

A Comparative Study of the Compulsion and Volition Discussion from the Viewpoint of Leibniz and Allamah Tabataba'i

Sayyad Hasan Bathay¹, Leila kheidani^{2}, Ahmad Hosein Fallahi³,
Mohammad Reza Aghajani Ghannad⁴*

1. Associate Professor, Department of Islamic Knowledge, Payame Noor University, Tehran, Iran
2. PhD Student of Teaching Islamic Knowledge, Payame Noor University, Qom, Iran
3. Assistant Professor, Department of Islamic Knowledge, Payame Noor University, Qom, Iran
4. Assistant Professor, Department of Theology, Payame Noor University, Qom, Iran

(Received: January 14, 2019; Accepted: August 24, 2019)

Abstract

The discussion on compulsion and volition is one of the most important issues in the history of human thinking. It has always been a point of dispute for a wide range of scholarly opinions. The main question here is that if the belief in the a priori coordination principle does not in a way reject volition and primacy of necessity. How is the eternal Divine volition congruent with the human volition? As one of the greatest philosophers of the pre-Kantian era, Leibniz tried to establish the human volition by distinguishing the absolute and conditional necessity as well as adopting the "Best of all possible worlds" theory. On the other hand, Allamah Tabataba'i considers volition as an innate matter and maintains that the principle of "any possible being is in need of another being for its existence" does not contradict the human volition. In this study, in addition to expressing the principles adopted by Leibniz and Allamah Tabataba'i, the viewpoint of the former is criticized. The important considerations here are the presentation, comparison, analysis, and examination of the viewpoints of these two thinkers.

Keywords: Volition, Divine knowledge, Compulsion, Leibniz, Allamah Tabataba'i.

* **Corresponding Author:** kheidanileila@yahoo.com

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۳۱۷-۳۴۲ (مقاله پژوهشی)

بررسی تطبیقی جبر و اختیار از دیدگاه لایب‌نیتس و علامه طباطبایی

سید حسن بطحایی^۱، لیلی خیدانی^{۲*}، احمد حسین فلاحی^۳، محمد رضا آقاجانی قناد^۴

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، قم، ایران

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، قم، ایران

۴. استادیار گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۲)

چکیده

بحث از مسئله جبر و اختیار یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخ تفکر بشریت و همواره محل مواجهه طیف گسترده‌ای از آرای اندیشمندان بوده است. سؤال اصلی این خواهد بود که آیا اعتقاد به اصل هماهنگی پیشین، بنیاد نوعی نفی اختیار و حاکمیت ضرورت نیست؟ چگونه اراده ازلی الهی با اختیار آدمی سازگار است؟ لایب‌نیتس به‌عنوان یکی از فلاسفه بزرگ قبل از کانت، در صدد است که با تمایز میان ضرورت مطلق و ضرورت شرطی و نظریه جهان‌های ممکن، به تثبیت اختیار انسان بپردازد. علامه طباطبایی هم اختیار را امری فطری دانسته و بیان کرده است که قاعده «ضرورت سابق الشی ما لم یجب لم یوجد» هیچ منافاتی با اختیار انسان ندارد. در این پژوهش ضمن بیان مبانی لایب‌نیتس و علامه طباطبایی، دیدگاه لایب‌نیتس نقد می‌شود. آنچه در اینجا مهم بوده، بیان دیدگاه این دو اندیشمند و تطبیق، تحلیل و بررسی آن است.

واژگان کلیدی

اختیار، جبر، علم الهی، علامه طباطبایی، لایب‌نیتس.

مقدمه

مسئله جبر و اختیار از جمله مسائلی مهمی است که می‌توان آن را در کلام مسیحی، فلسفه غرب و در کلام و فلسفه اسلامی ملاحظه کرد و همواره در طول تاریخ ذهن فلاسفه را به صورت خاص و ویژه و ذهن بشریت را به طور عام و کلی، به چالش طلبیده است. مطرح شدن و بیان مسئله اختیار در مقابل این نوع نگاه انسان بوده که ضرورتی بر افعال و اعمال انسان حاکم است که هر آنچه را انسان در صدد انجام دادن آن بوده یا انجام داده وقوعش اجتناب‌ناپذیر و ضروری است و در واقع گریزی جز تحقق آن وجود ندارد، ضرورت و مفهوم آن به طور کلی به اشکال مختلفی برای انسان نمود پیدا کرده است، به عنوان مثال به خوبی می‌توان شکلی از آن را در مفهوم سرنوشت مشاهده کرد؛ «گریزی از سرنوشت نیست» یا «هر انسانی دارای سرنوشتی است».

لایبنیتس (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) از مهم‌ترین فیلسوفانی بود که به بحث از این مسئله پرداخت. او با اعتقاد به اراده آزاد، سعی بر آن دارد که از ضرورتی که آن را ضرورت کور (blind necessity) قلمداد کرده است، پرهیز کند. در حقیقت او اعتقاد دارد که این ضرورت کور خرد، فهم و زیبایی و ... را از جهان و ملاحظات مربوط به خدا برمی‌چیند و در این زمینه تلاش می‌کند که نشان دهد خداوند و انسان به طور مشابهی نسبت به اعمال خود اخلاقاً مسئولیت دارند و اعمال آنها مورد ستایش و نکوهش قرار می‌گیرد و بر اساس دیدگاه او «اذهان انسانی آینه‌های الهی‌اند» (Leibniz, 1998: 300).

لایبنیتس نسبت به اعمال انسان نه به جبر قائل است و نه تفویض و آزادی مطلق، به این معنا که تفویض مطلق را قائل نیست، چون به مقدر بودن امور بنا بر ترتب معلول بر علت و به حکم قاعده هماهنگی پیشین بنیاد معتقد است و به جبر مطلق هم معتقد نیست و قائل به اختیار است، زیرا مختار را کسی می‌گویند که فعلش از روی شعور باشد و دیگری او را مجبور نکند (فروغی، ۱۳۹۶: ۱۰۵).

و اما مطابق دیدگاه علامه طباطبایی، آدمی موجودی مختار است که اختیار خود را به طور فطری درک می‌کند، همین که انسان با فکر و اندیشه، به ترک کردن یا انجام دادن

عملی اقدام می‌کند یا اینکه در جامعه انسانی به امر ونهی کردن افراد می‌پردازد، نشان‌دهنده اختیار انسان است. همین‌طور می‌توان گفت که امورات مربوط به تربیت نیز، مبتنی بر پذیرش و قبول اختیار است (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳۹ - ۱۴۰).

از نظر علامه درباره اعمال آدمی، چند فرضیه مطرح است:

(الف) جبر، به معنای اینکه اراده وی هیچ‌گونه تأثیری در افعالش ندارد و اعمال انسان تحت تأثیر عوامل خارج وجودش بوده است؛

(ب) تفویض، به معنای اینکه افعال انسان هیچ‌گونه استنادی به فاعل و علت دیگری نداشته باشد و تحت تأثیر اراده وی بوده است.

(ج) امر بین الامرین، یعنی اینکه افعال انسان علاوه بر اینکه مستند به اراده وی هستند، به علت دیگری که مافوق انسان است نیز، استناد دارند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۵۷ - ۱۶۲).

با وجود اینکه مباحث فلسفه تطبیقی در بین فلاسفه اسلامی و غربی با کارهای فیلسوف فرانسوی هانری کربن شروع شده است و با تلاش و کوشش دانشمندان دیگری نظیر محسن مهدی و سعید شیخ و ... تداوم پیدا کرد و کارهای زیادی در این زمینه صورت گرفت، تاکنون بررسی تطبیقی در خصوص آرای این دو اندیشمند پیرامون اختیار صورت نگرفته است. آنچه در این پژوهش مد نظر است و در صدد هستیم به آن دست پیدا کنیم، بیان مفاهیم نظری موضوع و تحلیل و بررسی و نقد دیدگاه لایبنیتس و علامه طباطبایی و پاسخ به سؤال اصلی است.

اختیار از دیدگاه لایبنیتس

مسئله اختیار در موناشناسی حل می‌شود، هیچ تبدلی در مونا نیست که به صرافت طبع نباشد و از خود آن ناشی نشود. مونا‌های مختلفی وجود دارند آنهایی که دراکشان حتی مبهم‌تر از ادراکات ما در حالت بی‌هوشی است و مونا‌هایی برخوردار از عقل که افعالشان مبتنی بر تصورات واضح و متمایز است. این نوع افعال هستند که آنها، افعال ناشی از اختیار نام دارند، زیرا اختیار چیزی جز صرافت طبع موجود عاقل نیست. بنابراین اختیار

به هیچ وجه عدم موجبیت نیست، حتی متضمن عدم موجبیت هم نیست. فعل آزادانه که مانند هر فعل دیگری منبعث از قانون درونی مونادهاست، حاکی از نوعی موجبیت عقلانی خواهند بود (بریه، ۱۳۸۵: ۳۱۱).

لایبنیتس اختیار را عبارت از ادراک یا عقل، خودانگیختگی و امکان می‌داند (Latta, 1898: 145). او می‌گوید: «ما همچنین می‌بینیم که هر جوهری دارای خودانگیختگی کاملی است که در جواهر عاقل، اختیار خواهد بود و به موجب آن هر چه برای او رخ می‌دهد، نتیجه ایده‌ها یا وجود اوست (Leibniz, 1998: 77). در تئودیهه اختیار را به این صورت تعریف می‌کند: «اختیار نفس به این معناست که منشأ تمام افعال و حالات آن، در خود آن است» (Leibniz, 1998: 306).

لایبنیتس در مونادولوژی، اختیار را خودانگیختگی هدایت‌شده به وسیله خود تعریف می‌کند (رشیدیان، ۱۳۷۲: ۷۵).

واضح است که اختیار در حیطه امکان، یعنی جایی که نفی آنها تناقضی در پی نداشته باشد، مطرح است و در حوزه ضرورت فلسفی، جایگاهی برای اختیار لحاظ نمی‌شود. بنابراین همان‌طور که بلومن‌فلد گفته است: لایبنیتس برای اختیار سه شرط در نظر گرفته است: امکان، عقل و خودانگیختگی. و بدون این موارد امر اختیار محقق نخواهد شد (Woolhouse, 1994: 303).

الف) اختیار و عقل

لایبنیتس سه شرط ضروری و کافی را برای اختیار در نظر می‌گیرد: آزادی عبارت از عقل که شامل معرفت متمایز از متعلق فهم است. خود فرمانروایی که توسط آن ما خود را متعین می‌بینیم و امکان که توسط آن ضرورت متافیزیکی و منطقی از آن مستثنا می‌شوند.

لایبنیتس اولین شرط از اقسام اختیار را، عقل قلمداد می‌کند و به جهت اهمیتی که این مقوله دارد، آن را به روح اختیار تشبیه کرده است و دو قسم دیگر را، کالبد اختیار لحاظ می‌کند. او از عقل به عنوان «معرفت متمایز متعلق اختیار» یاد می‌کند (Leibniz, 1988: 151).

از نظر لایبنیتس عقل یک قوه‌ای است که به واسطه آن شخص مختار این توانایی را

دارد که نسبت به متعلقات خود، معرفت متمایزی داشته باشد و به محض مشاهده موضوعات مختلفی در اعمال و افعال خود، میان آنها دست به انتخاب و گزینش بزند و به جهت این نوع از شناخت و معرفت متمایز بوده که اعمال خداوند از حالت تساوی و بی طرفی خارج شده است و در ترجیح دادن یک فعل بر فعل دیگر، خداوند انتخاب و گزینش می کند. در حقیقت می توان گفت که این عامل معرفت متمایز است که سبب می شود بهترین شکل و بهترین عمل از میان اعمال دیگر انتخاب شود و اینکه گفته می شود خداوند به بالاترین خیر حقیقی عمل می کند، به همین دلیل است.

اما اینجا سؤالی مطرح می شود که آیا چنین شرطی به صورت کامل در مورد موجودات انسانی و حیوانی صدق می کند؟ لایبنیتس معتقد است که داشتن معرفت و ایده های متمایز، شرط اصلی وجود عقل است و آن زمانی که این معرفت و ایده های متمایز با تفکر و تأمل عجین شوند، عقل برای اختیار کافی خواهد بود و به طور قطع به این معنا، حیوانات فاقد هرگونه فهم و معرفتی هستند، چون آنها صرفاً دارای قوه آگاهی از انفعالات و شهوات خود هستند و در حقیقت حیوانات، فاقد تعقلند (Leibniz, 1982: 173 - 174).

لایبنیتس درباره اینکه انسان ها دارای چنین معرفت متمایزی هستند یا خیر، تصریح می کند که موجودات انسانی غالباً معرفت متمایز ندارند، چرا که انسان ها عموماً از حواس و شهواتی برخوردارند که مانع عقل هستند؛ اما با این حال باید اذعان داشت که اختیار مفهومی مشکک است و به طور مستمر درجاتی دارد و هرچند که مردم از احساسات و انفعالات تبعیت می کنند و به صورت تام و کامل معرفت متمایزی ندارند، معرفت آنها آنقدر کافی و متمایز هست تا بشود آنها را معقول لحاظ کرد (Leibniz, 1998: 306).

لایبنیتس قصد ندارد بیان کند که انسان دارای احساسات و انفعالات و به نحوی از انحا در بند انفعالات، هیچ گونه مسئولیت اخلاقی در خصوص اعمالش ندارد؛ چرا که از نظر او حتی آن فردی که خلاقی را مرتکب می شود، معرفت متمایزی نسبت به اعمال و افعال خود دارد.

پس می توان چنین نتیجه گرفت که معرفت متمایز، به عنوان شرط اختیار، به معنای واحد

و یکسانی بر خداوند و انسان صدق نمی‌کند؛ اگرچه معرفت و ایده متمایز در خصوص انسان وجود دارد، این معرفت کامل و تام نیست. پس معرفت متمایز به معنای کامل فقط در مورد خداوند صدق می‌کند. اما در مورد حیوانات هم می‌توان گفت درست است که آنها دارای نوعی از فهم هستند، اما آن فهم را نمی‌توان معرفت متمایز قلمداد کرد و در حقیقت حیوان را نمی‌توان مختار به حساب آورد.

همان‌طور که موناها دارای ادراک و فهم هستند، در عمل نیز مختارند. اختیار در انسان‌ها متناسب با میزان ادراک و فهم آنها از امور، متفاوت است. همان‌طور که خداوند، قدرت و علم مطلق دارد و به همان نسبت نیز بالاترین حد اختیار را داراست (صانعی، ۱۳۷۵: ۴۲۴).

ب) اختیار و خودانگیختگی

معنایی که از خودانگیختگی به ذهن متبادر می‌شود، این است که انسان خودبسند (self-sufficient) باشد و در انجام دادن اعمال و افعالش، به هیچ‌عنوان عوامل خارجی تأثیری بر او نداشته باشند. عامل خودبسندگی در نظریه مونا یا جوهر فرد (که از جمله مهم‌ترین دیدگاه‌های لایب‌نیتس است) نمود دارد. اینکه گفته می‌شود مونا خودانگیخته است، یعنی در خود و بر اساس حالت درونی خویش است که به سمتی متمایل می‌شود یا از چیزی رویگردان است و از هیچ‌چیزی بیرون از خود تأثیر نمی‌پذیرد؛ بنابراین از سوی هیچ علت بیرونی مجبور به کاری نمی‌شود.

بنابراین لایب‌نیتس اعتقاد دارد که خودانگیختگی شرط لازم و جدایی‌ناپذیر اراده آزاد است و بسیاری از اعمال ما که ظاهراً متأثر از عوامل خارجی هستند و انسان در انجام دادن آنها اختیاری ندارد، در واقع و حقیقتاً خودانگیخته‌اند و هیچ عاملی، تأثیری بر ما ندارد.

خودانگیختگی ما به هیچ‌وجه استثناپذیر نیست. به معنای دقیق فلسفی، عوامل خارجی هیچ‌گونه تأثیری بر ما ندارند (Leibniz, 1998: 307).

لایب‌نیتس به دو نوع خودانگیختگی معتقد است: خودانگیختگی عامل و خودانگیختگی مونا. خودانگیختگی عامل بر این پایه و اساس شکل گرفته است که: «هیچ بی‌طرفی

مطلقاً در اراده وجود ندارد». اما از نظر لایبنیتس در عالم جواهری وجود دارد به نام مونا یا جواهر فرد. به نظر او این جواهر بی‌بعد است، چون بعدی ندارد، پس جسمانی نیست. آنچه در عالم خارج وجود دارد، جواهر فردی است که یک نظام و سلسله‌مراتبی دارد. موناها به لحاظ درجه کمال مختلفند و این امر ناشی از تفاوت در خصوصیت، اندازه، ادراک و شوق آنهاست. در حقیقت مونا به معنای فرد و واحد است و خودانگیختگی مونا، اصلی‌ترین و مهم‌ترین نوع خودانگیختگی محسوب می‌شود که مطابق با آن هر مونا در به‌وجود آوردن اعمالش خود - متعین است. لایبنیتس مطابق با این معنا از خودانگیختگی، معتقد به آزادی اراده شده است (Leibniz, 1998: 313).

با اینکه خودانگیختگی شرط لازم و ضروری اختیار است، این شرط به‌تنهایی کفایت نمی‌کند؛ چرا که هنوز مسائلی وجود دارد که ذهن انسان را درگیر می‌کند و این شرط به‌تنهایی توان پاسخگویی به آنها را ندارد؛ مسائلی همانند اینکه آیا این شرط یک تحمیل روانشناسانه یا نوعی از جبر فیزیکی است؟ آیا شرط خودانگیختگی برای انتخاب‌ها یا برای اعمال کاربرد دارد؟

برای رسیدن اختیار به کمال خود، امکان خاص شرط دیگری است که لایبنیتس آن را به کار می‌برد.

اختیار و امکان خاص

لایبنیتس امکان خاص را بر حسب حذف ضرورت مابعدالطبیعی و منطقی تعریف می‌کند (Leibniz, 1998; 310). از نظر او، قضیه ممکن خاص، قضیه‌ای است که ضروری نیست، یعنی خلاف آن ممکن است یا انکار آن مستلزم تناقض نیست. به این ترتیب یک حادثه وقتی ممکن خاص است که تصور عدم وقوعش، عاری از تناقض باشد. روشن است که منظور لایبنیتس از شرط مذکور، این است که عامل مختار می‌تواند به گونه دیگری رفتار کند. اراده قدرتی دارد که می‌تواند به گونه دیگری عمل کند یا عملش را به‌طور کامل به حالت تعلیق درآورد، زیرا هر دو شق امکان‌پذیر است (Leibniz, 1956: 312). البته پس از

این بیان، برای لایب‌نیس این سؤال پیش می‌آید که: چگونه اختیار و امکان خاص می‌تواند با مجموعه علل و با مشیت و عنایت الهی سازگاری داشته باشند (Leibniz.1956: 404). لایب‌نیس برای حل این مشکل، اظهار می‌کند که هر آنچه اتفاق می‌افتد، مطابق با پیش‌بینی‌های الهی یقینی (متعین) است، اما ضروری نیست (Blumenfeld.1988: 311). خداوند از قبل می‌داند که فرد با اختیار خویش چه کاری را انجام می‌دهد.

اصول و مبانی فلسفه لایب‌نیس

اصول لایب‌نیس دارای تنوع و تعدد زیادی هستند. او سعی داشت این اصول را پایه و اساس تمام نظام‌های فلسفی خود سازد. در اینجا در تلاشیم اصولی را که با موضوع ما بیشتر همخوانی دارند، تشریح کنیم:

– اصل جهت کافی (principle of sufficient reason)

لایب‌نیس از این اصل به‌عنوان شاه‌کلید استدلال‌هایش نام می‌برد که در بنا نهادن و استوار کردن نظام فلسفه مابعدالطبیعه خویش به آن استناد می‌ورزد. او این اصل را همراه با اصل قانون امتناع اجتماع نقیضین، به‌عنوان دو اصلی نام می‌برد که اساس فلسفه او را نشان می‌دهند.

در توضیح اصل تناقض باید گفت که یک چیز نمی‌تواند هم کاذب باشد و هم صادق و هنگامی که به صادق بودن و درستی چیزی حکم می‌کنیم، در حقیقت نقیض آن چیز حتماً باید کاذب باشد و نمی‌تواند صادق باشد و بنا بر اصل جهت کافی هیچ چیزی به‌وجود نمی‌آید و ما هیچ قضیه‌ای را صادق و درست نمی‌دانیم، مگر اینکه دلیلی پیشین و قبلی برای وجود یا صدق آن تحقق یابد (لایب‌نیس، ۱۳۷۵: ۳-۱۲۲).

اصل جهت کافی، یعنی این اصل که هیچ چیزی بدون دلیل کافی روی نمی‌دهد. هیچ جمله درستی وجود ندارد که پرسش از «چرایی» آن پذیرای پاسخ نباشد. لایب‌نیس مانند اسپینوزا مایل نبود که «تبیین‌ها» را به علل مکانیکی محدود کند: برعکس، واقعاً مرادش دلیل بود، نه دقیقاً علت. او معتقد است که علت دقیقاً آنکه چیزی را به‌وجود می‌آورد، نیست، بلکه هر چیزی است که پدیده‌ایی را از لحاظ عقلانی قابل فهم می‌کند (اسکروتن، ۱۳۸۲: ۱۳۱).

در ارتباط با اصل مهم جهت کافی، باید گفت که ترجیح دادن و انتخاب این نظام و جهان بر هر عالم دیگری، کار اصل جهت کافی است. «وجود عالم فعلی نتیجه انتخاب آزادانه خداوند از میان همه عوالم ممکن است، اما این انتخاب مطابق عقل است» (لنا، ۱۳۸۴: ۹۱ - ۹۲).

لایبنیتس در صدد آن است که با استفاده از اصل جهت کافی، اولاً از افعال اختیاری خدا و انسان ضرورت را نفی کند و ثانیاً به جای علیت فاعلی، علیت غایی را در حقایق امکانی پایه و مبنا قرار دهد.

استنباط لایبنیتس از علیت، در حقیقت نوعی ضرورت است و به همین سبب، در حقایق امکانی از دلیل، به جای واژه علت استفاده می‌کند. لایبنیتس آن را دلیلی پیشین نامیده است و تصریح می‌کند که علت در اشیا، در واقع مطابق است با دلیل در حقایق. این عاملی است برای اینکه چرا علت در واقع دلیل نامیده شده است و به‌طور خاص علت غایی (Leibniz, 1998: 173).

برای اصل جهت کافی، معانی متعددی استنباط شده است. در جایی اصل جهت کافی به معنای استحاله ترجیح بلامرجح است و به معنای اینکه هیچ واقعیتی نمی‌تواند حقیقی یا موجود باشد یا اینکه هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند صادق باشد، مگر اینکه جهت کافی وجود داشته باشد که چرا باید این‌گونه باشد و نه به‌گونه دیگری و اینکه اصل جهت کافی، یعنی اینکه هیچ چیزی بدون علت رخ نمی‌دهد.

از نظر لایبنیتس بر اساس اصل جهت کافی، همیشه دلیل غالبی وجود دارد که اراده را به سوی انتخابش سوق می‌دهد و اختیار آن را حفظ کند و این دلیل بدون ضرورت متمایل می‌کند. اراده هرگز به عملی مجبور نمی‌شود، مگر با تصور خیر که بر تصورات متقابل غلبه می‌کند. خداوند نیز همواره بهترین را انتخاب می‌کند، اما مجبور به چنین کاری نیست: هیچ ضرورتی در متعلق انتخاب الهی وجود ندارد، زیرا سلسله دیگری از موجودات نیز به همان اندازه ممکن هستند. دقیقاً به همین دلیل است که انتخاب امری آزاد و مستقل از ضرورت است. به عبارت دیگر انتخاب بین امور ممکن بسیاری صورت گرفته است و اراده فقط توسط خیر برتر برایش متعین می‌شود (Leibniz, 1988; 197 - 198).

نهایت اینکه خدا با حکمت و خیر عمل می‌کند، یعنی بهترین شکل ممکن را به این جهان می‌دهد؛ ولی برای انتخاب بهترین بر طبق فرض عمل نمی‌کند، چون آن بهترین است ضروری نیست.

– اصل کمال (principle of perfection)

این اصل از سه صفت علم، خیر و قدرت خداوند نشأت گرفته و به دلیل وجود این سه صفت بوده که خداوند بهترین نظام ممکن را خلق کرده است؛ چرا که نیکی و احسان خداوند محدود خواهد شد اگر با وجود این صفات، بهترین نظام ممکن را نیافریند و اگر خداوند علم لازم جهت شناخت و تشخیص بهترین را نداشته باشد یا علم لازم را داشته باشد، ولیکن قدرت برای انجام دادن آن نداشته باشد، حکمت و قدرت او مورد سؤال قرار خواهد گرفت (Leibniz, 1998: 192). به عبارت دیگر اگر خداوند از میان عوالم ممکن، عالم خاصی را آزادانه برای خلقت اختیار کرده است، این مسئله می‌تواند مطرح شود که چرا خداوند این عالم خاص را اختیار کرده است؟ پاسخ دادن به این مسئله، مساوق با این قول است که در خداوند جهت کافی برای اراده او وجود دارد.

اگرچه اصل جهت کافی، به ما می‌گوید که خداوند برای خلق این عالم جهت کافی داشته است، ولی این بیان فی‌نفسه حاکی از این نیست که در این مورد، جهت کافی چه بوده است؛ پس اصلی که مکمل جهت کافی باشد، ضروری است. لایب‌نیتس این اصل مکمل را در اصل کمال می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۵۸). به این معنا که خداوند با علم به علت خلق جهان و کمال مطلق او، جهان را از روی اختیار آفریده است. لایب‌نیتس اعتقاد دارد که اگر بهترین سلسله ممکن موجود نبود، مسلماً ممکن نبود که خداوند چیزی را خلق کند، زیرا ممکن نیست که او بدون جهت عمل کند و یا کمال کمتری را بر کمال بیشتری ترجیح دهد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۰).

– ضرورت شرطی و ضرورت اخلاقی (hypothetical and moral necessity)

در قضایای ممکن نوعی از ضرورت به نام ضرورت اخلاقی یا شرطی وجود دارد که لایب‌نیتس از آن در مقابل ضرورت مابعدالطبیعی یا هندسی بحث می‌کند. این نوع

ضرورت همان‌طور که از عنوانش مشخص است، مطلق نیست؛ اما نوعی شایستگی و بایستگی را در افعال اختیاری خداوند و انسان نمایان می‌کند. او در جهت فهم بهتر موضوع مثالی ذکر می‌کند که «خداوند نمی‌تواند بهترین جهان ممکن را انتخاب نکند». در این مثال نوعی از ضرورت بیان شده است، اما از نوع ضرورتی که انکار آن مستلزم تناقض باشد همچون ضرورت منطقی و مابعدالطبیعی نیست، بلکه انکار و رد این قضیه به معنای خیر اعلا و بی‌نهایت خداوند، نه به خود خداوند ضروری وارد می‌کند نه با خیر الهی منافات دارد، پس ضرورت اخلاقی در حقیقت به معنای تشخیص دادن بهترین امور و عمل کردن بر اساس آن است (رضایی، ۱۳۸۱: ۲۰۹). لایبنیتس خلقت را به عنوان عمل اختیاری خداوند (که مستلزم اعمال اراده اوست) نشان می‌دهد. مطابق با این نظریه تعیین آنچه بالفعل وجود دارد، از راه مشاهده تحقق نمی‌پذیرد، بلکه باید از خوبی خدا نتیجه شود (راسل، ۱۳۸۸: ۴۵۱).

با بیان این مطالب ارتباط میان ضرورت و اعتقاد لایبنیتس به اصل جهت کافی و امکان خاص، خود را نشان می‌دهد. در واقع باید گفت که قضایای مبتنی بر امکان خاص، بر تحلیلی نامتناهی استوارند که نهایت این تحلیل برای آدمی معلوم نیست، ولیکن برای خداوند مشخص و معلوم است و این ضرورت شرطی، بر تحلیلی مبتنی خواهد بود که تحلیل کامل تری را نیاز دارد.

– علم پیشین الهی و اختیار انسان از دیدگاه لایبنیتس

لایبنیتس اعتقاد دارد اینکه خداوند از ازل می‌دانسته است که چه اتفاقی خواهد افتاد، نوعی یقین برای خداوند است و ضرورت ایجاد نمی‌کند. او یقین را با ضرورت مشروط مترادف می‌داند و بیان می‌کند که اراده الهی ضرورت مطلق نیست، بلکه امکان خاص است. یکی از اصلی‌ترین و مهم‌ترین دلایلی که لایبنیتس برای تثبیت اختیار خداوند و انسان به آن تمسک می‌کند، قائل شدن او به وجود جهان‌های ممکن نامتناهی در علم الهی است که در میان این جهان‌ها، فقط و فقط یک جهان شایستگی و بایستگی به وجود آمدن دارد و آن جهان، در حقیقت بهترین جهان ممکن است و به دلیل اینکه خداوند بنا بر شایستگی

ممکنات و بهتر بودن آنها به ایجاد و خلقشان می‌پردازد، پس در متعلق علم الهی، هیچ ضرورت مطلق و وجود نخواهد داشت.

لایب‌نیس معتقد است که خداوند بر اساس اصل جهت کافی، بهترین عالم ممکن را انتخاب می‌کند و این جهان، بهترین جهان ممکن است. او یک جهان ممکن را قبول ندارد، بلکه معتقد به وجود جهان‌های ممکن است و بیان می‌کند که در علم الهی، جهان‌های نامتناهی وجود دارد که از این جهان‌ها، تنها یکی شایستگی به وجود آمدن دارد.

خداوند انسان را به گونه‌ای خلق کرده است که آنچه به نظر او اصلح است، اختیار کند و برای یک علم نامتناهی، اعمال انسان مسلماً ضروری و قبلی است؛ بنابراین عمل به حکم عقل، عمل اختیاری محسوب می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۶۰).

لایب‌نیس حل نهایی مسئله را در این می‌داند که علم پیشین الهی، به اعمال اختیاری انسان تعلق گرفته است و اعمال اختیاری انسان یقینی هستند و حتماً انجام می‌گیرند؛ ولی ضروری و از روی جبر نیستند. صفت اختیاری بودن در مفهوم انسان مندرج است و متعلق علم پیشین الهی است و بین آنچه یقینی است و ضرورت مشروط دارد و آنچه ضرورت مطلق دارد، تفاوت هست و همین تفاوت‌ها تنافی بین علم پیشین الهی و اختیار انسان را برطرف می‌کند.

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

– اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد (Principle of pre-established harmony)

یکی از اصول و پایه‌های بنیادی که نقش مهم و تأثیرگذاری در فلسفه لایب‌نیس دارد،

اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد است. لایبنیتس در ابتدا برای حل مسئله نفس و بدن و چگونگی ارتباط آنها از این اصل مهم بهره برد و بعد در جهت تبیین و تشریح مقوله علیت و مسائل دیگری که با آن مرتبط است. آنچه در اصل مزبور بیان می‌شود، این است که:

خداوند نظم جهان را به بهترین و مناسب‌ترین شکل ممکن، بر پایه و اساس اصل کمال، از پیش هماهنگ کرده است (صانعی، ۱۳۷۵: ۹۱).

این قانون عبارت از این است که خدا، از روی اراده و حکمت خود، مواندها را به گونه‌ای به وجود آورده است که ادراکات هر مواند، در هر لحظه مطابق با ادراکات مواندهای دیگر بوده و تفاوت هر ادراک با ادراک دیگر، در میزان وضوح آن است (بریه، ۱۳۸۵: ۳۱۰).

اعتقاد به این اصل، سؤال بسیار مهمی را ایجاد می‌کند که آیا این عقیده، نفی اختیار و حاکمیت ضرورت بر افعال انسان و خداوند نیست؟ و مانعی برای افعال اختیاری انسان و مهم‌تر از آن، مانعی بر سر اراده مختار خداوند به وجود نمی‌آورد؟ آیا قبول این اصل، پذیرش نوعی ضرورت و حاکمیت بر تمامی اعمال نیست؟ او نمی‌تواند اشتباه کرده باشد و نیز نمی‌تواند از کارهایی که انجام داده است، توبه کند؛ چرا که او وجود این عالم و جهان را از قبل پیش‌بینی کرده و مطابق با آن پیش‌بینی، هر آنچه در آن است را به وجود آورده است (Leibniz, 1998: 153 - 154).

لایبنیتس در جهت پاسخ به این مشکل اساسی، از راه‌حل تفکیک میان ضرورت مطلق و ضرورت مشروط بهره برده است که در بیشتر آثارش، می‌توان آن را ملاحظه کرد.

به‌عنوان مثال در کتاب «عدل الهی» می‌گوید: «امکان دارد چنین گفته شود تعینی که از علم ازلی خداوند نشأت می‌گیرد، با اختیار انسان تنافی دارد، زیرا هر آنچه باید، در حیطه علم الهی بدون شک اتفاق می‌افتد ... در واقع آن حقایق ضروری که خلاف آنها مستلزم تناقض باشد، با اختیار انسان منافات دارد؛ در حالی که وقوع هر آنچه را که متعلق علم خداوند است، صرفاً قطعیت دارد، یعنی اینکه دارای ضرورت مشروط است. به‌علاوه واضح و مبرهن است که علم پیشین‌الهی فقط بیان

می‌کند که تعیین حوادث آینده معلوم خداوند است و چیزی به تعیین وقایع آینده نمی‌افزاید» (Leibniz Lbid: 147).

لایب‌نیتس اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد را این‌گونه تبیین می‌کند، چون اساس نظم این عالم بر مبنای هماهنگی پیشین‌بنیاد است بنابراین هر جوهر ممکن عضو از جهان ممکن است و مفهوم آن، تاریخ کامل آن را در مسیر پیشرفت جهان ممکن دربر می‌گیرد (Leibniz.1998: 154 - 155). بنابراین می‌توان گفت که هماهنگی نشانگر ضرورت نیست، چون اگر این هماهنگی به این معنا گرفته شود که خداوند هر جسمی را از ازل با یک نفس هماهنگ کرده است، به نوعی ضرورت‌گرایی منجر می‌شود. اما اگر گفته شود که خداوند نفس را در مسیری قرار داده است که بیشترین هماهنگی و تلائم را در سلسله امور با جسمی دارد که با آن می‌تواند بالاترین کمالات را اخذ کند و بسته به اینکه مختارانه کدام اعمال را برگزیند، به همان میزان به کمال می‌رسد، در این صورت می‌توان گفت که هیچ ضرورتی بر اعمال انسان حاکم نیست.

اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی

با وجود اینکه مفهوم اختیار از مفاهیم بدیهی است، ولیکن فلاسفه اسلامی تعاریف متعددی از اختیار بیان کرده‌اند. ملاصدرا اختیار را چنین تعریف کرده است: اگر فاعل اراده نماید که کاری را انجام بدهد، بتواند آن فعل را انجام دهد و اگر اراده نکند، بتواند آن فعل را انجام ندهد (ملاصدرا، ۱۴۰۴: ۳۰۸).

علامه جعفری اختیار را اعمال نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی یا ترک شایسته آن با هدفگیری خیر می‌داند.

در هرکاری که «من» بتواند نظارت و تسلطی از خود اعمال کند، آن کار بدون شک اختیاری خواهد بود. او تصریح می‌کند که در افراد انسانی، نظارت و تسلط من بسیار مختلف و متفاوت است. این پدیده هر گاه در فردی شدیدتر و قوی‌تر باشد، نیروی اختیار آن هم بالطبع بیشتر خواهد بود و در نتیجه به تناسب آن، کمتر عوامل مکانیکی درونی و بیرونی وی را تحت تأثیر قرار می‌دهند (جعفری، ۱۳۷۹: ۲ - ۱۰۰).

علامه طباطبایی هم در تعریف اختیار می‌گوید: به فعلی، فعل اختیاری گفته می‌شود که فاعل بتواند یکی از دو طرف فعل را ترجیح دهد؛ یعنی فاعل هم بتواند فعل را انجام بدهد و هم قادر بر ترک آن فعل باشد و برای ترجیح دادن فعل، فاعل از عامل دیگر تأثیری نپذیرد و اینکه فعل جبری خواهد بود، اگر عاملی غیر از خود فاعل، موجب انجام دادن فعل و یا خودداری از آن شود (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۲).

علامه طباطبایی در توضیح مفهوم جبر، به این نکته مهم اشاره می‌کند که کسانی هستند که جبر و اختیار را با ضرورت و لاجرم اشتباه گرفته‌اند؛ آنها مطابق با اصل «ضرورت تحقق وجود معلول در هنگام تحقق علت» سعی بر آن دارند که اختیار را انکار کنند و به جبر قائل شوند. بنا بر نظر علامه، جبر به این معناست که افعال انسان به صورت کامل تحت تأثیر علت و عواملی خارج از وجود انسان باشد و اراده انسان هیچ‌گونه دخل و تصرفی در به وجود آمدن فعل نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۷۶ - ۱۸۵).

از نظر علامه آنچه سبب تمایز میان فعل اختیاری و اجباری است، از اراده نشأت می‌گیرد و فاعل مجبور را فاعلی قلمداد می‌کند که نسبت به فعل خود عالم است، اما فعل به اراده او نیست؛ مانند اینکه انسان را مجبور به انجام دادن کاری می‌کنند که به آن علم و آگاهی دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۷۲).

علامه در جهت تصریح به اختیار، بیان می‌کند:

«آدمی در دارا بودن و اتصاف به اصل اختیار، ناچار است، ولی در کارهایی که منسوب و به اختیار از او صادر می‌شود، مختار است؛ یعنی بر حسب فطرت خویش نسبت به فعل و ترک مطلق العنان است و مقید و پابند (مغلول) هیچ‌یک از دو طرف نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۷).

مبادی فعل اختیاری از نظر علامه طباطبایی

علامه برای تحقق فعل اختیاری، معتقد به مبادی چهارگانه زیر است:

«مبادی الفعل فینا هی العلم و الشوق و الاراده و القوه العامله المحرکه» (طباطبایی، ۱۳۶۲:

صورت علمی، از طرق مختلف به دست می‌آید و فاعل را به سمت غایتی که دارد، سوق می‌دهد.

شوق قبل از قوه عامه است.

اراده، محرک قوه عامه است.

قوه عامه؛ مبدأ نزدیک و مباشر با حرکاتی است که موجب صدور افعال می‌شود، قوه عامه که در عضلات قرار دارد، اعضای انسان را برای انجام دادن فعل به حرکت درمی‌آورد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۸۶ - ۱۸۷).

علامه بر نقش علم در میان مبادی فعل اختیاری تأکید بسیاری دارد، چرا که آن را واسطه میان فاعل و فعل می‌داند. به نظر ایشان این علم همیشه الزاماً حصولی نیست که نیازمند تفکر و تأمل باشد، بلکه امکان دارد حضوری یا منبعث از ملکات نفسانی انسانی باشد که در این صورت فعل بی‌درنگ و بدون تأمل از فاعل صادر می‌شود.

اما اگر کمال بودن فعل، برای فاعل مورد تردید باشد و تصدیق آن به تأمل و تفکر نیاز داشته باشد، فاعل به بررسی آن فعل مردد می‌پردازد که آیا کمالی برای او ایجاد می‌کند یا خیر و اگر کمال بودن آن تصدیق شد، آن را انجام خواهد داد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۷۴).

اختیار و ضرورت سابق (جبر فلسفی)

رابطه اختیار با ضرورت، از مسائل مهم در بحث جبر و اختیار است. بنا بر قاعده مهم «الشیء مالم یجب لم یوجد» هیچ پدیده‌ای تا به سرحد ضرورت نرسد، تحقق پیدا نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۷۴).

اینکه آیا این قاعده در مورد همه پدیده‌ها صادق است یا اینکه فقط بر امور غیراختیاری حاکم است، بحثی طولانی محسوب می‌شود که میان فلاسفه و متکلمان و اصولیین مطرح بوده و این قضیه به جبر فلسفی معروف شده است. می‌توان چنین گفت که اگر علت تامه موجود باشد، هر کدام از افعال اختیاری انسان بالضروره و قطعاً واقع خواهند شد و وجود آنها، ممتنع خواهد بود و جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند، اگر علت تامه آن محقق نباشد،

چرا که اختیار در قلمرو امکان معنا پیدا می‌کند و با وجود ضرورت، اختیار بی معناست. علامه طباطبایی میان اختیار انسان و قاعده ضرورت تنافی نمی‌داند.

بنابراین اگر معلول را به غیر از علت تامه‌اش نسبت دهیم، امکان بالقیاس خواهد بود و اگر نسبت میان معلول با علت تامه‌اش در نظر گرفته شود «نه میان معلول و خارج از علت و نه میان معلول و اجزای علت آن» در واقع این رابطه، ضرورت بالقیاس خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۳۷).

از نظر علامه انسان به عنوان فاعل مختار، علت تامه افعال خودش نیست، بلکه انسان علت ناقصه فعل است و همراه با او، علل ناقصه دیگری مانند انگیزه، برای انجام دادن فعل و اراده و قوای بدنی در صدور فعل اختیاری نقش دارند. وی معتقد است که فعل انسان نسبت به خودش که یکی از اجزای علل است، نسبت ضرورت ندارد، بلکه نسبت به مجموع اجزای علت که انسان و عوامل غیرانسان است، ضرورت دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۶۰).

طولی بودن اراده انسان با اراده الهی

با توجه به اینکه اراده الهی بر سراسر جهان هستی سیطره دارد، چگونه با پذیرش اراده الهی جایی برای اختیار انسان باقی می‌ماند؟ این سؤالی بوده که ذهن همه متفکران را درگیر کرده است. جمع میان قدرت خداوند و انسان، ما را یا به سمت جبر می‌کشاند یا به سمت تفویض. اگر معتقد باشیم که خداوند نقشی در افعال انسان دارد، به تفویض قائل شده‌ایم و اگر اراده خداوند را حاکم بدانیم، بدون شک انسان مجبور خواهد بود و اختیار برای انسان معنایی نخواهد داشت.

علامه طباطبایی معتقد است که انسان به طور مطلق اختیار ندارد، چرا که از جانب مبدأ فیض الهی، هر لحظه هستی و وجود انسان به او اعطا می‌شود. در حقیقت باید گفت که فعل آدمی هم به خداوند و هم به انسان انتساب دارد و انسان و خداوند در عرض یکدیگر نیستند، بلکه در طول یکدیگر قرار دارند. قضای الهی که از مقام فعل او انتزاع می‌شود، از صفات فعلی حق تعالی است و فعل خداوند سلسله طولی وجود است و هرگز قضای الهی با اختیاری بودن فعل انسان منافات ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶).

به همین سبب اراده خداوند اقتضا می‌کند که افعال انسان به صورت اختیاری انجام گیرند و در نهایت باید گفت که فعل آدمی در عین اینکه نسبت به خداوند، دارای جنبه وجوب است؛ نسبت به اراده و اختیار انسان‌ها جنبه امکان دارد و این دو اراده، مزاحمتی برای یکدیگر ندارند؛ چرا که در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم قرار دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۶).

هماهنگی علم پیشین الهی و اختیار انسان

آنچه در خصوص مسئله علم پیشین الهی مطرح شده و اذهان انسانی را به چالش طلبیده، چگونگی ارتباط آن با اختیار انسان است. جبری‌مسلمانان میان علم قبل الایجاد و اختیار انسان قائل به منافات شده‌اند. اشاعره که معتقد به کسب هستند، بیان می‌کنند که خداوند خالق است و انسان کاسب و افعال انسان را جبری می‌دانند. اما دیدگاه علامه طباطبایی به مسئله علم پیشین خداوند و افعال اختیاری انسان، دیدگاه متفاوتی است. او اعتقاد دارد که موجودات با تمام ویژگی‌ها و خصوصیتی که دارند، معلوم خداوند هستند و علم الهی به امور به صورت مطلق نیست. در خصوص افعال اختیاری انسان نیز، علم خداوند به تمام مشخصات فعل انسانی تعلق می‌گیرد که در واقع، اختیار یکی از آن ویژگی‌هاست. بنابراین هنگامی که علم خداوند به فعل خاص تعلق پیدا می‌کند، به این معناست که وی از ازل می‌داند که کدام فعل انسان، با اختیار وی صورت می‌گیرد و کدام فعل بدون اختیار و این علم صرفاً به این معنا نیست که او فقط بداند این فعل به دست آن فرد خاص محقق می‌شود، چه با اختیار و چه بی‌اختیار (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۵۳).

چون اختیار انسان فقط یکی از اجزای سلسله علل است، اختیارش مطلق نیست و تکوینی است؛ چرا که علاوه بر اختیار او، اسباب و علل خارجی دیگری در انجام دادن فعل دخالت دارند؛ پس فعل اختیاری انسان علاوه بر اختیار او، موقوف به علل و اسباب دیگری خارج از او هم هست که یکی از آن علل، خواست و اراده خداوند است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۷).

پس تعلق علم خداوند به افعال انسان، به معنای این نیست که انسان در انجام دادن

افعالش مجبور باشد و فعلش از روی اجبار صورت پذیرد، زیرا علم خداوند مستلزم این است که فعل انسان با اختیار و اراده خودش تحقق یابد، نه به صورت مطلق و رابطه تأثیر و تأثر میان عامل و عملش همچنان برقرار است و ضرورتاً انسان آن فعل را با اختیار خود انجام خواهد داد.

از منظر علامه طباطبایی، انسان دارای اختیار مطلق نیست؛ چرا که هر لحظه هستی انسان از مبدأ فیض الهی به وی اعطا می‌شود و باید گفت که «فعل انسان را هم به خدا و هم به انسان بایستی نسبت داد. دو نوع فاعلیت وجود دارد که در طول هم هستند نه در عرض یکدیگر» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶).

مختار و آزاد بودن انسان، امری قطعی و تردیدناپذیر است و آدمی را از اختیار‌گریزی نیست، چرا که اختیار و آزادی انسان معلوم خدا بوده و علم خداوند، ازلی و فعلی است و در حقیقت افعال انسان نیز، از قلمرو آن علم بیرون نیست (سیحانی، ۱۳۸۱: ۱۰۰).

تطبیق و بررسی دیدگاه لایب‌نیتس و علامه طباطبایی

با توجه و تأمل در دلایل و مبانی لایب‌نیتس و علامه طباطبایی، میان آنها اشتراک‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد:

۱. لایب‌نیتس اختیار را خودانگیختگی عقلی می‌داند و از نظر علامه طباطبایی، عملی اختیاری است که ناشی از اراده باشد. در اینجا هر دو یک مفهوم بدیهی را با عبارات متعدد توضیح می‌دهند، اینکه عمل ناشی از اراده بوده یا خودانگیخته باشد، هر دو به یک مطلب دلالت دارند و آن اینکه عمل اختیاری باید از درون فاعل منبعت شود و فاعل از انجام دادن آن راضی باشد؛

۲. بنا بر نظر علامه طباطبایی و مطابق با اصل ضرورت و وجوب نظام هستی، هیچ حادثه‌ای بدون وجوب و ضرورت موجود نمی‌شود و هر حادثه‌ای که علت تامه آن محقق شود، جبراً و ضرورتاً تحقق خواهد یافت و محال است محقق نشود. انکار این امر مساوی با صدفه و اتفاق است.

لایب‌نیس هم به مدلل بودن اعمال سخت معتقد است و صدفه و اراده جزافیه را به شدت نفی می‌کند، اما او عبارتی دارد که با دیدگاه علامه متفاوت است و می‌گوید افعال انسانی باید دارای علت وقوع باشند؛ باید چیزی اراده را به سویی متمایل کند اما کافی است این تمایل به سرحد ضرورت نرسد تا منافی اختیار نباشد. این عبارت لایب‌نیس تصویری ایجاد می‌کند مبنی بر اینکه رابطه علت و معلول یک رابطه امکانی است و بنابراین این تصور و نگاه لایب‌نیس نمی‌تواند برای بنای آزادی کافی باشد؛

۳. استحاله ترجیح بلامرجح که لایب‌نیس اراده جزافیه را با توجه به اصل بنیادی جهت کافی باطل می‌داند و در فلسفه علامه طباطبایی هم اراده جزافیه باطل و محال است؛

۴. لایب‌نیس سعی داشته است میان آنچه ضرورت مابعدالطبیعی دارد با آنچه یقینی است و ضرورت مشروط دارد، تفاوت قائل شود تا بتواند ناسازگاری میان علم پیشین الهی و اختیار انسان را مرتفع و بیان می‌کند که عمل با صفت اختیاری بودن آن متعلق علم الهی است. علامه طباطبایی هم هیچ‌گونه تنافی میان علم پیشین الهی و اختیار انسان نمی‌بیند و معتقد است که خداوند نسبت به افعال اختیاری انسان با ویژگی اختیاری بودن آن از ازل آگاه و عالم بوده، همچنانکه نسبت به هر پدیده‌ای با خصوصیات و ویژگی‌هایی که دارد عالم است و در این صورت امکان ندارد افعال اختیاری انسان به صورت غیراختیاری انجام گیرد

۵. لایب‌نیس در خصوص هر آنچه در عالم طبیعت اتفاق می‌افتد و همچنان برای اعمال و افعال خداوند و انسان، علت غایی را به جای علت فاعلی برمی‌گزیند و بنا بر اعتقاد او آنچه دارای معنا و جهت است، در واقع دلایل هستند، نه علل، چرا که دلایل متمایل می‌سازند و تمایلشان بر مبنای اصل جهت کافی و اصل علت غایی است، ولیکن علل در حقیقت ضروری می‌گردانند. لایب‌نیس برای تبیین و توضیح افعال انسانی به واسطه علت غایی، از انگیزه‌ها و غایت‌هایی بحث می‌کند که ذهن و فکر انسان‌ها را تحت سیطره و نفوذ خود درآورده‌اند. او در اینجا هم به نوعی ضرورت و جبر قائل شده است.

نقد و تحلیل

فلسفه لایب‌نیتس دارای نظم منسجمی است که مبانی و اصول آن بر پایه شناخت علمی تدوین شده است. او شخصیتی مذهبی بود که تلاش کرد مبانی فلسفیش را چنان تبیین کند که خللی به عقاید مسیحی او وارد نشود. اصول فلسفی او همه مکمل یکدیگرند، اصل کمال، اصل جهت کافی، اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد ... همه به‌مثابه چرخ‌هایی هستند که یک ماشین را به حرکت درمی‌آورند. اینکه انسان در افعال خود مختار است و هر منادی آیینۀ تمام‌نمای کل جهان است و این جهان بهترین جهان ممکن است که خداوند خلق کرده است، همه شاخه‌های برآمده از یک ریشه و میوه‌های یک درخت تنومند هستند. با تمام این اوصاف بر تفکرات فلسفی او نقدهایی هم وارد است:

۱. لایب‌نیتس امکان خاص را به‌عنوان یک شرط لازم برای آزادی و اختیار در نظر می‌گیرد و در صدد است تا با این شرط، مسئله اختیار را حل کند. اما با تمام تلاشی که در این زمینه انجام داده، باز قادر به حل مسئله اختیار نبوده و در این خصوص عاجز مانده است. طبق دیدگاه وی هنگامی که یک فاعل که البته عاقل است، تصمیمی را اتخاذ می‌کند، برای آن فرد فاعل این امکان همچنان وجود دارد که به‌گونه دیگری تصمیم بگیرد و در اینجا هیچ ضرورتی وجود ندارد که همان تصمیم خاص را بگیرد. در اینجا این امکان فقط امکانی فرضی است و به‌هیچ‌وجه برای اینکه بتواند پایه و بنیان یک آزادی باشد، کافی نخواهد بود. آنچه لایب‌نیتس در این مسئله نشان می‌دهد، یک آزادی است که بیشتر امکان در نظر گرفتن چیزی را تثبیت می‌کند تا عمل کردن به آن. او تصریح می‌کند که اگر فرد به‌گونه دیگری عمل کرد، هیچ تناقض منطقی رخ نمی‌دهد، ولی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند بگوید که فرد در اینجا آزادی عمل داشته است.

سخن لایب‌نیتس در ارتباط امکان خاص با اختیار، مشوش و مبهم است؛ اما به‌نظر می‌رسد آن را با تمییز بین حقایق یقینی و ضروری حل می‌کند؛ به این صورت که حقایق در عالم خارج شکل می‌گیرد، اما ضرورتی در این نیست که به‌صورت خاصی متعین شوند؛

۲. مراد لایب‌نیتس از علت چیزی است که پدیده‌ای را از لحاظ عقلانی فهم‌شدنی

می‌کند نه دقیقاً آن چیز را به وجود می‌آورد. او علت غایی را جایگزین علت فاعلی قرار می‌دهد، چرا که علت نوعی ضرورت را استنتاج می‌کند و به جای واژه علت، از دلیل بهره می‌برد. بنا بر نظر او دلایل متمایل می‌سازند و این تمایل را خداوند در ذهن انسان‌ها قرار داده است. با نگاه عمیق به این جایگزینی، می‌توان به جنبه روانشناختی مسئله پی برد. در واقع او با تبیین افعال انسانی با نام علت غایی، به انگیزه‌هایی می‌پردازد که ذهن انسان را به تسخیر خود درمی‌آورد و این مسئله نشان از جبر و ضرورت دارد. ما در درون ذهن خود، فقط به این علت دارای تصویری هستیم که خداوند فعل خود را به نحو پیوسته و متصل بر ما اعمال می‌کند. از جهت دیگر می‌توان گفت که از نظر لایب‌نیتس، دو علت فاعلی و غایی بر عالم خلقت حاکم است و این دو علت در جهان آفرینش، توسعه و ادامه علت خداوند خواهد بود. اما این علت به وسیله جریان پیوسته خلقت، در پدیده‌ها جاری است. با این تفاوت که این علت از قبل به وسیله اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد تنظیم شده است که این بیان او، شبهه‌ای را ایجاد می‌کند که او مخالف رابطه علی و معلولی است؛

۳. لایب‌نیتس معتقد است که با توجه به اصل کمال، یک جهان ممکن بیشتر نمی‌تواند موجود شود و دلیل عدم به وجود آمدن جهان‌های دیگر، عدم امکان آنها نیست؛ بلکه عدم کمال آنهاست و با توجه به اصل بهترین، خداوند باید همیشه بهترین‌ها را انتخاب کند و نمی‌تواند از انتخاب بهترین‌ها چشم‌پوشد. بنا بر همین دلیل، انسان هم چون مخلوق خداوند است، این تمایل به انتخاب و گزینش بهترین را خداوند در نهاد و ضمیر او جای داد؛ پس در اینجا انسان هم نمی‌تواند از انتخاب بهترین صرف‌نظر کند و با توجه به انتخاب بهترین و به طبع شناختش، آن را اعمال می‌کند؛

۴. دیدگاه علامه طباطبایی در زمینه افعال اختیاری انسان و خداوند هم، خالی از نقد نیست. درباره افعال انسان علاوه بر سه نظریه جبر اشعری، دیدگاه مفوضه و دیدگاه طولی، یک نظریه چهارمی تحت عنوان «عینیت» وجود دارد و آن نظر و دیدگاه صدرالمألهین است که با آیات و روایات هم سازگاری دارد. از جمله آیه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»؛ تو ای پیامبر آن زمان که یک مشت ریگ به سوی کفار پاشیدی، تو نبودی که این

عمل را انجام دادی، بلکه این عمل کارخدای سبحان بود. در اینجا دیگر رابطه طولی مطرح نیست، بلکه عینیت است. عینیت افعال انسان و خدا این گونه است که اراده و قدرت انسان در تحقق افعال او پذیرفتنی است، اما از طریق احاطه و سیطره قدرت الهی بر انسان و افعالش، همان فعل مستند به خداوند خواهد بود. ملاصدرا معتقد است که فعل انسان در همان موطنی که به او منسوب است، به حق تعالی هم نسبت داده می‌شود، چون انسان شأنی از شئون فاعله خداوند بوده و فعل او هم مسخر درگاه الهی است. چنانکه در وجود هیچ شأنی نیست، مگر اینکه شأن اوست، در وجود هم فعلی نیست، مگر اینکه فعل اوست. هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، علاوه بر اینکه در حقیقت فعل اوست، به طریق اعلی و اشرف، حقیقتاً فعل الهی هم خواهد بود.

نتیجه گیری

لایبنیتس بر علیت غایی به جای علیت فاعلی تأکید دارد و معتقد است که کارهای خداوند، ضرورت منطقی و مابعدالطبیعی ندارند، بلکه دارای ضرورت مشروط یا اخلاقی هستند و هماهنگی پیشین‌بنیاد را نشانه ضرورت نمی‌داند. بنا بر دیدگاه او، حقایقی که خلاف آنها مستلزم تناقض باشد، با اختیار انسان منافات دارد.

لایبنیتس در جهت حل مسائل و مشکلات اختیار، راه‌حلهایی مانند اضافه کردن شرط امکان خاص برای اختیار، تفکیک میان ضرورت‌های مطلق و مشروط و اعتقاد داشتن به وجود جهان‌های ممکن و جایگزین کردن تمایل به جای ضرورت را تبیین و تشریح می‌کند، ولیکن با تمام تلاشی که در این خصوص انجام می‌دهد، قادر نیست که از جبر علی افعال و اعمال انسان و موجبیتی که خاص دیدگاه فلسفی اوست، احتراز کند.

علامه طباطبایی، اختیار انسان را امری فطری و بدیهی می‌داند و بر نقش علم، اعم از علم حضوری و حصولی در فعل اختیاری تأکید دارد. وی معتقد است که فعل اختیاری انسان، هیچ منافاتی با ضرورت ندارد و قاعده «الشی ما لم یجب لم یوجد» خللی در اختیار انسان ایجاد نمی‌کند. اختیار انسان را اختیاری تکوینی می‌داند، به این دلیل که در میان

سلسله علت‌ها، اختیار انسان تنها یکی از اجزای سلسله است و مازاد بر اختیار، علل و اسباب خارجی دیگری در انجام دادن فعل دخالت دارند. علم خداوند به افعال انسان به معنای آن نیست که انسان مجبور است و فعلش اجباری است، چرا که این علم مستلزم آن خواهد بود که فعل با اراده و اختیار انسان تحقق یافته باشد.



کتابنامه

۱. اسکروتن، راجر (۱۳۸۲). تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت، خمسه، تهران: حکمت.
۲. بریه، امیل (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
۳. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۹). جبر و اختیار، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۴. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۱). جبر و اختیار، تنظیم و نگارش از علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۵. راسل، برتراند (۱۳۴۰). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۶. رضایی، مهین (۱۳۸۳). تئودسیسه و عدل الهی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۷. صناعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۵). فلسفه لایبنیتس، تهران: ققنوس.
۸. صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۰۴ ق). سفار اربعه، قم: مکتبه مصطفوی.
۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی، تهران: انتشارات محمدی.
۱۰. _____ (۱۳۹۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۱۱. _____ (۱۳۶۲). نه‌ایه الحکمه، قم: جامعه مدرسین.
۱۲. فروغی، محمد علی (۱۳۹۶). سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار.
۱۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه، جلد ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. لئا، رابرت (۱۳۸۴). فلسفه لایبنیتس، ترجمه فاطمه مینایی، تهران: هرمس.
۱۵. لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۷۲). مونا دلوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

17. Leibniz, G.W (1985). *theodicy, essays on the goodness of god, the freedom of man and the origion of evil*, translated E.M. huggard, from c.j. gerhardts edition of the collected philosophical
18. ----- (1988). *Discourse on metaphysics and related*, writings edit & trans. R. N. D martin & S. Brown manchester university press u.s.A.
19. ----- (1982). *new Essay on Human understand*, Abridged Edition translated Edited by peter Remants Jonatan Benntaphisics cambrige university .
20. ----- (1956). *philosophical papers and letters* translated and edited by loemker, L. E, Routledge.
21. Blumenfeld .(1988). *freedom .contingency and things possible in jhemselves in Woolhouse* . R. S. 1994, G. W. Leibniz critical Assessments Routledge. London.

