

برهان مبتنی بر حقایق سرمدی در فلسفه لایب‌نیتس

علی فتح طاهری*

چکیده

بر خلاف ادعای راسل که بخش مربوط به خداوند و براهین اثبات وجود او را در اندیشه لایب‌نیتس سست‌ترین و ضعیف‌ترین بخش فلسفه او می‌داند، این بخش به معنایی اساسی‌ترین بخش فلسفه اوست. در نظام فلسفی لایب‌نیتس بدون خداوند نه چیزی می‌تواند موجود باشد و نه حتی ممکن. از این رو اثبات وجود خدا در فلسفه او ضروری است. یکی از مهم‌ترین براهین وی برهان مبتنی بر حقایق سرمدی است. برخی این برهان را متقاعد کننده تر از برهان وجودی، و حتی اعتبار برهان وجودی را به معنایی متوقف بر این برهان دانسته‌اند. در این مقاله قرائت‌های مختلف برهان مذکور بیان می‌شود و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: لایب‌نیتس، اگوستین، حقایق سرمدی، خدا.

۱. مقدمه

مسأله وجود خداوند از جمله مسائل مهم فلسفی - کلامی است که از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و متکلمان بوده است. برخی از خداباوران اثبات وجود خدا را از ناحیه عقل ناممکن می‌دانند و بر این عقیده‌اند که پای عقل در این ناحیه لنگ می‌زند و او را باید از طریق دیگری جست. اما بسیاری از خدا باوران براهین متعددی برای اثبات وجود او اقامه کرده‌اند. این براهین هم از سوی موافقان و هم از سوی مخالفان وجود خداوند مورد نقدهای جدی قرار گرفته است. لایب‌نیتس از جمله متفکرانی است که اقامه برهان برای اثبات وجود خداوند را ممکن می‌داند و خود چهار برهان برای اثبات وجود او اقامه می‌کند. وی علاوه بر تقریر خاص خود از برهان وجودی، با تکیه بر حقایق سرمدی، حقایق واقع و

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، fathtaheri@hum.ikiu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۶

هماهنگی پیشین بنیاد سه نوع برهان دیگر برای اثبات وجود خداوند مطرح می‌کند.^۱ ما در این مقاله می‌کوشیم تا برهان مبتنی بر حقایق سرمدی را که یکی از براهین مهم و در عین حال مختصر اوست، مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

۲. خدا و جایگاه او در فلسفه لایب‌نیس

بدون تردید اهمیت و نقش خداوند را در نظام فلسفی لایب‌نیس نمی‌توان انکار کرد. وی مانند اغلب معاصران خویش بسیار مشتاق بود تا فلسفه‌ای الهی تأسیس کند. از این رو یکی از بزرگترین آثار خود یعنی *تئودیه* را به این موضوع اختصاص می‌دهد و می‌کوشد تا شأن، قدرت و اراده خداوند و همچنین خوش‌بینی خود را به نظام الهی تبیین کند. ریچر از مفسران معروف لایب‌نیس با صراحت بیان می‌کند که خدا اولین و آخرین حرف از حروف الفبای نظام فلسفی لایب‌نیس است (Rescher, 1979: 146). از این رو ریچر در تبیین فلسفه لایب‌نیس با خدا آغاز می‌کند و با خدا به پایان می‌برد. در فلسفه لایب‌نیس خدا هم از حیث وجود و هم از حیث معرفت سهم بسزایی دارد. بدون خداوند نه می‌توان خلقت موجودات را تبیین کرد و نه شناخت آنها را. به عقیده وی، خداوند نه تنها خالق بهترین جهان ممکن، بلکه به معنایی تضمین‌کننده اعتبار بسیاری از اصول عقل نیز است. او معتقد است که «خداوند نه تنها منشأ وجود، بلکه منشأ ماهیات هم هست» (Leibniz, 1925: 241). از همین روست که وی بسیار مشتاق است تا وجود خداوند را مبرهن سازد و براهین مختلفی برای اثبات وجود خداوند اقامه کند و در عین حال می‌کوشد تا نشان دهد که این خدا، همان خدایی است که از آن در ادیان الهی یاد می‌شود. بنابراین به سختی می‌توان با راسل موافق بود که «اکنون دو دستگاه فلسفی از لایب‌نیس وجود دارد، یکی دستگاهی که خود از آن نام می‌برد که دستگاهی است بسیار خوش‌بینانه و موافق با دیانت و خیالی و سطحی، و دیگری دستگاهی که از لابلائی نسخ خطی او تدوین شده و دستگاهی است اسپینوزایی و تا حد زیادی منطقی» (راسل، ۱۳۶۵: ج ۲ / ۸۵۱). زیرا همانطور که برخی از مفسران لایب‌نیس متذکر شده‌اند مطالعه و بررسی همین دست‌نوشته‌هایی که راسل به آنها استناد می‌کند جایی برای تردید در اعتقاد صادق لایب‌نیس باقی نمی‌گذارد. البته شاید او یک مسیحی معتقد نباشد ولی ملحد هم نیست (Mates, 1986: 16). در واقع این بخش از فلسفه لایب‌نیس ضروری‌ترین بخش فلسفه اوست، و بدون اثبات وجود خداوند حتی آن

بخش به اصطلاح منطقی آن نیز بی مبنا خواهد بود. زیرا همانطور که روشن خواهد شد حقایق منطقی هم به معنایی متکی به خداوندند.

نظر لایب‌نیتس را در خصوص خداوند از طریق مقایسه آن با آرای دکارت و اسپینوزا راحت‌تر می‌توان بیان کرد. وی با طرح نظریه خاص خود در خصوص جواهر متناهی، نظریه‌ای را در خصوص ذات الهی بیان می‌کند که متفاوت با آرای دکارت و اسپینوزاست. به نظر لایب‌نیتس جواهر متناهی اصیلی وجود دارد که منشاء آنها به خدا باز می‌گردد، اما همینکه این جواهر خلق شدند خود می‌توانند به واسطه نیروی فعالی که خداوند در آنها قرار داده به حیات خویش ادامه دهند و گسترش یابند. این جواهر، آنگونه که دکارت معتقد بود، لحظه به لحظه خلق نمی‌شوند، و آنگونه که اسپینوزا تصور می‌کرد صرفاً حالات و رخدادهایی در خداوند نیستند. آنها اساساً به واسطه منابع درونی خویش عمل می‌کنند نه اینکه دائماً توسط خداوند هل داده شوند، آنگونه که فیلسوفانی چون مالبرانش معتقد بودند. البته لایب‌نیتس نمی‌خواهد بگوید که اینها کاملاً مستقل از خداوندند، زیرا خداوند می‌تواند در هر لحظه آنها را از طریق معجزه نابود سازد. همچنین رضایت مداوم خداوند شرط ضروری وجود و بسط دائمی آنهاست. وی در گفتار در *مابعدالطبیعه* با صراحت می‌نویسد: «کاملاً آشکار است که جواهر مخلوق متکی به خدا هستند. اوست که همه آنها را حفظ می‌کند و حتی دائماً از طریق نوعی تجلی ایجاد می‌کند، درست همانطور که ما افکار خویش را تولید می‌کنیم (Leibniz, 1908: 23).

همانطور که ملاحظه می‌شود لایب‌نیتس بیش از دیگر فیلسوفان عصر جدید به مفهوم خلق عالم اهمیت می‌دهد و در نظام فلسفی خویش جایگاه ویژه‌ای برای آن قایل می‌شود. زیرا خلق کردن به معنای متداول عبارت است از به وجود آوردن جوهر جدیدی که می‌تواند خودش بدون دخالت خالقش به زندگی ادامه دهد و بسط یابد. خدای لایب‌نیتس خدای خالق است و همانطور که ریچر گزارش می‌کند نظام فلسفی وی مانند تئوری‌های قرون وسطایی، که وی به آنها به دیده احترام می‌نگریست، خدا را به مثابه *خالق* در کانون متافیزیک خود قرار می‌دهد (Rescher, 1979: 13).

بدون تردید فلسفه لایب‌نیتس، خواه فلسفه به اصطلاح راسل سطحی او و خواه فلسفه منطقی او، به شدت مبتنی بر وجود ضروری خداوند است. در نظر لایب‌نیتس وجود خداوند موضوعی نیست که بتوان در آن تردید کرد، زیرا با توجه به تعریفی که او از خداوند ارائه می‌کند انکار وجود او کار راحتی نیست. او خدا را به عنوان «هستی کامل»

می‌داند و بر این اساس وجود وی مستقیماً و بی واسطه از تصور کمال وی ناشی می‌شود. این نحوه استدلال همان برهان وجودی است که آنسلم آن را پی می‌ریزد و پس از وی در عصر جدید دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس با مختصر تغییراتی آن را دنبال می‌کنند. به نظر لایب‌نیتس از تعریف خداوند به عنوان هستی کامل نه تنها می‌توان وجود او را نتیجه گرفت، بلکه می‌توان همه صفات او را نیز بدست آورد؛ اما در میان این صفات برای لایب‌نیتس سه ویژگی اهمیت بسزایی دارد: علم مطلق، قدرت مطلق و خیر مطلق. خیر مطلق و نامتناهی خداوند او را برمی‌انگیزد تا بهترین جهان ممکن را خلق کند و علم مطلق او شناخت چنین جهانی را ممکن می‌سازد و قدرت مطلق و نامتناهی خداوند قدرت خلق این جهان را به او می‌دهد.

۳. اگوستین و برهان مبتنی بر حقایق سرمدی

نظر به اینکه پیش از لایب‌نیتس، اگوستین کوشیده است تا با استناد به حقایق سرمدی برهانی برای اثبات وجود خدا اقامه کند، شایسته است قبل از پرداختن به لایب‌نیتس نظری به برهان اگوستین داشته باشیم. اگوستین، شاید به منظور پرهیز از جزمیت، استدلال خویش را در قالب دیالوگ بیان می‌کند؛ البته او استدلال هایش را قطعی و دقیق می‌داند. او در یکی از دیالوگ‌های خود با عنوان *در باره انتخاب آزاد اراده* اظهار می‌دارد که اذهان ما می‌توانند حقایقی را بشناسند که سرمدی‌اند. حقایقی سرمدی‌اند که در حالت بی‌زمانی و ثبات باشند. بنابراین حقایق سرمدی نامتغیراند و تحت تأثیر زمان قرار نمی‌گیرند. این حقایق اختصاص به افراد خاصی ندارد و برای همه انسانها یکسانند. مثلاً قضایای زیر را در نظر بگیرید: « $2+2=4$ »، «الف نمی‌تواند در آن واحد هم الف باشد و هم نباشد» (اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضان) و «یا الف یا ب» (اصل شق ثالث مطرود). به نظر اگوستین این قضایا حقایق سرمدی‌اند، به این معنی که صدق آنها هرگز تغییر نمی‌کند و وابسته به هیچ حادثه‌ای، چه گذشته و چه حال و آینده، نیست. این حقایق برای همه و در هرکجا و هر زمان معتبرند. بدون تردید موجودات متغیر این حقایق را در زمان مورد اندیشه قرار دهند، اما خود این حقایق هرگز تغییر نمی‌کنند.

حال می‌توان این سوال را مطرح کرد که آیا این حقایق را اذهان بشر ایجاد می‌کنند؟ به نظر اگوستین اذهان بشر نمی‌توانند این حقایق را ایجاد کنند، زیرا اذهان بشر همواره در تغییراند در حالی که این حقایق سرمدی و نامتغیراند. وی سه شق را مطرح می‌سازد: این

حقایق یا الف) برتر از اذهان ما یا ب) معادل با اذهان ما و یا ج) پست تر از اذهان ما هستند. وی این حصر را عقلی می‌داند و از این رو با طرد دو شق اخیر نتیجه می‌گیرد که حقایق مذکور باید برتر از اذهان ما باشند. اگر پست تر از اذهان ما بودند ما در خصوص آنها حکم می‌کردیم و نه بر طبق آنها، درحالی که ما بر طبق آنها حکم می‌کنیم. ما نمی‌گوییم اینها چنین و چنان هستند، بلکه می‌گوییم باید چنین و چنان باشند. این حقایق هم ارز و معادل اذهان ما هم نمی‌توانند باشند، زیرا در این صورت آنها نیز باید مانند اذهان ما در معرض تغییر می‌بودند. اذهان ما گاهی بیشتر می‌دانند و گاهی کمتر، و به همین دلیل تصدیق می‌کنیم که آنها بی‌ثبات و ناپایدارند. حقایق به خودی خود باقی می‌مانند، و به گونه‌ای نیستند که اگر آنها ملاحظه کردیم چیزی به دست آورند و یا ملاحظه نکردیم چیزی را از دست بدهند» (Augustin, 2010: 57). بنابراین چون حقایق سرمدی همواره بوده‌اند و زمانی نبوده است که آنها نبوده باشند، نمی‌توانند ساخته اذهان ما باشند. حال اگر ما آنها را ایجاد نکرده‌ایم، پس از کجا آمده‌اند؟ شاید ذهنی به جای آنها را ایجاد کرده باشد، همواره آنها را در خود دارد. اگر این حقایق خود سرمدی‌اند، این ذهن هم باید سرمدی باشد. به نظر اگوستین این استدلال به شدت حاکی از یک موجود سرمدی است که حقایق سرمدی را حفظ می‌کند. وی می‌نویسد: «اگر من نشان بدهم که چیزی بزرگتر از اذهان ما وجود دارد، با این فرض که چیزی بزرگتر از خدا وجود ندارد، شما تصدیق خواهید کرد که خدا هست.... زیرا اگر چیزی برتر از حقایق هست، پس خدا هست؛ و اگر چیزی برتر از این حقایق نیست پس همین حقایق خدایند. پس خواه این حقایق خدا باشند یا خیر، شما نمی‌توانید وجود خدا را انکار کنید. این همان مسأله‌ای است که ما در پی اثبات آن هستیم» (Augustine, 2010: 60-61).

استدلال دیالوگ مذکور را می‌توان در قالب استدلال منطقی زیر بیان کرد:
 اگر چیز نامتغیری وجود داشته باشد، و آن را اذهان ما خلق نکرده باشد، پس خدا وجود دارد.

حقایق نامتغیرند و ما آنها را خلق نکرده‌ایم.
 پس خدا وجود دارد.

۴. حقایق سرمدی

نظر به اینکه لایبنیتس در این برهان از حقایق سرمدی برای اثبات وجود خداوند استفاده می‌کند، شایسته است پیش از توضیح استدلال وی قدری درخصوص حقایق سرمدی سخن بگوییم. حقایق سرمدی چیستند و با حقایق ممکن چه تفاوتی دارند؟ به عقیده لایبنیتس مفهوم انواع تنها مشتمل بر حقایق ضروری یا سرمدی است، در حالی که مفهوم یک فرد تنها امکانات نسبی چیزی که موجود است را در بر می‌گیرد. وی برای توضیح این مطلب به مقایسه مفهوم کلی دایره با دایره مقبره ارشمیدس می‌پردازد. دایره ارشمیدس نه تنها خصوصیات ذاتی دایره را دارد، بلکه مشتمل بر ماده‌ای که این دایره از آن ساخته شده است، مانند زمان، مکان و اندازه آن، نیز هست (Mates, 1986: 64). همینطور اگر مفهوم مثلث را در نظر بگیریم در می‌یابیم که حقایقی که از آن بدست می‌آید، مستقل از تخیل ماست. خصوصیات ذاتی مثلث، مانند این حکم که مجموع زوایای داخلی مثلث مساوی دو قائمه است، ساخته و پرداخته ما نیست؛ ما تنها آنها را کشف می‌کنیم. بنابراین حقایق ریاضی متفاوت با چیزهایی است که تخیل ما می‌سازد و یا ما از طریق ادراک حسی درمی‌یابیم. خصوصیات مثلث وابسته به وجود بالفعل مثلث کامل هم نیست. ما این نکته را می‌توانیم به وضوح از طریق اشکال پیچیده تر دریابیم. به راحتی می‌توان حقایق مربوط به اشکال پیچیده ای مانند کثیرالاضلاع مثلاً هزار ضلعی را اثبات کرد بدون اینکه حتی یکی از آنها را دیده باشیم و یا حتی نتوانیم آنها را به راحتی تصور کنیم. این گزاره که شکل سه ضلعی داری سه زاویه است یک حقیقت ضروری است، خواه مثلثی باشد یا نباشد. لایبنیتس در یکی از نامه‌های خود می‌نویسد: «این امکان، عدم امکان یا ضرورت یک امر موهوم نیست که ما خلق کرده باشیم، زیرا ما هیچ کاری جز تشخیص آنها نداریم (Leibniz, 1989: 1). ما این خصوصیات را کشف می‌کنیم نه جعل. خصوصیات مثلث، حتی قبل از اینکه هیچ فردی آنها را دریافته باشد و یا از آنها سخن گفته باشد، حقیقی و درست است. لذا به درستی می‌توان اینها را حقایق سرمدی نامید. این خصوصیات به ماهیت اشیا تعلق دارد نه به وجود آنها. این امور ذاتی و ضروری‌اند و تنها از طریق تحلیل حدود حاصل می‌شوند. به عبارت دیگر این حقایق اینهمانی‌اند و نقیض آنها ناممکن و متناقض است. این حقایق نه تنها در باره جهان موجود صادق‌اند بلکه در باره هر جهان دیگری هم که خداوند خلق کند معتبرند. در مقابل، حقایق ممکن تنها در خصوص جهان موجود معتبرند. این قضایا اگرچه صادق‌اند، اما صدق آنها را هیچ ذهن متناهی نمی‌تواند به نحو ماتقدم و از

طریق تحلیل دربابد. درستی آنها را تنها از طریق تجربه می‌توان دریافت. تنها یک فهم نامتناهی، یعنی خداوند است که می‌تواند حقیقت و درستی آنها را از طریق تحلیل و به نحو ماتقدم دریابد. بنابراین به نظر لایبنیتس برخلاف دانش‌هایی که مبتنی بر پدیدارهای محسوس‌اند، اصول علوم واجد حقایق سرمدی‌اند و درستی آنها مبتنی بر فهم است نه حس و تجربه. این اصول شبیه ایده‌های افلاطونی است.^۲

لایبنیتس حقایق سرمدی را، حقایق عقل، حقایق متافیزیکی و حقایق منطقی هم می‌نامد. گاهی نیز برای آنها از واژه ضرورت مطلق استفاده می‌کند تا این نوع ضرورت را از ضرورت اخلاقی یا ضرورت مشروط فرق بگذارد. در مقابل حقایق ممکن را حقایق واقع و حقایق وجود می‌نامد. این نوع حقایق مبتنی بر اصل تناقض نیستند و می‌توان بدون هیچ تناقضی نقیض آنها را فرض کرد. البته این بدان معنی نیست که این حقایق نادرست‌اند؛ این حقایق اگرچه در خصوص جهان موجود صادق‌اند، لیکن می‌توانند در خصوص جهانهای دیگر معتبر نباشند.

در نظام فلسفی لایبنیتس حقایق سرمدی و ماهیات یا صور علمی اهمیت ویژه‌ای دارند. حقیقت و درستی منطق و ریاضیات مبتنی بر این امور است. اینها هستند که متعلقات منطق و ریاضیات را می‌سازند. بنابراین بدون اینها منطق و ریاضیات فاقد موضوع خواهند بود. از این رو مهم است که بدانیم آیا اینها وجود دارند یا خیر و اگر موجودند نحوه وجودی آنها چیست؟ اساساً مباحث لایبنیتس در خصوص وجودشناسی منطق مربوط به نحوه وجود همین حقایق است. به نظر او برای حقیقت و درستی و حتی امکان یک چیز، باید چیزی وجود داشته باشد که این به واسطه آن درست یا ممکن است. از همین روست که او با صراحت بیان می‌کند که «هر واقعیتی باید مبتنی باشد بر چیزی که موجود است» (Leibniz, 2007: 247) و بدون خداوند و علم او، نه تنها هیچ موجودی نمی‌تواند باشد بلکه هیچ ممکنی هم (لایبنیتس، ۱۳۷۵، ۱۳۵). برهان مبتنی بر حقایق سرمدی او نیز ارتباط تنگاتنگی با وجود این حقایق دارد. لذا شایسته است قدری درنگ کنیم و نظر او را در خصوص وجود این حقایق مورد بررسی قرار دهیم.

سوال مهمی که مطرح است این است که چیست آن امر موجودی که این حقایق منطقی و ریاضی به واسطه آنها درستند؟ همانطور که آدام متذکر می‌شود متفکران جدید اساساً روی دو پاسخ تمرکز کرده‌اند. پاسخ اول را می‌توان نظریه افلاطونی (Platonism) و پاسخ دوم را نظریه انسان‌انگاره (Anthropological) نامید. مطابق نظریه افلاطونی خود این

حقایق ضروری و ماهیات، اعداد، اشکال و یا هر نوعی از «امور انتزاعی» از این قبیل، موجودند و مستقل از هر نوع واقعیتی تجواهر دارند. بر اساس نظریه دوم حقایق منطقی و ریاضی به برخی ویژگی‌های انسانی باز می‌گردد. به این معنی که درستی آنها ناشی از برخی تصورات، کاربرد زبان و براهین ما است. لایب‌نیس با هر دو نظریه مخالف است. به نظر لایب‌نیس بر خلاف قائلان به نظریه افلاطونی متعلقات منطقی از آن دسته از اشیایی نیست که خودشان بتوانند قوام داشته باشند. واقعیات ذهنی و حقایق فکر، جوهر نیستند؛ اینها یک حالت‌اند و برای موجود شدن نیازمند موضوع‌اند. همانطور که در آینده روشن خواهد شد وی اینها را حالات علم الهی می‌داند. لایب‌نیس با نظریه دوم هم مخالف است. وی در یکی از دیالوگ‌های خویش به نظریه ای حمله می‌کند که ما از آن با عنوان نظریه انسان‌انگاران یاد کردیم. این نظریه نوعی نظریه قراردادگرایانه (Conventionalism) است که لایب‌نیس به هابز نسبت می‌دهد. مطابق این نظریه حقایق منطقی و ریاضی به معنایی دلخواهی‌اند، زیرا تعاریف وابسته به تصمیم ما هستند. (Adam, 1994: 178-180) امروزه هم بسیاری از متفکران اصرار می‌ورزند که اشکال هندسی صرفاً اموری هستند که از تجارب حسی ما حاصل می‌شوند. به نظر آنها مفهوم مثلث، برای مثال، یک قاعده ذهنی است که به ما کمک می‌کند تا بدانیم کدام شکل را باید مثلث نامید. بنابراین در نظر آنها حقایق سرمدی و ریاضی صرفاً نتایج این قبیل قواعد ذهنی است. به عقیده لایب‌نیس اینکه چه صداها یا علائمی را برای کدام معانی بکار ببریم، قراردادی است اما حقایق منطقی و ریاضی از این دست نیستند؛ اینها مبتنی بر اموری دائمی‌اند، اموری که مستقل از اراده ما هستند. این امور را می‌توان متناظر با صور منطقی دانست. اینکه دایره شکل منحنی‌الدوری است که فاصله همه نقاط محیط آن تا مرکز به یک اندازه است یک حقیقت ریاضی است. حتی اگر هیچ دایره‌ای در واقع وجود نداشته باشد، و یا همینطور حتی اگر هیچ انسانی وجود نداشته باشد، باز هم این حقیقت به قوت خود باقی است. لذا اینگونه حقایق وابسته به تفکر ما و یا وجود واقعی آنها نیست. به نظر لایب‌نیس این حقایق را باید در علم خداوند جستجو کرد.

۵. برهان لایب‌نیس

همانطور که پیش از این گفتیم لایب‌نیس چندین برهان برای اثبات وجود خداوند اقامه می‌کند. برهان مبتنی بر حقایق سرمدی، برهانی متفاوت با دیگر براهین سنتی مانند برهان

وجودی و برهان جهان‌شناختی است.^۳ فهم این برهان به گفته براد چندان راحت نیست (Broad, 1975: 157); کاپلستون هم آن را برهان دشواری می‌داند (Copleston, 1994: 323). این برهان به رغم اختصار بسیار مهم است به گونه‌ای که برخی از مفسران لایبنیتس آن را شایسته توجه و حتی متقاعد کننده تر از برهان وجودی وی می‌دانند (Adam, 1994: 177). برهان مبتنی بر حقایق سرمدی، همانند برهان وجودی، همانطور که در خصوص خداوند و نسبت ما با او سخن می‌گوید وجود خدا را هم اثبات می‌کند. ما برای فهم بهتر این برهان می‌کوشیم تا آن را از طریق مقایسه با زمینه‌های فکری دکارت توضیح دهیم. همانطور که می‌دانیم دکارت در بحث از حقایق ریاضیات و هندسه، از حقایقی نام می‌برد که ضروری، سرمدی و ذاتی‌اند. وی معتقد است این حقایق همانند همه امور دیگر متکی به خداوندند. سخن دکارت در خصوص وابستگی این نوع حقایق به خداوند تا حدودی عجیب می‌نماید و به نوعی یادآور تفکری اشعری است. او معتقد است این حقایق مبتنی بر اراده خداوندند، به این معنی که صدق آنها مبتنی بر تصمیم و رأی الهی است. خداوند است که اینها را در طبیعت قرار می‌دهد، درست همانگونه که پادشاهی قوانین را وضع می‌کند (Descartes, 1991: 23). بنابراین در نظر دکارت این حقایق از این حیث که خلاف آنها ممکن است همانند حقایق ممکن‌اند. خداوند همانطور که زلزله را در جهان طبیعت قرار داده و می‌توانست مانع از وقوع آن شود، می‌توانست این قوانین را در طبیعت قرار ندهد و یا خلاف آنها را وضع کند. بنابراین در نظر دکارت خداوند همانطور که اختیار دارد تا جهان را خلق نکند، می‌توانست این قاعده را که شعاع‌های یک دایره با هم مساوی‌اند، نادرست سازد (Ibid: 25). البته دکارت نمی‌خواهد بگوید که این حقایق تفاوتی با حقایق ممکن ندارند و یا اینها صرفاً از نوع تعمیم‌های تجربی‌اند؛ وی اینها را حقایق ضروری می‌داند و معتقد است که صدق آنها از ماهیات اشکال هندسی ناشی می‌شود، اما این اشکال مبتنی بر اراده خداوندند و او می‌توانست آنها را بگونه‌ای دیگر اراده کند. البته خداوند مثلاً اراده نکرده است که ماهیت دایره چنان باشد که شعاع‌های نابرابر داشته باشد، و چون اراده نکرده دیگر اراده نخواهد کرد، اما او می‌توانست چنین اراده کند.

با مطالعه افکار لایبنیتس، شاید در ابتدا چنین به نظر برسد که عقیده او در خصوص حقایق ضروری و سرمدی شبیه عقیده دکارت است و تفاوت چندانی با آن ندارد. زیرا او نیز معتقد است که حقایق سرمدی نه تنها ذاتاً درست‌اند، یعنی درستی آنها ناشی از ماهیت آنهاست، بلکه این ماهیات مبتنی بر خداوندند. همانطور که پیش از این اشاره شد او با صراحت اعلام می‌کند که «خداوند نه تنها منشأ وجود، بلکه منشأ ماهیات هم هست»

(Leibniz, 1925: 241). اما لایبنیتس همانند دکارت این ماهیات را تابع اراده خداوند نمی‌داند. به عقیده وی این حقایق و ماهیاتی که این حقایق از آنها ناشی می‌شوند کاملاً مستقل از اراده خداوندند. ما نباید تصور کنیم که حقایق سرمدی، که مبتنی بر خداوندند، دلخواهی و تابع اراده اویند، چنانکه دکارت اینگونه می‌اندیشید. این حقایق تنها تابع علم خداوندند. اما حقایق ممکن، که مبتنی بر اصل کمال و انتخاب برترین هستند، نه تنها مبتنی بر علم خداوندند بلکه تابع اراده او نیز هستند، زیرا اوست که اراده کرده است تا اینها را به صورت بهترین جهان ممکن خلق کند (Ibid:242-243). وی در نامه ای به فابری (Fabri) می‌نویسد: «اگر حقایق و طبایع اشیاء وابسته به انتخاب خداوند باشد، من نمی‌دانم چگونه می‌توان علم یا حتی اراده را به خدا نسبت داد. زیرا یقیناً اراده مستلزم معرفتی است، چون نمی‌توان اراده کرد مگر با نظر به خیری [که در آن وجود دارد]. اما فهم و معرفت مستلزم چیزی است که بتوان فهمید یعنی مستلزم طبیعتی است. حال اگر تمام طبایع نتیجه اراده باشند، فهم نیز نتیجه اراده خواهد بود در این صورت اراده چگونه می‌تواند مستلزم فهم باشد؟ (Ibid:242/ note) معنای سخن لایبنیتس این نیست که حقایق هندسی می‌توانستند چیزی غیر از آنچه هستند، باشند؛ به عقیده او بدون خداوند هیچ حقیقت هندسی، یعنی هیچ دانش غیر تجربی که مشتمل بر مجموعه‌ای از قضایای ضروری باشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا حقایق سرمدی و ضروری نمی‌توانند وجود داشته باشند مگر اینکه در علم خدا باشند. بدون خداوند این حقایق فاقد موضوع‌اند. از همین روست که وی تأکید می‌کند که هر چند یک ملحد می‌تواند هندسه دان باشد، ولی اگر خدا نباشد هندسه هیچ متعلق و موضوعی نخواهد داشت (Leibniz, 2007: 247). بنابراین لایبنیتس اگرچه مانند دکارت حقایق سرمدی را تابع خداوند می‌داند، اما مانند او معتقد نیست که این حقایق وابسته به اراده خداوند و در نتیجه تحکمی و دلخواهی‌اند.

لایبنیتس با توصیفی که از حقایق سرمدی و ضروری ارائه می‌دهد معتقد است که بر اساس آن می‌توان برهان متقنی برای اثبات وجود خدا اقامه کرد. او حقایق سرمدی را پنجره‌ای به سوی شناخت خداوند می‌داند و معتقد است هرچه در باره اینها بیشتر بدانیم می‌توانیم در باب منشاء آنها یعنی خدا علم بیشتری داشته باشیم. به عقیده لایبنیتس شناخت خدا از طریق کشف حقایق سرمدی راه دیگری را به سوی شادی می‌گشاید (Strickland, 2006: 30). همانطور که اشاره شد به نظر او ما نمی‌توانیم وجود حقایق سرمدی و ضروری مانند حقایق ریاضی را انکار کنیم. او تردید در وجود این حقایق را جایز نمی‌داند. اما این حقایق حالتی بیش نیستند و نیاز به چیزی دارند که در آن تحقق

داشته باشند. کل استدلال لایب‌نیتس بر اساس پذیرش حقایق سرمدی، یعنی حقایقی که تحت هر شرایطی صادق‌اند، پیش می‌رود. از آنجا که من یا شما و یا هر انسان دیگری نمی‌تواند تحت هر شرایطی وجود داشته باشد، پس این حقایق نمی‌تواند وابسته به ما باشد. از اینجا نتیجه می‌شود که وجود این حقایق وابسته به چیز دیگری غیر از ما انسانهاست. اما چون این حقایق سرمدی‌اند، آن امری که اینها در آن وجود دارند نیز باید سرمدی باشد. این امر سرمدی همان خداست. پس یا چیزی به نام حقایق سرمدی وجود ندارد و یا اگر نمی‌توان وجود حقایق سرمدی را انکار کرد، بالضروره باید وجود علم سرمدی را که این حقایق در آن تقوم دارند پذیرفت. او می‌نویسد «اگر هیچ جوهر سرمدی وجود نداشته باشد، هیچ حقیقت سرمدی هم نخواهد بود؛ از این طریق نیز خدا را که ریشه امکان است می‌توان اثبات کرد، زیرا علم او همان ساحت ایده‌ها یا حقایق است» (Leibniz, 1973: 77). وی در یکی از نامه‌های خود اشاره می‌کند که براساس این اعتقاد که «ذات الهی ساحت حقایق سرمدی است، به گونه‌ای که از طریق وجود خداوند است که حقایق مربوط به ممکنات ناموجود واقعی می‌شوند و در غیر این صورت فاقد پشتوانه و موضوع خواهند بود»، می‌توان گزاره‌های «خدا وجود دارد» و «دو امر متناقض نمی‌توانند در آن واحد درست باشند» را منطبق بر هم دانست (Adam, 1994: 177). اما روشن‌ترین و مفصل‌ترین تقریر لایب‌نیتس از برهان مبتنی بر حقایق سرمدی در بندهای ۴۳-۴۴ *موندلوژی* آمده است. «خداوند نه فقط منبع هست بودن‌هاست، بلکه منبع ذوات هم هست، از آن جهت که آنها واقعی هستند، یا آنچه واقعی در امکان است. چنین است برای اینکه علم خداوند ناحیه حقایق جاویدان یا صور علمیی است که این حقایق تابع آنهاست. و اینکه بی‌او هیچ واقعی در امکان نیست، و نه فقط هیچ موجودی، بلکه هیچ ممکنی هم. زیرا اگر واقعی در ذاتها یا امکانها و یا در حقایق جاویدان هست، باید هر آینه موسس بر امری موجود و بالفعل، و بالتیجه در هست بودن واجبی باشد که در او ذات متضمن وجود است، یا در آن مجرد ممکن بودن، برای بالفعل بودن کافی است». (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۳۷-۱۳۵). بنابراین به نظر لایب‌نیتس اگر حقایق سرمدی واقعی‌اند، که هستند، پس وجود آنها باید وابسته به موجودی باشد که بالضروره موجود است یعنی خداوند.

لاتا مفسر بزرگ لایب‌نیتس در توضیح این برهان اشاره می‌کند که خدا نه تنها منشاء وجود واقعی است بلکه منبع وجود بالقوه هم هست، یعنی منشاء هر آنچه میل به موجود شدن دارد. «واقعی در امکان» یعنی تمایل یک چیز به موجود شدن. در نظر لایب‌نیتس «ماهیات» یا اشیاء «ممکن» به معنایی مستقل از خداوندند. خداوند آنها را به عنوان ماهیت

خلق نمی کند؛ آنها متعلقات و موضوعات علم الهی اند، و او نمی تواند خالق علم خویش باشد. طبیعت ماهیات یا ممکنات تنها از طریق اصل امتناع تناقض معین می شود. اما همین ماهیات به معنایی وابسته به خداوندند، زیرا اینها هر کدام از جهتی توصیف ها یا حدود ذات اویند. ولی در عین حال اراده خداوند فقط به انتخاب ماهیاتی تعلق می گیرد که موجود خواهند شد، و تعیین این انتخاب هم به واسطه خرد و خیر الهی است. «بدون او هیچ چیزی موجود نخواهد شد» زیرا وجود اشیاء نتیجه اراده، یعنی انتخاب اوست. «بدون او هیچ چیزی ممکن نخواهد بود» زیرا هر آنچه ممکن است متعلق علم اوست، و چون علم او کامل است متعلق آن هم باید طبیعت نهایی اشیاء یعنی ذات خود خداوند باشد. از همین روست که لایبنیتس در بند ۴۴ عملاً «ماهیات» و «ممکنات» را با «حقایق سرمدی» یکی می داند (Leibniz, 1925: 241/ note).

راسل برهان مذکور را اینچنین توصیف می کند: به نظر لایبنیتس حقایق سرمدی از وجود موضوعات خود حکایت نمی کنند. حوزه امکان عام تر از حوزه امور واقعی است، و جهان های ممکن را تنها می توان از طریق حقایق سرمدی توصیف کرد. البته این عقیده زنگ خطری برای لایبنیتس بود، زیرا ممکن است اعتراض شود که در این صورت ممکنات یا ماهیاتی که مقدم بر وجودند توهماتی بیش نیستند. لایبنیتس با علم به این اشکال پاسخ می دهد که این ماهیات توهم نیستند و آنها را باید در علم خداوند جستجو کرد. به عقیده وی وجود سلسله اشیاء واقعی حاکی از آن است که ادعای وی چندان هم بی ربط نیست، زیرا دلیل این سلسله را نمی توان در خود آن سلسله یافت، بلکه آن را باید در ضرورت های متافیزیکی یا حقایق سرمدی جستجو کرد. البته بدیهی است که دلیل این وجودهای ممکن خود باید موجود باشد. حال سوال این است که خود این حقایق سرمدی در کجا موجودند؟ پاسخ لایبنیتس این است که این حقایق باید در یک هستی مطلقاً ضروری، یعنی خدا، وجود داشته باشند (Leibniz, 1925: 343). بدین ترتیب تصورات مغشوش تصوراتی هستند که جهان را نشان می دهند در حالیکه تصورات متمایز آنهایی هستند که از خدا حکایت می کنند (Russel, 1937: 210). در این صورت علم خداوند به عنوان قلمرو حقایق سرمدی توصیف می شود. بنابراین نسبت ها، واقعیت شان را مرهون یک دلیل برترند، یعنی این واقعیت که آنها در علم الهی موجودند. به نظر لایبنیتس خدا نه تنها موناذهای فردی و حالات مختلف آنها را می بیند، بلکه نسبت های میان مونادها را هم درمی یابد. بنابراین در مورد نسبت ها و عموماً حقایق سرمدی ماهیت مقدم بر وجود است. اما ادراک باید ادراک خدا باشد و این ادراک متعلق و موضوعی

دارد، هر چند که این متعلق درونی باشد. بدین ترتیب شناخت ما از حقایق سرمدی شناخت ما از خداست، زیرا این حقایق بخشی از طبیعت و ذات الهی‌اند. از این روست که گفته می‌شود نفوس عقلانی که حقایق سرمدی را می‌شناسند، نه تنها آینه جهان، بلکه آینه خدا هم هستند (Ibid: 210-211).

مفسر دیگر لایب‌نیتس، چارلی دامبر براد، پس از تلخیص برهان موندلوثری در توضیح این برهان می‌نویسد: ممکناتی که بالفعل وجود ندارند، ماهیاتی که هیچ مصداق واقعی ندارند، و قضایی که نه تنها به امور واقعی بلکه به امور صرفاً ممکن هم اطلاق می‌شود، به معنایی واقعی‌اند. به عبارت دیگر آنها دارای نوعی وجودند؛ زیرا موضوع قضایای صادق قرار می‌گیرند و می‌توانند در اذهان متناهی مورد تأمل، تصدیق و مانند آن قرار گیرند. آنها دارای چه نوع وجودی هستند؟ به وضوح آنها نمی‌توانند به خاطر واقعیتشان متکی به موجودات مخلوق باشند. زیرا بنا به فرض آنها هیچ موجود واقعی را توصیف نمی‌کنند، و نیاز ندارند که مورد اندیشه موجود متناهی قرار بگیرند. اما در عین حال به نظر لایب‌نیتس آنها نمی‌توانند پا در هوا هم باشند؛ هستی ممکنات، ویژگی‌های تعیین‌نیافته، امور مفروض و مانند آن باید به طریقی متکی به موجودی واقعی باشند. استدلال لایب‌نیتس این است که چون آنها باید متکی به موجودی واقعی باشند و از طرف دیگر نمی‌توانند متکی به هیچ موجود ممکن مخلوق و متناهی باشند، پس باید متکی به موجودی باشند که ذاتش مستلزم وجودش است. نتیجه استدلال مذکور این است که باید ذاتی وجود داشته باشد که مستلزم وجود یک مصداق واقعی از خودش است. براد این ذات را «ذات برتر» (Supreme Essence) و مصداق آن را «موجود فی‌نفسه ضروری» (The Intrinsically Necessary) می‌نامد. وجود همه ذوات دیگر متکی به وجود موجود فی‌نفسه ضروری است. تمثیل برخی از این ذوات در موجود مخلوق بستگی به اراده موجود فی‌نفسه ضروری دارد (Broad, 1975: 157-158).

۶. نقد و بررسی

استدلال لایب‌نیتس در معرض نقدهای جدی قرار دارد. ما به دو نقد اشاره می‌کنیم و می‌کوشیم تا آنها را مورد بررسی قرار دهیم. یکی از نقدها به وجود حقایق سرمدی باز می‌گردد. همانطور که گفتیم اساس این برهان بر پذیرش وجود این حقایق استوار است. در نتیجه اگر کسی وجود حقایق سرمدی را نپذیرد برهان از اساس بی‌اعتبار خواهد شد.

همانطور که پیش از این اشاره شد فیلسوفانی چون هابز اساساً از پذیرش تصور حقایق سرمدی امتناع می‌کنند و با این اعتقاد لایب‌نیس که در ماهیات و ممکنات و یا به تعبیر دیگر در حقایق سرمدی واقعی وجود دارد مخالفت می‌ورزند. همینطور پوزیتیویست‌های منطقی معاصر معتقدند که حقایق سرمدی صرفاً تعاریف لفظی‌اند و فایده آنها تنها از حیث کاربرد زبان است. در نتیجه دیگر نمی‌توانیم هندسه را مجموعه‌ای از حقایق «ذاتی» یا «سرمدی» بدانیم، بلکه آن را باید مجموعه‌ای از تعاریف و نتایج دانست که از این تعاریف ناشی می‌شود. همینطور، در قرن نوزدهم، جان استوارت میل حقایق ذاتی یا سرمدی را تنها تعمیم‌های تجربی می‌داند که بخوبی اثبات شده‌اند. وی معتقد است که حقایق ریاضی، حقایق ممکن‌هستند که مشاهدات فراوان ما آنها را تایید کرده است و از این رو ما آنها را بالضروره صادق می‌دانیم. بنابراین حقایق مذکور در واقع بالضروره صادق نیستند بلکه این ما هستیم که بخاطر تاییدهای فراوانی که از ناحیه تجربه بدست آورده ایم آنها را ضروری می‌دانیم. در نتیجه هر چند پایه‌های این استدلال با انکار حقایق سرمدی سست خواهد شد، اما توجه به این نکته ضروری است که انکار این حقایق کار ساده‌ای نیست، زیرا در این صورت ضرورت ریاضیات را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ از محاسن نظریه لایب‌نیس پذیرش امر ماتقدم و توجیه ضرورت قضایای ریاضی و هندسی بر اساس آنهاست.

راسل نقد جالبی را مطرح می‌سازد. او با افتضاح نامیدن برهان مذکور می‌کوشد تا نشان دهد که لایب‌نیس در این برهان مرتکب تناقض گویی شده است. به نظر وی در این برهان میان خداوند و حقایقی که وی می‌شناسد خلط شده است. لبه تیز انتقاد راسل متوجه این اعتقاد لایب‌نیس است که اساس وجود ممکنات و حقایق سرمدی را باید در علم خداوند جستجو کرد. لایب‌نیس از طرفی این حقایق را مقوم علم خدا می‌داند و از طرف دیگر از این حقایق به عنوان متعلقات علم خدا یاد می‌کند. راسل از همینجا می‌کوشد تا لایب‌نیس را به تعارض بیندازد. چون حقایق سرمدی متعلق علم خداوندند، پس باید خارج از علم او باشند؛ اما همین حقایق چون مقوم علم خداوندند نمی‌توانند چیزی غیر از خداوند باشند، یعنی چیزی که خدا در باب آنها می‌اندیشد. به نظر راسل یک چیز یا می‌تواند متعلق علم خدا باشد و یا مقوم آن؛ اما یک چیز نمی‌تواند در آن واحد هر دو باشد. راسل مفهوم متعلق درونی را متناقض بالذات می‌داند، زیرا لازم می‌آید که یک چیز هم درونی باشد و هم بیرونی. به علاوه لایب‌نیس اصرار می‌ورزد که حقایق سرمدی، آنطور که دکارت تصور می‌کرد، نمی‌توانند از اراده خداوند ناشی شوند. وی دلایل متعددی برای این ادعای خود

عرضه می‌دارد و در پایان فاتحانه می‌پرسد چه کسی می‌تواند وجود خدا را ناشی از اراده او بداند؟ اما ما هم می‌توانیم متقابلاً بپرسیم که چه کسی می‌تواند وجود خداوند را مبتنی بر علم او بداند؟ بدیهی است که وجود او نمی‌تواند مبتنی بر علم او باشد، زیرا در این صورت در براهین اثبات وجود خدا ابتدا باید اثبات شود که خدا آن را می‌داند، و از اینجا نتیجه می‌شود که آنچه خدا می‌داند، یعنی وجودش، درست است. همینطور نمی‌توان وجود خدا را با علم او به وجودش یکی دانست، زیرا از یک طرف علم او معارف دیگری را غیر از این قضیه که او وجود دارد شامل می‌شود، و از طرف دیگر خداوند علاوه بر معرفت، صفاتی دیگری را از قبیل خیر و قدرت واجد است. بنابراین وجود او نمی‌تواند معادل با معرفت وی از این وجود باشد. همینطور وجود خداوند مبتنی بر اصل تناقض است. در نتیجه بدون ارتکاب دور باطل نمی‌توان گفت که اصل تناقض متکی به علم خداوند است، و از علم او به این اصل حاصل می‌شود. در برهان لایب‌نیتس ما از طرفی به خدا نیاز داریم تا حقایق سرمدی را توجیه کنیم، و از طرف دیگر به حقایق سرمدی (مثلاً اصل تناقض) نیاز داریم تا وجود خدا را تبیین کنیم. بنابراین وجود خداوند از اصل تناقض نتیجه می‌شود و خود این اصل هم متوقف بر وجود خداوند و متکی به اوست. علاوه بر این همانطور که لایب‌نیتس به درستی بیان کرده است، بدون اصل تناقض هیچ تفاوتی میان صدق و کذب باقی نمی‌ماند. در نتیجه بدون این اصل نمی‌توان گزاره «خدا وجود دارد» را صادق دانست. در نتیجه اگر وجود خداوند مبتنی بر اصل تناقض است، خود این اصل دیگر نمی‌تواند متکی به خدا باشد (Russel, 1937: 211-214). بنابراین راسل می‌کوشد تا نشان دهد که لایب‌نیتس در این برهان به نوعی مرتکب دور شده، و در واقع همان اعتراضی که لایب‌نیتس به دکارت وارد می‌داند گریبان خود او را هم گرفته است.

در وهله اول شاید چنین به نظر برسد که اعتراض راسل وارد است و لایب‌نیتس میان علم و متعلقات آن یعنی حقایقی که خدا می‌شناسد، خلط کرده، و به عبارت دیگر عبارت متعلق درونی، یک عبارت متناقض است. زیرا تجربه همواره تجربه یک چیز است و این مستلزم تمایز و جدایی میان تجربه و متعلق تجربه است. اما این اعتراض وارد نیست، زیرا علم، عالم و معلوم می‌تواند یک چیز باشد اما به اعتبارهای مختلف؛ وحدت این سه مستلزم تناقض نیست. این مطلب در خصوص تجارب معمولی خود ما هم صادق است. برای مثال در تجربه درد دندان، درد همان چیزی است که تجربه می‌کنیم، اما همین درد در واقع بخشی از تجربه و مقوم آن است. بنابراین درد هم مقوم تجربه ماست و هم چیزی است که متعلق آن قرار می‌گیرد. در خصوص اشکال دیگر راسل، یعنی توقف اثبات خداوند بر حقایق

ضروری و در عین حال توقف حقایق ضروری بر خداوند، می‌توان راه حلی ارائه کرد که محذور دور لازم نیاید. همانطور که آدام اشاره می‌کند ما می‌توانیم با فرق نهادن میان واقعیت و حقیقت مشکل دور را در این برهان حل کنیم. با در نظر گرفتن این تمایز می‌توان گفت که وجود خداوند بالضروره واقعیت اصول منطقی از جمله اصل امتناع تناقض را فراهم می‌سازد. سپس ما این اصول را در استدلال از طریق حقایق سرمدی به کار می‌بریم تا صدق قضیه «خدا وجود دارد» را اثبات کنیم. بنابراین صدق قضیه «خدا وجود دارد». مبتنی است بر صدق اصل امتناع تناقض، درحالی که اصل امتناع تناقض مبتنی است بر وجود خداوند، البته نه در صدقش بلکه در واقعیتش. بدون تردید لایب‌نیس وجود خدا را بر اساس چیزی که بتواند بدون وجود داشته باشد اثبات نکرده است (Adams, 1994: 186).

بر اساس مطالب فوق می‌توان با براد موافق بود که راسل منظور لایب‌نیس را از این برهان به درستی دریافته است. راسل چنین تصور کرده است که به نظر لایب‌نیس درستی حقایق سرمدی به خاطر شناختی است که خداوند از این حقایق دارد، و به عبارت دیگر صدق این حقایق به علم خدا باز می‌گردد. به نظر براد باطل بودن این نظریه بسیار روشن است و بعید است که لایب‌نیس دچار چنین اشتباه فاحشی شده باشد. بدون تردید راسل با همین پیش فرض است که به راحتی می‌تواند نظریه‌نیس را پوچ و باطل بداند و از آن با صفت افتضاح یاد کند. در واقع بدون هیچ مشکلی می‌توان پوچ و بی معنی بودن این نظریه را که صدق و درستی هر قضیه به شناخت خداوند از آن قضیه برمی‌گردد، نشان داد، و بعید است که لایب‌نیس به چنین اشتباه فاحشی مرتکب شده باشد. به علاوه استدلالی که راسل می‌آورد متوجه حقایق سرمدی است و هیچ کاربردی برای ماهیات، ممکنات و مانند آن ندارد، در حالیکه لایب‌نیس مانند حقایق سرمدی به روشنی منشاء ماهیات را هم در خداوند جسجو می‌کند. زیرا به طوری که بیان شد او معتقد است خداوند همانطور که منشاء وجود است منشاء ماهیات و ممکنات هم هست (Broad, 1975: 157-159). البته اگرچه راسل استدلال خویش را تنها برای حقایق سرمدی به کار گرفته ولی آن را می‌توان برای ماهیات و ممکنات هم به کار برد. بنابراین به نظر می‌رسد که اعتراض اخیر براد چندان موجه نیست.

۷. نتیجه‌گیری

همانطور که از مباحث فوق روشن شد برهان مبتنی بر حقایق سرمدی برهانی است متفاوت با براهین معمول و متعارفی که برای اثبات وجود خدا اقامه شده است. برهان لایب‌نیتس اگرچه شباهت زیادی با برهان مطلوب آگوستین دارد ولی در مقدمات و شیوه استفاده از آنها برای اثبات وجود خداوند متفاوت با آن است. این برهان در نظام فلسفی لایب‌نیتس اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا به معنایی می‌توان گفت که حتی مهم‌ترین برهان لایب‌نیتس یعنی برهان وجودی هم متوقف بر آن است. اساس برهان وجودی متوقف بر اصل تناقض است؛ و در برهان حقایق سرمدی است که واقعیت این اصل و به طور کلی حقایق سرمدی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

پی‌نوشت

۱. برخی مفسران مانند ریچر علاوه بر چهار برهان مذکور به برهان دیگری با عنوان «برهان بر اساس جهت» اشاره کرده‌اند. برای آشنایی با این برهان ر.ک. به: Leibniz: An Introduction to his Philosophy, p. 146
۲. لایب‌نیتس این بخش از نظام فلسفی خود را با جهان ایده‌های افلاطونی مرتبط می‌سازد و معتقد است این نظریه افلاطونی که علم الهی مشتمل بر یک جهان معقول است، شگرف‌ترین نظریه اوست. وی خود از این جهان به عنوان قلمرو ایده‌ها یاد می‌کند. (Leibniz, 1925, 241)
۳. وایتهد هم برهانی دارد که خود نامی به آن نداده است، ولی مفسران وی از آن با «عنوان برهان مبتنی بر اشیاء سرمدی» یاد کرده‌اند. برای آشنایی بیشتر با این برهان ر. ک: Basile, Pierfrancesc (2009), Ch. 6.

کتاب‌نامه

- راسل، برتراند (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، ج ۲، چاپ پنجم، تهران: نشر پرواز.
- لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۵)، *مناذولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ اول، تهران: خوارزمی.
3. Adams, Robert Merrihew (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford: Oxford University Press.
 4. Augustine, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, trans. Peter King, New York: Cambridge University Press.

5. Basile, Pierfrancesco (2009), *Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation*, London: Palgrave Macmillan
6. Broad, C. D. (1975), *Leibniz: An Introduction*, London: Cambridge University press.
7. Copleston, Fredrick (1994), *History of Philosophy*, vol IV, New York: Doubleday.
8. Descartes, Rene (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny, Cambridge: Cambridge University Press.
9. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1908), *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld and Monadology*, trans. George R. Montgomery, Chicago: The open Court Publishing Company.
10. ----- (1925), *The Monadology and other Philosophical Writings*, trans. Robert Latta, London: Oxford University Press.
11. ----- (1973), *Philosophical Writings*, trans. Mary Morris, London: J. M. Dent & Sons LTD.
12. ----- (1989), *Philosophical Essays*, trans. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
13. ----- (2007), *Theodicy*, trans. E.M. Huggard, Charleston: BiblioBazaar.
14. Mates, Benson (1986), *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, Oxford: Oxford University Press.
15. Russell, Bertrand (1992), *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*, London and New York: Routledge.
16. Rescher, Nicholas (1979), *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*, Totowa, New Jersey: Rowman and littlefield.
17. Strickland, Lloyd (2006), *Leibniz Reinterpreted*, London: Continuum International Publishing Group.