

سیر و تطور مفهوم خدا در فلسفه غرب از نظر سه فیلسوف دکارتی: مالبرانش، لایب نیتس و اسپینوزا*

صالح حسن زاده

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

حمیدرضا آیت‌اللهی

دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۸۵/۸/۲۲

تاریخ تأیید: ۸۶/۲/۱۵

چکیده:

با اصل قرار گرفتن «من متفکر» در فلسفه دکارت، «خداوند» از مفهوم «هستم آنکه هستم» تا حد یک اصل فلسفی، تنزل یافت. در نتیجه «صانع طبیعت» به جای خدای معبود، یعنی متعلق ایمان، قرار گرفت. این نتیجه سرآغاز مشکلی متافیزیکی برای پیروان دکارت بود.

مالبرانش به جهت حل مشکل، خداوند را تنها علت حقیقی، در نظام معرفت بشری و در نظام علیت طبیعی، دانست و سعی کرد با قول به علل موقعی رابطه مستحکم تری میان خدا و جهان برقرار کند.

راه حل اسپینوزا برای از میان برداشتن آن مشکل، اعتقاد به وحدت جوهر است. هنگامی که جز جوهر یگانه یافت نشود، جز طبیعت یگانه وجود ندارد و نام دیگر این طبیعت خداست. مفهوم جوهر یگانه همه را دربردارد خدا یا طبیعت: از دو نگاه؛ هم طبیعت‌پذیر و هم طبیعت آفرین. بدین ترتیب، اسپینوزا، مفهوم سنتی خدا را کنار می‌گذارد.

فلسفه لایب‌نیتس، مانند مالبرانش، خدا محوری 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، خداوند است». تنها تفاوت لایب‌نیتس با اسلافش در باب تصور خدا، این است که وی تصور خدا را امری ممکن می‌داند.

با وجود تلاش دقیق این خردگرایان برای تبیین خدا، «موجود بی نهایت کامل» مالبرانش، «طبیعت طبیعت آفرین» اسپینوزا و «مناد منادهای» لایب‌نیتس، مانند «جوهر نامتناهی» دکارت با خدای ادیان تفاوت عمده‌ای دارد.

واژگان کلیدی: خدا، طبیعت طبیعت آفرین، مناد منادها، جوهر نامتناهی، موجود بی نهایت کامل

مقدمه

دکارت با اصل قرار دادن «من متفکر» به اثبات وجود خدا رسید؛ بدین ترتیب در نظام فلسفی دکارت، خدا منتسب به فکر انسان گردید. از این جهت فلسفه دکارت نقطه عطفی در تاریخ تحولات الهیات عقلی در غرب بوده است. دکارت با آغاز از خدا به مفهوم مسیحی و اطلاق جوهر نامتناهی بر او،

* برگرفته از رساله دکتری با عنوان «سیر و تطور مفهوم خدا در فلسفه غرب از دکارت تا نیچه».

خدا را از مفهوم «هستم آنکه هستم» (عهد عتیق، سفر خروج، ۳:۱۴)، تا حد یک اصل فلسفی، یعنی تضمین معرفت و مقدمه بودن در اثبات جهان خارج، تنزل داد. از نظر دکارت به‌عنوان یک مسیحی، این درست است که خدا «فی نفسه» متعلق ایمان است، اما از نظر او به‌عنوان یک فیلسوف که می‌خواست «معرفت به هر چیز را در درون خویش، یا در کتاب بزرگ جهان بیابد» (Descartes, 1988: pp. 20-22)، خدا متعلق معرفت عقلانی است؛ از این جهت خدا و صفات او باید طوری فهمیده شود که بتوانند «عالم دکارتی» را تبیین نمایند.

در نتیجه اسمی که از این به بعد به جای اسم حقیقی خدای مسیحی یعنی «هستم آنکه هستم» قرار گرفت، اسم «صانع طبیعت» بود؛ یعنی بعد از انقلاب دکارت «چنین مقدر شد که خدا به نحو متزایدی چیزی غیر از صانع نباشد» (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۹۲).

نوع برداشت دکارت از «خدا» و صفات او به معنای «تنزل خدای مسیحی به علت اعلای طبیعت بود» (همان). این نتیجه قهری فلسفه دکارت بود؛ و هرگز دکارت به‌عنوان مسیحی معتقد، آن را قبول نداشت، اما نتیجه‌ای بود که پیروان بعدی دکارت با توجه به مبادی او به آن دست یافتند و گویی منظور خود دکارت هم از جمله ذیل اشاره به همان نتیجه بوده است: «... مراد من از طبیعت به نحو عام، در حال حاضر فقط خود خداوند یا نظم و تدبیری است که او در آفریدگان برقرار ساخته است» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲).

بنابراین، در نتیجه الهیات عقلی دکارت، خدا به‌عنوان معبود از خدا به‌عنوان اصل اول فلسفی جدا گشت. از اینجاست که پاسکال به نتیجه‌ی خداشناسی دکارت حمله می‌برد: «من نمی‌توانم دکارت را ببخشایم، او می‌خواسته است در کل فلسفه‌ی خویش از کنار خداوند بگریزد. ولی هیچ چاره‌ای نداشته است جز آنکه خداوند را وادار کند تا با یک تلنگر عالم را به حرکت درآورد؛ بعد از آن دیگر کاری با خداوند ندارد» (Hammond, 2003, pp.36-37).

پیروان بلافصل دکارت تلاش‌های گسترده‌ای را به منظور احیاء مجدد وحدت الهیات عقلی براساس مبانی فلسفه دکارت آغاز کردند. اگر انجام چنین عملی ممکن می‌شد، بیش از همه از مالبرانش انتظار می‌رفت، زیرا او به‌عنوان عالم طبیعت، در عین خشنودی از اصول مکانیکی دکارت، تلفیقی از آراء دکارت و تعالیم اوگوستینوس بوجود آورده بود. این تلفیق بدان معنا بود که مالبرانش به‌عنوان یک فیلسوف مسیحی میان الهیات و فلسفه قائل به تفکیک، از نوع دکارتی آن، نیست، بلکه معتقد به تفسیر آدم و عالم در پرتو ایمان مسیحی است. دکارتی بودن مالبرانش هم به این معنی است که او فلسفه‌ی دکارت را حقیقی می‌دانست و آن را بر تعالیم ارسطو ترجیح می‌داد. اما اینکه فلسفه دکارت به نحو آشکار خودبنیاد و انسان

محور است و مابعدالطبیعه مالبرانش به نحو روشن خدا محور، اصلاً در آغاز به نظر مالبرانش خطور نمی‌کرد، یا آن را مورد نسیان قرار می‌داد.

به هر حال مالبرانش فیلسوفی نبود که مانند پاسکال فلسفه دکارت را بکوبد و ارزش عقل را پائین بیاورد، بلکه او مصمم بود با ابزار قرار دادن فلسفه دکارت و علم و ریاضیات قرن هفدهم برای نجات ایمان طرح نو دراندازد. مالبرانش با این تألیف بدیع از افکار دکارت و اوگوستینوس، «خدا را تنها منشأ علیت فاعلی هم در نظام معرفت بشری و هم در نظام علیت طبیعی می‌دانست» (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۹۴)؛ وی در مقام یک عالم الهیات نیز معتقد بود که «افعال الهی همواره مطابق با ذات الهی است» (همان).

مفهوم خدا از نظر مالبرانش

مالبرانش خدا را موجودی نامتناهی می‌داند که ذات او «هستی مطلق است» (Nadler: 2000, 75). تصور نامتناهی مستلزم وجود آن است. «وجود مثل اعلای خویش است و در ذات خود مشتمل بر مثل اعلای همه موجودات است» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۵۱). به عقیده مالبرانش وجود نامتناهی و «خدا» مترادف هستند و تصور نامتناهی دیدن خداوند است «من یقین دارم که نامتناهی را می‌بینم، بنابراین نامتناهی وجود دارد، به دلیل آنکه آن را می‌بینم و به سبب آنکه نمی‌توانم آن را جز فی نفسه ببینم»، قضیه «خداوند وجود دارد»، فی نفسه واضح ترین قضیه‌ای است که وجود چیزی را اثبات می‌کند و حتی به اندازه قضیه «من فکر می‌کنم پس هستم» یقینی است» (همان، صص ۲۵۲ - ۲۵۱).

بدین سان به نظر مالبرانش تصور خداوند، همان تصور نامتناهی است و تصور نامتناهی تصور وجود است که در ذات خود مشتمل بر مثل اعلای همه موجودات است، یعنی به نحو نامتناهی کامل است، چنانکه خداوند خود را به موسی معرفی کرده است: «من هستم آنکه هستم... اوست وجود لابه‌شرط، در یک کلمه وجود مطلق، این است تصور خداوند» (همان).

از آنجا که، کلمه خداوند، حاکی از موجود کاملاً نامتناهی است، ما مجازیم هر کمالی را که حقیقی تلقی می‌کنیم و هر کمالی را که مشوب به نقصان نیست بر خداوند حمل کنیم. زیرا ذات او بی‌نهایت است و اوصافش نیز با ذات متحد است، پس خداوند همه اوصاف کمالی را به طور بی‌نهایت در خود جمع کرده است؛ و چون او به دلیل بی‌نهایت بودن، همه وجود است، می‌توان گفت: «او کمالات همه موجودات را در خود دارد» و همچنین «شامل همه چیز می‌شود» (Malebranche, 1980: 229, 231).

پس می‌توانیم در یک عبارت بگوئیم: «خداوند نامتناهی، کامل، بی‌نیاز، تغییرناپذیر، قدیر، قدیم، واجب، حی و حاضر... است» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۵۲) به نقل از (Malebranche, 1963: 38). حال آیا می‌توان در اینکه خدای مالبرانث، واقعاً خدای مسیحی است، تردید کرد؟ اصلاً، تردید در آن روا نیست. خدای مالبرانث موجودی بی‌نهایت کامل است که «نور وجود خویش است و ناظر ماهیات همه موجودات و کلیه حالات یا عوارض ممکن آنها در جوهر خویش» (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۹۵). همچنان‌که پیشتر اشاره شد، چون خداوند، مساوی با موجود نامتناهی است باید واجد تمام کمالاتی باشد که عقلاً به موجود نامتناهی تعلق دارد، هرچند ما به دلیل متناهی بودن قادر به فهم آنها نباشیم؛ زیرا «خداوند این صفات را به حکم عقل دارد و کتاب مقدس، که تناقض ناپذیر است ما را به اعتقاد به آن امر می‌کند» (گفت‌وگو درباره مابعدالطبیعه، ۳، ۸ به نقل از کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۵۲). در علم نیز خداوند چنین است: «با علم به ذات خویش، به همه اشیاء علم دارد» (همان، ۲۵۳) هرچند احاطه به علم الهی برای ما مقدور نیست.

ضرورت یا اختیار

مالبرانث بر اختیار به عنوان صفتی الهی تأکید فراوان دارد. خلقت اشیاء نامتناهی توسط خداوند، ناشی از خیر و محبت خداست (Nadler, 2000)، و از سر ضرورت نیست. «ارائه خلق عالم شامل هیچ عنصری از ضرورت نیست، هرچند خود اراده نیز قدیم و تغییرناپذیر است» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۵۳) به نقل از (گفت‌وگو درباره مابعدالطبیعه، ۹، ۷).

اما اختیار همراه با تغییرپذیری و قدرت بر انجام فعلی غیر از آنچه انجام می‌دهیم است. پس چگونه مالبرانث قول به اختیار الهی با قول به تغییرناپذیری ذات او را جمع می‌کند؟ پاسخ مالبرانث این است که خداوند به نحو ازلی خلق عالم را اراده کرده است. «فعل مشیت ازلی او، گرچه تغییرناپذیر است، فقط بدان جهت که هست، ضروری است و چون هست ممکن نیست نباشد اما فقط بدان جهت هست که خداوند آن را اراده کرده است» (همان، ۲۵۴). منظور این است که، چون در خداوند، گذشته و آینده وجود ندارد، فقط یک فعل خلاق ازلی وجود دارد، و این فعل تغییرناپذیر است. در عین حال، خداوند به نحو ازلی، اما به اختیار، خلق عالم را اراده کرده است. همین که قصد آزادانه خلق و حفظ عالم را فرض کنیم، می‌توانیم از ثابت بودن نظام اطمینان داشته باشیم.

این پاسخ تکلف آمیز مالبرانث از آنجا ناشی می‌شود که وی خداوند را همچون عالمی نامتناهی از قوانین معقول تصور کرده است که همه موجودات را با هم و همراه با تمام

نسبت‌های ممکن میان آنها در ذات خویش می‌بیند و خلق آنها را آزادانه اراده می‌کند؛ این دقیقاً عکس خدای دکارت است: عالم دکارت عالم قوانین معقولی بود که به اراده و اختیار خدای کاملاً قادری بنا نهاده شده است.

خداوند تنها علت حقیقی

مالبرانش با این مشکل مابعدالطبیعی در باب علیت هم روبرو است. به عقیده وی، هیچ ارتباط ضروری میان اراده ما مثلاً به تحریک بازوی ما و حرکت بازو وجود ندارد. «درست است وقتی که اراده کنیم بازو حرکت می‌کند و ما بدین گونه علت طبیعی حرکت بازوی خود هستیم، اما علل طبیعی هرگز علل حقیقی نیستند، بلکه آنها فقط علل موقعی‌اند که فقط بر اثر قدرت و تأثیر اراده الهی عمل می‌کنند» (در جستجوی حقیقت، ۶، ۲۳ به نقل از همان، ۲۳۹). پس به نظر مالبرانش من به وجهی علت طبیعی حرکت بازوی خود هستم، اما علت طبیعی در اصطلاح وی به معنای علت موقعی است، نه علت حقیقی، «علت حقیقی علتی است که ذهن میان آن و معلول آن رابطه‌ای ضروری ادراک می‌کند» (همان).

علت حقیقی بودن عبارت از فاعل خلاق بودن است، و هیچ فاعل انسانی قادر به خلق نیست، در نتیجه وقتی انسان اراده می‌کند که بازوی خود را حرکت دهد، خداوند بازوی او را حرکت می‌دهد.

بنابراین تنها علت حقیقی خداوند است: «خداوند از ازل تا ابد یا به تعبیر دیگر، بی‌وقفه، ولی بدون تغییر یا توالی یا ضرورت، هر آنچه را که در طی زمان واقع خواهد شد اراده می‌کند» (همان).

آزادی انسان

اگر خداوند علت حقیقی است و حتی به این معنا که وی علت اعمال ارادی انسان است، آیا باز می‌توان گفت: انسان آزاد و مختار است؟ و آیا جایی برای اراده باقی می‌ماند؟ مالبرانش در اینجا نیز، هرچند مسئولیت و اختیار انسانی را انکار نمی‌کند، اما اراده و آزادی را به معنای جدیدی بکار می‌برد: «مراد من از کلمه اراده در اینجا دلالت بر آن تأثیر ذهنی یا حرکت طبیعی است که ما را به سوی خیر غیر شخصی یعنی خیر کلی، سوق می‌دهد... مراد من از کلمه آزادی یا اختیار چیزی نیست مگر قدرتی که روح برای سوق دادن این تأثیر ذهنی به سوی غایاتی که ما را خرسند می‌کند، در خود دارد و بدین گونه منشأ آن می‌شود که تمایلات طبیعی ما به غایتی خاص (خداوند) منتهی شود» (در جستجوی حقیقت، ۱۰۲، ۱ به نقل از کاپلستون، ۱۳۸۰).

به هر حال به گمان مالبرانش انسان اراده دارد و همواره و ذاتاً متوجه به سوی خداوند است و این حرکت به سوی خیر و خیر کلی مقاومت‌ناپذیر است، هرچند انسان به جهت هبوط آدم و نگرانی‌های آن و گناه ازلی و کوری باطن، این سیر و توجه به خدا را نفهمد.

از این روست که ما در مابعدالطبیعه مالبرانش، با یک وجودگرایی کاملاً متمرکز بر خدا مواجهیم که از تلفیق و تألیف تعالیم اوگوستینوس و آراء دکارت نشأت گرفته است و نتیجه آن ظهور خدایی است که بر اساس معقولیت جهان دکارتی تصور شده است. این از جهتی است که روح فلسفه دکارت به الهیات مالبرانش رسوخ کرده است. اما از جهت دیگر چون در نظام فلسفی دکارت، خدا تا حدودی، دور از جهان محسوب می‌شد، مالبرانش سعی کرد با طرح قول به علل موقعی، رابطه مستحکم‌تری میان خدا و عالم برقرار کند.

هدف عمده از این نگرش، تدوین نظریه‌ای بود که به مدد آن بتوان به نگرش واحدی در باب خدا و عالم دست یافت. مالبرانش، اسپینوزا و لایب‌نیتس، هریک به شیوه‌ای متفاوت سعی کردند، چنین نظام جامعی تأسیس کنند. به همین علت است که می‌توان این سه نفر را سازندگان یک مکتب متمایز به شمار آورد.

با وجود این، خدا در نظر مالبرانش و لایب‌نیتس، هنوز اوصاف خدای مسیحی را دارد؛ اما اسپینوزا پا را فراتر نهاده و مفهوم سنتی خدا را کنار می‌گذارد.

جوهر مبنای آراء اسپینوزا^۱

پرورش باروخ اسپینوزا در جامعه یهودی آمستردام و مطابق با سنن یهودی بوده است. آموزش اولیه او تبعاً با مطالعه «عهد عتیق» و «تلمود» آغاز شد. وی در همان اوان جوانی با سنت نوافلاطونی و آثار فیلسوفانی مانند موسی بن میمون آشنا گردید.

اسپینوزا گرچه در سنت دینی یهود پرورش یافت، اما از قبول کلام یهود و تفسیر کتاب مقدس امتناع ورزید و به همین خاطر در بیست و چهار سالگی از طرف جامعه یهود رسماً مطرود شد.

فقط دو اثر اسپینوزا در زمان حیات او انتشار یافت و از این دو اثر نیز تنها یکی به نام خود او انتشار یافت. مهمترین اثر او رساله «اخلاق» می‌باشد که بر طبق نظام هندسی مبرهن شده است.

در فلسفه اسپینوزا موجودات متکثر به لحاظ علی با مراجعه به جوهر نامتناهی و یگانه که اسپینوزا آن را «خداوند یا طبیعت» نامیده است تبیین می‌شود. وی رابطه علی را با رابطه

۱- جهت مطالعه مفهوم جوهر از نظر: دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس رک: Woolhouse، 1993.

استلزام منطقی همانند می‌داند. به نظر او اشیاء متناهی ضرورتاً ناشی از جوهر نامتناهی است. اسپینوزا از این جهت با پیروان فلسفه مدرسه و همچنین دکارت که علتی نهایی فرض می‌کردند و لیکن سعی در استنتاج اشیاء و امور متناهی از این علت نهایی نداشتند، اختلاف دارد. بنابراین پایه نظریات اسپینوزا متکی بر مقوله جوهر (Substance) است و آن را بدین گونه تعریف می‌کند: «مقصود من از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۴). وی داشتن تصور واضح و متمایز از جوهر را از بدیهیات می‌شمارد (همان، قضیه ۸، تبصره ۲).

مفهوم خدا از نظر اسپینوزا^۱

اسپینوزا با تحلیل جوهر به این نتیجه می‌رسد که «فقط یک جوهر وجود دارد که نامتناهی و ازلی است» (همان، قضایای ۵ و ۸). «جوهر نامتناهی باید واجد صفات نامتناهی باشد» (همان، قضیه ۹). این جوهر نامتناهی با صفات نامتناهی، را اسپینوزا «خداوند» می‌نامد. «مقصود من از «خدا» موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر، که متقوم از صفات نامتناهی است، که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است» (همان، تعریف ۶). اسپینوزا در ادامه به این نتیجه می‌رسد که «این جوهر نامتناهی الهی تقسیم ناپذیر، یگانه و ازلی است؛ هر چیزی که هست در خدا هست؛ ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید؛ خدا فقط به حسب قوانین خود عمل می‌کند و به وسیله چیزی و کسی مجبور نشده است، خدا علت داخلی همه اشیاء است نه علت خارجی آنها؛ خدا و همه صفات او سرمدی است؛ وجود و ذات خدا یک چیز است و عین یکدیگر» (همان، قضایای ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰).

برای کسی که حکمت مدرسی و فلسفه دکارت را مطالعه کرده است همه این مباحث، وجود، ماهیت، جوهر، بی‌شک آشنا به نظر می‌رسد. اما نمی‌توان نتیجه گرفت که تصور اسپینوزا از خداوند دقیقاً همان تصور حکمای مدرسی و یا دکارت بوده است. به عنوان مثال به قضیه پانزده از بخش اول اخلاق توجه کنید: «هرچه هست در خداست...». اگر این قضیه صرفاً به این معنی گرفته می‌شد که هر موجود متناهی به خداوند محتاج است و خدا آنها را در وجود حفظ می‌کند، ممکن بود مورد قبول حکمای الهی قرار گیرد، ولی مراد اسپینوزا این است که موجودات متناهی حالات خدا یا جوهر یگانه هستند و این حالات نیز مانند خود جوهر نامتناهی می‌باشند و فقط دو

۱- جهت مطالعه بیشتر دیدگاه اسپینوزا درباره خدا رک: Liloyd، 1996، به ویژه صص ۵۵-۳۱.

صفت یعنی فکر و امتداد از آنها بر ما معلوم است. همچنین باید توجه داشت که در انتقال از ملاحظه خداوند به عنوان یک جوهر نامتناهی با صفات الهی نامتناهی به ملاحظه حالات خداوند، ذهن از طبیعت طبیعت آفرین به طبیعت طبیعت پذیر یعنی از خداوند فی نفسه به «خلق» منتقل می‌شود. دکارت خداوند را به گونه‌ای تصویر می‌کرد که گویی مقدار خاصی از حرکت را به هنگام خلق عالم به آن بخشیده است. ولی برای اسپینوزا حرکت باید از خصوصیات خود طبیعت باشد؛ زیرا هیچ علتی متمایز از طبیعت وجود ندارد که بتواند حرکت را به طبیعت افاضه کند. «در طبیعت اشیاء هیچ چیز ممکنی داده نشده است، بلکه وجود همه اشیاء (متناهی) در وجود و فعل خویش به وسیله ضرورت طبیعت الهی موجب شده‌اند» (همان، بخش اول، قضیه ۳۳). درست است که خداوند فاعل علی اشیاء است، ولی فاعلیت او به ضرورت است، به این معنی که ممکن نیست علت آنها نباشد (همان قضیه).

با این حال به عقیده اسپینوزا خداوند مختار است. این عقیده ممکن است، ابتداء، تعجب آور باشد ولی تعجب ندارد چون اصطلاحات مختار و مجبور هم مانند همه اصطلاحات دیگر تعریف خاص دارد، به دیده اسپینوزا: «مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب، برعکس، مجبور آن است که به موجب شیئی دیگر به یک نسبت معین و محدودی در وجودش و در افعالش موجب است» (بخش اول، تعریف ۷).

پس خدای اسپینوزا هم مختار است و هم مختار نیست؛ به این معنی «مختار» است که در اعمال خویش موجب بالذات است. ولی مختار نیست به این معنی است که نمی‌توانسته است هرگز عالم را خلق نکند و یا موجودات متناهی دیگری خلق کند. «اراده را، فقط می‌توان علت موجب نامید، نه علت آزاد» (همان، بخش اول، قضیه ۳۲). از این قضیه دو نتیجه بدست می‌آید: ۱- خدا از طریق اراده آزاد عمل نکند. ۲- اراده و عقل به طبیعت خدا همان نسبت را دارند که حرکت و سکون (همان قضیه، نتایج ۱ و ۲). از این رو اگر به جای کلمه خدا، کلمه طبیعت را بگذاریم، به فهم جریان فکر اسپینوزا کمک می‌کند. زیرا «خدایی که وجودش و نیز فعلش از صرف ضرورت طبیعت اوست و اینکه جمیع اشیاء به سبب او از پیش مقدر شده‌اند، نه به وسیله اراده آزاد و مشیت مطلق او، بلکه به وسیله طبیعت مطلق او»، نمی‌تواند چیزی بیش از طبیعت باشد. پس خدای اسپینوزا ماهیت مطلقه‌ای است که ضرورت ذاتی‌اش همه موجودات را ضروری می‌کند، به نحوی که هر تصویری از هر جسمی... بالضروره مستلزم ذات نامتناهی و سرمدی خداست» (همان، بخش دوم، قضیه ۴۵، ص ۱۱۶). اگر به جای جمله فوق بگوئیم: «طبیعت نظامی است نامتناهی که در آن سلسله‌ای نامتناهی از علل خاص وجود دارد؛

ولی کل سلسله نامتناهی فقط بدان جهت وجود دارد که طبیعت وجود دارد»، به عقیده اسپینوزا مشکل ایجاد نمی‌کند و مفاد هر دو جمله اشاره به خدای او دارند.

به هر حال عقیده اسپینوزا درباره ارتباط خداوند با جهان با عقیده متعارف یهودی - مسیحی مخالفت داشته است، همچنین به نظر وی حکمای مدرسی و حتی دکارت هیچ یک از لوازم طبیعت موجود یا جوهر نامتناهی را نمی‌فهمیده‌اند. اگر خداوند از طبیعت متمایز باشد و اگر جواهری غیر از خداوند موجود باشد، خداوند نامتناهی نتواند بود. عکس قضیه هم درست است. اگر خداوند نامتناهی باشد، جواهر دیگری نمی‌توانند موجود باشند. اشیاء متناهی را نمی‌توان جدا از فاعلیت علی خداوند دریافت کرد. بنابراین، آنها متکی به خدایند و از خود استقلالی ندارند و نمی‌توان آنها را جوهر نامید.

اما باید توجه داشت که به عقیده اسپینوزا، «خداوند علت داخلی همه اشیاء است، نه علت خارجی آنها» (همان، بخش اول، قضیه ۱۸). زیرا همه چیز در خداوند و یا طبیعت وجود دارد، اما نه به معنای متمایز و جدا از حالات و احوال موجودات که از خارج در سلسله علل متناهی مداخله کند، بلکه به این معنا که سلسله علیت متناهی همان علیت الهی است؛ زیرا طبیعت متناهی و علیت مندرج در آن مظهر حالات ذاتی خداوند است.

بنابر آنچه بیان شد، به عقیده اسپینوزا ما مجاز نیستیم خداوند را علت بعید طبیعت و اشیاء متناهی بدانیم، اگر مقصود از علت بعید علتی باشد که با معلول خود پیوند ندارد. زیرا به نظر او، همه موجودات به گونه‌ای با خداوند پیوند دارند که اصلاً بدون او ممکن نیست به وجود آیند یا تصور شوند. ما به خاطر داریم که «طبیعت طبیعت‌پذیر جوهری متمایز از طبیعت طبیعت‌آفرین نیست» (همان، بخش اول، قضیه ۲۸، تبصره). در یک جمله، فقط یک نظام نامتناهی وجود دارد؛ از این طرف نگاه کنی «طبیعت طبیعت‌پذیر» و از وجه دیگر نگاه کنی «طبیعت طبیعت‌آفرین» است.

هدف اسپینوزا از توحید جوهر^۱

می‌دانیم که در تفکر متافیزیکی دکارت، هستی دارای دو صفت جدا و مستقل از یکدیگر بود: امتداد و تفکر و این ثنویت مشکلات مابعدالطبیعی فراوان داشت. اکنون اسپینوزا این ثنویت را در مسیر اندیشه یگانه‌گرایی خود از میان بر می‌دارد. هنگامی که جز جوهر یگانه یافت نشود، جز طبیعت یگانه وجود ندارد و نام دیگر این طبیعت خداست، یا هنگامی که هستی جز

۱- جهت مطالعه مفهوم جوهر از نظر: دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس رک: Woolhouse، 1993.

خدایی یگانه نیست که خود همان طبیعت است و مفهوم جوهر یگانه همه را در بر دارد: «طبیعت هم دارای خصلت جسمی، 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). بدین‌سان طبیعت و خدا یکی و همانند هستند. این، آن نوع وحدت وجودی است که اسپینوزا از تأکید بر آن خودداری نمی‌کند. زیرا، همچنانکه بیان شد خداوند وجودی است نامتناهی و باید ذات او شامل همه موجودات و همه واقیعت باشد. اگر اسپینوزا در این حد توقف می‌کرد، امکان داشت گفته شود که لفظ خداوند چیزی از معنای سنتی خود را حفظ کرده است. اما وی پا را بسی فراتر از آن نهاد و مفهوم یا معنای سنتی خدا را کنار گذاشت.

نفی غایت، اراده و عقل

اسپینوزا معتقد است که کل هستی غرض و غایتی ندارد و همه علت‌های غایی ساخته ذهن بشر است (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۵۹). وی هر تصور یا تعریفی از خدا را به‌عنوان 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 حرکت و سکون» (همان، ۴۹). بنابراین، جهان یک نظم و نظام مکانیکی و ریاضی است و به هیچ معنا انسانی و اخلاقی نیست. «هر چیز بر وفق قوانین عینی و انعطاف‌ناپذیر علت و معلول رخ می‌دهد» (ایان باربور، ۱۳۶۲: ۳۸). بدین ترتیب اسپینوزا با نفی اراده، عقل و غایت از خدا، مفهوم سنتی خدا را کنار می‌گذارد و الهیات را نقد می‌کند (اسپینوزا، ۲۰۰۵، فصل ۱۴ و ۱۵). الهیات، افعال خدا را مانند افعال انسان ناشی از اختیار می‌داند و دم از مشیت مختاری که موافق علل غایی عمل می‌کند می‌زند. از این رو خدای الهیات علت جهان است، اما بیرون از آن و مانند انسان تشخیص دارد. تنها تفاوت در این است که شخصیت خدا همه توان و همه دان است. به نظر اسپینوزا چنین اعتقادی هم انسان را به تاریکی می‌کشاند و هم با تشبیه خدا به انسان، کمال خدا را مخدوش می‌کند (همان).

به هر حال، شعار اسپینوزا، برعکس دکارت و لایب‌نیتس، توحید جوهر بود: خدا یا طبیعت، از دو نگاه: هم علت است هم معلول؛ هم طبیعت‌پذیر و هم طبیعت‌آفرین، اما هر چه 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 و ما در هر حالی شاهد خدا و احوال اویم^۱.

۱- جهت مطالعه بیشتر دیدگاه اسپینوزا درباره خدا رک: Liyod، 1996، به‌ویژه صص ۵۵-۳۱

الحاد یا ایمان

اسپینوزا مقهور شهود واقعیتی واحد بود، جوهر الهی ازلی واحدی که در تعینات متناهی - اشیاء - خود را متجلی می‌کند. او این جوهر واحد را، همچنانکه اشاره شد، خداوند یا طبیعت می‌نامید. با استفاده از این ابهام، دشمنان اسپینوزا با تأکید بر قسمت دوم (طبیعت) و برداشت مذهب اصالت وحدت طبیعت گرایانه از دیدگاه او، وی را ملحد می‌شمردند به گمان اینان خدای مسیحیت و دین یهود با توجه به فلسفه اسپینوزا حذف و طرد می‌شود. اما حامیان فلسفه اسپینوزا تأکید بر قسمت اول «خداوند یا طبیعت» او را به‌عنوان یک مست و دیوانه خدا ترسیم می‌کردند.

لایب نیتس

گوتفرید ویلهلم لایب نیتس (Gottfried Wilhelm Leibniz) 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 نظریه مکانیسم غالب آمد. اما با وجود این اثر حاکمیت ارسطویی و حکومت فلسفه مدرسی در افکار بعدی او نمایان است.

خدا در فلسفه لایب نیتس

لازم به یادآوری است که دکارت به وجود دو نوع واقعیت قائل بود و اسپینوزا به یک واقعیت. لایب نیتس هم مانند اسپینوزا معتقد به یک واقعیت بود، جز اینکه آن را بخش شده به بی‌نهایت موجودات، می‌دانست (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۵۱). همین امر، فکر اساسی اوست، که در تمام متافیزیک او دیده می‌شود. دکارت می‌گفت: «از همین که نمی‌توانم خدا را بدون وجود تصور کنم لازم می‌آید که وجود از خدا قابل انفکاک نباشد و بنابراین، خدا واقعاً وجود دارد» (۱۳۸۱، ۸۶) دیدیم که موضع مالبرانش هم عیناً مشابه نظر دکارت بود، با صرف نظر از اختلاف جزئی، مالبرانش می‌گفت: «نمی‌توان ماهیت امر نامتناهی را بدون وجود، تصور کرد» (مابعدالطبیعه، ج ۱، بخش ۵، ص ۴۷ به نقل از ژیلسون، ۱۳۷۴: ۱۰۰).

موضع لایب نیتس در مورد خدا، همان است. فلسفه لایب نیتس، مانند فلسفه مالبرانش خدامحوری است، نه تنها به این معنا که خدا در نظر لایب نیتس 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: ۴۳۰). تفاوت لایب‌نیس با اسلاف خود، در باب تصور خدا، این است که وی تصور خدا را امر ممکن می‌داند. به نظر وی امکان تصور خدا به نحو پسین منبعث از وجود اشیاء ممکن به امکان خاص است. زیرا «وجود واجب‌الوجود فی‌نفسه است و اگر چنین وجودی، ممکن نباشد، اصلاً هیچ وجودی ممکن نخواهد بود» (راسل، ۱۳۸۴: ۱۸۷). تفاوت دیگر لایب‌نیس با اسلافش این است که وی خدا را جهت عقلی جهان ممکن به امکان خاص می‌داند. «باید آخرین جهت عقلی اشیاء در گوهری واجب باشد که ما او را خدا می‌نامیم» (لایب‌نیس، ۱۳۷۵: ۱۲۸؛ ۱۳۸۱: ۸۴).

به نظر لایب‌نیس، از آنجا که «خدا» منشاء و جهت کافی تمام موجودات ممکن است، باید یگانه باشد. «فقط یک خدا هست، و این خدا کافی است» (همان، ۱۳۰، بند ۳۹).

صفات خدا

لایب‌نیس معتقد است که خدا شخصیت دار، خدا مناد منادها یا 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 مشخص تعریف کرد. لایب‌نیس با انتقاد از اسپینوزا می‌گوید: تنها با مفاهیم کلی «خدا یا طبیعت» یا «روح جهان» نمی‌توان خدا را شناخت. «خدا، چنانکه بعضی پنداشته‌اند، موجود مابعدالطبیعی خیالی نیست که فاقد تفکر، اراده و فعل باشد. زیرا چنین خدایی مساوی طبیعت است. نتیجه قبول آن تقدیر، جبر و ضرورت است. خدا در واقع یک ذهن، یک شخص و یک جوهر معین است» (صانعی، ۱۳۸۲: ۴۳۵؛ لایب‌نیس، ۱۳۸۱: ۱۸۵ یادداشت ۳).

لایب‌نیس در یادداشت‌های تکمیلی گفتار در مابعدالطبیعه، برداشت دکارت از خدا را مورد حمله شدید قرار داده و آن را به خدای اسپینوزا تشبیه می‌کند که اصل چیزهاست و نوعی قادر مطلق است که طبیعت اولیه نامیده می‌شود که فاقد اراده و فاعله است. «... موجود کامل دکارت آن خدایی نیست که ما تصور می‌کنیم، و به او امیدواریم، یعنی خدای عادل و عاقل که هر امر ممکن را برای خیر مخلوقاتش انجام می‌دهد... خدای او بر طبق غایتی نخواهد بود... به همین علت است که خدایی ساختگی مثل خدای دکارت برای ما هیچ تسلاهی دیگری جز تسلاهی صبر از روی جبر باقی نمی‌گذارد» (لایب‌نیس، ۱۳۸۱: ۲۰۵، بند ۳).

لایب‌نیس سه صفت: قدرت، علم و اراده را برای خدا لازم می‌داند (لایب‌نیس، ۱۳۷۵، مفاد ۴۸). زیرا نخستین جوهر بسیط باید از بالاترین درجه کمالاتی برخوردار باشد که جوهر ثانوی دارند. پس این جوهر دارای قدرت، علم و اراده کامل خواهد بود. از آنجا که عدالت چیزی جز خیر نیست، در واقع

خداوند باید از عالی‌ترین عدالت نیز برخوردار باشد و چون خداوند باید این صفات را به نحو اکمل و بدون هیچ محدودیتی داشته باشد، پس می‌توان گفت خداوند نامتناهی و کامل است. «... پس در نتیجه خدا مطلقاً کامل است» (همان، ۱۳۱، مفاد ۴۰، ۴۱ و ۴۸).

لایب‌نیس بر صفت اراده تأکید بیشتری دارد و در همین جاست که با وحدت وجودی اسپینوزا اختلاف پیدا می‌کند و در بند ۱۷۳ از تئودیه می‌گوید: «به نظر می‌آید که اسپینوزا با قایل نشدن علم و اراده برای خالق اشیاء و به تصور اینکه خیر و کمال فقط نسبت به ماست نه نسبت به خدا، صریحاً ضرورت کورکورانه را تعلیم کرده است» (همان، ۱۴۴ یادداشت ۷۰). لایب‌نیس در عین حال، اراده جزافیه را هم رد می‌کند و معتقد می‌شود که اراده خدا ناشی از حکمت است و با علل غایی ارتباط دارد: «اراده خدا، اراده خیر خواهی است که می‌توان گفت از یک ضرورت اخلاقی ناشی می‌شود، نه ضرورت متافیزیکی، آن‌چنان‌که اسپینوزا معتقد است» (رضایی، ۱۳۸۰: ۱۰ - ۱۰۹).

نظام احسن

همچنانکه در صفات خدا بیان شد، لایب‌نیس عدل 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 اداره می‌کند و چون دارای قدرت است، آن را محقق می‌سازد. به تعبیر دیگر، چون خداوند، مطلقاً کامل است، به مقتضای «اصلاح» عمل می‌کند؛ بنابراین، خداوند به ضرورت اخلاقی فقط 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.

از این رو کافی است این اطمینان را به خدا داشته باشیم که او هر کاری را به بهترین وجه انجام می‌دهد. اما شناخت اینکه 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، فواتر از توانایی عقل متناهی است، مخصوصاً آن عقل متناهی که هنوز لذتی از لقاء خداوند را نچشیده است» (لایب‌نیس، ۱۳۸۱: ۱۰۴، بند ۵).

لایب‌نیس گاهی هم وجود بهترین جهان ممکن را براساس 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 بین دنیاهایی است که فهم او آن را به‌عنوان ممکن به او عرضه می‌دارد. «چون خداوند حکیم است، با علم خویش بهترین جهان ممکن را بر می‌گزیند و با اراده لاحق خود آن را

به اجرا در می‌آورد، یعنی به کامل‌ترین ممکنات اجازه می‌دهد که از امکان صرف قدم به عرصه وجود نهند» (همان، ۱۳۸، بند ۱۹؛ رضایی، ۱۳۸۰: ۱۶۳).

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

به همین جهت لایب‌نیس نظریه نیوتن و پیروان او درباره فعل خداوند را مورد نقادی قرار داده می‌گوید: «به نظر آن‌ها خداوند قادر مطلق هرچند یک بار باید ساعت خود را کوک کند و گرنه از حرکت باز می‌ایستد» (لایب‌نیس، ۱۳۸۱: 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 پیش بنیاد، از یک جزء ماده به جزء دیگر منتقل می‌شود... هرکس غیر از این گمان کند، تصویری بسیار فرومایه از حکمت و قدرت خداوند دارد» (همان).

لایب‌نیس معتقد بود که خداوند به حکمت بالغة خویش همه اشیاء را از همان آغاز طوری سامان بخشیده است که هر حالتی برای بدن رخ دهد، مقارن است با حالتی که در نفس محاذی همان بدن اتفاق می‌افتد. به همین خاطر، وی نظام فلسفی خویش را «هماهنگی پیشین بنیاد» نامید (لایب‌نیس، ۱۳۷۵: ۱۷۶، بند ۸۰).

بهترین جهان ممکن موضع خوشبینانه و یقین‌متافیزیکی لایب‌نیس است. شوپنهاور در اوج تقابل با وی، این عالم را بدترین جهان ممکن تلقی می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۷، صص ۲ - ۲۷۱). ولتر در کتاب کاندید، قول خوش‌بینانه لایب‌نیس را مورد طعنه قرار داده و او را ساده لوح می‌خواند (ژیلستون، ۱۳۷۴: ۱۰۱، پاورقی ۴).

با وجود این اعتراضات، لایب‌نیس به وضوح خود را مکلف می‌دید، تبیین کند که چگونه وجود شر و بی‌نظمی در عالم ناقض یقین او و وجود بهترین جهان ممکن نیست. وی توجه تمامی به این مسئله مبذول داشت و در سال ۱۷۱۰، رساله «عدل الهی»، پژوهش‌هایی درباره خیر خداوند، اختیار انسان و منشأ شر، را منتشر ساخت.

به هر حال، برای لایب‌نیس، مسئله خدا مطرح بود. وی در جریان تفکراتش، همیشه در جستجوی وحدتی بود میان تعددها و کثرت‌ها که آن را در «مناد منادها»، یعنی خدا می‌یابد.

لایب‌نیس بعد از آن همه فراز و فرودها، سرانجام یک طبیعت، یعنی جوهر منفرد یا «مناد منادها» را به‌عنوان موجود کاملاً متعالی یا خدا معرفی می‌کند که به حکم ضرورت اخلاقی مجبور

است بهترین جهان ممکن را خلق نماید. آیا لایب نیتس در نهایت به فلسفه اسپینوزا، که آن را به شدت رد می‌کرد، نزدیک نشده است؟ جبر و ضرورت اخلاقی لایب نیتس با ضرورت و جبر طبیعی اسپینوزا چه تفاوتی دارد؟

از جهت دیگر، لایب نیتس مונادها را «خدایان کوچک» می‌داند (خراسانی، ۱۳۷۶: ۱۴۳)، پس خدای منادها نمی‌تواند چیزی بالاتر از «صانع» افلاطون باشد که با نگاه به صور فطری یا مثل همواره مشغول حل این مسئله است که کدام جهان را خلق کند.

نتیجه‌گیری

دیدیم که مالبرانش، لایب نیتس و اسپینوزا با دقیق‌ترین شکل خردباوری به نمایش تصور خدا پرداختند، اما خدایی که آنان رسیدند 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 «جوهر نامتناهی» دکارت، «موجود بی نهایت کامل» مالبرانش، «طبیعت طبیعت آفرین» اسپینوزا و «مناد منادهای» لایب نیتس را نمی‌شناسند. زیرا «اینان» به گمان خدا باوران سنتی، فرضی، خیالی و زایدۀ تفکرات فلسفی هستند، نه خدای واقعی و حقیقی که بتوان با او نجوا و درد دل کرد. وقتی آدم از فعالیت خدای لایب نیتس در عالم دم می‌زند، به واقع مانند این است که، اصول ریاضی و علی وجود را به زبان دیگری توضیح می‌دهد. این خدا با محاسبات دقیق از بین جهان‌های ممکن، جهان اکمل را انتخاب می‌کند. در نظر اسپینوزا، خدا چیزی نیست جز جمع قانون‌های تغییر ناپذیر که بر جهان حاکم‌اند. این خدا وجودی است هم‌سرشت و هم‌سنگ با نظمی که در جهان ساری و جاری است. مالبرانش نیز خداوند را همچون عالمی نامتناهی از قوانین معقول تصور کرده است. این خدا همه موجودات را با هم و همراه با تمام نسبت‌های ممکن میان آنها در ذات خویش می‌بیند و خلق آنها را آزادانه اراده می‌کند. این نگاه به خداوند، حقیقتاً سرد و بی روح می‌نماید، اگر نگوییم انکار ذات برین است.

منابع:

- ۱- اسپینوزا، باروخ، *اخلاقی، محسن جهانگیری*. تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
 - ۲- اسپینوزا، باروخ، *رساله فی اللاهوت و السیاسه*، بیروت، دارالتنویر للطباعه و النشر، ۲۰۰۵.
 - ۳- باریور، ایان، *علم و دین، بهاء الدین خرمشاهی*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
 - ۴- خراسانی، شرف‌الدین، *از برونو تا کانت*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
 - ۵- دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*. احمد احمدی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱.
 - ۶- راسل، برتراند، *شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس*. ایرج قانونی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
 - ۷- رضایی، مهین، *تئودیه و عدل الهی (مقایسه آراء مطهری و لایب‌نیتس)*. تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰.
 - ۸- ژیلسون، اتین، *خدا و فلسفه (مفهوم خدا...)*. شهرام پازوکی، تهران: انتشارات حقیقت، ۱۳۷۴.
 - ۹- صانعی، منوچهر، *فلسفه لایب‌نیتس*. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۲.
 - ۱۰- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*. داریوش آشوری، ج ۷. تهران: انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
 - ۱۱- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*. غلامرضا اعوانی، ج ۴. تهران: انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
 - ۱۲- کاکایی، قاسم، *خدا محوری*. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۴.
 - ۱۳- لایب‌نیتس، گوتفرد ویلهلم، *گفتار در مابعدالطبیعه*. ایراهیم دادجو، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۱.
 - ۱۴- لایب‌نیتس، گوتفرد ویلهلم، *مئادولوژی*، یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
- 15- Descartes R. **Selected Philosophical Writings** tr. By: J. Cottingham and R.Stoothoff, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
 - 16- Hammond N. **The Cambridge Companion to Pascal**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
 - 17- Lloyd Thomas D.A. **Spinoza and the Ethics**, Routledge: London and New York, 1996.
 - 18- Malebranch N. **Dialogues on Metaphysics and on religion** (tr.) M. Ginsburgo. New York, 1963.
 - 19- Malebranche N. **The Search after Truth**, (S.T) tr. Thoms M. Lennon, Ohio: Ohio State University Press, 1980.
 - 20- Nadler Steven **The Cambridge Companion to Malebranche**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
 - 21- Woolhouse R.S. **The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics**. Routledge: London and New York, 1993.