

جایگاه خدا در فلسفه هیوم و لایب‌نیتس

مهدی بهشتی *

چکیده

پرسش از خدا، یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین مسایل نظام‌های فلسفی و کلامی است. این نوشتار با انتخاب هیوم و لایب‌نیتس از دو نظام فلسفی تجربه‌گرا و عقل‌گرا به بررسی و مقایسه نظرات ایشان درباره خدا پرداخته است. می‌توان گفت هیوم و لایب‌نیتس در این موضوع تقابل جدی دارند چرا که هیوم بر مبنای نظام تجربه‌باورانه خویش، همان براهینی را که لایب‌نیتس برای اثبات وجود خدا به کار می‌برد، مورد اعتراض و نقادی قرار می‌دهد. فلسفه لایب‌نیتس، فلسفه‌ای خدامحور است در صورتی که در نظام فلسفی هیوم که معرفت آدمی ریشه در حس و تجربه دارد، جایی برای اعتقاد به خدا که موضوعی فراتجربی است، باقی نمی‌ماند.

واژگان کلیدی: خدا، اعتقاد، برهان، هیوم، لایب‌نیتس.



مقدمه

پرسش از خدا، همواره از مهم‌ترین و پرچالش‌ترین مسایل فکری فیلسوفان و متکلمان در طول تاریخ اندیشه بشر بوده است. ایشان، اغلب یا خود در لباس اثبات یا انکار، به تبیین جایگاه خداوند در نظام فکری خویش پرداخته‌اند و یا با این‌که همچون هیدگر در آثار خویش، کمترین اشاره‌ای به خدا نداشته‌اند، باز از سوی سایر متفکران مورد ژرف‌نگری و واکاوی عمیق قرار گرفته‌اند تا دیدگاه ایشان درباره این مسئله اساسی حیات بشر، آشکار گردد.

ما نیز در این نوشتار، با گزینش هیوم و لایبنیتس از دو جریان فلسفی عظیم تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی که پس از دوران رنسانس، در مغرب‌زمین رشد و بالندگی یافتند، به بررسی و مقایسه دیدگاه ایشان درباره خدا می‌پردازیم.

محوری‌ترین بخش کارهای هیوم در فلسفه دین، مباحث خداشناسی اوست. در آثار هیوم، سه دلیل اثبات وجود خدا به صراحت مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. دلیل مهم‌تر، برهان نظم است؛ هیوم این برهان را به طور مفصل بررسی کرده و میزان دلالت آن را سنجیده است. برهان کیهان‌شناختی نیز در آثار وی مورد توجه قرار گرفته است. هیوم در ضمن بحث از برهان جهان‌شناختی و در نقد آن مطالبی را مطرح می‌سازد که ناظر به برهان وجودی است. بنابراین می‌توان گفت در آثار هیوم، برهان وجودی نیز به بحث گذارده شده است. برهان معجزه، برهان دیگری است که هیوم به نقد کشیده و در آن ضمن بررسی میزان دلالت معجزه بر وجود خدا، در واقع ایمان مسیحی را از حیث ابتناء بر اصول عقلانی به چالش کشیده است. البته لازم به ذکر است که فلسفه دین هیوم، به ویژه مباحث خداشناسی وی، بدون یک داوری مجتهدانه درباره مواضع معرفتی‌اش قابل بررسی دقیق نیست چرا که وی در تمامی مباحث خداشناسی به

مبانی معرفت‌شناسی خود توجه و التزام دارد. شاید این دیدگاه صحیح باشد که در آثار هیوم، مباحث خداشناسی همچون غایتی هستند که تمامی مقدمات معرفت‌شناختی برای وصول به آنها طراحی شده‌اند. بدین معنا، هیوم اصالتاً یک فیلسوف دین است هر چند این عنوان در درجه اول به او اطلاق نمی‌شود. ما در رهیافت نخست این نوشتار به دیدگاه هیوم درباره خدا پرداخته‌ایم.

در مقابل در جبهه عقل‌گرایان، لایب‌نیتس وارث اندیشه دکارت بود و دکارت، جایگاه خدا را تا حدّ مأمّنی برای تحکیم یقین علمی و فاعل آغازین خلقت تنزّل داده بود. به قول پاسکال: «غرض دکارت در سرتاسر فلسفه‌اش این است که خدا را برکنار کند، چون او را فقط برای همین می‌خواهد که تلنگری به عالم بزند و آن را به حرکت درآورد و گرنه احتیاجی به خدا ندارد.» (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۶۲)

مالبرانش در جهت حل این مشکل فلسفه دکارت، خداوند را تنها علت حقیقی، هم در نظام معرفت بشری و هم در نظام علیت طبیعی دانست و سعی کرد با قول به علل موقعی، رابطه مستحکم‌تری میان خدا و جهان برقرار کند. در ادامه، اسپینوزا نیز به گونه‌ای دیگر در پیراستن دامن عقل‌گرایان از این نقیصه کوشش نمود. وی خدا یا طبیعت را یگانه جوهر نامتناهی دانست که موجودات متکثر متناهی از حیث علیّ بر آن تکیه دارند. او از این حیث، آشکارا با دکارت که علتی نهایی فرض می‌کرد، ولی سعی در استنتاج اشیاء متناهی از این علت نداشت، اختلاف دارد. (نگ: کاپلستون، ۱۳۸۵: ۲۷۱) حال لایب‌نیتس نیز می‌کوشد تا همچون اخلافش، مالبرانش و اسپینوزا، در گشودن این گره و رفع معضل جریان عقل‌گرایی راهی بنماید.

فلسفه لایب‌نیتس، همانند مالبرانش، خدامحور است بدین معنا که در دیدگاه وی، کل عالم دارای یک مرکز است و این مرکز کامل‌ترین روح یا همان خدا

است. لایبنیتس در هر مبحثی از مباحث فلسفی که وارد می‌گردد، در نهایت، به خدا منتهی می‌شود؛ همچنین وی ارتباط جواهر و تأثیر آنها بر یکدیگر را به واسطه تقدیر الهی می‌داند، بدین معنا که ارتباط آنها به واسطه هماهنگی و همسازی پیشینی است که خداوند در آنها مقرر داشته است. در اثبات ذات باری تعالی نیز برهان‌های لایبنیتس تازگی ندارد و همان دلایلی است که پیشینیان آورده‌اند جز این که وی، آنها را به بیان خاص خویش مطرح می‌سازد. در رهیافت دوم این نوشتار به سراغ وی خواهیم رفت.

رهیافت نخست: دیدگاه هیوم

هیوم در فصل یازدهم کتاب «تحقیق»، درباره اعتقاد به وجود خدا و دلایل اثبات وجود خدا به تفصیل سخن گفته است. وی همچنین در بخش زیادی از رساله «گفت و شنودها درباره دین طبیعی» نیز بدین بحث پرداخته است. هیوم از مجموع دوازده قسمت این رساله، نه قسمت آن را به بحث درباره خداشناسی تجربی (برهان نظم) و خداشناسی غیر تجربی یا پیشینی (دلایل عقلی بر اثبات وجود خدا) اختصاص داده است. در این رساله شاهد گفتگوها و محاوراتی میان دمی به عنوان نماینده عقل‌گرایان از یک‌سو و کلیندس و فیلو به عنوان نماینده تجربه‌گرایان از سوی دیگر هستیم. همچنین برخی معتقدند که هیوم در این اثر، از این امکان بهره برده است که خود و نظراتش را در پس پرده چند شخصیت خیالی پنهان سازد و همین امر، به تفاسیر مختلفی از دیدگاه وی درباره خدا منجر گردیده است.^۱ (See: Radcliffe, 2008: 340)

به عنوان نمونه‌ای از این تفاسیر، می‌توان به تفسیر ویلیام برنر اشاره کرد که در فصل ششم کتاب خود با نام «عناصر فلسفه جدید» ضمن تخلیص بحث‌های

هیوم در رساله گفت و شنود و همچنین کتاب تحقیق در زمینه بحث مذکور، معتقد است که هیوم یک اعتقاد حداقلی به وجود خدا (Minimal Theism) دارد. به نظر برنر، هیوم با نظراتی که از جانب فیلو مطرح می‌کند، منکر وجود خدا نیست، بلکه در چگونگی دلایلی که بر اثبات وجود خدا اقامه شده‌اند، اعتراض و انتقاد دارد. وی بر همین اثبات وجود خدا را با استفاده از طبقه‌بندی مناسب کانت بدین صورت دسته‌بندی می‌کند:

۱. برهان غایی یا برهان نظم، که در آن از غایت‌مندی یا نظم معقول جهان، وجود ناظم عاقل و قادر استنتاج می‌شود. (این قسم برهان، موضوع اصلی رساله گفت‌و‌شنودها درباره دین طبیعی است.)

۲. برهان جهان‌شناسی، که در آن از وجود جهان، ضروری بودن علت آن نتیجه می‌شود. (شرح این برهان در *منادولوژی لایب‌نیتس*، بند ۳۶ تا ۳۹ آمده است.)

۳. برهان وجودی یا وجودشناسی، که در آن وجوب وجود خدا (به عنوان حقیقی‌ترین موجود یا موجود متعالی) از مفهوم ذهنی خدا استنتاج می‌شود. (گر چه این برهان از متکلم دوره میانه یعنی قدیس آنسلم سرچشمه می‌گیرد ولی شرح آن که مورد نظر کانت و هیوم بوده از دکارت نشأت گرفته است.)

برنر سپس در ادامه می‌نویسد: قسم نخست برهان، متعلق به فیلسوفانی است که تجربه‌گرا هستند. قسم دوم و سوم نیز به فیلسوفانی تعلق دارد که عقل‌گرا بشمار می‌آیند. دمی به عنوان نماینده عقل‌گرایان در رساله *گفت‌و‌شنودها*، دلیلی اقامه می‌کند که به نظر می‌آید دو دلیل جهان‌شناسی و وجودشناسی را در بر می‌گیرد. کلیندس و فیلو به عنوان تجربه‌گرایان، تمام توان و نیروی خود را برای رد دلیل پیشینی (apriori) دمی بسیج می‌کنند.

کلیندس و فیلو نظریه شناخت‌شناسی خود هیوم را پیش می‌کشند. نظریه‌ای که می‌گوید تنها دلیلی که ما را از وجود خارجی یا موضوع واقعی مطمئن می‌سازد تجربه است یعنی گزارش فعلی حواس، گواهی حافظه و استدلال «تجربی» و علی‌که بر بنیاد نظم مشهود تجربی و آزمون گذشته استوار است. هیوم در کتاب تحقیق، برهان وجودی را رد می‌کند بدین دلیل که معتقد است در این برهان، موضوع واقعی (یعنی وجود خارجی خدا) از موضوع تعریف (یا مفهوم ذهنی خدا) استنتاج می‌شود و این نادرست است. دلیل او همانطور که در متن زیر از فصل دوازدهم کتاب تحقیق انتخاب شده، این است که وجود خارجی (بر خلاف احتمال ریاضی صرف) نمی‌تواند در مفهوم یا تعریف ساده یک شیء مندرج باشد:

این قضیه که جذر مکعب ۶۴ برابر است با ۱۰، قضیه کاذبی است و هیچگاه نمی‌تواند روشن و متمایز تصور شود. ولی این قضیه که «قیصر یا جبرئیل یا هر موجود دیگری (حتی موجود برتر و متعالی) وجود ندارد» هر چند ممکن است کاذب باشد اما غیر قابل تصور نیست و هیچگونه تناقضی در آن مشاهده نمی‌شود.

پس وجود هر موجودی، فقط از راه استدلال درباره علت یا معلول آن قابل اثبات است و این استدلال، تماماً بر بنیاد تجربه استوار است. (برنر، ۱۳۸۰: ۳۰۳-۲۹۵)

بنابراین آنچه از عبارات برنر استنباط می‌شود این است که هیوم منکر وجود خدا نیست بلکه در چگونگی دلایلی که برای اثبات وجود خدا اقامه شده‌اند، اعتراض و انتقاد دارد.

در مقابل این دیدگاه می‌توان به نظر آلفرد آیر اشاره نمود که معتقد است هیوم

شاید به صراحت خود را ملحد نمی‌نامد، اما یک خواننده هوشمند متوجه خواهد شد که وی در پی بی‌اعتبار نمودن تمام صور اعتقاد است. وی می‌نویسد:

هیوم هیچ‌جا خود را به عنوان یک ملحد معرفی نمی‌کند. بر عکس، در «تاریخ طبیعی دین» و در سایر نوشته‌هایش اعتراف می‌کند که برهان نظم را قبول دارد. او می‌نویسد که «طرح کلی طبیعت از آفریننده‌ای عاقل حکایت می‌کند و هیچ محقق خردمندی بعد از تفکری جدی نمی‌تواند اعتقاد خود را به اصول اولیه دین و نیز اعتقاد خالصانه‌اش را به خدا، معلق سازد». این سخن هیوم ظاهراً ریاکارانه نیست و من باید به خاطر تعصبات خاص خودم، آن را طعنه‌آمیز تعبیر کنم. به هر حال، واقعیت این است که هیوم در اثر ممتاز خود «گفت‌و‌شنودهایی درباره دین طبیعی» که در مدت بیست سال آخر عمرش به طور متناوب در آن کار کرد، دلایلی بسیار قوی را در دهان فیلو، که در این رساله نقش مخالف را ایفا می‌کند، می‌گذارد و من با کمپ اسمیت [...] موافقم که هیوم بدون آنکه دست خویش را مستقیماً آشکار سازد به خواننده هوشمندی توجه دارد که نتیجه بگیرد که او عقیده فیلو را پذیرفته است. در حقیقت، من معتقدم که یکی از اهداف اصلی فلسفه هیوم نه فقط بی‌اعتبار نمودن بسیاری از عقاید خرافی در زمینه خداشناسی بلکه همچنین بی‌اعتبار نمودن همه صور اعتقادات دینی بود. (Ayer, 1991: 33)

از آن‌جا که هیوم یک فیلسوف تجربه‌گراست، اعتقاد را امری فطری و ذاتی آنگونه که عقل‌گرایان نظیر دکارت تلقی می‌کردند، نمی‌دانست بلکه آن را امری حصولی و اکتسابی تلقی می‌کرد. از سوی دیگر، هر گونه اعتقاد بشر، تنها در چارچوب انطباع و تصور تبیین می‌شود و نمی‌تواند سرچشمه‌ای غیر از انطباعات و تصورات داشته باشد. بنابراین هیوم نمی‌تواند به وجود خدا اعتقاد داشته باشد چرا که از نظر وی، بشر هیچگونه انطباعی از خدا ندارد و در نتیجه هیچگونه

تصوری نیز از خدا ندارد چرا که تصور، رونوشت و نسخه خفیف و کم‌رنگ انطباع است.

حال شاید گفته شود که هر چند بشر، انطباع یا تصویری از خدا ندارد، چون خدا هیچگاه به عنوان یک موضوع واقعی یا حسی در برابر حواس ما حاضر و ظاهر نمی‌شود، اما وجود خدا با براهین گوناگونی نظیر برهان نظم اثبات می‌شود؛ در پاسخ باید گفت که وقتی هیوم رابطه ضروری و علی را امری صرفاً ذهنی می‌داند، بدیهی است که از نظم و غایت جهان به عنوان معلول نمی‌تواند وجود ناظم عاقل را به طور ضروری و قطعی اثبات کند چرا که هیوم رابطه علت و معلول را به عنوان یک حقیقت عینی (ابژکتیو) قبول ندارد. او در فصل یازدهم کتاب تحقیق درباره برهان نظم می‌نویسد:

وقتی ما از راه طبیعت به وجود علت عاقل خاصی استدلال می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که این علت عاقل اولین بار به جهان، نظم بخشید و هنوز این نظم را حفظ می‌کند، در این صورت اصلی را برگزیدیم که هم غیر یقینی است و هم بی‌فایده. غیر یقینی است چون این موضوع از سپهر تجربه بشری کاملاً فراتر می‌رود. بی‌فایده است چون علم ما به این علت فقط به واسطه جریان طبیعت حاصل می‌شود و بر طبق قواعد معتبر استدلال، ما هرگز نمی‌توانیم با هیچگونه استنتاج جدیدی از علت به جریان معمولی و تجربه پذیر طبیعت برگردیم یا بر این جریان، چیزی بیفزاییم و اصول جدیدی را برای جریان و عمل طبیعت تأسیس کنیم. (Hume, 1966: 110)

با این اوصاف، آنچه درباره اعتقاد هیوم به وجود خدا درست به نظر می‌رسد این است که او بر بنیاد نگرش تجربی خود که لازمه آن نفی نگرش‌های دیگر است و نیز با نفی رابطه علت و معلولی که آن را امری نه عینی بلکه صرفاً ذهنی

می‌داند، هیچ راهی برای اثبات وجود خدا و اعتقاد به وجود او باقی نمی‌گذارد. چرا که براهین اثبات وجود خدا به طور کلی از دو حالت خارج نیستند، یا لمّی‌اند که در آنها از وجود علت به وجود معلول می‌رسند و آن را اثبات می‌کنند و یا ائی‌اند که در آنها از وجود معلول به وجود علت می‌رسند و از این طریق وجود علت را به حکم و دلالت عقلی اثبات می‌کنند. اما هیوم که رابطه علت و معلولی را بر اساس همان نگرش تجربی خود انکار می‌کند دیگر نمی‌تواند از برهان‌هایی نظیر برهان وجودی (لمّی) قدیس آنسلم و رنه دکارت یا برهان نظم و برهان غایی و برهان حرکت که جملگی ائی‌اند، استفاده کند. و اگر از این‌گونه براهین برای اثبات وجود خدا و اعتقاد به او سخن گوید یا استفاده کند چه به خاطر مصلحت‌اندیشی باشد یا هر دلیل دیگر، نقض آشکار در نظام فلسفی و فکری او خواهد بود. ممکن است گفته شود که هر چند هیوم تجربه‌گراست و وجود چیزی را که به تجربه در نیاید نمی‌تواند بپذیرد ولی او نقش عقل بشری را انکار نمی‌کند. بنابراین، همین عقل است که به هیوم کمک می‌کند تا وجود موضوعاتی را که از سپهر تجربه فراتر می‌روند، درک و اثبات کند. در پاسخ باید گفت از نظر هیوم، عقل بشر بدون تجربه اصلاً واقعیت ندارد. عقل و فهم بشری فقط در چارچوب تجربه می‌تواند حکم کند. عقل و فهم بشر نمی‌تواند و نباید از سپهر تجربه حسی فراتر رود و درباره موضوعاتی ورای جهان تجربی حکم کند.^۲

رهیافت دوم: دیدگاه لایب‌نیتس

فلسفه لایب‌نیتس تداعی‌کننده بحث مناد است، با توجه به بحث مناد و صفات منادها و بحث مناد حاکم، لایب‌نیتس قائل است که علاوه بر مجموعه منادهای متناهی، مناد حاکم و مسلطی داریم که بر تمام عالم مسلط است، این مناد

نامتناهی را لایبنیتس مناد منادها می نامد.

لایبنیتس کل جهان را به ساعتی تشبیه کرده است که سازنده آن خداست. جهان خلقت از نظر او یک واحد منظم است. این نظم و اتحاد بین عقل و دین برقرار است و همچنین بین جسم و جان و بین اخلاق و مکانیک و هم بین حوزه های مختلف علمی و... همه تابع اصول مشترکی هستند و از نظام واحدی تبعیت می کنند. در رأس این جهان نظام مند، حکمت خداوندی قرار دارد. کل جهان کشور یک پادشاه است، و خردمندی این حاکم واحد بر تمام اجزاء و ذرات جهان احاطه دارد. فلسفه لایبنیتس را می توان فلسفه متکی بر مرکزیت خداوند (theocentric) نامید؛ این عبارت نه فقط به این معنی است که خدا در فلسفه لایبنیتس دارای اهمیت محوری است، بلکه به این معنی هم هست که، در نظر او، کل عالم دارای یک مرکز است. این مرکز کامل ترین روح است و همان خداست. خدا روح کل است برای کل عالم. وجود عالم برآمده از این نقطه مرکزی است. اما این نقطه خود علت خود است. (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۹: ۴۳۰)

در ارتباط با جایگاه خداوند در نظام خلقت و در فلسفه لایبنیتس می توان به ماجرای جالبی اشاره نمود. لایبنیتس در سال ۱۶۹۶، نشان و مدالی را برای یادبود و گرامیداشت کشف معنای متافیزیکی اعداد باینری (دو دویی) طراحی نمود. هنگامی که لایبنیتس، ایده اعداد باینری خویش را برای دوک (Duke Rudolf August) شرح داد، وی پیشنهاد داد که آن می تواند به عنوان تمثیلی برای خلقت نیز به کار رود. لایبنیتس بر اساس این پیشنهاد، طرحی را با عنوان «راز خلقت» (Secret of creation) آماده نمود و برای دوک نیز ارسال کرد. در سیستم باینری، تمام اعداد تنها با ارقام صفر و یک بیان می شوند. به دنبال پیشنهاد دوک، لایبنیتس با خود اندیشید که این سیستم می تواند به عنوان مدلی برای

تفسیر خلقت نیز به کار رود: هر چیزی که از یک منتج شود، باز نمودی برای واحد یا خدا است و هر چه از صفر، باز نمود هیچ بودن. جمله‌ای که لایب‌نیتس بر مدال یادبود این طرح قرار داد چنین بود: «یک برای پدید آمدن و منتج شدن هر چیزی از عدم کفایت می‌کند.»

لایب‌نیتس معتقد بود که خدا، ذات بسیط اصیلی (Original simple substance) است که تمام موجودات در عالم خلقت، لحظه به لحظه محتاج و وابسته به اویند. به بیان دیگر، خلقت، یک آن یا یک حادثه تمام شده نیست بلکه یک پروسه مداوم است. (Thomson, 2001: 57-58)

تفکیک میان خدا و خلقت او، دلالت اخلاقی مهمی را در پی داشت: اینکه جهان، ناقص است. لایب‌نیتس از مشکل تطبیق وجود خدایی که از همه جهت کامل است با وجود شر در جهان خلقت، کاملاً آگاه بود. این بحث، موضوع محوری کتاب تئودیه (۱۷۱۰م) است که می‌توان آن را تنها کتاب کاملاً فلسفی لایب‌نیتس دانست که در زمان حیات وی منتشر گردید.

به نظر می‌رسد که خدایی که از همه جهت کامل است جهانی را نمی‌آفریند که در آن شر، همچون رنج و عذابی غیر ضروری موجود باشد. بنابراین وجود شر همچون ابطالی بر وجود خدایی کامل خودنمایی می‌کند. البته لایب‌نیتس مخالف چنین استدلالی بود. حتی وی با قاطعیت نظر کسانی همچون بایل (Bayle) را رد می‌نمود که معتقد بودند، باور دینی باید تنها بر ایمان بنا گردد چرا که باور به خدا را با عقل در تناقض می‌دانستند. تلاش و کوشش لایب‌نیتس بر آن بود که از باور و اعتقاد دینی بدون رها کردن عقل، دفاع نماید.

در این راستا، وی دو نکته را مطرح می‌کرد. نخست این که جهان ضرورتاً ناقص است، چرا که در غیر این صورت، باید همان خدای از همه جهت کامل

باشد. در نتیجه، بحث از این که جهان، ناقص است مشابه تصدیق این نکته است که آن هیشگی و قدیم نیست. نکته دوم این که تصور هر جهانی بهتر و کامل تر به طور اتوماتیک خطا خواهد بود چرا که این جهان، بهترین جهان‌های ممکن است. لایبنیتس در جای دیگر می‌نویسد:

علاوه بر جهان، یعنی علاوه بر مجموع اشیاء متناهی، واحد مسلطی وجود دارد که نه فقط مانند سلطه نفس من در من، یا بهتر بگوییم مانند سلطه خویشتن من در بدنم است، بلکه دلیلی بس عالی تر را متجلی می‌کند؛ زیرا وجود یگانه‌ای بر عالم مسلط است، نه تنها بر جهان فرمان می‌راند بلکه همچنین آن را می‌سازد یا می‌آفریند، او برتر از جهان و به عبارت دیگر ماورای جهان است. (لایبنیتس، ۱۳۷۵: ۱۲۷)

به نظر لایبنیتس ادراکات ما از یک طرف سلسله‌وار به هم متصل‌اند، و از طرف دیگر با یکدیگر انطباق دارند، (رابطه بین علت غایی و علت فاعلی) این دو مطلب ناشی از علت واحدی است که خالق طبیعت است، و در واقع عبارت است از دو قلمرو علت فاعلی و علت غایی که هر کدام از آن‌ها در حوزه خود چنان عمل می‌کنند که گویی بدون ارتباط با یکدیگرند، اما وقتی به اصل آن‌ها توجه می‌کنیم می‌بینیم که هیچکدام به تنهایی کامل نیستند و بی‌نیاز از یکدیگر نیستند؛ زیرا آن‌ها از یک منشأ صادر شده‌اند و قدرت او که منشأ علت فاعلی و حکمت او منشأ علت غایی است، یک امر واحدند (اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد)؛ پس خداوند حلقه اتصال دو قلمرو علت غایی و علت فاعلی است و تمام انواع و جلوه‌های علّیت ناشی از ذات باری تعالی است.

از سوی دیگر لایبنیتس هم به علت موجد قائل است و هم به علت مبقیه. در این مورد می‌گوید:

خدا هم علت موجد است و هم علت مبقیه. ابقای الهی عبارت است از تأثیر دائمی و بی‌واسطه‌ای که وابستگی مخلوقات، آن را ایجاب می‌کند. این وابستگی نه فقط به جواهر که به افعال مخلوقات نیز تعلق می‌گیرد، و این مطلب را فقط با توسل به مفهوم خلق مدام می‌توان توجیه کرد. (عدل الهی، ص ۳۹؛ نقل از: صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۲: ۴۴۲)

پس، در نظر لایب‌نیتس، نه فقط جواهر مخلوقات که افعال آن‌ها نیز متکی به علیت مبقیه خداوند است، و لایب‌نیتس بین این نظریه و قانون هماهنگی هیچ تضاد و برخوردی نمی‌بیند. وی می‌نویسد:

به یقین می‌توان گفت که مخلوق به نحو پیوسته متکی به خلقت الهی است، و اتکای مخلوق به خلقت خدا بعد از آغاز آفرینش کم‌تر از اتکای او در آغاز آفرینش نیست. این اتکا دال بر این است که اگر خدا فعل خلقت را ادامه نمی‌داد، موجودیت مخلوق هم ادامه نمی‌یافت.

منشأ نیاز به علت مبقیه این است که موجودات، چنان‌که اتباع دکارت گفته‌اند، موجودات زمانی هستند و آنات زمانی دال بر وجود آنات آینده نیست، یعنی آنچه اکنون هست ضرورتی ندارد که در لحظه آینده هم موجود باشد. پس باید علیت مبقیه‌ای باشد تا آن را در هر لحظه ابقا کند. تا این‌جا اثبات شده است که خدا علت مبقیه موجودات است. (عدل الهی، ص ۳۵۵-۳۵۴؛ نقل از: صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۲: ۴۴۳)

در نظر لایب‌نیتس قوانین طبیعی چیزی جز تجلی حکمت بالغه باری تعالی نیست. وی می‌گوید:

در جریان امور طبیعت و در جزئیات پدیده‌های مکانیکی، حکمت خداوند متجلی است. به طوری که می‌توان گفت حتی در قوانین حرکت به طور کلی این حکمت

عالی اعمال شده است [...] بسیاری از نواقص و معایب طبیعت را می‌توان با توسل

به علل غایی و فاعلی توجیه نمود». (گفتار، بند ۲۱)

در اعتقاد لایب‌نیس، تأثیر خداوند در موجودات بلاواسطه است، و جز خداوند موجود دیگر مستقیماً در ما ایجاد اثر نمی‌کند (از آنجا که منادها منفذ و پنجره ندارند) و خداوند به موجب این‌که پیوسته (متصلاً) متکی به او هستیم، به نحو بی‌واسطه با ما در ارتباط است؛ پس خداوند تنها موجودی است که به عنوان متعلق معرفت (object) ما دارای وجود خارجی است و امور دیگر را به واسطه او دریافت می‌کنیم.

در ادامه جا دارد، به ادله‌ای که لایب‌نیس بر وجود خدا اقامه نموده است، به طور مختصر اشاره نماییم. برخی همچون کاپلستون، چهار برهان وجودی، برهان مبتنی بر حقایق سرمدی، برهان مبتنی بر حقایق واقع و برهان مبتنی بر هماهنگی پیشین‌بنیاد را از آثار لایب‌نیس استخراج نموده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۴۱۴-۴۰۷) و برخی شارحین آثار وی تنها به سه برهان وجودی، جهان‌شناختی و مبتنی بر هماهنگی پیشین‌بنیاد اشاره نموده‌اند (Thomson, 2001: 59-63) و برخی نیز معتقدند که این براهین را می‌توان در دو گروه خلاصه کرد: برهان مبتنی بر نظم (هماهنگی پیشین‌بنیاد) و دیگری مبتنی بر اصل جهت کافی. (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۲: ۴۳۱)

برهان وجودی

برهان وجودی، اگر به عنوان یک برهان صوری محض ملاحظه شود کوششی برای اثبات این معنی است که قضیه «خداوند وجود دارد» قضیه‌ای تحلیلی است و صدق آن به نحو لمّی بداهت دارد. بدین معنی که اگر کسی مفهوم موضوع،

یعنی خداوند را ادراک کند، خواهد دید که محمول «یعنی وجود» در موضوع مندرج است. مفهوم خداوند مفهوم وجود کاملی است که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست. و اما، وجود کمال است. بنابراین، وجود در مفهوم خداوند مندرج است. بدین معنی که وجود به ذات خداوند تعلق دارد. بنابراین، خداوند را می‌توان واجب‌الوجود یا وجودی که بالضروره موجود است تعریف کرد. بنابراین او باید موجود باشد؛ زیرا انکار وجود موجودی که بالضروره وجود دارد مستلزم تناقض است. بدین‌گونه با تحلیل تصور خداوند می‌توان دریافت که خداوند وجود دارد.

البته کانت بعداً به این نحوه استدلال بدین‌گونه اعتراض کرد که وجود از کمالات نیست و وجود به همان نحوی که کیفیتی بر موضوعی حمل می‌شود بر هیچ چیزی حمل نمی‌شود. ولی لایب‌نیتس معتقد بود که وجود از کمالات است و از آن به عنوان محمول یاد می‌کرد. به این ترتیب، متمایل به قبول برهان وجودی بود. (کاپلستون، ۱۳۸۵: ج ۴، ۸-۴۰۷)

برهان وجود خداوند بر مبنای حقایق سرمدی

برهان لمّی دیگر بر اثبات وجود خداوند، که لایب‌نیتس مطرح ساخته است، برهان مبتنی بر حقایق ضروری و سرمدی است، که مورد عنایت قدیس آگوستین بوده است. فی‌المثل قضایای ریاضی ضروری و سرمدی است به این معنی که صدق آن‌ها مستقل از وجود هر یک از اشیاء ممکن‌الوجود است. این قضیه که شکلی که محاط به سه خط مستقیم باشد سه زاویه دارد، حقیقتی ضروری است، اعم از آن‌که مثلثی در خارج موجود باشد یا نباشد. به قول لایب‌نیتس این حقایق سرمدی «ساخته خیال» نیست.

بنابراین، مقتضی یک جهت وجودی مابعدالطبیعی است و ما ملزم به این قول هستیم که این حقایق «باید در موضوعی که ضرورت مطلق و مابعدالطبیعی دارد، یعنی در خداوند وجود داشته باشند». بنابراین خداوند وجود دارد. (همان، ۴۱۲-۴۱۱)

برهان مبتنی بر حقایق واقع

لایب‌نیس همچنین از اصل جهت کافی برای استدلال از حقایق واقع به وجود خداوند استفاده می‌کند. این برهان نیز که یک برهان اُنّی است بدین صورت مطرح می‌گردد: برای هر حادثه مفروضی یا برای وجود هر شیء مفروضی در سلسله موجودات متناهی می‌توان تبیینی بر حسب علل متناهی ارائه کرد؛ و جریان تبیین بر حسب علل متناهی را می‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد. برای تبیین «الف»، «ب» و «ج» ممکن است ذکر «د» و «ه» و «ذ» ضروری باشد، و نیز برای تبیین این امور می‌توان «ح» و «ط» و «ی» را ذکر کرد؛ و این عمل نه فقط به جهت یک سلسله نامتناهی، که آحاد آن به گذشته باز می‌گردد، بلکه همچنین به لحاظ پیچیدگی نامتناهی عالم در هر آن مفروضی تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. اما چون همه این اجزاء فقط متضمن امور ممکن دیگری است، مقدم بر آن‌ها یا مجزّاتر، که هر یک از آن‌ها برای تبیین خود محتاج به تحلیل مشابهی است، هیچ پیشرفتی در علم حاصل نمی‌شود، و جهت کافی یا نهایی باید خارج از توالی یا سلسله این اجزاء امور ممکن، با همه نامتناهی بودن آن‌ها باشد. و بدین‌گونه است که علت نهایی اشیاء باید در یک جوهر واجب جستجو شود که در آن اجزاء تغییرات فقط به نحو اولی و بالذات به اعتبار این‌که مبدأ آن‌هاست، وجود دارد. و این همان است که ما آن را خداوند می‌نامیم. و اما چون این جوهر، جهت کافی برای همه این اجزاء است که همه به هم پیوسته‌اند، پس فقط یک خدا وجود

دارد و این خدا کفایت می‌کند. (منادولوژی، بندهای ۳۷-۳۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۵: ج ۴، ۴۱۴-۴۱۲)

برهان مبتنی بر هماهنگی پیشین‌بنیاد

این برهان نیز که به نحو لمّی به اثبات وجود خداوند می‌پردازد بر این اساس است که توافق این همه جوهر با هم، که در عین حال هیچ‌کدام از آن‌ها اثر مستقیم بر یکدیگر ندارند، فقط ممکن است ناشی از علت تامه‌ای باشد که تمام این جوهر متّکی بر آنند. (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۲: ۴۳۲)

کاپلستون معتقد است از آن‌جا که این برهان متکی بر پذیرش قبلی انکار هر گونه تعامل میان جوهر فرد است، هرگز به شکلی که مطرح شده، مقبولیت عام نیافته است. (کاپلستون، ۱۳۸۵: ج ۴، ۴۱۵-۴۱۴)

نتیجه

در نگاه دو فیلسوف به جایگاه خدا در بحث علیت می‌توان تقابل آشکاری را مشاهده نمود. به عنوان نمونه همان براهینی را که لایب نیِتس در اثبات وجود خدا بیان می‌کند، هیوم به طور جدی مورد نقادی و اعتراض قرار می‌دهد.

برخی معتقدند که هیوم در «گفت‌و‌شنودها درباره دین طبیعی» خود را پشت چند شخصیت خیالی به نام‌های دمی (نماینده عقل‌گرایان) و کلیندس و فیلو (نماینده تجربه‌گرایان) مخفی نموده و همین امر به تفاسیر مختلفی از دیدگاه وی درباره خدا منجر شده است؛ اما آنچه مسلم است، هیوم یک تجربه‌گرای تمام‌عیار است و قاعدتاً در این رساله نیز با فیلو و کلیندس هم‌دل و هم‌نظر است. وی در این اثر و همچنین در فصل یازدهم کتاب تحقیق، به نقد براهین سه‌گانه وجود

خدا (برهان نظم، برهان جهان‌شناسی و برهان وجودی) پرداخته است. نتیجه این که هیوم بر پایه نگرش تجربی خویش و با نفی رابطه علت و معلولی که آن را امری نه عینی بلکه صرفاً ذهنی می‌پندارد، هیچ راهی برای اثبات وجود خدا و اعتقاد به وجود او باقی نمی‌گذارد. چرا که براهین اثبات وجود خدا از دو حال خارج نیستند: یا لمّی‌اند که در آنها از وجود علت به وجود معلول می‌رسند و یا ائی‌اند که در آنها از وجود معلول به وجود علت می‌رسند و آن را اثبات می‌کنند لیکن هیوم با توجه به اینکه ضرورت علی و معلولی را انکار می‌کند نه می‌تواند براهین لمّی (همچون برهان وجودی) را بپذیرد و نه براهین نظم یا جهان‌شناسی را که از براهین ائی‌اند.

حال در مقابل، فلسفه لایبنیتس را باید فلسفه‌ای متکی بر محوریت خداوند دانست. در بحث علیت، لایبنیتس، علت را منحصر در فاعلی و غایی می‌داند و خداوند را منشأ صدور هر دو. بنابراین در دیدگاه لایبنیتس تمام انواع و جلوه‌های علیت ناشی از ذات باری تعالی است.

همچنین در نگاه لایبنیتس خداوند هم علت موجد است و هم علت مبقیه. یعنی نه تنها در ابتدا جهان را خلق نموده بلکه تمام موجودات نیز در عالم خلقت، لحظه به لحظه محتاج و وابسته به اویند و از نظر وی، جریان خلقت یک حادثه تمام‌شده نیست بلکه یک پروسه مداوم است که باید در هر لحظه ابقا گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱- این کتاب، مجموعه مقاله است و نظر نقل شده از مقاله مارتین بل با عنوان: Hume on the nature and existence of God انتخاب گردیده است.

۲- برای بحث نسبتاً کاملی در زمینه اعتقاد هیوم به وجود خدا می‌توان به صفحات ۹۵ تا ۱۰۹ منبع زیر مراجعه نمود: سلیمانی آملی، حسین. (۱۳۸۷). اعتقاد شناسی هیوم. تهران: انتشارات زوار.

کتابنامه

۱. برنر، ویلیام. (۱۳۸۰). *عناصر فلسفه جدید*. ترجمه حسین سلیمانی. تهران: انتشارات حکمت.
۲. ژیلسون، اتین. (۱۳۸۵). *نقد تفکر فلسفی غرب*. ترجمه احمد احمدی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سمت.
۳. صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۹). *فلسفه لایب‌نیتس*. تهران: انتشارات ققنوس.
۴. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه*. جلد ۴. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: انتشارات سروش.
۵. لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم. (۱۳۷۵). *موناډولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی. تهران: انتشارات خوارزمی.
6. A.J. Ayer. (1991). *Hume*. Oxford: Oxford university press
7. Hume, David. (1966). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. second edition. pu. Lasalle Illinois
8. S.Radcliffe, Elizabeth. (2008). *A companion to Hume*. Australia: Blackwell publishing
9. Thomson, Garrett. (2001). *On Leibniz*. Wadsworth

