



لیلی خیدانی^۱ | تبیین و مقایسه دیدگاه لایب نیتس و علامه طباطبایی درباره اختیار*

چکیده

بحث جبر و اختیار یکی از مسائل و معضلات مهم فلسفی است که در طول تاریخ، فیلسوفان شرق و غرب درباره آن به تأملات بسیار پرداخته‌اند. علامه طباطبائی به عنوان یک اندیشمند اسلامی، هم در آثار فلسفی خود و هم در تفسیر المیزان، ابعاد مختلف جبر و اختیار را بررسی نموده است. لایب نیتس نیز به عنوان یکی از متفکران بزرگ دوران پیش از کانت، درباره جبر و اختیار تحقیقات بسیار انجام داده است. پرسش اصلی پژوهش پیش‌رو، این است که آیا اعتقاد به اصل هماهنگی پیشین بنیاد، نوعی نفی اختیار و حاکمیت ضرورت نیست؟ چگونه اراده ازلی الهی با اختیار آدمی سازگار است؟ لایب نیتس در صدد بود با تمایز میان ضرورت مطلق و ضرورت شرطی و نظریه جهان‌های ممکن به تثبیت اختیار انسان بپردازد. علامه طباطبایی نیز اختیار را امری فطری دانسته و معتقد است قاعده ضرورت سابق «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، هیچ منافاتی با اختیار انسان ندارد. در این پژوهش پس از تبیین مبانی لایب نیتس و علامه طباطبایی، به بررسی، تحلیل و تطبیق دیدگاه این دو اندیشمند می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: اختیار، ضرورت، هماهنگی پیشین بنیاد، لایب نیتس، علامه طباطبایی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۶



با وجود اینکه مباحث فلسفه تطبیقی میان فلاسفه اسلامی و غربی با کارهای فیلسوف فرانسوی، هانری کربن آغاز و با تلاش دانشمندان دیگری نظیر محسن مهدی و سعید شیخ و دیگران، تداوم یافت، تا کنون بررسی تطبیقی درباره آراء این دو اندیشمند درباره اختیار صورت نگرفته است. آنچه در این پژوهش خواهد آمد، تبیین مفاهیم نظری موضوع و تحلیل دیدگاه لایب‌نیتس و نقد و بررسی آن و پاسخ به سؤال اصلی می‌باشد.

جبر و اختیار از جمله مسائل مهم کلام و فلسفه اسلامی و همچنین کلام مسیحی و فلسفه غرب است که همواره در طول تاریخ ذهن بشریت را به‌طور کلی و فلاسفه را به‌صورت خاص به چالش طلبیده است. دیدگاهی وجود دارد که براساس آن، ضرورتی بر افعال و اعمال انسان حاکم است که وقوع هر آنچه انسان در صدد انجام آن است یا انجام داده، ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌باشد و گریزی جز تحقق آن وجود ندارد. مسئله اختیار اصولاً در مقابل این دیدگاه مطرح شده است. ضرورت و مفهوم آن به‌طور کلی به اشکال مختلف برای انسان نمود پیدا کرده است که به‌خوبی می‌توان شکلی از آن را در مفهوم سرنوشت مشاهده کرد؛ مانند: گریزی از سرنوشت نیست و یا هر انسانی دارای سرنوشتی می‌باشد.

لایب‌نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) بدون شک یکی از بزرگترین فیلسوفان عقل‌گرای سنت فلسفی مغرب زمین و در عین حال فیلسوفی فوق‌العاده دشوار است. دو تا از مشهورترین آموزه‌های فلسفی وی به گونه‌ای هستند که ممکن است در بدو امر بسیار نامأنوس و نامقبول به نظر برسند، به همین دلیل، بسیاری از خوانندگان فلسفه لایب‌نیتس زمانی که با نظریه موناها و این قضیه که جهان فعلی بهترین جهان میان تمام جهان‌های ممکن است، روبرو می‌شوند، نمی‌توانند بر مقاومت اولیه خویش نسبت به این آراء غلبه کنند.

او با اعتقاد به اراده آزاد، می‌کوشد از ضرورتی که آن را ضرورت کور^۱ برشمرده، پرهیز نماید. در حقیقت او معتقد است این ضرورت کور، خرد، فهم و زیبایی و غیره را از جهان و ملاحظات مربوط به خدا بر می‌چیند و در این راستا می‌کوشد نشان دهد خداوند و انسان به‌طور مشابهی نسبت به اعمال خود از نظر اخلاقی مسئولیت دارند و اعمال آنها مورد ستایش و نکوهش قرار می‌گیرد و بر اساس دیدگاه او «اذهان انسانی آینه‌های الهی هستند.»



(Leibniz, 1998: 300) لایب‌نیتس دربارهٔ اختیار، نظر خاصی را اتخاذ کرده است. در حقیقت او هم جبر و هم تفویض و آزادی مطلق را در اعمال انسان قبول ندارد، به جبر مطلق معتقد نیست و تصریح می‌کند که فردی را مختار برمی‌شمارند که افعالش از روی شعور باشد و فرد دیگری او را مجبور نکند، در واقع فعلش هم ممکن باشد نه واجب. وی به تفویض مطلق هم اعتقاد ندارد، چون به قاعدهٔ «هماهنگی پیشین بنیاد» و مقدر بودن امور به دلیل ترتب معلول بر علت معتقد است. (فروغی، ۱۳۹۶: ۳۲۳)

علامه طباطبایی به مثابهٔ شاخص‌ترین عالم عقل‌گرای شیعی سدهٔ اخیر معتقد است که انسان موجودی مختار می‌باشد و اختیار خود را به‌طور فطری ادراک می‌کند. اگر انسان خود را مختار نمی‌دانست هیچ‌گاه با فکر و اندیشه به انجام فعلی یا ترک آن اقدام نمی‌کرد و اینکه انسان در جامعه به امر و نهی افراد می‌پردازد، نشانهٔ اختیار انسان‌هاست.

۱. خوانش لایب‌نیتس از اختیار

مونا، لفظی است که لایب‌نیتس به جوهر اطلاق می‌کند و به معنای واحدی منفرد و بخش‌ناپذیر و عنصری است. خاصیت‌های متعدد دارد، ولی چون بسیط است، اجزایی ندارد. مسئلهٔ اختیار در موناشناسی حل می‌شود. هیچ تبدلی در مونا نیست که به صرافت طبع نباشد و از خود آن ناشی نشود. انواع مونا وجود دارد، از مونا‌هایی که ادراک‌شان حتی از ادراکات ما در حالت بیهوشی مبهم‌تر است، تا مونا‌های برخوردار از عقل که افعال‌شان بر تصورات واضح و متمایز مبتنی می‌باشد. این نوع افعال را افعال اختیاری می‌گوییم؛ زیرا اختیار چیزی جز صرافت طبع موجود عاقل نیست. بنابراین اختیار به هیچ‌وجه عدم موجبت نیست، حتی متضمن عدم موجبت هم نمی‌باشد. فعل آزادانه که مانند هر فعل دیگری منبعث از قانون درونی مونا‌هاست، نشان‌دهندهٔ نوعی موجبت عقلائی می‌باشد. (بریه، ۱۳۸۵: ۳۱۱)

لایب‌نیتس اختیار را عبارت از ادراک یا عقل، خودانگیختگی و امکان می‌داند (latta, 1898: 145) و می‌گوید: «ما همچنین می‌بینیم که هر جوهری، خودانگیختگی کامل دارد که در جوهر عاقل، اختیار خواهد بود و به موجب آن هر چه برای او رخ می‌دهد، نتیجهٔ ایده‌ها یا وجود اوست. (Leibniz, 1998: 77) وی در تئودیهه اختیار را به این صورت تعریف می‌کند: «اختیار نفس به این معناست که منشاء تمام افعال و حالات آن در خود آن می‌باشد.» (Ibid: 306)



واضح است که اختیار متعلق به عالم امکان است و در حوزه ضرورت فلسفی، جایگاهی ندارد. بنابراین طبق گفته اندیشمند عقل‌گرا، دیوید بلومن فلد، از نظر لایب‌نیس اختیار سه شرط دارد: عقل یا ادراک، خودانگیختگی و امکان. اختیار بدون این سه شرط محقق نخواهد شد. (woolhouse, 1994: 303)

۲. ویژگی‌های اختیار از نظر لایب‌نیس

۲-۱. اختیار و ادراک

لایب‌نیس نخستین شرط از اقسام اختیار را عقل برمی‌شمارد و به جهت اهمیتی که این مقوله دارد، آن را به روح اختیار تشبیه نموده و دو قسم دیگر را کالبد اختیار در نظر می‌گیرد. او از عقل به‌عنوان معرفت متمایز متعلق اختیار، یاد می‌کند. (Leibniz, 1988: 151)

در واقع می‌توان گفت که عقل، قوه‌ای است که به‌واسطه آن شخص مختار این توانایی را دارد که نسبت به متعلقات خود، معرفت متمایزی داشته باشد و به محض مشاهده موضوعاتی متناقض در اعمال و افعالش، میان آنها دست به گزینش و انتخاب بزند. به سبب این نوع از شناخت و معرفت متمایز، اعمال خدا از حالت بی‌طرفی و تساوی خارج می‌شود و خداوند در ترجیح دادن یک عمل بر عمل دیگر بر اساس چنین معرفتی انتخاب خواهد کرد. در حقیقت این معرفت متمایز است که سبب می‌شود نه تنها بهترین اعمال، بلکه بهترین شکل یک فعل از میان افعال دیگر گزینش شود و بنابر همین دلیل گفته می‌شود خداوند به بالاترین خیر حقیقی عمل می‌کند.

اما این پرسش مطرح می‌شود که آیا در مورد موجودات انسانی و حیوانی چنین شرطی به‌صورت کامل وجود دارد؟ لایب‌نیس معتقد است شرط اصلی وجود عقل، داشتن معرفت و ایده‌های متمایز است و هنگامی که این معرفت و ایده‌های متمایز با تأمل و تفکر عجین شوند، عقل برای اختیار، کافی خواهد بود. به‌طور قطع به این معنا حیوانات فاقد هر گونه فهم و معرفتی هستند؛ زیرا آنها صرفاً دارای قوه آگاهی از انفعالات و شهوات خود بوده و در حقیقت، فاقد تعقل می‌باشند. (Leibniz, 1982: 173-174)

لایب‌نیس در خصوص این‌که آیا انسان‌ها چنین معرفت متمایزی دارند یا خیر، تصریح می‌کند که موجودات انسانی غالباً معرفت متمایز ندارند؛ زیرا انسان‌ها به‌طور عمومی از حواس و شهواتی برخوردار می‌باشند که مانع عقل هستند، اما با این حال باید اذعان داشت که اختیار، مفهومی مشکک است و به‌طور مستمر درجاتی دارد. هرچند مردم



از احساسات و انفعالات تبعیت می‌کنند و به‌صورت تام و کامل از معرفت متمایزی برخوردار نیستند، اما معرفت آنها آن‌قدر کافی و متمایز است تا بتوان آنها را معقول لحاظ کرد. (Leibniz, 1998: 306)

زمانی که من چیزی را میان چیزهای دیگر تشخیص دهم، بدون اینکه بتوانم تفاوت‌ها و خواص آنها را نشان دهم، شناخت من یک شناخت مبهم است؛ مانند هنگامی که چیزی را صرفاً به این دلیل می‌شناسیم که این شیء، ویژگی معینی دارد که ما را خشنود یا بیزار می‌سازد. اما زمانی که من می‌توانم نشانه‌های آن شیء را توضیح دهم، معرفت من، معرفتی متمایز و روشن نامیده می‌شود، همانند شناخت یک زرگر صاحب‌عیار که به‌وسیلهٔ آزمون‌ها یا نشانه‌های معینی که در تعریف طلا نقش دارند، می‌تواند اصل را از بدل تمیز دهد. بنابراین انسان می‌تواند هم معرفت متمایز داشته باشد و هم عاری از معرفت متمایز باشد.

بر این اساس می‌توان چنین نتیجه گرفت که معرفت متمایز به‌عنوان شرط اختیار، دارای معنای واحد و یکسانی برای خداوند و انسان نمی‌باشد؛ درخصوص انسان، اگرچه معرفت متمایز وجود دارد، ولیکن این معرفت تام و کامل نیست، بنابراین فقط در مورد خداوند، معرفت متمایز به‌معنای کامل صدق می‌کند. در مورد حیوانات نیز می‌توان گفت درست است که نوعی از فهم دارند، اما آن فهم را نمی‌توان معرفت متمایز برشمرد و در حقیقت حیوان را نمی‌توان مختار محسوب کرد.

هر موندی همان اندازه که از ادراک صریح و متمایز برخوردار است، به همان اندازه در عمل مختار است، به این دلیل، پدیدهٔ اختیار در افراد انسان متناسب با درجات ادراک، به درجات مختلف وجود دارد و حد اعلای اختیار مانند حد اعلای قدرت و علم متعلق به خداوند می‌باشد. (صانعی، ۱۳۷۵: ۴۲۴)

۲-۲. اختیار و خود‌بسندگی (صرافت طبع)

خودانگیختگی عبارت از این است که انسان خود‌بسند^۱ باشد و اعمالش هرگز تحت تأثیر علل خارجی قرار نگیرد. این عامل را در موند یا جوهر فرد که یکی از مهمترین نظریات لایب‌نیتس است، می‌توان مشاهده کرد. موند، خودانگیخته است و از هیچ چیزی بیرون از خود، تأثیر نمی‌پذیرد، بنابراین از سوی هیچ علت بیرونی به کاری مجبور نمی‌شود، بلکه در خود و بر اساس حالت درونی خویش به سمتی تمایل می‌یابد یا از چیزی رویگردان می‌شود.



بنابراین لایبنیتس اعتقاد دارد که خودانگیختگی شرط لازم و لاینفک اراده آزاد می‌باشد و بسیاری از اعمال ما که ظاهراً متأثر از عوامل خارجی هستند و انسان در انجام دادن آنها اختیاری ندارد، در واقع و به‌نحو حقیقی خودانگیخته بوده و هیچ عاملی تأثیری بر ما ندارد.

لایبنیتس به دو نوع خودانگیختگی معتقد است: خودانگیختگی عامل و خودانگیختگی مונاد. خودانگیختگی عامل، بر این پایه و اساس شکل گرفته است که «هیچ بی‌طرفی مطلقاً در اراده وجود ندارد»، اما اساسی‌ترین نوع خودانگیختگی، از نظر لایبنیتس خودانگیختگی مونادی می‌باشد که مطابق با آن هر جوهری در به وجود آوردن اعمالش خود-متعین به شمار می‌آید. مطابق با این معنا از خودانگیختگی است که لایبنیتس معتقد به آزادی اراده شده است. (Leibniz, Ibid: 313)

خودانگیختگی در جایگاه نیروی درونی جواهر، یکی از مباحث اصلی مونا‌شناسی را در برمی‌گیرد. هر مونا، یک جوهر بسیط است، در عین حال موناها هیچ پنجره‌ای به هم ندارند. در نتیجه تمام تغییرات طبیعی از اصل درونی مونا ناشی می‌شود؛ زیرا هیچ علت خارجی ای نمی‌تواند درون یک مونا را تحت تأثیر قرار دهد. خودانگیختگی یک اصل درونی و عملی است که تمام تغییرات و ادراکات را به وجود می‌آورد. خودانگیختگی، شوق^۱ است. تشکیل ادراکات با شوق نمی‌تواند برحسب علّیت مکانیکی یعنی علّیتی که از تأثیر نیروهای بیرونی حاصل شده است، تبیین شود، بلکه باید از تحلیل فعالیت خودانگیخته جواهر بسیط تبیین شود؛ زیرا هیچ چیز جز ادراکات و تغییرات آنها در جواهر بسیط یافت نمی‌شود.» (لایبنیتس، ۱۳۷۵: ۱۰۲-۱۰۹)

لایبنیتس خودانگیختگی مونادی را که توضیح آن گذشت، بر اساس اصل هماهنگی پیشین بنیاد نیز تبیین می‌کند. هر مونا می‌تواند بر اساس ادراک درونی اش صورت جوهری یا انتلخیا^۲ نامیده شود. انتلخیاها مستعد خودبسندگی هستند که بر اساس این، آنها منبع اعمال درونی شان می‌شوند. فرضیه هماهنگی پیشین بنیاد، استقلال علی روح و بدن را ثابت می‌کند؛ یعنی نه روح از بدن و شرایط حاکم بر آن آگاه است و نه بدن بر روح تأثیری می‌گذارد. اساس این نظریه، خودانگیختگی مونادی است که لایبنیتس اعتقاد دارد هر صورت جوهری یا انتلخیا به شیوه علی برای ایجاد تمام حالت‌های خودش بسنده می‌کند. او قلمرو این عمل خودانگیخته روح را دربردارنده تمام تغییراتی که در آن رخ

1. Appetition
2. Entelcheia



می‌دهند، می‌داند. (Rutherford, 2005: 159)

۲-۳. اختیار و امکان خاص (یکنواختی)

تعریفی که لایب نیتس برای امکان خاص ارائه می‌دهد بنابر حذف ضرورت مابعدالطبیعی، منطقی یا هندسی است. (Leibniz, 1998: 314) بنابر دیدگاه او قضیهٔ امکان خاص، قضیه‌ای است که خلاف آن ممکن است و وجود آن ضروری نمی‌باشد و به عبارت بهتر انکار آن موجب تناقض نیست. به این ترتیب یک اتفاق وقتی امکان خاص دارد که تصور عدم وقوعش، تناقضی در پی نداشته باشد.

آنچه موجب شده که لایب نیتس از این شرط بهره بگیرد، به این بازمی‌گردد که عامل مختار می‌تواند عملش را به حالت تعلیق درآورد و یا رفتارش به طریقی دیگر را بروز دهد. اراده چنان قدرتی دارد که می‌تواند عملش را به‌طور کامل به حالت تعلیق درآورد، یا به روش دیگری عمل کند؛ زیرا هر دو امر امکان دارد. (Leibniz, 1956: 322)

۳. اصول و مبانی فلسفه لایب نیتس

۳-۱. اصل دلیل کافی^۱

لایب نیتس این اصل را به عنوان کلیدی‌ترین و یکی از پایه‌های استدلالش نام می‌برد و در بنا نهادن مابعدالطبیعه خویش به آن استناد می‌کند. وی به این اصل، همراه با قانون امتناع اجتماع نقیضین به‌عنوان دو اصلی اشاره می‌کند که اساس کل فلسفه او را در اختیار می‌گذارند.

در توضیح اصل تناقض باید گفت که یک چیز نمی‌تواند هم کاذب و هم صادق باشد. هنگامی که به صدق و درستی چیزی حکم می‌کنیم، نقیض آن نمی‌تواند صادق باشد و حتماً باید کاذب باشد، لیکن بر اساس اصل جهت کافی ما هیچ قضیه‌ای را صادق نمی‌دانیم و هیچ چیزی موجود نمی‌شود، مگر اینکه دلیلی پیشین برای صدق یا وجود آن چیز موجود باشد. (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۲۳-۱۲۲)

اصل جهت کافی یعنی هیچ چیزی بدون دلیل کافی روی نمی‌دهد. هیچ جملهٔ درستی وجود ندارد که پرسش از «چرایی» آن، پذیرای پاسخ نباشد. لایب نیتس مانند اسپینوزا مایل نبود تبیین‌ها را به تبیینات علی مکانیکی محدود سازد، برعکس، واقعاً مرادش دلیل بود، نه دقیقاً علت. یعنی منظور او از «علت» هر چیزی است که پدیده‌ای را از



لحاظ عقلانی قابل فهم می‌سازد، نه دقیقاً چیزی که آن را به وجود می‌آورد. (اسکروتن، ۱۳۸۲: ۱۳۱)

در ارتباط با اصل جهت کافی می‌توان گفت که ترجیح این عالم 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: ۹۲-۹۱)

لایبنیتس درصدد آن است که با استفاده از اصل جهت کافی، اولاً ضرورت را از افعال اختیاری خدا و انسان نفی کند و ثانیاً علیت غایی را به جای علیت فاعلی در حقایق امکانی، پایه و مبنا قرار دهد. در نظر لایبنیتس، علت غایی مبتنی بر اصل کمال است. این اصل برخاسته از آزادی انتخاب (اختیار) خداوند در خلقت این جهان می‌باشد. خداوند که وجودی اکمل از حیث حکمت، قدرت و خیر است، چنانچه بخواهد به ممکنات وجود ببخشد، ضرورتاً بهترین را از میان آنها انتخاب می‌کند. انکار علت غایی به منزله انکار اصل کمال و انکار انتخاب حکیمانه الهی است.

او از علیت، نوعی ضرورت را استنباط می‌کند و بنابر همین دلیل، در حقایق امکانی به جای واژه علت از دلیل استفاده می‌کند. ما آن را دلیلی پیشین می‌نامیم و علت در اشیاء، مطابق با دلیل در حقایق است. به این دلیل است که علت در واقع دلیل و به‌طور خاص علت غایی نامیده می‌شود.» (Leibniz, 1998: 173)

لایبنیتس با مبتنی کردن علیت غایی بر اصل کمال، در واقع منشاء سلسله غایات را انتخاب حکیمانه موجودی کامل به نام خدا می‌داند. یعنی در واقع لایبنیتس در یک مرحله، کفایت علت فاعلی را برای تبیین پدیده‌ها انکار می‌کند و علت غایی را مورد توجه قرار می‌دهد و در مرحله دوم، تبیین توسط علت غایی را نیز ناکافی می‌داند و معتقد است سلسله علل غایی باید به موجود کاملی منتهی شود. به این ترتیب او حکمت الهی و انتخاب حکیمانه و برتر او را مورد توجه ویژه قرار می‌دهد.

علت فاعلی در نگاه علامه طباطبایی، علت وجودبخش و در نظر لایبنیتس عامل طبیعی و عامل حرکت در شیء موجود است. برای اصل جهت کافی معانی متعددی استنباط شده است. گاهی اصل جهت کافی به معنای استحاله ترجیح بلا مرجح است، به معنای اینکه هیچ واقعیتی نمی‌تواند حقیقی یا موجود باشد و یا اینکه هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند صادق باشد، مگر اینکه جهت کافی وجود داشته باشد که چرا باید این‌گونه باشد و نه به‌گونه‌ای دیگر. اینکه اصل جهت کافی به معنی علیت است، به این معناست که هیچ چیزی بدون علت رخ نمی‌دهد.



۳-۲. ضرورت از دیدگاه لایب نیتس

الف) ضرورت هندسی: ضرورت هندسی، ضرورتی است که خلاف آن مستلزم تناقض می‌باشد. نام دیگر آن ضرورت مابعدالطبیعی و ضرورت منطقی یا ضرورت مطلق است و در حقیقت می‌توان گفت کسی که درصدد انکار آن برآید در دام تناقض افتاده است. این ضرورت را ضرورت کور نیز می‌نامند. (کاپستون، ۱۳۸۰: ۳۵۳) هنگامی که می‌گوییم دو به اضافه دو، چهار می‌شود، از یک ضرورت هندسی حرف می‌زنیم که خلاف آن، تناقض ایجاد می‌کند.

ب) ضرورت طبیعی: ضرورتی که خداوند آن را به طبیعت عطا کرده است و آن را یا توسط تجربه - که طریقه انئی است - یا توسط عقل - که طریق پیشین است - می‌آموزیم و طریق پیشین یعنی تأمل در مناسبات اشیاء با یکدیگر. این مناسبات دارای ادله و قواعد خاص خود است و این ادله در انتخاب آزاد با اختیار خداوند قرار دارد. ضرورت طبیعی مبتنی بر ضرورت اخلاق است و این دو ضرورت اخلاقی و طبیعی از ضرورت هندسی متمایز است.

ج) ضرورت اخلاقی: ضرورت اخلاقی عبارت است از گزینش یا انتخاب خردمندانه برخاسته از حکمت. (Leibniz, 1998: 74) به موجب این ضرورت خداوند، فرشتگان و حکیم کامل، خیر را برمی‌گزینند.

چنان که دیدیم از نظر لایب نیتس قضیه ضروری، قضیه‌ای است که نفی آن مستلزم تناقض باشد و حقایق هندسی، مابعدالطبیعی و منطقی از این قبیل است. در قضایای امکانی، حقایق ممکن همیشه برای ما ممکن هستند و هرگز به مرحله ضرورت نمی‌رسند، اگر چه در علم، خداوند این حقایق ضروری هستند.

بنابراین در خصوص ضرورت از نظر لایب نیتس باید گفت که در قضایای ممکن نوعی از ضرورت به نام ضرورت اخلاقی یا شرطی وجود دارد که لایب نیتس از آن در مقابل ضرورت مابعدالطبیعی یا هندسی و مطلق بحث می‌کند. این ضرورت همان‌طور که از عنوانش مشخص است، مطلق نیست، ولی نوعی از شایستگی و بایستگی را در افعال اختیاری خداوند و انسان نمایان می‌کند. وی در جهت فهم بهتر موضوع این مثال را مطرح می‌کند که «خداوند نمی‌تواند بهترین جهان ممکن را انتخاب نکند». در این مثال، نوعی از ضرورت بیان شده است، اما ضرورتی که انکار آن مستلزم تناقض باشد، همچون ضرورت منطقی و مابعدالطبیعی نیست، بلکه انکار و ردّ این قضیه به معنای خیر اعلا و بی‌نهایت خداوند، نه به خداوند، ضرری وارد می‌کند نه با خیر الهی منافات دارد. بنابراین ضرورت اخلاقی به معنای تشخیص دادن بهترین امور و عمل نمودن براساس آن است. (رضایی، ۱۳۸۱: ۲۰۹)



با بیان این مطالب، ارتباط میان ضرورت و اعتقاد لایب‌نیس 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 انسان معلوم نمی‌باشد، لکن برای خداوند مشخص و معلوم است و این ضرورت شرطی مبتنی بر تحلیل است، هرچند تحلیل کامل‌تری نیاز دارد.

۳-۳. علم پیشین الهی و اختیار انسان از دیدگاه لایب‌نیس

لایب‌نیس معتقد است اینکه خداوند از ازل می‌دانسته چه اتفاقی خواهد افتاد، نوعی یقین برای خداوند است و ضرورت ایجاد نمی‌کند. او یقین را با ضرورت مشروط مترادف می‌داند و می‌گوید اراده الهی امکان خاص است نه ضرورت مطلق. اصلی‌ترین دلیلی که لایب‌نیس برای اختیار الهی و انسان اقامه می‌کند، وجود جهان‌های ممکن نامتناهی در علم خداوند است که میان این جهان‌ها تنها یک جهان، شایستگی به وجود آمدن دارد و آن جهان، بهترین جهان ممکن است. در متعلق علم الهی هیچ ضرورت مطلق وجود ندارد؛ زیرا خداوند بنا بر شایستگی ممکنات و بهتر بودن آنها به ایجاد و خلق می‌پردازد.

خداوند بر اساس اصل جهت کافی بهترین جهان ممکن را انتخاب می‌کند و این جهان، بهترین جهان ممکن است. او جهان‌های ممکن را قبول دارد، نه یک جهان ممکن و به این معتقد است که در علم الهی جهان‌های بی‌شماری وجود دارد که از این جهان‌ها، 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 علم نامتناهی خداوند تشخیص اعمال انسان بدون شک ضروری و قبلی خواهد بود. بنابراین عمل به حکم عقل، عمل اختیاری است. (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 می‌باشد. میان آنچه یقینی است و ضرورت مشروط دارد و آنچه ضرورت مطلق دارد، تفاوت هست و همین تفاوت‌ها تنافی میان علم پیشین الهی و اختیار انسان را بر طرف می‌سازد.



۳-۴. اصل هماهنگی پیشین بنیاد^۱

یکی از اصول مهم و اثرگذار در فلسفه لایب‌نیس، اصل هماهنگی پیشین بنیاد است. این اصل را لایب‌نیس در ابتدا برای حل مسئله نفس و بدن و نحوه ارتباط آنها و بعد برای تبیین مسئله علیت و برخی مسائل مرتبط دیگر به کار می‌گیرد. تقریر این اصل بدین صورت است که خداوند بر مبنای اصل کمال، نظم جهان را به بهترین و مناسب‌ترین شکل، از پیش هماهنگ کرده است. (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۵: ۹۱)

براساس این قانون، خدا، از روی اراده و حکمت خود، موناها را به گونه‌ایی به وجود آورده است که ادراکات هر مونا، در هر لحظه مطابق با ادراکات موناهاى دیگر است و تفاوت هر ادراک با ادراک دیگر در میزان وضوح آن می‌باشد. (بریه، ۱۳۸۵: ۳۱۰)

اعتقاد به این اصل، پرسش 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 ایجاد نمی‌کند؟ آیا ضرورت بر کل اعمال، حاکم نیست؟

او وجود این جهان را پیش‌بینی کرده و مطابق با آن پیش‌بینی، هر چه را در آن است، به وجود آورده است؛ زیرا او نمی‌تواند اشتباه کرده باشد و همچنین نمی‌تواند از کارهایی که انجام داده، توبه کند. (Leibniz, 1998: 153-154)

لایب‌نیس به منظور پاسخ به این مشکل اساسی از راه حل تفکیک میان ضرورت مشروط و ضرورت مطلق استفاده کرده است که در اکثر آثارش می‌توان آن را مشاهده نمود. به عنوان مثال در کتاب تئودیه می‌نویسد:

ممکن است گفته شود تعینی که از علم ازلی خداوند ناشی می‌شود، با اختیار انسان منافات دارد؛ زیرا آنچه علم خداوند به آن تعلق می‌گیرد، قطعاً واقع می‌شود و اتفاق می‌افتد... حقایق ضروری که با اختیار انسان تسافی دارند، حقایقی هستند که خلاف آنها مستلزم تناقض می‌باشد (دارای ضرورت مابعدالطبیعی یا هندسی هستند) و حال آنکه وقوع آنچه متعلق علم الهی می‌باشد فقط قطعی است، یعنی ضرورت مشروط دارد. افزون بر این واضح است که علم پیشین الهی چیزی به تعیین وقایع آینده نمی‌افزاید، بلکه فقط تعیین حوادث آینده معلوم خداوند است.

(Leibniz, Ibid: p. 147)



۴. دیدگاه علامه طباطبایی درباره اختیار

اختیار از نظر فلاسفه اسلامی، آزاد بودن فعل انسان در مقابل مجبور بودن انسان توسط اراده الهی می‌باشد. مسئله اختیار در سنت کلامی اسلامی، همواره مسئله‌ای بحث‌انگیز بوده است. متکلمین اهل سنت در این حوزه، به دو فرقه جبریه و قدریه تقسیم می‌شوند. در فرقه جبریه، تأکید بر قضا و قدر و در فرقه قدریه، تأکید بر اختیار انسان است. اما شیعه معتقد است انسان در فعل خود مختار است، ولی مستقل نیست، بلکه خدای متعال از راه اختیار، فعل را خواسته است. علامه طباطبایی در تعریف اختیار می‌گوید:

فعل اختیاری فعلی است که ترجیح یکی از دو طرف آن در اختیار فاعل باشد، یعنی فاعل هم قادر بر انجام فعل و هم قادر بر ترک آن باشد و برای ترجیح فعل، فاعل تأثیری از غیر نپذیرد. همچنین اگر عاملی غیر از خود فاعل، موجب انجام فعل و یا خودداری از آن شود، فعل جبری خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۲)

علامه طباطبایی در تعریف مفهوم جبر به این نکته مهم اشاره می‌کند که گروهی مفهوم جبر را با ضرورت و اختیار را با لاضرورت اشتباه گرفته‌اند، بنابراین بر اساس اصل «ضرورت وجود معلول در هنگام تحقق علت» به انکار اختیار انسان پرداخته و به جبر قائل شده‌اند. بنابر نظر علامه، جبر به این معناست که افعال انسان صددرصد تحت تأثیر علتی خارج از انسان بوده و اراده انسان هیچ‌گونه تأثیری در فعل نداشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۸۵-۱۷۶)

از نظر علامه تمایزی که میان فعل اختیاری و فعل اجباری وجود دارد، ناشی از اراده می‌باشد و فاعل مجبور را فاعلی می‌داند که نسبت به فعل خود علم دارد، اما فعل به اراده او نیست. مانند اینکه انسان را به انجام کاری که به آن علم و آگاهی دارد، مجبور سازند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۷۲)

علامه در جهت تصریح به اختیار بیان می‌کند:

آدمی در دارا بودن و انصاف 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 مطلق‌العنان است و مقید و پابند (مغلول) هیچ یک از دو طرف نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۷)



۴-۲. الشیء ما لم یجب لم یوجد (جبر فلسفی)

رابطه اختیار با ضرورت از مسائل مهم در بحث جبر و اختیار است. بنابر قاعده مهم الشیء ما لم 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 این که تنها بر امور غیراختیاری حاکم است، یک بحث طولانی می‌باشد که میان فلاسفه و متکلمان و اصولیین مطرح بوده است و به جبر فلسفی معروف شده است. به بیان دیگر هر یک از افعال اختیاری انسان در صورتی که علت تامه آن موجود باشد، بالضروره واقع خواهد شد و اگر علت تامه آن محقق نباشد، وجود آن ممتنع خواهد بود. در هر صورت جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند؛ زیرا اختیار در قلمرو امکان، معنا دارد و با وجود ضرورت، اختیار بی‌معناست. علامه طباطبایی اختیار انسان را با پذیرفتن قاعده ضرورت منافی نمی‌داند.

بنابر نظر قوی اگر نسبت میان معلول با علت تامه آن سنجیده شود «نه میان معلول و اجزای علت آن و نه میان معلول و خارج از علت» نسبت ضرورت بالقیاس خواهد بود و اگر معلول را به غیر از علت تامه‌اش نسبت دهیم، امکان بالقیاس خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳: ۱۳۷)

از نظر علامه، انسان به عنوان فاعل مختار علت تامه افعال خودش نیست، بلکه انسان علت ناقصه فعل می‌باشد 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)

۴-۳. رابطه اراده انسان با اراده الهی

توجه به اینکه اراده الهی بر سراسر جهان هستی سیطره دارد، چگونه با پذیرش اراده الهی جایی برای اختیار انسان باقی می‌ماند؟ این پرسشی است که ذهن همه متفکران را درگیر کرده است. جمع میان قدرت خداوند و انسان، ما را یا به سمت جبر یا تفویض می‌کشاند. 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 چون هستی و وجود انسان هر لحظه از جانب مبداء فیض الهی به او اعطا می‌شد،



بنابراین انسان به‌طور مطلق اختیار ندارد، بلکه فعل انسان، هم به خداوند و هم به انسان منسوب است و انسان و خداوند در طول یکدیگر نه در عرض یکدیگر قرار دارند. قضای الهی که از صفات فعلی حق تعالی است و از مقام فعل او انتزاع می‌شود و فعل خداوند، سلسله طولی وجود است و هرگز قضای الهی با اختیاری بودن فعل انسان منافات ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶) بنابراین اراده الهی ایجاب می‌کند فعل به‌صورت اختیاری انجام یابد. بالاخره افعال در عین اینکه نسبت به خداوند، جنبه وجود دارند، نسبت به اراده و اختیار ما دارای جنبه امکان می‌باشد. این دو اراده در عرض هم نیست تا مزاحمتی با یکدیگر داشته باشند، بلکه در طول یکدیگر قرار دارند. (همان: ۱۲۶)

۴-۴. علم پیشین الهی و اختیار انسان

مسئله مهم درباره علم پیشین الهی، چگونگی ارتباط آن با اختیار انسان می‌باشد. جبری مسلکان، علم قبل‌الایجاد را با اختیار انسان در تنافی می‌دانند. اشاعره -که معتقد به کسب هستند- می‌گویند خداوند، خالق است و انسان، کاسب و افعال انسان را جبری می‌دانند. نگاه علامه طباطبایی به مسئله علم پیشین خداوند و افعال اختیاری انسان، متفاوت است. ایشان اعتقاد دارند که علم خداوند به‌صورت مطلق به امور تعلق پیدا نمی‌کند بلکه هر موجودی با تمام قیود و خصوصیات خود، معلوم خداوند است. در خصوص افعال اختیاری انسان نیز علم خداوند به تمام مشخصات فعل انسان تعلق می‌گیرد که اختیار یکی از آنها می‌باشد. بنابراین هنگامی که علم خداوند به فعل خاص تعلق پیدا می‌کند، به این معنا نیست که او فقط می‌داند این فعل به دست آن فرد خاص چه با اختیار و چه بی اختیار محقق می‌شود، بلکه وی از ازل می‌داند کدام فعل انسان با اختیار و کدام فعل بدون اختیار صورت می‌گیرد. (همان: ۳۵۳)

اختیار انسان، تکوینی است نه اینکه اختیار او مطلق باشد، به این دلیل که اختیار انسان فقط یکی از اجزاء سلسله علل است. افزون بر اختیار او، اسباب و علل خارجی دیگری در انجام فعل، دخیل هستند، بنابراین فعل اختیاری انسان افزون بر اختیار او موقوف بر علل و اسباب دیگری خارج از او نیز می‌باشد که یکی از آنها خواست و اراده خداوند می‌باشد. (همان: ۹۷)

بنابراین علم خداوند به افعال انسان به این معنا نیست که انسان مجبور است و فعلش اجباری می‌باشد؛ زیرا این علم، مستلزم آن خواهد بود که فعل با اختیار و اراده انسان نه به‌صورت مطلق تحقق یابد و رابطه تأثیر و تأثر میان فرد و عملش برقرار می‌باشد و انسان آن فعل را به‌نحو ضروری با اختیار خود انجام خواهد داد.



از منظر علامه طباطبایی از آنجا که هستی انسان هر لحظه از مبدأ فیض الهی به وی اعطا می‌شود، بنابراین انسان دارای اختیار مطلق نیست و باید فعل انسان را هم به خدا و هم به انسان نسبت داد. بنابراین ایشان به دو نوع فاعلیت معتقد است که در طول یکدیگر و نه در عرض هم قرار دارند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶)

به بیانی دیگر می‌توان گفت استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و به خدای متعال، در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان، قرار دارد و چنان نیست که کارهایی که از انسان سر می‌زند، یا باید مستند به او و یا مستند به خدای متعال باشد، بلکه این کارها در عین حال که مستند به اراده و اختیار انسان هستند، در سطح بالاتری به خدای متعال مستند می‌باشد. در واقع اگر اراده الهی به خلقت انسان تعلق نگیرد، نه انسان، نه علم و قدرت او و نه اراده و اختیار او وجود دارد. انسان، نسبت به خدای متعال عین ربط و تعلق است و هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد.

۵. بررسی و تطبیق دیدگاه لایب‌نیس و علامه طباطبایی

با توجه به مبانی و دلایل لایب‌نیس و علامه طباطبایی میان آنها اشتراکات و تفاوت‌هایی وجود دارد:

۱. لایب‌نیس 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 یک عمل ناشی از اراده بوده و یا خود انگیخته باشد هر دو به یک مطلب دلالت دارد و آن اینکه عمل اختیاری باید از درون فاعل منبث شود و فاعل از انجام 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 خواهد بود. 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 براساس آن، افعال انسانی باید دارای علت وقوع باشند. چیزی باید اراده را به سویی متمایل کند، اما کافی است این تمایل به سر حد ضرورت نرسد تا منافی اختیار نباشد. این عبارت لایب‌نیس تصویری ایجاد می‌کند مبنی بر اینکه رابطه علت و معلول، رابطه‌ای امکانی است و بنابراین این تصور و نگاه لایب‌نیس نمی‌تواند برای بنای آزادی کافی باشد.

۳. استحاله ترجیح بلا مرجح لایب‌نیس اراده جزافیه را با توجه به اصل بنیادی جهت کافی باطل می‌داند. در



فلسفه علامه طباطبایی هم اراده جزافیه، باطل و محال است.

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

۵. لایب‌نیس برای افعال انسانی و خداوند و حوادث عالم طبیعت به جای علت فاعلی، علت غایی را جایگزین می‌کند و از نظر او دلایل معنا پیدا می‌کنند نه علل؛ زیرا علل ضروری می‌گردانند، اما دلایل متمایل می‌سازند و این دلایل بر مبنای اصل جهت کافی و اصل علیت غایی است. وی برای تبیین افعال انسانی با نام علت غایی به انگیزه‌هایی می‌پردازد که اذهان انسانی را تسخیر می‌کنند و این چیزی جز قائل شدن به نوعی جبر و ضرورت نیست.

۶. نقد و تحلیل

فلسفه لایب‌نیس دارای نظم منسجمی است که مبانی و اصول آن بر پایه شناخت علمی تدوین شده است. او شخصیتی مذهبی است که کوشیده مبانی فلسفی‌اش را چنان تبیین نماید که خللی به عقاید مسیحی او وارد نشود. اصول فلسفی او مکمل یکدیگر هستند. اصل کمال، اصل جهت کافی، اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد و غیره، همه به مثابه چرخ‌هایی هستند که یک ماشین را به حرکت در می‌آورند. اینکه انسان در افعال خود مختار است و هر منادی آیینۀ تمام‌نمای کل جهان است. این جهان، بهترین جهان ممکن است که خداوند خلق نموده است که 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. لایب‌نیس امکان خاص را به عنوان یک شرط لازم برای آزادی و اختیار در نظر می‌گیرد و در صدد بوده تا با این شرط مشکلات مسئله اختیار را حل نماید، اما با تمام تلاشی که در این راستا انجام داده است، قادر به حل مشکلات مسئله اختیار نبوده و در این خصوص عاجز مانده است. براساس دیدگاه وی، هنگامی که یک فاعل (البته فاعل عاقل)



تصمیمی را اتخاذ می‌کند، برای آن فرد فاعل این امکان همچنان وجود دارد که به گونه‌ای دیگر تصمیم بگیرد و در اینجا هیچ ضرورتی وجود ندارد که همان تصمیم خاص را اتخاذ کند. در اینجا این امکان فقط یک امکان فرضی است و به هیچ وجه برای اینکه بتواند پایه و بنیان آزادی قرار گیرد، کافی نخواهد بود. آنچه لایب‌نیس در این مسئله نشان می‌دهد، نوعی آزادی هست که بیشتر امکان در نظر گرفتن چیزی را تثبیت می‌کند تا عمل کردن به آن. او تصریح می‌کند که اگر فرد به گونه‌ای دیگر عمل کرد، هیچ تناقض منطقی رخ نمی‌دهد، ولی به هیچ وجه نمی‌تواند بگوید که فرد در اینجا آزادی عمل داشته است.

۲. دلیل لایب‌نیس برای نفی تأثیر و تأثر میان دو موند مخلوق، بساطت موند است. موند چون بسیط حقیقی است، منفذ ندارد و از این رو به چیزی اجازه ورود یا خروج نمی‌دهد و تصور تغییر یا حرکت چیزی درون آن محال است. مراد لایب‌نیس از علت، چیزی است که پدیده‌ای را از لحاظ عقلانی، قابل فهم می‌سازد نه اینکه دقیقاً آن چیز را به وجود آورد. او علت غایی را جایگزین علت فاعلی می‌کند؛ زیرا علیّت نوعی ضرورت را استنتاج می‌کند و به جای واژه علت از دلیل استفاده می‌کند. بنا بر نظر او، دلایل، متمایل می‌سازند و این تمایل را خداوند در ذهن انسان‌ها قرار داده است. نفی علیّت و تأثیر میان دو جوهر مخلوق در فلسفه لایب‌نیس بر نظریه موند و بسیط بودن و در نتیجه نفوذناپذیری آن مبتنی است.

۳. لایب‌نیس معتقد است که با توجه به اصل کمال، یک جهان ممکن بیشتر نمی‌تواند موجود شود و دلیل به وجود نیامدن جهان‌های دیگر عدم امکان آنها نیست، بلکه عدم کمال آنها می‌باشد. همچنین با توجه به اصل بهترین و اصل کمال، خداوند نمی‌تواند بهترین را انتخاب نکند و انسان نیز به عنوان مخلوق خداوند، این تمایل به بهترین را در نهاد خود به ودیعه دریافته است و از این رو او هم نمی‌تواند از انتخاب بهترین صرف نظر کند. اما از آن جا که انسان، موجودی ممکن است و قدرت انتخاب کمال مطلق را ندارد، در انتخاب کمال، توانایی لازم را ندارد. همان طور که پیداست در اینجا نیز نوعی جنبه ضرورت‌گرایانه و حالت جبری از دیدگاه لایب‌نیس خودنمایی می‌کند.



نتیجه‌گیری

لایب‌نیس جهت حل مسائل و مشکلات اختیار، راه‌حلی‌هایی مانند تفکیک میان ضرورت مطلق و مشروط، اضافه نمودن شرط امکان خاص برای اختیار، جایگزینی تمایل به جای ضرورت و اعتقاد به وجود جهان‌های ممکن را تبیین و تشریح می‌نماید، لکن با تمام کوششی که در این راه به کار می‌بندد، نمی‌تواند از جبر علی افعال و اعمال انسان و موجباتی که خاص دیدگاه فلسفی او می‌باشد، احتراز کند. وی معتقد است هر چه رخ می‌دهد، مطابق با پیش‌بینی‌های الهی یقینی (متعین) است، اما ضروری نیست و اگر شخصی خلاف آن را انجام دهد، فی‌نفسه امری غیرممکن انجام نداده است. از نگاه او دو قسم حقیقت وجود دارد: حقایق عقل و حقایق واقع. حقایق عقل، ضروری هستند و مخالف آنها ناممکن است، اما حقایق واقع، ممکن به امکان خاص می‌باشند و مخالف آنها ممکن است. لایب‌نیس یقین را با ضرورت مشروط مترادف می‌داند و می‌گوید اراده الهی، امکان خاص است نه ضرورت مطلق. وی می‌کوشد نشان دهد این عقیده که جواهر، مفاهیمی کامل هستند، مستلزم این نیست که قضایای حقیقی ممکن خاص در مورد این جواهر، حقایق ضروری باشند.

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 فعل اختیاری انسان منافاتی با ضرورت ندارد و قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» خللی در اختیار انسان ایجاد نمی‌کند. ایشان اختیار انسان را اختیاری تکوینی می‌داند نه به معنای مطلق بودن اختیار او، به این دلیل که اختیار انسان تنها یکی از اجزای سلسله علل است و افزون بر اختیار، اسباب و علل خارجی دیگری در انجام فعل دخالت دارند. علم خداوند به افعال انسان به معنای آن نیست که انسان مجبور بوده و فعلش اجباری می‌باشد؛ زیرا این علم، مستلزم آن است که فعل با اراده و اختیار انسان تحقق یافته باشد.

بنابراین میان لایب‌نیس و علامه طباطبایی در خصوص علم پیشین خداوند، اشتراک وجود دارد و این دو اندیشمند درباره آن، اختلاف نظری ندارند، اما درباره مونداد و اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد و مسئله اهمیت و ارزش بیشتر علت غایی نسبت به علت فاعلی اختلاف نظر دارند.



منابع و مأخذ

۱. اسکروتن، راجر (۱۳۸۲)، تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات حکمت
۲. بریه، امیل (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.
۳. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۹)، جبر و اختیار، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۴. رضایی، مهین (۱۳۸۳)، تنویدیه و عدل الاهی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۱)، جبر و اختیار، تنظیم و نگارش از علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۶. صناعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۷۵)، فلسفه لایب نیتس، تهران: انتشارات ققنوس.
۷. صدرالمقالهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۰۴)، اسفار اربعه، قم: مکتبه مصطفوی.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی، تهران، انتشارات محمدی.
۹. _____، (۱۳۹۱)، اصول فلسفه در روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۱۰. _____، (۱۳۶۲)، نهاية الحکمة، قم: جامعه مدرسین.
۱۱. فروغی، محمد علی (۱۳۹۶)، سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات زوار.
۱۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، جلد چهارم، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. لایب نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۷۲)، موناولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۴. لئا، رابرت، (۱۳۸۴)، فلسفه لایب نیتس، ترجمه فاطمه مینایی، تهران: انتشارات هرمس.
15. Latta , Robert (1898), *Leibniz the Monadology and other Philosophical Writings*, Oxford University Press, London.
16. Leibniz G.W. (1982), *New Essay on Human understand*, Abridged Edition translated Edited by Peter Remants Jonatan Benntaphysics, Cambrige University.
17. Leibniz, (1956), *Philosophical Papers and Letters*, translated and edited by loemker, L. E, Routledge.



18. Leibniz. G.W.1985, *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the freedom of man and the origion of Evil* translated by E.M. Huggard, from c.j. gerhardts Edition of the Collected Philosophical Work, p. 1875-90.
19. Leibniz ، GW, (1988), *Discourse on Metaphysics and Related Writings*, edit & trans. R. N. D martin & S. Brown, Manchester University press U.S.A.
20. Rutherford.D, (2005), *Leibniz Nature and Freedom*, Oxford University.
21. Woolhouse . R. S. (1994), *G. W. Leibniz Critical Assessments*, Routledge. London.

