فقط طبق قوانین طبیعت و نظم زیبای پیشین‌بنیاد، از یک جزء ماده به جزئی دیگر منتقل می‌شود. ... هر کس غیر از این گمان کند، تصویری بسیار فرومایه از حکمت و قدرت خداوند دارد» (همان).

لایب‌نیتس معتقد بود که خداوند به حکمت بالغه خویش همه اشیا را از همان آغاز طوری سامان بخشیده است که هر حالتی برای بدن رخ دهد، با حالتی در نفس محاذی همان بدن مقارن است. به همین خاطر، وی نظام فلسفی خویش را «هماهنگی پیشین‌بنیاد» می‌نامد (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶).

نتیجه الهیات لایب‌نیتس

جهان لایب‌نیتس از جهتی مشابه جهان معقول افلوطین است که در آن در پس هر مثالی، واقعیت کل جهان نمایان است. همچنین، باید به یاد آوریم که مفهوم سلسله مراتب نزولی که در آن هر جهانی همه جهان‌های دیگر را به درجات مختلف غلظت یا رقت منعکس می‌کند، یکی از شناخته شده‌ترین مفاهیم در فلسفه افلاطونی است. لایب‌نیتس هم معتقد است که هر مناد در درون خود، همه آنچه را که می‌تواند باشد، از آغاز با خود دارد؛ یک موجود عالم مطلق، یعنی خدا می‌تواند واقعیت و تاریخ کل جهان را از آغاز تا انجام در درون پست‌ترین مناد به نظاره بنشیند.

تحقق بهترین جهان ممکن موضع خوش‌بینانه و یقین متافیزیکی لایب‌نیتس است. شوپنهاور در اوج تقابل با وی، این عالم را بدترین جهان ممکن تلقی می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۷، صص ۲۷۲-۲۷۱). ولتر در کتاب *کاندید*، قول خوش‌بینانه لایب‌نیتس را مورد طعنه قرار می‌دهد و او را ساده‌لوح می‌خواند (Jolley, 1995, pp.382,399-400).

با وجود این اعتراضات، لایب‌نیتس به وضوح خود را مکلف به تبیین این امر می‌دید که چگونه وجود شر و بی‌نظمی در عالم ناقص یقین او به تحقق بهترین جهان ممکن نیست (Macdonald, 1984).

(p.103). وی توجه تامی به این مسئله مبذول داشت و در سال ۱۷۱۰، رساله *عدل الهی*، پژوهش‌هایی درباره خیر خداوند، اختیار انسان و منشأ شر را منتشر ساخت.

دلایل لایب‌نیتس برای اثبات وجود خدا نیز مورد انتقاد قرار گرفته است. راسل با تأثر و پیروی از کانت، در شرحی انتقادی بر دلایل لایب‌نیتس می‌گوید: «لایب‌نیتس با چهار برهان متمایز سعی در اثبات ذات باری دارد. تا آنجا که می‌داند تنها یکی از این برهان‌ها ابداع خود اوست و آن هم از همه سست‌تر است» (راسل، ۱۳۸۴، ص ۱۸۶).

همچنان که در مقدمه مقاله اشاره شد، درباره مفهوم وجود و صفات خدا، آراء و نظرات زیادی در مکاتب فلسفی غرب مطرح شده است. به ویژه آراء و نظرات اندیشمندان در خصوص براهین اثبات وجود خدا بسیار متفاوت است. در تاریخ اندیشه، برای اثبات وجود خدا راه‌ها و شیوه‌های گوناگونی ارائه شده است. در میان همه براهین، برهان وجودی بحث‌برانگیزترین آنها بوده است. مخالفان و موافقان این برهان به تفصیل در مورد آن قلم‌فرسایی کرده‌اند و جدی‌ترین منتقد آن کانت است. کانت تمام براهین اثبات وجود خدا را به سه نوع تقسیم کرده است:

الف) برهان وجودی، ب) برهان جهان‌شناسی و ج) براهین طبیعی و کلامی. به عقیده وی براهین جهان‌شناسی و طبیعی و کلامی بر برهان وجودی مبتنی هستند و بنابراین، کانت در نهایت برهان وجودی را مورد نقد قرار می‌دهد (کانت، ۱۳۶۲، صص ۶۶۶-۶۵۰). به نظر کانت، برهان وجودی تلاش می‌کند با استفاده از مفهوم خداوند به عنوان واجب‌الوجود که شرط نامشروط همه موجودات است، وجود او را اثبات کند، در حالی که چنین مفهومی برای فاهمه بشر تصورناپذیر است. به عقیده کانت، شناخت خدا با عقل نظری ممکن نیست. وی با تکیه بر مبنای معرفتی خود، نخستین انتقاد به برهان وجودی را این‌گونه بیان می‌کند که این برهان برای اثبات وجود خدا به تعریف او تکیه می‌کند، در حالی که این تعریف برای فاهمه بشر فاقد معنا است. بنابراین، اولین مشکل اساسی در برهان وجودی عدم امکان تصور موجودی مطلقاً ضروری است؛ پس مشکل اصلی مشکلی تصویری است نه تصدیقی.

یکی دیگر از نقدهای کانت این است که وجود محمول نیست، بلکه وضعیتی از کمال است. به عبارت دیگر، یعنی نمی‌توانیم از موجود بودن خدا بدان‌گونه سخن بگوییم که از حکمت و علم او سخن می‌گوییم. زیرا حکمت و علم و مانند آن همه اوصاف و محمول‌اند، اما وجود محمول نیست.

البته بر این انتقادات نیز اشکالاتی وارد است. ایرادات و اشکالات انتقادات کانت را باید به نحوی مبنایی مورد بحث قرار داد و در این مختصر نمی‌توان به تفصیل به آنها پرداخت. با این حال، در براهین لایب‌نیتس و برداشت او از خدا و صفات او اشکالاتی وجود دارد؛ در اینجا تنها به برخی از آنها اشاره می‌شود:

نقطه ضعف اصلی برهان جهان‌شناختی لایب‌نیتس این است که اگر بنا باشد که تنها یک موجود جهت کافی موجودات دیگر باشد، برهان وجودی فاقد اعتبار می‌شود. زیرا در مورد اشیاء دیگر باید به این نکته توجه کرد که حتی اگر آنها دارای علتی نباشند، جهت کافی وجود خواهد داشت، جهتی که غیر از وجوب یا ذات نیست. پس تنها دلیل برای آنکه جهت کافی موجودی ممکن به امکان خاص، باید یک موجود

باشد، همین است. اما مبنای این دلیل هم فقط می‌تواند این باشد که جهت کافی این موجود ممکن باشد موجودی باشد که آن را مستعد سازد، نه آنکه واجب گرداند، زیرا که مقتضای ذاتی امکان خاص همین است. از این رو، نمی‌توان صرفاً با اثبات ذات واجب الوجود، جهان را بالضرورة از او استنتاج کرد. چیزی که می‌توان از دلیل جهت کافی استنتاج کرد، این است که اراده خداوند باید ممکن به امکان خاص باشد تا بالضرورة معلولات خود را ظاهر سازد. اما برای خود این اراده نیز جهت کافی لازم است و آن نیز جز خیر خداوند چیز دیگری نیست. این در حالی است که به نظر لایب‌نیتس، افعال خیر خداوند مجموعه‌ای از موجودات جزئی اند که هر یک به حسب خیر خویش واجد جهت کافی هستند. به عبارت دیگر، این موجودات به حسب فرزاندگی خود که همان معرفت خیر یا معرفت به حقایق ضروری است، جهت کافی دارند. البته لایب‌نیتس می‌توانست بگوید که هر موجود متناهی مشروط به موجودی دیگر است، بدون آنکه مجموعه متوالی موجودات مشروط به موجودی دیگر باشد. در نتیجه، جهت کافی مجموعه یک موجود نیست، بلکه بر کل مجموعه وجود، ضرورت متافیزیکی حاکم است. لایب‌نیتس از این نوع استدلال امتناع داشت تا از تفکرات وحدت وجودی اسپینوزا فاصله بگیرد (راسل، ۱۳۸۴، فصل ۱۵).

مشکل دیگر لایب‌نیتس در الهیاتش، جمع میان حقایق ضروری یا ازلی و علم خداوند است. لایب‌نیتس حقایق ازلی را مستقل از اراده خدا می‌داند. زیرا اراده خداوند دارای جهتی کافی است که لزوماً همان ادراک او از خیر است. خیر هم باید مستقل از اراده باشد، چون تنها در این صورت است که خداوند از میان مقدرات ممکن، نیکوترین و بهترین را برمی‌گزیند. از طرف دیگر به نظر لایب‌نیتس، وجود خداوند در زمره حقایق ازلی است. در این صورت آیا می‌توان وجود خدا را معلق به اراده و خیرش دانست؟ آیا ممکن است وجود خداوند معلق به علمش باشد؟ اگر چنین باشد باید پیش از اثبات وجود خدا، چنین علمی اثبات شود. حقیقت این است که لایب‌نیتس میان وجود خدا و صفات او دچار خلط شده است. همچنین به باور لایب‌نیتس، حقایق ازلی معلومات خدا هستند. پس دیگر نمی‌توان خداوند را تابع حقایق ازلی دانست، مثلاً هنگامی که وجود خداوند را از اصل عدم تناقض استنتاج می‌کنیم، دیگر نمی‌توانیم بدون دچار شدن به دور باطل این اصل را معلق به علم خدا نسبت به آن بدانیم. به این ترتیب، لایب‌نیتس نتوانسته است به یقین معلوم کند که آیا علم خداوند، خود مجموعه حقایق ازلی است یا معرفت به آن مجموعه است. پذیرش شق اول، در واقع هم‌سخنی با اسپینوزا در نفی اراده و علم از خداست. شق دوم نیز مساوی با نفی وجود خداوند علیم به نحوی مستقل از حقایق ازلی و ضروری است. به عبارت دیگر، همواره باید بین یک گزاره و علم به آن تمیز گذارد؛ «این معنا در مورد خدا به این نتیجه الحادی می‌رسد که امکان جهل خدا وجود دارد. حقایق شئون و حالات علم خداوند هستند و علم ما به چنین حقایقی است؛ اما خداوند علمی بدانها ندارد، چون علم غیر از معلوم است» (همان، ص ۱۹۴). این مشکلات از آنجا ناشی می‌گردد که لایب‌نیتس ذات خدا را از صفات او جدا می‌داند. «لایب‌نیتس این نکته را خوب در یافته بود که تنها زمانی می‌توان اراده خدا را خیر دانست که خیر مستقل از آن باشد نه وابسته به آن. اما متأسفانه متوجه نشده بود که خداوند را آنگاه می‌توان حکیم خواند که علمش مستقل از حقیقت باشد نه وابسته بدان» (همان، ص ۱۹۸).

ضعف دیگر استدلال لایب‌نیتس این است که اوصافی را برای خدا ادعا می‌کند، بدون اینکه آنها را اثبات کند، در حالی که حمل صفات بر خدا نیز نیازمند اثبات است. همچنین مبانی برهان لایب‌نیتس، یعنی فطری بودن مفهوم خدا، مورد اشکال است و در نتیجه لایب‌نیتس در اثبات خدا با اوصاف مورد ادعای خود موفق نبوده است. لایب‌نیتس در نسبت دادن این صفات به خدا از روش فلسفی خود، یعنی محاسبه احتمالات بر اساس روش درست و با رعایت قواعد صحیح در استنباطها استفاده می‌کند، اما با وجود این، وی در فهم حقیقت خدا با مشکلات فلسفی مواجه می‌شود.

مشکل دیگر لایب‌نیتس در الهیاتش، جمع بین کثرت جوهر و وحدت خداوند است. دیدیم که وی جوهر را در نسبت با موضوع و محمول تعریف می‌کند. بنا به تعریف، جوهر فقط می‌تواند موضوع باشد نه محمول، موضوعی که دارای محمولات بسیار است و در خلال تغییرات باقی می‌ماند. صفات مختلفی که جوهر در زمان‌های متفاوت دارد، همه محمولات آن جوهرند. پس مطابق با نظر لایب‌نیتس، مفهوم محمول همواره در مفهوم موضوع مندرج است. همه حالات من و پیوندهایش همیشه در مفهوم آن موضوعی قرار دارد که من است. نتیجه این گفتار آن است که هر نفسی جهانی است مستقل و مستغنی از ماسوی‌الله. بسط و تکامل من در زمان صرفاً نتیجه مفهوم من است و به هیچ جوهر دیگری نمی‌تواند وابسته باشد. در اینجا است که مشکلات الهیاتی لایب‌نیتس مضاعف می‌شود؛ انتخاب کثرت جوهر به این معنا به وضوح منتهی به الحاد می‌شود و قول به وحدت جوهر به معنی پذیرش دیدگاه وحدت وجودی اسپینوزاست که لایب‌نیتس آن را ردّ و انکار می‌کند، اما هر وقت به جدّ و دقیق مشغول تفکر در خداشناسی می‌شود، ناخودآگاه سر از وحدت وجود اسپینوزایی درمی‌آورد.

لایب‌نیتس معتقد است که «این گوهر برتر که یگانه، کلی و واجب است، چون امری بیرون از او نیست که مستقل از او باشد و چون دنباله ساده‌ای است از وجود ممکن، باید مبرا از حدود باشد و فراگیرنده هر اندازه واقعی که ممکن باشد» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱). این عبارات شباهت زیادی با نظر اسپینوزا دارد. مسئله خدا با شدت تمام برای لایب‌نیتس مطرح بود. وی در جریان تفکراتش، همیشه در جست‌وجوی وحدتی بود میان تعددها و کثرت‌ها که آن را در «مناد منادها»، یعنی خدا می‌یابد. پیداست که میان خدا به عنوان مناد نخستین و دیگر منادها، یعنی جوهرهای مخلوق شکافی عمیق وجود دارد. اما چون ذهن لایب‌نیتس مشغول به منادها است، خدا از مرتبه متعالی خود فرود می‌آید و در مرتبه منادی قرار می‌گیرد.

از این رو، لایب‌نیتس بعد از آن همه فراز و فرودها، سرانجام یک جوهر منفرد یا «مناد منادها» را به عنوان موجود کاملاً متعالی یا خدا معرفی می‌کند که به حکم ضرورت اخلاقی مجبور است بهترین جهان ممکن را بیافریند. آیا لایب‌نیتس در نهایت به فلسفه اسپینوزا - که آن را به شدت رد می‌کرد - نزدیک نشده است؟ جبر و ضرورت اخلاقی لایب‌نیتس با ضرورت و جبر طبیعی اسپینوزا چه تفاوتی دارد؟

همچنین، لایب‌نیتس در تبیین نیاز موجودات ممکن در جهان از طریق اصل جهت عقلی کافی یا نهایی، به «محرک نامتحرک» ارسطو نزدیک می‌شود. «باید که جهت عقلی کافی یا نهایی، بیرون از سلسله یا دسته این جزئیات ناصوری باشد، هر اندازه هم که این سلسله بی‌انتهای باشد» (همان، ص

۱۲۷). لایب‌نیس در اینجا به شکلی مخصوص به خود و به صورتی بدیع همان محرک اول را در تبیین معقولیت عالم به کار برده است، لکن به طور کامل نظر ارسطو را مراعات نکرده است، زیرا هر منادی منبع حرکت و تغییر داخلی خود است و در نتیجه میان خدای خالق حرکت، و موجودات جزئی که محل این حرکت اند، سلسله وساطتی قرار ندارد و چون منادها پنجره‌ای به هم ندارند، حرکت درونی آنها ممکن نیست از خارج به آنها برسد. سرنوشت هر موجودی از پیش تعیین شده است؛ «منادها همین که به واسطه لمعات الهی خلق شدند و با یکدیگر هماهنگ گشتند، دیگر خودکفا خواهند بود» (همان، ص ۱۴۱). همین لمعات، یعنی نخستین تلنگر، به همه حیات می‌بخشد، سپس همه به حیات ادامه می‌دهند، بدون اینکه احتیاجی به قائل شدن به وجود میلی باشیم که هر موجودی بر حسب آن می‌خواهد که به موجود مافوق بلافصل خود برسد. قول به چنین تمایلی که مستلزم جاذبیت واقعی موجود مافوق است و در نتیجه نوعی نفوذ متقابل منادها را ایجاد می‌کند، با نظام فلسفی لایب‌نیس ناسازگار است. به همین جهت و تفاوت است که لایب‌نیس به جای محرک ارسطو، جهت عقلی کافی و نهایی را مطرح کرده است. بنابراین، با صرف نظر از این تفاوت می‌توان اصل جهت کافی و اصل محرک نامتحرک را یکی دانست.

از جهت دیگر، لایب‌نیس منادها را «خدایان کوچک» می‌داند. منادها هم خدایانی هستند، اما کمال خدا حدی است که منادها هرگز به آن نمی‌رسند (لایب‌نیس، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱؛ خراسانی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۳). در بحث جوهر و مناد دیدیم که لایب‌نیس با وارد کردن مفهوم نیرو و فعالیت، به ویژه در مورد نفس انسانی، منادها را چنان ملحوظ می‌دارد که گویی می‌توانند به مثابه خداوند عمل کنند. در واقع، لایب‌نیس همانند افلاطون، در ربط و نسبت جهان طبیعی با جهان فوق طبیعی و سازش دادن واحد و کثیر، گوهر مادی را عامل وحدت دانستن معقول نمی‌یابد و از این رو به سراغ ذات کلی، یعنی مثال که مقدم بر عالم محسوس و حتی عقل است می‌رود. در عین حال، لایب‌نیس برای فرار از اصالت معنای عینی (Objective Idealism) افلاطون، از قلمرو مثال تجاوز کرده، به منطقه نفس می‌رسد که به نظر وی، برخلاف رأی افلاطون، اقدم و درونی تر است (همان، ص ۱۰۶). به نظر لایب‌نیس، در عمل و در فعل فاعل متفکر، یعنی در ادراک است که سازش میان واحد و کثیر دیده می‌شود؛ وجود تنها مثال نیست، بلکه فعالیت و میل به ادراک متمایز است. به هر حال با نگاه دقیق به دو فلسفه افلاطون و لایب‌نیس، معلوم می‌شود که خدای منادها در عمل نمی‌تواند چیزی بالاتر از «صانع» افلاطون باشد که با نگاه به صور فطری یا مُثُل همواره مشغول حل این مسئله است که کدام جهان رابه تصویر بکشد. به اعتقاد لایب‌نیس، خدا ممکنات را خلق نمی‌کند، بلکه آنها را در وجود آمدن که خود آنها به آن متمایل اند، کمک می‌کند؛ آفرینش خدا عبارت است از کمک کردن بعضی از ممکنات مرجح بر برخی دیگر به نحوی که فقط آنها بسط یابند و شکوفا شوند و آنچه را که در آنها به حالت کمون بوده، واقعیت بخشند. این امر نوعی تولید یا امتداد است، نظیر امتداد شعاعی که از منبع نوری می‌جهد. از این جهت است که لایب‌نیس در پیدایش ممکنات، اصطلاح خلق را به کار نبرده است، بلکه از واژه «لمعات» و «تولید» استفاده کرده است (لایب‌نیس، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱).

بدین ترتیب، لایبنیتس همانند اسلاف خود، دکارت و اسپینوزا، با دقیق‌ترین شکل خردباوری به نمایش تصور خدا پرداخت، اما خدایی که او ترسیم کرد، تفاوت چندانی با خدای یونان ندارد. این خدا با رویدادهای این جهانی کاری ندارد، او جهان را نیافریده است و در رستاخیز هم به داوری اعمال خوب و بد انسان نمی‌نشیند. این خدا در تاریخ و تجارب دینی انسان رخ نمی‌نماید و مخاطب او در دعا و نیایش نیست.

به همین خاطر، مؤمنان مناد منادهای لایبنیتس را نمی‌شناسند، زیرا این به اصطلاح خدا، فرضی، خیالی و زائیده تفکرات فلسفی است، نه خدای واقعی و حقیقی که بتوان با او نجوا و درد دل کرد. هنگامی که از فعالیت خدای لایبنیتس در عالم سخن گفته می‌شود، به مانند این است که اصول ریاضی و علمی وجود به زبان دیگری توضیح داده می‌شود. این خدا با محاسبات دقیق از میان جهان‌های ممکن، جهان اکمل را انتخاب می‌کند. این نگاه به خداوند، اگر نگوییم انکار ذات برین است، حقیقتاً سرد و بی روح می‌نماید.

خدای لایبنیتس از خدای مسیحی فاصله گرفته است. خدای مسیحی، همان خدای واحد حقیقی است و در عین حال کس است، نه چیز و ارتباط با او یک ارتباط شخصی است، نه علم انتزاعی به حقیقت. ارتباط با این خدای متشخص، راهی است برای رستگاری و این نکته محور فکر حکمت مسیحی به شمار می‌رود. همچنان که پیش‌تر دیدیم، اسم خدای مسیحی وجود است. اطلاق کلمه وجود بر خدا به عنوان اسم ذات او به این معنی است که در مورد خدا وجود و ماهیت به یک معنی است؛ یعنی ماهیت خدا عین وجود است. در حالی که لایبنیتس با اطلاق جوهر به خدا و تعریف او قائل به تفکیک میان این دو شده است.

تعبیر و تأویل حکمت مسیحی از آموزه‌های یونان، عنصر مهمی در صورت‌بندی تفکر مسیحی بوده است. اما این کار با استحاله‌ای مابعد الطبیعی انجام می‌شد، به این معنی که در دوره قرون وسطی، سنت عقلی در واقع، سنت عقلی-ایمانی بود. این سنت فهم عقلی خود را با ایمان مسیحی هماهنگ می‌کرد و اصولاً با تأیید مسیحیت رسمی اعتبار می‌یافت. بنابراین، تفکر عقلی در این سنت با دقت و شدت مواظب بود که به نتایجی مخالف ایمان نرسد.

در فلسفه مدرسی از آنجا که جهان و حقیقت دارای مراتب و مدارج بود، از روش‌های متفاوت برای درک آنها، که در عین کثرت با هم وحدت داشتند، استفاده می‌شد، اما همواره، سنت عقلی-ایمانی غالب مواظب بود که تفکر عقلی و تعالیم دینی به نتایجی مشابه برسند و اختلافات احتمالی آنها قابل حل بود. به این ترتیب، حکمت مسیحی خدای فلسفی و عقلانی ارسطو را به خدای مسیحی و الهی تبدیل کرد، اما لایبنیتس و اسلاف او خدای مسیحی را به اصول نخستین فلسفی مبدل کردند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک. آگوستین، ۱۳۸۱، دفتر اول از بند ۱ تا ۴.
۲. ر.ک. اسپینوزا، ۲۰۰۵، فصل ۱۴ و ۱۵.
۳. ر.ک. لایبنیتس، پژوهش‌های جدید، ۱۳۸۱، صص ۷۰-۸۴، به نقل از کاپلستون، ۱۳۸۰، صص ۴۰۱-۴۰۵.

منابع

- کتاب مقدس.
- آگوستین. (۱۳۸۱). *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ارسطو. (۱۳۷۹). *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- (۱۳۷۸). *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: حکمت.
- اسپینوزا، باروخ بندیکت. (۱۳۶۴). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۲۰۰۵). *رساله فی اللاهوت و السیاسه*، بیروت: دارالتنوير للطباعة و النشر.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- افلوپین. (۱۳۶۶). *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- باربور، ایان. (۱۳۶۲). *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بریه، امیل. (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، تهران: هرمس.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۶). *از برونو تا کانت*، تهران: علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۶). *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: هدی.
- (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- راسل، برتراند. (۱۳۸۴). *شرح انتقادی فلسفه لایبنیتس*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نی.
- رضایی، مهین. (۱۳۸۰). *تئودیسسه و عدل الهی* (مقایسه آراء مطهری و لایبنیتس)، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۴). *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: حکمت.
- (۱۴۰۲ هـ.ق). *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران: حکمت.
- (۱۳۷۰). *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران: علمی و فرهنگی.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۲). *فلسفه لایبنیتس*، تهران: ققنوس.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه، از فیثته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه؛ از دکارت تا لایبنیتز*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش و علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). *سنجش خردناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم. (۱۳۷۵). *منادولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- (۱۳۸۱). *گفتار در مابعدالطبیعه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: حکمت.

لایبنیتس و کلارک، (۱۳۸۱). *مکاتبات*، ترجمه علی ارشد ریاحی، قم: بوستان کتاب.

مهدوی، یحیی. (۱۳۷۶). *تسکاکان یونان*، تهران: خوارزمی.

Aquinas, Thomas. (1952). *Summa Theologica*, translated by Fathers of the English Dominican Province, Revised by Daniel J. Sullivan, University of Chicago.

----- (1998). *Selected Writings*, edited and translated with an introduction and note by R. Mcinerny, New York: Penguin Classics.

Augustine. (1952). *Selected Writings*, ed. by Edward Bouverie Pusey, Marcus Dods and J. F. Shaw, Chicago: The University of Chicago.

----- (1962). *Selected Writings*, trans. and ed. by Hazelton Rager, New York: The World Publishing Company.

Descartes, Rene. (1988). *Selected Philosophical Writings*, Translated by John Cottingham and Robert Stoothoff, London: Cambridge University Press.

Jolley, Nicholas. (1995). *Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press.

Macdonald, G. Ross. (1984). *Leibniz*, Oxford & New York: Oxford University Press.

Nadler, Steven. (2000). *Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press.

Osler, Margaret. (1994). *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge University Press.

Owen, H.P.T. (1971). *Concepts of Deity*, London: Macmilan.

Savile, Anthony. (2000). *Leibniz and the Monadology*, London & New York: Routledge.

Woolhous, R.S. (1993). *The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, London & New York: Routledge.

