

رویکرد لایب نیتس به علیت در نظام هستی

حوران اکبر زاده - عضو هیأت علمی

چکیده

گتفرید ویلهلم لایب نیتس فیلسوف آلمانی قائل به نوعی عقل‌گرایی ایده‌آلیستی است. وی معتقد است که اشیاء مادی وجود واقعی نداشته و چیزی جز اوهام نیستند، وی بر خلاف دکارت و اسپینوزا وجود جوهر جسمانی را رد می‌کند و جهان هستی را در عین تنوع، هماهنگ می‌بیند... او برای تبیین اصول فلسفی خویش، ساختار و پیکره آنرا در اصول نودگانه منادولوژی در سه بخش پایه‌ریزی کرده است:

- ۱- منادها یا عناصر اشیاء
- ۲- خداوند
- ۳- تصویر جهان با توجه به علت آن (یعنی خداوند)

آنچه در عالم خارج وجود دارد جواهر فردهای (منادها) هستند که دارای یک نظام و سلسله مراتب هستند... هر واحدی جهان را در خود منعکس می‌سازد نه بدان سبب که جهان در آن «واحد» تأثیر می‌کند بلکه بدان علت که خداوند به «واحد» چنین ماهیتی داده که به خودی خود چنین نتیجه‌ای را حاصل می‌کند. وی معتقد است بین موجودات جهان و تغییرات یک «واحد» و «واحد» دیگر، نوعی هماهنگی پیشین بنیاد وجود دارد. همه موجودات هستی همانند ساعتی هستند که با هم میزان شده‌اند و در زمان نشان دادن و به صدا در آمدن هماهنگ عمل می‌کنند و...

واژگان کلیدی

لایب نیتس، مناد، اصل جهت کافی، اصل هماهنگی پیشین بنیاد، نظام احسن وجود، جهانهای ممکن، منادولوژی، نیک‌انگاری

گتفرید ویلهلم لایب نیتس^۱ (۱۷۱۶-۱۶۶۶م) یکی از فیلسوفان بزرگ آلمانی است که در زمینه‌های متعدد علمی صاحب نظریه و رأی است. در ریاضیات، منطق جدید، فلسفه و کلام صاحب ابداعاتی است.

^۱ G.W. Leibniz

بحث از «منادها»^۱ و «اصل جهت کافی»^۲ و «اصل هماهنگی پیشین بنیاد»^۳ و «جهانهای ممکن»^۴ و... از مختصات نظریه ما بعدالطبیعه او می‌باشد. وی در بخش الهیات بالمعنی الاخص ابداعاتی نظیر «عدل الهی» و «تبیین شر در نظام أحسن وجود» دارد.

از آثار مهم وی در فلسفه کتاب منادولوژی است (۱۷۱۴ م). وی در این اثر سیستمی را ارائه داده است که در آن هماهنگی جهان را به عنوان نتیجه طبیعی ذات منادها (البته به فعل خداوند) معرفی کرده است. این کتاب و کتاب «اصول طبیعی و الهی» از آخرین آثار لایب‌نیتس است. وی در طی سالهای آخر عمرش طی چند نامه به دانشمندان مختلف، بعضی از نکته‌های مهم سیستم خود را بازگو کرده است در نامه‌اش به «دبوس»^۵ درباره مناد و ماده و جسم و جوهر سخن گفته و با «بورگه»^۶ درباره ادراک و کمال رو به افزایش آفریدگان، و با «کلارک»^۷ در خصوص خدا و مکان و زمان سخن رانده است.

وی در برخی نامه‌هایش به «آرنو»^۸ از مباحث منطقی در بحث قضایای ضروری استمداد جسته و آنرا پلی برای رسیدن به بحثهای متافیزیکی‌اش قرار داده است. (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵ ش، صص ۴۳-۳۸)

برتر اند راسل که خود را متخصص در شناخت لایب‌نیتس معرفی می‌کند معتقد است که وی در فلسفه‌اش صاحب دو دستگاه است: یکی دستگاه عوامانه و مردم پسند که متجلی در کتابهای «منادولوژی» و «اصول طبیعی و الهی» و «اصل تنودیه» است و مبانی الهیات خوش بینانه وی را تشریح می‌کند، دیگری دستگاه محرمانه اوست که اغلب در دو اثر به اهتمام «لویی کوتورا»^۹ یافت می‌شود. بخش عمیق‌تر (محرمانه) فلسفه لایب‌نیتس در نامه‌های فوق‌الذکر (به خصوص نامه‌هایش به آرنو) می‌باشد. به نظر می‌رسد که علت پنهانکاری لایب‌نیتس، استقبال ناخوشایندی است که «آرنو» در این نامه‌ها منعکس کرده است (راسل، ۱۳۷۳ ش، ج ۲، صص ۸۱۴-۸۱۳).

هنری توماس نیز در کتاب «بزرگان فلسفه»، با راسل هم عقیده است. وی لایب‌نیتس را صاحب دو طرز تفکر کاملاً مختلف می‌داند: یکی خوش‌بینانه و دیگری واقع‌بینانه. وی در فلسفه خوش‌بینانه‌اش، نظریه

^۱ Monads

^۲ Sufficient reason

^۳ Pre-established harmony

^۴ Possible worlds

^۵ P. des Bosses

^۶ M. Bourguet

^۷ Clarke

^۸ Arnauld

^۹ Louis Couturat

«بهترین دنیای ممکن» را مطرح کرده است. این نظر موجب شد تا ولتر در داستان «ساده دل»، وی را در قیافه مسخره دکتر پانگلووس وصف کند. اما سیستم واقع بینانه او در دوران حیاتش منتشر نشد زیرا می‌ترسید که افکار عمیق درونیش مایه رنجش شاهزادگان درباری شود. او فیلسوفی دوگانه بود، ذهنی عالی و درخشان اما روحیه‌ای جبان داشت. از نظر فکری یکی از برجسته‌ترین متفکران جهان بود اما به لحاظ روحی مردی نوکرمآب و فروتن در دربارهای آلمان. (توماس، ۱۳۴۸ش، صص ۳۵۹-۳۵۵)

پس از آشنایی مختصر با خصوصیت دو گانه فلسفه لایب‌نیتس، به دنبال بررسی رویکرد وی نسبت به قانون علیت و جایگاه آن در نظام هستی می‌باشیم. مسائلی که در پژوهش حاضر بدنبال پاسخگویی بدانها هستیم از این قرارند:

- ۱- طرح لایب‌نیتس نسبت به حقیقت اجسام و جهان هستی چیست؟
 - ۲- آیا در جهان هستی هماهنگی وجود دارد یا هرج و مرج؟ در صورت وجود هماهنگی بین پدیده‌های هستی، عامل این هماهنگی چیست؟
 - ۳- آیا تنها خداوند به عنوان علت در نظام هستی موجود است یا نوعی نظام علی و معلولی (همانطور که در فلسفه اسلامی مطرح است)، در فلسفه لایب‌نیتس به چشم می‌خورد؟
 - ۴- و سرانجام لایب‌نیتس ربط وحدت و کثرت را چگونه تبیین می‌کند؟
- برای یافتن نظر نهایی وی و پاسخ به سؤالات فوق، از سویی از کتاب منادولوژی و توضیحات شارحان آن مانند شروح لاشلیه^۱، بوترو^۲، و برتراند^۳ استفاده کرده‌ایم^۴ و از سوی دیگر از نقد راسل و نامه‌های لایب‌نیتس به آرنو و مجموعه مقالات Critical Assessments بهره جستیم.

سه ضلع فلسفه لایب‌نیتس

لایب‌نیتس نظیر دکارت و اسپینوزا راسیونالیست است. راسیونالیستها معتقدند که حس به تنهایی نمی‌تواند شناخت مطابق با واقع را بدست آورد، حتی نمی‌تواند یقین کند که واقعی در کار هست. حس امری ظاهری

^۱ Lachelier, Henri: La Monadologie, Introduction et notes. Hachette – Paris, ۱۹۹۱.

^۲ Boutroux, Emile: La Monadologie Edition annotée et Précédée – d'une Exposition du système de Leibnitz. Ieedi, ۱۸۸۱.

^۳ Bertrand Alexis: La Monadologie. Introduction et commentaire – paris, ۱۹۳۸.

^۴ شرحهای مذکور با تلاش فاضل محترم دکتر یحیی مهدوی ترجمه و به کتاب منادولوژی ضمیمه گردیده‌اند.

است اما نیرویی که به واسطه آن می‌فهمیم که «واقعی» وجود دارد و چگونه هست یا باید باشد، «عقل محض»^۱ است. لایب‌نیتس در نامه‌ای خطاب به شارلوت^۲ (شاگرد وی در فلسفه) می‌نویسد:

ما از حواس ظاهر استفاده می‌کنیم، چنانکه نابینا از عصا استفاده می‌کند. حواس ظاهر متعلق‌های حاسه خود را به ما می‌شناساند که عبارتند از رنگها، آواها، مزه‌ها و اوصاف لمسی؛ اما ما را آگاه نمی‌کند که آیا این اوصاف محسوس چیستند؟ یا از چه ساخته شده‌اند؟ حقیقت از طریق حواس شناخته نمی‌شود، زیرا محال نیست که موجودی رؤیاهای طویل و منظمی شبیه زندگی ما داشته باشد و هر چیزی را که گمان می‌کند از طریق حواس درک کرده است، صرفاً ظاهری باشد. بنابراین باید چیزی وراء حواس در کار باشد که «واقع» را از «ظاهر» متمایز کند. (ملکیان، ۱۳۷۹، ش، ج ۲، صص ۲۸۳-۲۸۲)^۳

اما لایب‌نیتس با دو فیلسوف مذکور در باب وجود اشیاء مادی مخالف است و به نوعی عقل‌گرایی ایده‌آلیستی معتقد است. دکارت و اسپینوزا بر این عقیده بودند که اشیاء مادی واقعاً وجود دارند اما لایب‌نیتس می‌گوید: شیء مادی وجود واقعی ندارد و اشیاء چیزی جز اوام نیستند. دکارت در مقام فرض، وجود غیر خدا و اشیاء مادی را - بدون اینکه دلیلی بیاورد - تصویر کرد، در حالیکه شاید چیزی غیر از خدا و اشیاء مادی این نقش را ایفا کند، علاوه بر آن که می‌توان خدا را ملقی این تصورات دانست بی‌آن که خدا فریب‌کار باشد.

تصویری که لایب‌نیتس درباره تأثیر خداوند در هستی بیان می‌کند از اصول ۳۷ به بعد منادولوژی آشکار می‌گردد. وی اعتقاد دکارت و اسپینوزا را درباره وجود «جوهر جسمانی» رد می‌کند. آن دو آثار ظاهری درک شده از طریق حواس ظاهری را از اوصاف و احوال جوهر جسمانی دانسته و ویژگی اصلی آنرا «امتداد» می‌دانند و چون جوهر جسمانی ممتد است پس مکانی را اشغال می‌کند، اما لایب‌نیتس نه تنها اعتقادی به جوهر جسمانی ندارد بلکه ویژگی امتداد را نیز نمی‌پذیرد. به نظر وی امتداد نمی‌تواند از صفات یک جوهر باشد زیرا مستلزم تکثر می‌شود و تنها می‌تواند به مجموعه‌ای از جواهر نسبت داده شود. پس هر جوهر واحدی (مناد) باید غیر ممتد باشد. در نتیجه او به تعداد نامحدودی جواهر قائل بود که آنها را واحد (مناد) می‌نامید^۴ هر یک از این واحدها دارای بعضی از صفات نقطه فیزیکی هستند، اما فقط وقتی که آنها را به طور مجرد در نظر بگیریم. حقیقت هر یک از واحدها یک روح است. بنابراین به نظر می‌رسد که یگانه صفت

^۱ Pure reason

^۲ Marie Charlotte (ملکه مکزیک)

^۳ استاد ملکیان استدلال لایب‌نیتس را در بخش سلبی موجه می‌شمارد، اما در بخش ایجابی (با عقل محض می‌توان به واقع دست یافت) سخن وی را قابل مناقشه می‌داند. وی معتقد است چگونه می‌توان از طریق عقل اثبات کرد که واقعاً بودی ورای نمودها وجود دارد؟

^۴ اصول ۴-۱ منادولوژی لایب‌نیتس

اساسی ممکن جوهر باید اندیشه باشد. در نتیجه لایب‌نیس به انکار ماده و فرار دادن خیل نامحدودی از ارواح به جای آن ناچار شد. (راسل، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۰۴) وی معتقد است اگر این جوهر امتداد داشته باشد باید از اجزاء ممتد درست شده باشد (جزء لا یتجزی)، و جزء از دو حالت خارج نیست یا بُعد دارد و یا ندارد، اگر بُعد داشته باشد پس لا یتجزی نیست و اگر بُعد نداشته باشد، جزء آن جوهر جسمانی محسوب نمی‌شود و هر دو نتیجه خلاف فرض است.

چگونه از Π شیء بی‌بُعد، جسم دارای بعد ایجاد می‌شود؟ پس از جوهر جسمانی دارای امتداد، به صرف فرض آن، فرض خلافش لازم می‌آید و این مفهومی پارادوکسیکال است و مصداقی ندارد. شرط مصداق داشتن یک مفهوم این است که خود مفهوم، پارادوکسیکال نباشد. (ملکیان، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۲۱۵) اما به این استدلال فوق‌نقدی وارد شده که ماحصل آن اینست: به نظر می‌رسد در استدلال لایب‌نیس دو چیز مساوق یکدیگر فرض شده‌اند که یکی ذی‌بعد بودن و دیگری قابل‌تجزیه بودن، اما از کجا اثبات می‌کند که اگر چیزی دارای بعد باشد بایستی حتماً تجزی داشته باشد. می‌توان چیزی را تصور کرد که دارای بعد باشد و قابل‌تجزیه نباشد، به خصوص وقتی مراد از تجزی، تجزیه عملی باشد (همانجا)

اما در مورد جهان هستی، لایب‌نیس آنرا هم «متنوع» می‌داند و هم «هماهنگ». لذا برای شناخت آن (همانطور که هست) بایستی در آن واحد جزئیات آنرا تمییز داده و وحدت آنرا دریافت. لذا برای دستیابی به این شناخت دو گانه بایستی در مقامی بسیار عالی و مشرف، حتی المقدمور نزدیک به مقام الوهیت قرار گرفت.^۱

از اینرو برای تبیین اصول فلسفی خویش، ساختار و پیکره آن را در اصول نودگانه منادولوژی، در سه بخش پایه ریزی کرد که عبارتند از:

۱- منادها یا عناصر اشیای (جوهر فرده)، که از شماره ۱ تا ۳۶ منادولوژی به تبیین و تفسیر آن پرداخته است.

۲- خداوند که از شماره ۳۷ تا ۴۸ اصول منادولوژی به توضیح و جایگاه آن همت گمارده است.

۳- تصویر جهان با توجه به علت آن (خداوند)، که از شماره ۴۹ تا ۹۰ بدان پرداخته است.

۱- منادها

آنچه در عالم خارج وجود دارد، جوهر فرده‌ای است که دارای یک نظام و سلسله مراتبی است. در این سلسله، وقتی از بالا (خدا) به پایین می‌آییم، منادهای پائینی دارای این استعداد هستند که در ما توهم ایجاد کنند و با اینکه بی‌بعد هستند در ما تصور جسم بعد دار را بوجود آورند.

برای روشن تر شدن مطلب فوق، منادها را می‌توان به دو لحاظ مورد توجه قرار داد:

^۱ اصول ۴۹ تا ۹۰ منادولوژی

أ - طبیعت منادها (شماره ۱ تا ۱۷ اصول منادولوژی)
ب - درجه کمال منادها (شماره ۱۸ تا ۳۶ اصول منادولوژی)

(:

۱- به لحاظ بیرون

۲- به لحاظ درون

(لایب نیتس، ۱۳۷۵ش، صص ۱۱۱-۱۱۰؛ ۴۸۱-۴۸۰، pp. Garber, ۲۰۰۰)

اما به لحاظ بیرونی و خارجی، مناد، ساده و بدون امتداد و بی‌شکل و تجزیه‌ناپذیر است، نه در خور حدوث یا زوال به طور طبیعی است و نه قابل تغییر است به نحوی که مخلوق دیگری در درون آن تأثیر بگذارد (اصل ۶: نه حدوث منادها و نه فنای آنها ممکن نیست مگر دفعتاً واحده و به خلق و افناء، اما آنچه مرکب است با وجود اجزاء، حادث و با تباهی اجزاء تباه می‌شود).

از سوی دیگر لایب‌نیتس در اصل ۹ بیان می‌دارد که چون در طبیعت هرگز دو موجود یافت نمی‌شود که کاملاً عین یکدیگر باشند پس اشیاء فرقی درونی دارند. یعنی هر مناد با مناد دیگر متفاوت است.

اما به لحاظ درونی، مناد دارای ادراک^۱، یا تصویر کثرت در وحدت است و برخوردار از شوق یا میل گذشتن از ادراکهای کمتر متمایز به ادراکهای بیشتر متمایز و بدین وجه مانند خودکاری است غیر جسمانی.

لایب نیتس در اصل ۱۸ از اصول منادولوژی، نام «کمالهای اول» را بر کلیه این گوهرهای ساده می‌گذارد زیرا اینها در خود نوعی کمال دارند و کفایتی در آنهاست تا آنها را منبع افعال درونی کند. (لایب‌نیتس،

۱۳۷۵ش، صص ۱۱۱-۱۱۰)

اصل ۱۳ از اصول نودگانه مراد از شوق و میل درونی منادها را برایمان روشن می‌گرداند:

«عمل اصلی درونی که موجب تغییر یا گذشتن از یک ادراک دیگر می‌شود ممکن است شوق نامیده شود.

حال ممکن است شوق همیشه به همه ادراکاتی که مایل است نرسد اما همواره چیزی از آن را می‌یابد و به

ادراکهای جدید نایل می‌شود.»

در اصل ۱۲، تغییر را خصوصیتی درونی دانسته و آنرا عامل تنوع گوهرهای ساده می‌شمارد. یکی از

شارحان^۲ لایب‌نیتس از این اصل نتیجه می‌گیرد که بنا بر این تغییر بایستی همواره «متوالی» و «دائمی» باشد و

از خود چیزی باقی‌گذارد مانند قشرهای نازک گل و لای که در اثر عقب رفتن امواج بر جای می‌ماند (لایب

نیتس، ۱۳۷۵ش، ص ۱۰۵)

^۱ Perception

^۲ A. Bertrand

حال باید ببینیم که لایب‌نیس چه مکانیزی برای تغییر فوق قائل است؟ وی مانند سایر فلاسفه کلاسیک معتقد است که جواهر قادر به فعل و انفعال بر یکدیگر نیستند. در سیستم وی منادها، سر بسته و بدون پنجره هستند، و هیچ ارتباط علی و معلولی و تأثیر و تأثری بر یکدیگر نمی‌گذارند چنانکه در اصل ۶ این تغییر را (همانطور که ذکر شد) دفعی و به‌همراه خلق و افناء و درونی دانست نه بیرونی تا بتوان بدینوسیله تأثیر علی شیء یا مناد دیگری را بر آن توجیه کرد.

وی در بخشی از اصل ۷ می‌گوید: «منادها دریچه‌ای ندارند که از آن دریچه امکان ورود یا خروج چیزی باشد. اعراض بر خلاف نظر اهل مدرسه (بون آوانتورقدیس)^۱، نه ممکن است منفک شوند و نه ممکن است در خارج از گوهرها زیست کنند. بدین وجه نه گوهر ممکن است از بیرون داخل مناد بشود و نه عرض.» (لایب‌نیس، ۱۳۷۵ ش، صص ۱۰۰-۹۹)

بنابراین لایب‌نیس از مخالفان رابطه علی و معلولی بین موجودات است و معتقد است که اگر چنین رابطه‌ای به ذهن ما میرسد به سبب فریبندگی ظواهر است. اعتقاد مذکور از نظر راسل منجر به دو اشکال ذیل است:

- ۱- در علم دینامیک که به نظر می‌رسد اجسام بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند به خصوص هنگام تصادم، نظریه فوق به اشکال برمی‌خورد (اگر از این اشکال هم صرف‌نظر کنیم، اشکال دوم همچنان باقی است)
- ۲- در ادراک، به نظر می‌رسد که اثر شیء مدرک بر مدرک وجود دارد و نوعی رابطه تأثیرگذاری بین آنها برقرار است. (راسل، ۱۳۷۳ ش، صص ۱۰۵)

لایب‌نیس عقیده دارد که هر «واحدی» جهان را در خود منعکس می‌سازد، نه بدان سبب که جهان در آن «واحد» تأثیر می‌کند بلکه بدین علت که خدا به «واحد» چنان ماهیتی داده که به خودی خود چنین نتیجه‌ای را حاصل می‌کند. وی معتقد است بین موجودات جهان و تغییرات یک واحد و واحدهای دیگر، نوعی هماهنگی تقدیری (هماهنگی پیشین بنیاد) وجود دارد که شبیه فعل و انفعال از آن پدید می‌آید و آنرا به عنوان یک برهان و یک اصل معرفی می‌کند.

بنابراین برهان، همه موجودات هستی همانند ساعت‌ها هستند و این ساعتها بی‌آنکه ارتباط علی بین آنها در کار باشد چون با هم کاملاً میزان شده‌اند و در آن واحد زنگ می‌زنند. پس باید علت خارجی واحدی که آنها را تنظیم کرده است موجود باشد. به اعتقاد وی این هماهنگی باعث پیدایش نظام احسن شده است. (راسل، ۱۳۷۳، صص ۱۰۵)

راسل بر این برهان اشکال کرده و می‌گوید: اگر واحدها بر یکدیگر تأثیر نمی‌گذارند پس یکایک آنها چگونه مطلع می‌شوند که واحدهای دیگر وجود دارند؟ اگر حرف لایب‌نیس درست باشد باید این انعکاس (منعکس ساختن جهان) هم رؤیایی بیش نباشد، اما معلوم نیست وی از کجا دانسته که همه واحدها در آن

^۱ Saint Bonaventure

واحد رؤیاهای مشابه می‌بینند. لذا راسل معتقد است که مطالب فوق تنها خیالبافی است و به درد تاریخ قبل از دکارت می‌خورد (راسل، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱۱)

اگر بخواهیم این گفتار لایب نیتس را به زبان افلاطون بیان کنیم می‌توانیم جواهر فرد فلسفه وی را با تعدادی آینه که در یک زمان تصویر جهان را در خود منعکس می‌سازند، مقایسه کنیم. اما این آینه‌ها به لحاظ مرتبه با یکدیگر برابر نیستند. برخی تصویر جهان را با وضوح بیشتری منعکس می‌سازند و بعضی با وضوح کمتر. این امر کلاً به مرتبه و موقعیت مناد مورد نظر بستگی دارد.

اسپینوزا تاکید می‌کرد که همه آدمیان که به مثابه آئینه جلوه‌گر انوار حق هستند، به یک اندازه این انوار را منعکس می‌سازند ولی لایب نیتس اظهار می‌دارد که هیچ دو انسانی یکسان نیستند (وی در زندگیش نیز همیشه طرفدار امتیاز طبقاتی بود و می‌گفت: هر انسانی باید مرتبه خود را بشناسد، و هر زنی باید بداند که مرتبه‌اش دون مرتبه مرد است!) (توماس، ۱۳۴۱ش، ص ۳۵۷)

راسل معتقد است که برهان لایب نیتس را می‌توان از شکل ما بعدالطبیعی‌اش خارج کرده و به صورت «برهان نظم» در آورد به اینصورت که اگر به جهان بنگریم چیزهایی را می‌بینیم که نمی‌توان آنها را نتیجه نیروهای کور طبیعت دانست بلکه بسیار منطقی‌تر است که آنها را به عنوان شواهد یک غرض خیر در نظر آوریم. این برهان از نظر شکل منطقی عیبی ندارد اما مقدمات آن تجربی است و نه ما بعدالطبیعی. خدای این برهان لازم نیست همه صفات ما بعدالطبیعی مانند قدرت مطلق و علم مطلق را داشته باشد و تنها کافی است قدرت و علمش بیش از ما باشد، هم چنین بدیهی‌های جهان، ممکن است نتیجه محدودیت قدرت او باشد. (راسل، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱۲)

در واقع راسل با این بیان در صدد است تا از مجموعه ادعاهای لایب نیتس چنین نتیجه‌گیری کند که برهان تا حد برهان نظم تنزل پیدا می‌کند و چون برهان نظم دارای مقدمات تجربی است، این مخالف مبنای راسیونالیستی اوست. دیگر آنکه وی تأثیر علی و معلولی اشیاء عالم را بر یکدیگر انکار کرده است بدون اینکه این مطلب را مستدل کند، هماهنگی تقدیری بین اشیاء عالم یک ادعاست و می‌تواند با ادعای دیگری مبنی بر اینکه خداوند با قدرت قاهره‌اش موجودات را طوری خلق کرده تا بر یکدیگر تأثیر و تأثر وارد کنند باطل شود.

تا اینجا نتایج حاصله از سخنان لایب نیتس عبارتند از:

- ۱- اشیاء مادی چیزی جز اوهام نیستند.
- ۲- زمان و مکان بالتبع موهوم است.
- ۳- رابطه علی و معلولی بین موجودات وجود ندارد و اگر چنین رابطه‌ای به نظر می‌رسد به سبب فریبندگی ظواهر است و ... در حالیکه همانطور که راسل گفت منعکس شدن جهان در هر مناد، بدون در نظر گرفتن مسئله علیت، خود می‌تواند مرهون خیال پردازیهای لایب نیتس بوده و رؤیایی بیش نباشد.

گر چه بر خلاف نتیجه‌گیری فوق، کسانی را می‌توان یافت که در داوری درباره برهان لایب‌نیستس نظری کاملاً مخالف دارند. در این داوری جدید هنگام مقایسه نظریه منادهای لایب‌نیستس با اشاعره و مالبرانث، چنین بیان شده است:

«لایب‌نیستس از طرفداران اصالت عقل و از معتقدان به اصل علیت است. با اینهمه بین نظریه مناد با جزء لا یتجزی دموکریست و اشعری شباهت آشکاری است و به همین نسبت گمان نفی علیت درباره او در ابتدای امر جریان می‌یابد. چنین می‌نماید که نظریه مناد تا آنجا که به روابط منادها مربوط می‌شود نافی رابطه علت و معلولی است و شباهت کاملی با نظریه اشعری دارد اما از آنجا که لایب‌نیستس حالت کنونی هر مناد را تأثیری از حالت پیشین خود او می‌داند، به طریقی با اصل علیت کنار می‌آید».

به علاوه تأکید او بر هماهنگی پیشین منادها، وجه امتیاز آشکاری را بین نظریه او و جزء لا یتجزی اشعری در ارتباط با علیت، پیشنهاد می‌کند، زیرا لازمه ذره‌گرایی اشعری دخالت دادن لحظه به لحظه اراده خداوند در حوادث جزئی است اما تنظیم ازلی لایب‌نیستس، خداوند را وارد جزئیات نمی‌کند و به این اعتبارست که این خود می‌تواند تعبیری از علیت باشد.

بر خلاف آن مالبرانث (کشیش فرانسوی پیرو دکارت) بر خلاف دکارت معتقد به اصل علیت نیست. وی در مسأله ارتباط نفس و بدن طریقه اشعری را بیاد می‌آورد. وی به هماهنگی پیشین بنیاد بین جواهر معتقد نیست بلکه می‌گوید خداوند متعال در مقابل هر یک از حالات جزئی نفس و بدن، حالت جزئی و مناسبی را در دیگری خلق کرده و در این جریان، اراده خداوند به طور بی واسطه و پیوسته به امر جزئی تعلق می‌گیرد و اظهار این مطلب هیچ راهی را برای ورود مفهوم علیت باقی نمی‌گذارد» (طاهری، ۱۳۷۶ش، صص ۳۷۰-۳۶۹)

نویسنده نوشتار فوق با مقایسه بین تفکر اشعری و مالبرانثی با تفکر لایب‌نیستس، معتقد است که لایب‌نیستس جایی برای اعتقاد به اصل علیت باقی گذاشته است و آنرا به طور صد در صد نفی نکرده است. اما به اعتقاد حقیر تفاوت چندانی بین نظریه لایب‌نیستس با نظریه اشعری در باب علیت وجود ندارد زیرا یکی به یکباره و با اصل «هماهنگی پیشین بنیاد»، علیت را سلب کرده و دیگری در تک‌تک حوادث جزئی این مطلب را نادیده گرفته است و به نظر می‌رسد که در نقد لایب‌نیستس در بحث علیت حق با راسل باشد. گذشته از طبیعت منادها مطلب دیگری را که لایب‌نیستس مورد دقت قرار می‌دهد، درجه کمال منادهاست.

منادها از لحاظ درون در خور درجه‌های مختلف کمال هستند و این درجه‌ها به کمی یا زیادی خصوصیت متمایز بودن ادراک منادها بستگی دارد و از اینقرار است:

۱. مناد یا کمال اول، محض و ساده، دارای ادراک و شوق به معنای عام است و فاقد حافظه. حیات گیاهان بدین گونه است.

۲. مناد برخوردار از حافظه یا نفس، چنانکه در حیوانات وجود دارد. این موجودات، بی‌آنکه دارای عقل باشند، می‌توانند در تجربه به وسیله عقل امری را دنبال کنند و از امری به امر دیگر بروند.

۳. مناد برخوردار از عقل یا از شناخت حقایق جاویدان، و در نتیجه برخوردار از ادراک روشن متمایز یا وجدان و وقوف. چنین منادی موسوم به ذهن یا روح است و به ما که انسان هستیم داده شده است.

لایب نیس در اصل ۱۹ چنین می‌گوید: «اگر بخواهیم هر آنچه دارای ادراکها و شوقها (به معنای عامی که بیان کردم) باشد نفس بنامیم، تمام گوهرهای ساده یا منادهای مخلوق را ممکن است نفس نامید. اما چون آگاهی امری است بیشتر از ادراک ساده، رضایت می‌دهم که نام عمومی منادها و کمالهای اول برای گوهرهای ساده‌ای که غیر از این ندارند، کافی باشد و نفس فقط به جوهرهایی اطلاق گردد که ادراک آنها متمایزتر و همراه با حافظه باشد.» (لایب‌نیس، ۱۳۷۵ ش، صص ۱۱۲-۱۱۱)

باور لایب‌نیس در مورد مناد انسان بر این است که استدلالها و افعال عقلی او مبتنی بر دو اصل بزرگ است:

اصل عدم تناقض^۱

اصل جهت کافی^۲

وی در اصل ۳۱ و ۳۲ این دو اصل را چنین توضیح داده است:

«به فضل اصل امتناع تناقض به غلط بودن آنچه مشتمل بر آن است و صحت آنچه مقابل یا نقیض غلط است، حکم می‌کنیم و به استناد جهت کافی، ملحوظ می‌داریم که ممکن نیست هیچ امری حقیقی یا موجود باشد و هیچ قضیه‌ای صادق، مگر جهت عقلی کافی برای اینکه باید چنان باشد و نه طور دیگر، وجود داشته باشد، هر چند که شناخت این جهت‌های عقلی غالباً برای ما ممکن نباشد.» (لایب‌نیس، ۱۳۷۵ ش، صص ۱۲۲-۱۲۱)

این دو اصل مرجع تمام حقایق ممکن هستند. حقایق ممکن به دو قسم تقسیم می‌شوند:

حقایق استدلال (حقایق عقل: *Dedicto*) که ضروری است و مخالف آن ناممکن است، و حقایق واقع (واقع *Dere*) که ممکن به امکان خاص و مخالف آنها ممکن است.

راسل در تحلیل این دو اصل فوق معتقد است که هر دوی این اصول متکی به مفهوم «قضیه تحلیلی» است. یعنی قضیه‌ای که محمول، مستتر در موضوع باشد مثل قضیه «همه آدمهای سفید آمدند». اصل عدم تناقض می‌گوید: «همه قضایای تحلیلی صادقند»، و اصل جهت کافی می‌گوید: «همه قضایای صادق تحلیلی‌اند». این دو اصل در پوشش اصلهای ۳۰ تا ۳۸ منادولوژی تبیین شده است.

^۱Constradiction

^۲ Sufficient reason

راسل معتقد است این سخنان در دستگاه محرمانه لایب‌نیتس مطرح شده و این اصول حتی با بیانات تجربی درباره امور واقعی نیز تطبیق می‌کند. مثلاً اگر من به سفری بروم، مفهوم من باید از ازل حاوی مفهوم این سفر که یکی از محمولهای من است بوده باشد. می‌توان گفت که ماهیت جوهر فرد، یا هستی کامل این است که دارای مفهومی باشد چنان مکمل که برای فهمیدن و استنتاج همه محمولهای موضوعی که آن مفهوم بدان اسناد شده کفایت کند. بنابراین صفت پادشاهی برای اسکندر کبیر در انتزاع از موضوع نه به حدی که برای فرد کفایت کند معین است و نه متضمن سایر صفات موضوع است و نه حاوی همه اموری است که در مفهوم این پادشاه مستتر است در صورتی که وقتی «خدا» مفهوم یا شخصیت اسکندر را مد نظر می‌آورد، در آن واحد اساس و علت همه محمولهایی را که نسبت به اسکندر صدق می‌کند می‌بیند (اینکه اسکندر به مرگ طبیعی می‌میرد یا مسموم می‌شود، چه کسانی او را شکست دادند و...؟) اما ما این اطلاعات را تنها از راه تاریخ می‌توانیم بدانیم. (راسل، ۱۳۷۳، ص ۱۱۶)

لویس فرانکل در مقاله‌ای تحت عنوان «لایب‌نیتس و اصل جهت کافی» چنین می‌گوید که برای اینکه فهم صحیحی از PSR که مخفف «Principle of Sufficient Reason» است، داشته باشیم بایستی فهم صحیحی از نقش و ارتباط بین منطق لایب‌نیتس و متافیزیک او داشته باشیم. گاهی وی این برداشت را ارائه می‌دهد که این اصل، یک اصل منطقی محض است که از آن چنین استخراج می‌شود: «همه قضایای صادق تحلیلی‌اند»^۱

در جای دیگر وی تأکید می‌کند که این اصل متافیزیکی است مثلاً در نامه‌هایش به کلارک؛ در جای دیگر وی یک ضابطه ارائه می‌دهد که «PSR» به عنوان این اصل است که خداوند هیچ کاری را بدون دلیل انجام نمی‌دهد. (اصل ترجیح بلا مرجح، ترجیح در مورد فاعل است و ترجیح در مورد قابل) هم چنین «PSR» به عنوان یک اصل از اصل علیت هم بکار می‌رود و آن بدین معنی است که هیچ چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد و نه حتی اتفاق بیفتد... اگر علت نداشته باشد. پس در واقع همانطور که در فلسفه لایب‌نیتس به چشم می‌خورد تفاسیر منطقی و متافیزیکی، هر دو تقریر جایز این اصل هستند و وی علیرغم تقریرهای متعدد از این اصل می‌تواند «PSR» را به عنوان یک اصل ساده معرفی کند. اگر بخواهیم اصولی را که تحت پوشش «PSR» قرار گرفته و متفرع بر آن است بیان کنیم از این قرارند:

۱. PSRg : Principle of Grounds (اپیستمولوژی)
۲. PSRr : Principle of Reasons (آنولوژی)
۳. PSRc : Principle of Causation (آنولوژی)

^۱ وی در نامه‌اش به آرنو این نکته را گوشزد می‌کند:

There are two primitive truths... the principle of contradiction... and... that nothing is without reason, or that every truth has its proof apriori, drawn from the notion of the terms...

در اصل اول بیان می‌کند که هر قضیه صادقی استدلالی ما تقدم دارد که به وسیله آن، محمولها منظوری در موضوع می‌باشند و... مبنا و پایه صدق قضایا در مفهوم کامل موضوع آن است.^۱

در اصل دوم می‌گوید که خداوند حکیم و خردمند متعالی هیچ کاری را گراف و بدون دلیل کافی انجام نمی‌دهد و در اصل سوم چنین می‌گوید که هر واقعه و پدیده‌ای علتی دارد. پس علامت خلاصه شده «PSR» اشاره به یک اصل عمومی و کلی دارد که شامل هر سه اصل فوق می‌گردد. (Woolhouse, 1994, Vol. 1, PP. 51-61)

لایب‌نیس در نظر عوام پسندانه‌اش طور دیگری سخن می‌گوید و طبق اصل جهت کافی هیچ امری را بی‌علت نمی‌داند اما درباره «فاعلان مختار» می‌گوید: «علل أفعال آنها را (فاعلان را) متمایل می‌سازند، بی‌آنکه ایجاب کنند هر آنچه یک فرد بشر می‌کند دارای انگیزه‌ای است، اما علت فاعله عمل او و جوب منطقی ندارد.» اما دیدیم که همو نظریه دیگری نیز داشت که چون دریافتش برای «آرنو» ناراحت‌کننده است از افشای آن خودداری کرد. (راسل، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۰۶)

نظر لایب‌نیس در دستگاه محرمانه‌اش انعکاس کامل عقیده اسپینوزاست در باب ضرورت در مقابل آزادی اراده، و جبر در مقابل اختیار. اسپینوزا می‌نویسد: «نفس از خود اختیاری ندارد. نفس را نیروهایی که از ازل در کار بوده‌اند به امور مختلف وا می‌دارند.» به عبارت دیگر اعمال ما مانند قیافه‌هایمان و مانند عضلات و ماهیچه‌های بدنمان از پیش از تولد ما و حتی پیش از پیدایش جهان، مشخص و معین بوده‌اند. بنابراین از روز ازل و بر طبق قوانین لا یتغیر طبیعت، مقدر بوده است که شکسپیری زاده شود تا آثاری ملکوتی از خویش باقی گذارد، و سقراطی پا به عرصه گیتی نهد که در راه مردم کشته شود.

لایب‌نیس متأثر از اسپینوزا اعلام کرد که برای همه جواهر فرده از پیش مقرر شده است که چگونه حرکت کنند. هیچ چیز نمی‌تواند مسیر آنها را تغییر دهد. در موجودات زنده و هم‌چنین در اشیاء بی‌جان چنین چیزی که امکان انتخاب از میان دو چیز را داشته باشد، وجود ندارد. از اراده آزاد یا آزادی اراده در جهان اثری نیست. هیچ ساعتی نمی‌تواند حتی یک ثانیه از زمان مقرر خود جلوتر برود. اعمال ما اختیاری نیستند، هم‌چنانکه نزول باران از ابر، یا پرواز تیری که از چله کمان رها گشته، امری اختیاری نیست. تنها تفاوتی که میان پرواز تیر و عمل انسان وجود دارد، این است که آدمی بر عمل خویش آگاه است و این آگاهی را با اختیار و آزادی اراده اشتباه می‌کند. اگر تیر نیز می‌توانست بر پرواز خود وقوف داشته باشد، بدون تردید مانند

^۱ لایب‌نیس با طرح بحث منادها و قضایای تحلیلی در واقع می‌خواسته مشکل صدق را حل کند (وقتی به موضوع، محمولات متعدد نسبت داده می‌شود، برای اینکه این موضوع حاوی همه این محمولات فی‌الواقع باشد بایستی یک مناد و یک جوهر واحد وجود داشته باشد که حاوی همه اینها باشد)، اما راه حل وی باعث شده تا قانون علیت و تأثیر علی و معلولی را در نظام هستی نادیده بگیرد. م

انسان مصّر بود که به اراده خویش به سوی هدف در جهش است. لایب‌نیس در نامه‌ای به آرنو پس از بیاناتی نظیر بیان فوق اضافه می‌کند که «این قضیه دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است و جا دارد که مدلل و اثبات گردد.» (توماس، ۱۳۴۸ش، صص ۳۵۹-۳۵۸)

لایب‌نیس درباره خداوند با توماس آکویناس موافق است که خداوند نمی‌تواند خلاف قوانین منطقی عمل کند اما می‌تواند به انجام گرفتن هر آنچه منطقی‌اً امکان دارد فرمان دهد و این امر اختیار وسیعی را در برابر او قرار می‌دهد.^۱ (راسل، ۱۳۷۳ش، ص ۱۰۶)

برای روشن‌تر شدن مفهوم و جایگاه خداوند در فلسفه لایب‌نیس، می‌توانیم در لابلای اصول منادولوژی نظریه وی را بدست آوریم.

۲- خداوند

نظریه لایب‌نیس در مورد خداوند را می‌توان به دو بخش ارجاع داد:

۱. موجود بودن خداوند، که از شماره ۳۷ تا ۴۵ اصول منادولوژی به آن پرداخته شده است.

۲. ذات خداوند، که از شماره ۴۶ تا ۴۸ درباره آن سخن به میان رفته است.

موجود بودن خداوند

با ابتناء به دو اصل عقلی (اصل عدم تناقض، اصل جهت کافی)، و دو قسم حقیقت، وجود خداوند ثابت می‌شود یعنی هم به برهان اِنّی و ما تأخّر^۲ و هم به برهان لمّی و ما تقدم^۳.

اما در برهان اِنّی و ما تأخّر، وجود خداوند به عنوان «جهت کافی» امور ممکن غیر ضروری (به امکان خاص) که آنها را با خود آنها نمی‌توان تبیین کرد، واجب و ضروری است.

و در برهان لمّی و ما تقدم، اولاً خدا به عنوان منشأ و منبع تمام ذوات و امکانها یا حقایق جاویدان (از آن جهت که در آنها واقعیتی هست)، واجب و ضروری است و ثانیاً خدا اگر ممکن الوجود باشد (یعنی تعریف او مستلزم تناقض نباشد)، هست بودنش واجب و ضروری است (به امکان عام)

لایب‌نیس در بخشی از اصل ۴۵ ضرورت وجود خدا را چنین بیان می‌کند: (وجود خدا ضرورت دارد) چون موجودهای ممکن به امکان خاص موجودند یعنی نمی‌توانند جهت عقلی نهایی یا جهت عقلی کافی وجود خدا را جز در وجود واجبی داشته باشند که جهت عقلی هست بودنش را در خود دارد. (لایب‌نیس، ۱۳۷۵ش، ص ۱۳۹)

^۱ راسل می‌گوید: همانطور که لایب‌نیس در نظریه عوام پسندانه‌اش برای بشر آزادی عمل قائل بود، اعمال خداوند را نیز دارای همین نوع آزادی می‌داند.

^۲ A posteriori

^۳ A priori

«رابرت لاتا» یکی از بهترین شارحان لایب‌نیس در این باره می‌نویسد:

ذات موجود مخلوق حاوی وجود نیست زیرا محدود است بنابراین وجودش بستگی به هماهنگی با سایر ذوات و موجودات دارد تا با هماهنگی با آنها ایجاد و خلق شود و بهترین جهان ممکن ایجاد گردد اما ذات یک موجود ضروری، حاوی و در بردارنده وجودست زیرا نامحدود است. در جهان هیچ چیزی وجود ندارد که وجود او را محدود یا ختنی کند. بنابراین اگر او ممکن است، پس باید وجود داشته باشد.

(If it be possible, it must exist) (Lata, 1971, PP. 274-277)

لاتا در فراز دیگر، وجود خداوند را از دیدگاه لایب‌نیس چنین بیان می‌کند:

«از دیدگاه لایب‌نیس وجود خداوند بدین صورت تقریر می‌شود که بلافاصله از امکانش (امکان حقیقی) یک شوق و تمایل به وجود بدست می‌آید و هیچ چیز دیگری در پس این تمایل در این موجود کامل نمی‌تواند وجود داشته باشد. دکارت هم امکان را از مفهوم برترین و کاملترین موجود ارائه داد اما نتوانست در استدلالش مانند لایب‌نیس به این بخش ضروری یا ممتاز آن طور که لایب‌نیس انجام داده بود، دست یابد. (Lata, 1971, PP. 274-5)

ذات خداوند

خدا از آنجهت که منبع حقایق جاویدان است بر خلاف تصور دکارتیان افعالش تابع اراده‌اش نیست بلکه منحصراً بر حسب علمش است و حال آنکه از آنجهت که سرچشمه حقایق ممکنه به امکان خاص است، عمل به اراده می‌کند. فعل خدا به اقتضای اراده بر حسب ضرورت اخلاقی که مبتنی بر اصل شایستگی یا انتخاب اصلح است، انجام می‌گیرد نه بر حسب ضرورت هندسی.

لایب‌نیس در شماره ۴۶ تا ۴۷ وجود منادهای مخلوق را به واسطه «لمعات مستمر الوهیت» می‌داند، و در شماره ۴۸، قدرت و علم و اراده در خداوند را به مثابه سه عنصر مناد (موضوع یا اساس، ادراک، شوق) بر می‌شمرد. «لاتا» (شارح لایب‌نیس) معتقد است که ارزش استدلال لایب‌نیس به ارزش تمایزی که بین ضرورت متافیزیکی یا ضرورت مطلقه و بین ضرورت اخلاقی یا غیر اخلاقی، ایجاد می‌کند بستگی دارد.

هر یک از این ضرورتها چه ارتباطی با دیگری دارند؟

با تکلف می‌توان راه حل موجهی را برای رفع تناقض بین ایندو برقرار کرد بدین صورت که یکی از آن دو به علم خداوند و دیگری به اراده خداوند برگردد. (Lata, 1971, PP. 207-207)

لاتا پس از بیانات فوق به استدلال لایب‌نیس انتقاد کرده می‌گوید: «در اینجا یک ضعف اساسی فلسفه لایب‌نیس آشکار می‌گردد و آن نسبت و ارتباط بی‌ثبات و نامشخص بین اصل تناقض و اصل جهت کافی است. کانت همه این استدلال را به عنوان مغالطه رد می‌کند و معتقد است که «وجود» هرگز قابل پیشگویی

نیست بدین معنی که ما هرگز منطقاً مجاز نیستیم که از یک مفهوم صرف به وجود آن مفهوم پی ببریم.»
(*ibid*)

علاوه بر اشکال فوق، اشکالی که به نظر می‌رسد بر وی وارد باشد این است که در تبیین فلسفی وی خداوند مناد منادهاست. اگر مناد است چگونه از سایر منادها مستثنی شده است؟ چگونه در سایر منادهایی که تحت سیطره او قرار دارند تأثیر علی می‌گذارد و از یکسو خداوند علت حقیقی همه حوادث و پدیده‌های هستی است اما خودش بی‌تأثیر از دیگری است و از سوی دیگر در فلسفه وی خداوند به عنوان عالیترین و کاملترین مناد مطرح شده است، در حالیکه مناد بودن خداوند با بی‌علتی او سازگار نیست.

گرچه لایب‌نیس فرق وجود خداوند (مناد خدا) با وجود مخلوقات (سایر منادها) را در این می‌داند که وجود خداوند ضروری است و ممکن (به امکان عام) و وجود سایر منادها ممکن است (به امکان خاص) اما سؤالات فوق همچنان باقی می‌ماند مگر اینکه از سخن لایب‌نیس، همان برداشت برهان وجوب و امکان سینوی را داشته باشیم که البته این برداشت با مبانی وی سازگار نیست.

۳- جهان از حیث علیت

نظر لایب‌نیس درباره جهان، به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱. طبیعت جهان به طور کلی یعنی هماهنگی جهانی و نیک‌انگاری^۱ (شماره ۴۹ تا ۶۰ اصول منادولوژی)

۲. تقوّم و سلسله مراتب موجودهای آفریده (شماره ۶۱ تا ۹۰ اصول منادولوژی)

هماهنگی جهانی و نیک‌انگاری در جهان

همانطور که قبلاً تا حدودی ذکر شد، لایب‌نیس معتقد است تأثیر علی و معلولی‌ای که در عالم هستی بین آفریده‌ها به چشم می‌خورد بدین گونه تبیین می‌شود: «آفریده‌ای «فعال» است و از آنجهت که کمالی دارد دیگری «مفعول» است زیرا ناکامل است بدین نحو به مناد از آنجهت که ادراکهای متمایز دارد، فعل را نسبت می‌دهند و از آنجهت که ادراکهای مبهم دارد انفعال را. آفریده‌ای از آفریده دیگر کاملتر است از آن لحاظ که به نحو ما تقدم جهت عقلی آنچه را در دیگری روی می‌دهد، واجد است و لذا به نظر می‌رسد که یکی در دیگری مؤثر بوده و علت اوست. تأثیر بعضی از اشیاء در اشیاء دیگر در جوهرهای ساده کاملاً معنوی است و عبارتست از نظمی که خداوند قبلاً مقرر داشته است. چه خداوند از همان ابتدا جمله منادها را بدون استثناء به نحوی منظم ساخته است که در برابر هر ادراک متمایز آنها، ادراکهای مبهمی در کلیه منادهای دیگر وجود دارد و بالعکس، به قسمی که هر مناد، از نظرگاه خود نمایشگر تمام جهان است. بنابراین یک مناد تنها از این رهگذر است که ممکن است از دیگری تبعیت کند و یک مناد مخلوق نمی‌تواند هیچ تأثیر فیزیکی در درون

^۱Optimisme

دیگری داشته باشد. خداوند با مقایسه دو گوهر ساده، در هر کدام، جهات عقلی‌ای می‌بیند که موجب می‌شوند یکی را ملائم با دیگری سازد.» (شماره ۴۹ تا ۵۲ منادولوژی)

اما درباره ویژگی نیکانگاری در فلسفه لایب‌نیتس باید گفت به قول راسل از بارزترین وجوه این فلسفه، نظریه «تعدد جهانهای ممکن» است. هر جهانی که با قوانین منطق متناقض نباشد ممکن است. تعداد نامحدودی جهانهای ممکن وجود دارد که خدا پیش از خلق جهان فعلی درباره آنها اندیشیده است. خدا چون خوب است خواست که بهترین جهانهای ممکن را خلق کند و آن جهانی را بهترین جهانها دانست که در آن تفوق خوبی بر بدی بیش از جهانهای دیگر بود. خدا می‌توانست جهانی را خلق کند که حاوی بدی نباشد اما آن جهان به خوبی جهان فعلی نمی‌بود زیرا بعضی خوبیهای بزرگ با بدیهای خاصی لازم و ملزومند. (راسل، ۱۳۷۳ش، ص ۸۱۲)

راسل مطلب فوق را با مثالی توضیح می‌دهد: «به عنوان مثال نوشیدن یک جام خنک در یک روز گرم، هنگامی که تشنگی زور آورده باشد، ممکن است چنان لذتی به انسان بدهد که انسان بیندیشد آن تشنگی با همه دردناکی‌اش به تحملش می‌ارزید، زیرا اگر آن رنج نمی‌بود این لذت چنین فراوان نمی‌شد.» (همانجا)

راسل در ادامه بررسی نظریه لایب‌نیتس «اختیار انسان» را به عنوان بالاترین خوبی مطرح می‌کند و می‌گوید: «در نظر لایب‌نیتس آنچه در الهیات مهم است رابطه گناه با اختیار است. اختیار خوبی بزرگی است اما منطقیاً برای خدا غیر ممکن می‌بود که هم تفویض اختیار کند و هم فرمان دهد که گناه نباشد. بنابراین خدا بر آن شد تا انسان را مختار سازد گر چه پیش‌بینی می‌کرد که آدم از شجره ممنوعه خواهد خورد و گناه، لا جرم مکافات به دنبال خواهد داشت. جهانی که از این اراده خداوند حاصل شد گر چه حاوی بدی است اما تفاضل خوبی آن بر بدی، بیش از هر جهان ممکن دیگر است. بنابراین بهترین جهان ممکن است و بدی‌ای که در این جهان وجود دارد دلیلی بر ضد خوبی خدا نمی‌شود.» (راسل، ۱۳۷۳ش، ص ۸۱۳)

راسل همانطور که قبلاً گفتیم این راه حل لایب‌نیتس را در مورد جهانهای ممکن و نظام احسن، جزء همان دستگاه عوام پسندانه وی دانسته و با لحن تمسخر آمیزی آنرا مورد پسند ملکه پروس می‌داند. وی معتقد است که برهان فوق موجب می‌شود تا بردگان ملکه پروس به رنج بردن از بدی ادامه دهند و خود ملکه به لذت بردن از خوبی گذران زندگی کند و برایش تسلی بخش باشد که فیلسوف بزرگی به وی اطمینان دهد که این وضع عادلانه و صحیح است. (همانجا)

اما بنظر می‌رسد که انتقاد راسلی خیلی وارد نیست زیرا «نظام احسن» در نظریه لایب‌نیتس به همراه اختیار انسان و تئوری تئودیسسه وی معنی پیدا می‌کند، و با لحاظ ساختار کلی نظریه وی، کاملاً عکس آنچه را که

^۱ عالمهای نامتناهی در حیطه امکان است و فقط یکی از آنها وجود دارد، بدین نحو که خواست خداوند بر حسب اصل انتخاب اصلح و از جهت واجد بودن بالاترین نظم و بیشترین تنوع ممکن، بر موجود شدن یکی از آنها تعلق گرفته است. (اصل ۵۶ تا ۶۰)

راسل نتیجه گرفته است می‌توان نتیجه گرفت و آن از اینقرار است با توجه به اختیاری که خداوند به انسان تفویض کرده بدیهایی که در عالم وجود دارد زیر سر اختیار آدمی است نه اراده خداوند و لذا به عدالت خداوند لطمه‌ای وارد نمی‌شود و ظلم هیچ ظالمی موجه نمی‌گردد و هیچ مظلومی نیز به تحمل ظلم تشویق نمی‌شود. لایب‌نیس اختیاری را بالاترین موهبت الهی در این نظام احسن می‌داند و نتیجه می‌گیرد که خداوند خلاف اراده خود عمل نمی‌کند زیرا او اراده‌اش بر این تعلق گرفته است که انسان مختار باشد و لذا خلاف اراده‌اش در اختیار انسان (و لو اختیار سوء) دخالت نمی‌کند. نتیجه‌گیری و انتقاد راسل بر لایب‌نیس بیشتر به دستگاه محرمانه لایب‌نیس وارد است زیرا همانطور که ذکر شد وی در آن دیدگاه قائل به جبر و عدم اراده و آزادی بود و این دیدگاه برای ملکه پروس خوشایندتر می‌نمایاند.

سلسله مراتب موجودات هستی

این بحث در لابلای بحثهای گذشته اجمالاً مطرح شده است اما به نحو تفصیل باید گفت: اولاً: عناصر موجودات خلق شده به طور کلی بایستی تمییز داده شود. عناصر ضروری هر موجود خلق شده عبارت است از یک جسم مرکب و یک مناد مرکزی یا کمال اول.

جسمهای مرکب مثل موجودهای ساده هستند یعنی تأثیر متقابل کاملاً ایده‌آل منادها را با تأثیر مکانیکی خود تقلید می‌کنند به نحوی که هر تغییر و تبدیلی که در جسمی روی می‌دهد همراه با تغییر و تبدیلی مخالف و معادل در تمام اجسام دیگر است. به این وجه، هر جسمی آنچه در تمام اجسام دیگر روی بدهد حس می‌کند و مآلاً هر چه در عالم روی بدهد، حس می‌کند. به ویژه انتلیخیا یا نفس با نمایاندن و تصویر جسم خاص خود به نحو بیشتر متمایز، تصویر و نمایش تمام عالم است. بدین قرار هیچ نفسی بدون تن در طبیعت نیست. (شماره ۶۱ تا ۶۲)

ثانیاً: درجات عمده و اصلی موجودات بایستی تشخیص داده شود. موجودات بر حسب درجه کمال، سه عالم بر روی هم قرار گرفته را تشکیل می‌دهند:

دنیای جانداران، دنیای حیوانات، دنیای ارواح. موجودات زنده ساده هم دارای جسم سازمند هستند یعنی هر اندازه هم آنها را تقسیم کنیم همیشه دارای تنوع و تناسبند.

به نظر وی همه جا پر از جانداران است، در طبیعت هیچ چیز مرده نیست. در حیوانات، تولد و مرگ جز بسط و قبض نیست. به نظر وی اتحاد نفس و بدن بدین صورت است که هر یک از آنها تبعیت از قوانین مخصوص خود می‌کند. یعنی نفس از قانون علل غائی، و بدن از قانون علل فاعلی تبعیت می‌کند و آنچه برای آندو رخ می‌دهد بر حسب هماهنگی پیشین بنیاد است که خداوند در بین قلمرو علل غایی و قلمرو علل فاعلی برقرار کرده است، و همین سیستم هماهنگی پیشین بنیاد است که نتیجه طبیعی اصول مکانیکی به درستی تعیین یافته است. (از شماره ۶۳ تا ۸۱)

لایب‌نیتس (در اصل ۸۲ تا ۹۰)، عالم ارواح را مطرح کرده و آنرا فوق عالم حیوانات می‌داند. وی معتقد است که ارواح آینه تمام‌نمای نه فقط عالم، بلکه آینه‌گردان خداوندند و شایسته داشتن نوعی ارتباط با خداوند هستند. جمع تمام ارواح و اذهان، مدینه‌خداایی را تشکیل می‌دهد. یعنی عالم معنوی‌ای که در آنجا خیر و شر، به پاداش و جزای خود می‌رسند. در آنجا نیک‌مردان، خدا را با عشق حقیقی که همان فلاح و برکت محبوب است، دوست می‌دارند. این عالم معنوی یا قلمرو لطف، همساز و هماهنگ دنیای طبیعی است.

وی بیان می‌کند که خدای سازنده و مهندس، در کلیه امور خدای مقنن را خشنود می‌سازد به نحوی که امور از طریق طبیعت به لطف الهی نایل می‌آیند. (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵ ش، صص ۱۸۹-۱۷۸)

بنابراین لایب‌نیتس: جهان هستی را متشکل از تعداد زیادی مناداها و گوهرها و کمالها می‌داند که بدون این که بر یکدیگر تأثیر و تأثیری علی داشته باشند، فعل و انفعالاتی را در نزد ما جلوه می‌دهند که محصول هماهنگی تقدیری‌ای است که توسط خداوند در نهاد هر یک از این گوهرها به ودیعت نهاده است. نگاه لایب‌نیتس به جهان هستی نگاه کثرت‌گرایانه است که وحدتی پیشینی این کثرت را در کنار یکدیگر قرار داده است بدون اینکه با یکدیگر ربطی داشته باشند و حال آن که به زعم برخی فلاسفه (صدر المتألهین) روح حاکم بر هستی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است و گر چه وحدت هستی در بین موجودات جهان هستی ذو مراتب است و در اعلی درجه وجودیش (خداوند) اشد و اکمل است و در ادنی درجه وجودیش ماده اضعف و آخس می‌باشد، اما روحی واحد بر جهان هستی حکم فرماست. در بیان لایب‌نیتس گرچه خداوند مناد منادهاست و وی او را اشد و اکمل مناداها می‌داند و بنظر می‌رسد که وی به نوعی تشکیک معتقد است، اما بهیچوجه نمی‌توان تشکیکی را که در نظام صدرایی مطرح است به لایب‌نیتس نسبت داد زیرا در نظام صدرایی، وجود حقیقت واحده‌ای است که مشترک بین اعلی مرتبه هستی و ادنی مرتبه آن است در حالی که در باور لایب‌نیتس حقیقت مناد خداوند کاملاً با مناد مخلوقات متفاوت است و لفظ مناد تنها نوعی مشترک لفظی است.

مطلب دیگر آنکه با وجود دو سیستم فکری در فلسفه لایب‌نیتس، مخاطب وی دچار سردرگمی است که بالاخره لایب‌نیتس به کدام سخنش پای‌بند است؟ و آیا داوریه‌های امثال راسل و توماس و ... در مورد او صحیح می‌باشد؟ بهر حال این مطلب قابل تأمل و بررسی است. امید که در پژوهشهای دیگر نکات غامض فلسفه این فیلسوف عظیم آشکارتر گردد.

منابع و مأخذ

۱. توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ

اول، ۱۳۴۸

۲. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، تهران، انتشارات کتاب پرواز، چاپ ششم، ۱۳۷۳
۳. طاهری، سید صدرالدین، علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۶
۴. لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم، منادولوژی، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۵
۵. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، آبان ۱۳۷۹

۶. Garber, Daniel, Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, London & Newyork, Routledge, first published, ۲۰۰۰
۷. Lata, Robert, Leibniz the Monodology & Other philosophical writings, London, oxford university press, first published, ۱۹۷۱.
۸. Parkinson, G.H.R, leibniz Philosophical writings, (translated by) Mary Morris & G.H.R parkinson, London, Aldine press Letch worth Herts, first Published, ۱۹۳۴.
۹. Woolhouse, Roger, Leibniz critical Assesments, London & Newyork, Routledge, first punlished, ۱۹۹۴.

