

پژوهش‌های فلسفی
نشریه دانشکده ادبیات و
علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۵۱، پاییز و زمستان ۸۷
شماره مسلسل ۲۰۵

اختیار و جهان‌های ممکن از دیدگاه لایب‌نیتس*

دکتر محمد علی اژه‌ای**

امراه معین***

چکیده:

مسئله اختیار از مهم‌ترین مسایل مورد توجه لایب‌نیتس است. او از این مسئله تحلیلی را ارائه داده است که در آن می‌خواهد نشان دهد انسان و خداوند به معنای مشابهی مختارند. او در راستای ارائه راه حل خود برای مسئله اختیار نکات مهمی را مطرح کرده و مورد بحث قرار می‌دهد که از جمله آنها تمایز میان ضرورت شرطی و ضرورت مطلق و نظریه جهان‌های ممکن است. در این مقاله نشان داده می‌شود که تلاش لایب‌نیتس برای مسئله اختیار خود دشواریهایی را به دنبال خواهد داشت و در نهایت به موجبیت افعال انسانی منجر خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: لایب‌نیتس، اختیار، جهان‌های ممکن، امکان خاص، ضرورت شرطی.

* تاریخ وصول: ۸۷/۱۰/۱۵ تأیید نهایی: ۸۷/۱۲/۲۴

** استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

*** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

مقدمه:

مسئله اختیار از مهمترین مسائلی است که در طی تاریخ ذهن بشر به طور عام و ذهن فلاسفه را به طور خاص به خود مشغول ساخته است. طرح مسئله اختیار در برابر این تصور است که بر افعال انسان ضرورت حاکم است: اینکه آنچه انسان انجام می‌دهد وقوع آن ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. مفهوم ضرورت در طی تاریخ به گونه‌های مختلفی برای انسان مطرح شده است. یکی از اشکال اولیه آن مفهوم سرنوشت است که وجود آن در طی عباراتی همچون «هرکسی دارای سرنوشتی است» یا «از سرنوشت گریزی نیست» و غیره مشاهده می‌کنیم. مسئله اختیار همچنین با اعتقاد به موجبت علی، یعنی اعتقاد به وجود رابطه علت و معلولی در بین پدیده‌ها، مرتبط می‌شود. اگر هر پدیده در چهارچوب روابط علی تحقق می‌یابد، اعمال انسانی نیز که بخشی از حوادث و وقایع عالم طبیعت است مانند تمام حوادث دیگر ریشه در روابط علی خواهند داشت. در عین حال به نظر می‌رسد امکان این که انسانها بتوانند به گونه دیگر عمل کنند شرط ضروری آزادی و مسئولیت اخلاقی است. مفهومی از اختیار که در این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد همچنین دارای بعد کلامی است و با مفاهیمی همچون علم، اراده، و قدرت مطلق الهی و نیز خیرخواهی او مرتبط است.

لایبنیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) از مهم‌ترین فیلسوفان جدید است که به بحث از این مسئله و ارائه راه حل برای آن اهتمام ورزیده است، به گونه‌ای که او را می‌توان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان بر اندیشه‌های پس از خود به شمار آورد.

لایبنیتس با قائل شدن به اراده آزاد در صدد پرهیز از نوعی ضرورت است که آن را ضرورت کور (blind necessity) می‌نامد. برای این منظور او تلاش می‌کند تا نشان دهد خداوند و انسان موجوداتی هستند که به شیوه مشابهی در برابر اعمال خود اخلاقاً مسئول هستند و در نتیجه اعمال آنها در معرض ستایش و نکوهش است. این نکته از اینجا ناشی می‌شود که از دیدگاه او «اذهان انسانی آینه‌های الهی‌اند» (Leibniz, 1998, p298).

برای توضیح این مطلب لازم است بیان کنیم که از نظر لایب‌نیس ذهن‌ها کمال‌پذیرترین تمام جوهرها هستند و به همین دلیل است که خداوند به ذهن‌ها توجه بیشتری می‌نماید:

اذهان فقط به صورت او ساخته شده‌اند. و گویی آنها از نژاد او و فرزندان خانۀ او هستند. به همین دلیل است که فقط آنها می‌توانند آزادانه در خدمت او باشند و آگاهانه در تقلید از طبیعت الهی قدم بردارند. ... ذهن‌ها بیشتر خدا را فرامی‌نمایند تا جهان را. و این شرافت طبیعی اذهان است که آنها را هر قدر برای مخلوقات صرف ممکن باشد به مقام خدایی نزدیک می‌کند؛ به این معناست که خداوند بسیار بیشتر از سایر موجودات از آنها ستایش دریافت می‌کند (لایب‌نیس، ۱۳۸۱، ۸۰-۱۷۹).

با توجه به گفته‌های فوق، لایب‌نیس به دنبال تحلیل پیشرفته‌ای از اختیار است که در مورد خدا و انسان به یکسان به کار برده شود.

لایب‌نیس در تبیین بسیاری از موضوعات مشترک میان کلام و فلسفه، مانند مسأله اختیار، ابتدا اصول و مبانی فلسفی خود را ذکر نموده و سپس به تبیین و توجیه عقلانی و منطقی از آنها پرداخته است. اما با همه تلاشی که او در این زمینه انجام داده است، به نظر می‌رسد تعارضاتی بین اصول فلسفی او و مسأله اختیار وجود داشته باشد. این تعارضات را متفکران و مفسران پس از وی مهم تلقی کرده‌اند.

مسأله بعد که ذکر آن اهمیت دارد این است که لایب‌نیس در زمانی به این موضوع پرداخته که اسلاف عقل‌گرای او- دکارت و اسپینوزا- هم این مسأله را مورد توجه قرار داده‌اند و بخشی از تلاش فلسفی لایب‌نیس صرف پاسخ‌گویی به شبهاتی بوده که از این دو فیلسوف باقی مانده بود.

تلاش ما در این مقاله بر این است که پس از بیان پیشینه بحث در دکارت و اسپینوزا، اصول کلی فلسفه لایب‌نیس را که با این مسأله در ارتباطند، مطرح کنیم؛ مسأله را به طول کلی تحلیل کنیم؛ با بیان اشکالات مطروحه در اختیار، به راه حل‌های ارائه شده از سوی

لایب‌نیتس پیردازیم؛ راه حل نظریه جهان‌های ممکن را به طور خاص بررسی کنیم؛ و در پایان نشان دهیم که او تا چه میزان توانسته است بر این مشکلات فائق آید.

پیشینه بحث

دکارت و اسپینوزا

تأمل در مورد اختیار الهی و انسان یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در سراسر تاریخ فلسفه وجود داشته است. فلاسفه مسیحی و مسلمان به طور خاص به این مسأله توجه کرده‌اند که «چگونه اختیار انسان می‌تواند با علم پیشین و قضای الهی سازگاری داشته باشد؟». لایب‌نیتس از میان هم‌عصران خویش این مسأله را مورد توجه بیشتری قرار داده است و برای حل آن به فلاسفه قدیم و قرون وسطی توجه بیشتری کرده است. اما این مسأله که در آثار دکارت و اسپینوزا هم آمده است تا حدودی نقش مهمی در اساس فلسفی او ایفا نموده است.

یکی از نتایج اراده مختار از دیدگاه لایب‌نیتس این نظر است که: «اذهان انسانی بر اساس تصور الهی ایجاد شده‌اند» (Leibniz, 1956, v1, 504)

در ابتدای امر به نظر می‌رسد دکارت کوشیده است تا چنین قیاسی را مورد توجه قرار دهد. او در تأمل چهارم از تأملات در فلسفه اولی این نکته را گوشزد می‌کند:

با توجه به مطالب بالا در مورد اراده من خودم را به شیوه‌ای می‌فهمم که تصور و

شباهت با اراده الهی را به ذهن متبادر می‌کند (CHM, 1985, 240).

این عبارت را دکارت با این گفته تأیید و توجیه می‌نماید که موجودات انسانی واجد اراده‌ای نامتناهی هستند؛ یعنی آنها مانند خدا به سوی قدرت نامحدود انتخاب، کوشش می‌کنند. اما در همین جا دکارت کلید عدم شباهت و عدم قیاس را نیز به دست می‌دهد. زیرا در حالی که این نامتناهی بودن اراده در خداوند، چون با وضوح و تمایز همراه است، خطاناپذیر است، در انسان، از آنجایی که اراده نامتناهی است اما شناخت واضح و متمایز وجود ندارد، باعث خطا می‌گردد (دکارت، ۱۳۶۹، ۶۴-۶۳).

اما دکارت بر این امر اصرار دارد که خدا با یک اراده بی‌طرفانه (indifference) تلاش می‌کند که به وسیله قوه مستقلی مانند عقل هدایت نمی‌شود. و با وجود این، مطابق نظر او در مورد خدا چنین بی‌طرفی علامت نقص نیست، بلکه علامت کمال است (دکارت، همان، ۷۰-۶۶). باید توجه کرد که منظور از این بی‌طرفی یا بی‌تفاوتی در خداوند این نیست که خداوند مانند انسان نسبت به چیزی معرفت واضح و متمایزی نداشته باشد و بدین ترتیب اراده او به طور یکسانی در میان دو چیز باقی بماند. بلکه منظور این است که در اراده خداوند هیچ جهتی بر جهات دیگر برتری ندارد یا حداقل ما نمی‌توانیم درک درستی از عمل خداوند داشته باشیم. ما همواره اعمال خدا را با اعمال خود مقایسه می‌کنیم و همین هم باعث خطای ما می‌شود. این معنای بی‌طرفی باعث نوعی اراده جزافی می‌شود که براساس آن خداوند هر کاری را می‌تواند انجام دهد و هر چیزی در حوزه قدرت و علم او قرار گیرد می‌تواند به فعلیت برسد، و هیچ چیزی برای خداوند غیرممکن نیست. اما لایبنیتس نیز که از این بی‌طرفی اراده خداوند صحبت می‌کند، هیچ‌گاه در مورد او به اراده جزافی متوسل نمی‌شود، چون از نظر او:

هر اراده‌ای مستلزم دلیلی برای اراده کردن است و این دلیل طبیعتاً مقدم بر اراده

است (Leibniz, Ibid, 466).

بنابراین خداوند دارای غایات معقولی است که بر اساس آن غایات عمل می‌کند. از طرف دیگر چون اذهان انسانی آینه‌های الهی‌اند بنابراین اختیار انسان نیز آینه اختیار الهی است (Jolley, 2005, 128).

اسپی‌نوزا نیز با مسئله ضرورت و آزادی سر و کار داشت و این مسئله یکی از مرکزی‌ترین اندیشه‌های او به شمار می‌رفت. از نظر او تمام حوادث این جهان از جمله انتخاب‌های انسان جزئی از زنجیره علی به شمار می‌روند که تا بی‌نهایت امتداد می‌یابند (Parkinson, 1995, 213- 214).

اسپی‌نوزا ضرورت‌گرایی بود که اعتقاد داشت هر حقیقتی ضروری است. یعنی او معتقد بود که جهان واقعی تنها جهان ممکن است. این نظریه هیچ جایگاهی برای این گفته

که «برای من منطقاً ممکن است که به گونه دیگری عمل کنم غیر از آنچه از ابتدا آغاز کرده‌ام» باقی نمی‌گذارد.

باید توجه داشت که از جهتی لایب‌نیس و اسپینوزا با هم اشتراک دارند و آن اینکه هر دو اعتقاد دارند اختیار موضوع ذومراتبی است که در مورد خدا و انسان به یک معنا حمل می‌شود:

و به همان مقدار که مردم آزادتر باشند به همان مقدار به خدا شبیه‌تر خواهند بود

(Jolley, Ibid, 129).

اما اسپینوزا معتقد است هرچند می‌گوییم افراد انسانی با توجه به غایت عمل می‌کنند، معنای سخن ما این نیست که اعمال آنها موجب نباشد:

انسانها از آن حیث که از اراده‌ها و میل‌های خویش آگاهی دارند و نیز به جهت

آنکه نسبت به عللی که اصل آرزو و میل آنان است، و وجود آنها را حتی در خواب هم

نمی‌بینند جاهل‌اند، خویشان را مختار می‌پندارند (کاپلستون، جلد چهارم، ۱۳۸۰، ۲۸۷).

بنابراین جایز نیست که بگوئیم خداوند در همه اشیاء برای پیشبرد خیر عمل می‌کند.

و برای این کار غایتی دارد:

نظام طبیعت از خداوند ناشی می‌شود، و وجود نظامی دیگر ممنوع است. پس جایز نیست

که بگوئیم خداوند به اختیار خلق کرده یا در خلق عالم غایتی داشته است (همان، ۲۸۶).

اصول و مبانی فلسفه لایب‌نیس

اصول لایب‌نیس - حال چه قائل باشیم این اصول منطقی‌اند یا فلسفی، که در هر حال

فرقی برای مسأله مورد بحث ما ندارد - بسیار زیاد و متنوع‌اند. لایب‌نیس در تلاش بود تا

تمام نظام فلسفی خویش را بر این اصول استوار نماید. ما سعی می‌کنیم برخی از این

اصول را که بیشتر با موضوع مورد نظر ما ارتباط دارد، بیان کنیم.

الف - اصل جهت کافی (principle of sufficient reason)

لایب‌نیس در بیشتر آثار خود از این اصل به عنوان یکی از پایه‌های استدلال یاد

می‌کند. توضیح آنکه طبق نظر او شناخت ما بر دو اصل استوار است:

اصل «امتناع تناقض» که براساس آن ما حکم به درستی چیزی می‌کنیم، به نحوی که نفیض آن کذب باشد. بنابراین در صورتی که قضیه صادق باشد، نفیض آن نمی‌تواند صادق باشد و حتماً باید کاذب باشد. و اصل «جهت کافی» که براساس آن ما هیچ قضیه‌ای را صادق نمی‌دانیم و هیچ چیزی موجود نمی‌شود مگر اینکه دلیلی پیشین برای صدق یا وجود آن چیز باشد (لایب‌نیس، ۱۳۷۵، ۳-۱۲۲). به عبارت دیگر اینکه چیزی این گونه باشد و نه به گونه‌ی دیگر، و اینکه چیزی اصلاً موجود باشد و نه ناموجود، وابسته به دلیلی است که بتوان برای آن ارائه داد. اینکه لایب‌نیس از دلیل صحبت می‌کند و نه از علت، و اینکه «کافی بودن» را در کار می‌آورد و نه «مطلق بودن» را شایسته تأمل است. از نظر لایب‌نیس

هیچ جهت مطلق نمی‌توان به اشیاء داد. چون اشیاء محتاج تحلیلی نامتناهی هستند (لتا، ۱۳۸۴۱۹۳).

بنابراین باید به دنبال ارائه جهت کافی برای اشیاء و امور بود

ب- امکان خاص و عدم تناهی (contingency and infinity)

گفتیم بر مبنای اصل جهت کافی تمام اشیاء و حوادث این عالم جهتی برای بودن تا نبودن خود، و این گونه بودن و نه به گونه‌ی دیگر بودن خود، دارند. از طرف دیگر، این بودن آنها ضرورت مطلق ندارد. یعنی می‌توانسته‌اند نباشند یا به گونه‌ی دیگری باشند. و این نشان می‌دهد که امور این جهان تحلیلی نامتناهی می‌پذیرند. یعنی شکل‌های مختلفی در این جهان است که می‌توانسته‌اند بپذیرند، اما این شکل را پذیرفته‌اند. پس آنها ضروری نیستند و ممکن خاص‌اند. پس قضیه‌ی ممکن خاص قضیه‌ای است که نفی آن مستلزم تناقض نیست و بنابراین ضروری نیست؛ اما نه اینکه هیچ جهت ضروری در آن وجود نداشته باشد، بلکه ضرورت آن از نوع مابعدالطبیعی و هندسی نیست.^۱ از نظر لایب‌نیس تمام قضایای وجودی، جز قضیه «خدا وجود دارد» ممکن خاص‌اند. چون اگر بگوئیم این قضیه نیز ممکن خاص است در این صورت برای اثبات آن نیاز به تحلیلی نامتناهی خواهد بود و این امکان پذیر نیست چون منجر به تسلسل خواهد شد. بنابراین:

قضایای ممکن خاص محتاج تحلیلی نامتناهی هستند اما این تحلیل برای انسان امکان ندارد بلکه برای خداوند امکان پذیر است. چون تنها او نهایت تحلیل را می‌بیند.

(Woolhouse, 1994, v1. 176)

ج- ضرورت شرطی و ضرورت اخلاقی (hypothetical and moral necessity)

نوعی ضرورت در قضایای ممکن خاص تحت عنوان ضرورت شرطی یا اخلاقی وجود دارد. لایب‌نیس از ضرورت اخلاقی و شرطی در برابر ضرورت مطلق، مابعدالطبیعی و هندسی صحبت می‌کند. این نوع ضرورت اگرچه مطلق نیست، اما نوعی بایستگی و شایستگی را در افعال اختیاری خداوند و انسان نشان می‌دهد. برای مثال لایب‌نیس می‌گوید: «خداوند نمی‌تواند بهترین جهان ممکن را انتخاب نکند». این نوعی از ضرورت است اما از سنخ ضرورتی نیست که انکار آن مستلزم تناقض باشد. بلکه انکار این قضیه به مفهوم خیر اعلای خداوند، نه به خود خداوند لطمه وارد می‌کند و با خیر الهی منافات دارد. بنابراین ضرورت اخلاقی یعنی تشخیص بهترین امور و عمل برطبق آن. مثلاً اگر خداوند حکیم است پس نمی‌تواند این حکمت را بکار نیندازد؛ هرچند اگر این کار را نکند، مستلزم تناقض نیست. کلارک (Clarke) معاصر لایب‌نیس نمونه‌هایی از ضرورت اخلاقی را بیان می‌کند:

اینکه موجود خیر مادامی که خیر است، نمی‌تواند شری انجام دهد یا موجود حکیم مادامی که حکیم است، نمی‌تواند عملی غیرعقلانه انجام دهد یا انسان راستگو مادامی که راستگو است، نمی‌تواند دروغگو باشد (Woolhouse, *ibid*, 140).

در برخی موارد لایب‌نیس ضرورت شرطی را ضرورت تالی (cosequence necessity)

نیز می‌نامد. برای مثال:

اگر چیزی قبلاً توسط خدا دیده شده یا پیش‌بینی شده است، ضروری است که رخ دهد. این نوع ضرورت ضرورت تالی یا ضرورت شرطی است (Libniz, 1998, 144).
با توجه به مطالبی که بیان شد ارتباط میان این نوع از ضرورت و قائل شدن لایب‌نیس به اصل جهت کافی و امکان خاص و حقایق واقع یا حقایق وجودی معلوم می‌شود. توضیح آنکه قبلاً بیان کردیم قضایای ممکن خاص یا حقایق واقع مبتنی بر تحلیلی نامتناهی است که نهایت این تحلیل برای انسان نامشخص است ولی برای خداوند معلوم است. اکنون می‌گوییم ضرورت شرطی مبتنی بر تحلیلی است که همواره تحلیل کامل‌تری نیاز دارد.^۲

د- اصل هماهنگی پیشین - بنیاد (principle of pre-established harmony)

این اصل را لایب‌نیس ابتدا برای حل مشکل رابطهٔ نفس و بدن و بعد برای تبیین مسألهٔ علیت و برخی مسائل دیگر به کار می‌گیرد. تقریر این اصل به صورت کلی این است که:

خداوند بر مبنای اصل کمال، نظم جهان را به بهترین و مناسب‌ترین شکل از پیش هماهنگ کرده است (صانعی دره پیدی، ۱۳۸۳، ۹۱).

راه حلی که قبلاً (پیش از دکارت) برای مسألهٔ رابطهٔ نفس و بدن پیشنهاد شده بود، تأثیر فیزیکی یا انتقال واقعی عناصر از یک جوهر به جوهر دیگر بود. خود دکارت هم با ارائهٔ نظریهٔ جدایی کامل نفس و بدن و جوهر متفکر از جوهر ممتد، این مسأله را بدون راه حلی قانع‌کننده رها کرده بود. اما پیروانش برای حل آن از طریق «قول به علل موقعی» (occasional causes) تلاش بسیار کردند. نظریه‌های قائل به علل موقعی تا حدودی مختلف بودند:

اما در منسجم‌ترین صورت آن، فرض این است که خداوند یگانه علت حقیقی است.... بنابراین در موقع ظهور پدیداری در یک جوهر، خداوند پدیداری متناظر با آن در جوهر دیگر ایجاد می‌کند (Leibniz, Ibid, pp157-8).

اما نظریهٔ علل موقعی بارها مورد نقد لایب‌نیس قرار می‌گیرد. چون این نظریه مستلزم:

فرض معجزات دائمی از سوی خداوند است (ibid).

و در صورتی که این نظریه درست باشد، ارتباط میان نفس و بدن کاملاً تحکمی و گزافی خواهد بود.

پس هماهنگی پیشین بنیاد گزافی نیست، بلکه عقلانی است که در آن به «خدای حلال مشکلات» توسل نمی‌شود (لتا، همان، صص ۸-۶۶).

اما آیا خود این عقیده نوعی نفی اختیار و حاکمیت ضرورت بر افعال انسان و خداوند نیست؟ این پرسش و پاسخ آن را ما در بخش مربوط به اشکالات مسألهٔ اختیار و راه‌حل‌های لایب‌نیس برای آن پی می‌گیریم.

و- اصل کمال، اصل بهترین و اصل شایستگی

این سه اصل در برخی از آثار لایب‌نیتس به عنوان اصول مکمل اصل جهت کافی آمده‌اند. قبلاً توضیح داده شد که اصل جهت کافی اصلی است که بیان می‌کند هر چیزی چرا این گونه است و نه به گونه دیگر و چرا هست تا اینکه نباشد. براساس این مطلب، اولاً همواره دلیلی برای هر چیزی وجود دارد و آن دلیل چون در خود آن چیز نیست، بنابراین باید در چیزی بالاتر باشد که بیرون از خود آن است. آن چیز بالاتر علت غائی آن و علت این گونه بودنش است. اینجاست که علت غائی مکمل اصل جهت کافی می‌شود. و اصل کمال (principle of perfection) بیانگر چگونگی تحلیل حقایق ممکن توسط اصل جهت کافی است. به عبارت دیگر:

چون حقایق ممکن خاص، تحلیلی‌اند اما این تحلیل نامتناهی است، اصل جهت کافی که عهده‌دار تحلیل این حقایق است، نیاز به اصول مکمل دیگری دارد تا تحلیل همواره به بهترین منجر شود. (Rescher, 1994, 179-80)

تعبیر اصل بهترین (principle of the best) و اصل جهت کافی به عنوان جهت عقلی موجود شدن اشیاء نیز، بر همین اساس است. «برطبق اصل جهت کافی است که می‌توانیم درجات متعددی را به اعمال در مقایسه با اعمال دیگر بدهیم. اصل جهت کافی ما را مهبّاً می‌کند برای اینکه برطبق غایتی عمل کنیم؛ و آن عبارت از تشخیص تناسب امور و ادراکی تقریباً واضح از بهترین روش عمل در میان روشهای متعدد ممکن است» (لتا، ۱۳۸۴، ۱۲۵). گفتیم از دیدگاه او ذهن انسانی مشابه ذهن الهی است و وقتی اذهان انسانی، آینه‌های الهی‌اند و خداوند هم انتخابهایش بر اساس خیر برتر است، انسان هم به سمت انتخاب خیر پیش می‌رود. هرچند لایب‌نیتس این را هم می‌پذیرد که:

ذهن انسانی اغلب در مورد خیر واقعی در معرض اشتباه است و تنها ذهن الهی در این مورد روشن است (Leibniz, ibid, p148).

اصل شایستگی (principle of fitness) نیز مکمل این اصول است:

چون هر ممکنی به اندازه کمالی که دارد، واجد حق خواستاری هست بودن است (لایب‌نیتس، همان، ۲-۱۵۱).

این بیان تقریر دیگری از اصل تلاش ممکنات در فلسفه لایب‌نیس است. در توضیح این مطلب لازم است بیان شود که لایب‌نیس قوه ارسطویی را که بین وجود و عدم است تبدیل به اصلی فعال می‌کند که ممکنات در ذات خود دارند. و قبل از ایجاد، تلاش به سوی وجود و فعلیت می‌کنند. و این تلاش در جهت هم‌امکانی (compossibility) یا قابلیت جمع با دیگر ممکنات است. این میل و گرایش در ممکنات از تصورات مبهم به تصورات واضح است:

در ممکنات قبل از تعلق خواست خداوند به وجودشان، مایه‌هایی است که در آنها موجودی که قابل تولد است، تماماً از پیش صورت بسته است. «هست بودن» جز بروز و ظهور و انبساط این مایه نیست (همان، ۱۵۳).

ه- دلایل بدون ضرورت متمایل می‌سازند.

لایب‌نیس موقعی که می‌خواهد بین جبر علی و انتخاب‌های انسان تعادلی برقرار کند از چیزی تحت عنوان انگیزه‌ها، امیال و مانند آن صحبت می‌کند. به نظر می‌رسد «از نظر او مجموعه علل» خطری برای اختیار و همچنین امکان خاص به دنبال ندارد (Jolley, Ibid, 147). چون علتی که انتخاب انسان همواره تحت قوانین آن عمل می‌کند، علت غائی است نه علت فاعلی.

این مسئله باعث می‌شود لایب‌نیس نوعی از اختیار با عنوان اختیار بی‌طرفانه یا اختیار غیر علی^۱ را در کار بیاورد. او همواره از دلایلی صحبت می‌کند که:

بدون ضرورت، متمایل می‌سازند (Leibniz, 1988, 149).

این از آن چیزهایی است که لایب‌نیس هرگز از گفتن آن ملول و خسته نمی‌شود. و این را به عنوان مقدمه‌ای برای انتخاب‌های آزاد انسانی و الهی به کار می‌گیرد. او از این نکته در ارتباط با تحلیل نامتناهی نظریه امکان خاص و جهان‌های ممکن نیز بهره می‌گیرد (contracausal).

اختیار: تحلیل کلی

لایب‌نیتس در *عدل الهی* (theodicy) سه شرط ضروری را برای اختیار برمی‌شمارد یا به عبارتی آزادی از دیدگاه او از سه عنصر تشکیل یافته است:

عقل (intelligience)، خودانگیختگی (spontaneity) و امکان خاص (contingency).

(Leibniz, 1998, 310).

الف - عقل و اختیار

عقل که اولین شرط از این سه قسم برای اختیار و همچنین مهم‌ترین است، طبق نظر لایب‌نیتس «روح اختیار» است. در حالی که دو عنوان دیگر به عنوان کالبد اختیار به شمار می‌روند. او «عقل را به عنوان معرفت متمایز متعلق اختیار» تعریف می‌کند (Leibniz, Ibid). عقل قوه‌ای است که توسط آن، عامل مختار می‌تواند به معرفت متمایزی نسبت به متعلق خود دست یابد و با مشاهده موضوعات متناقض اعمال، از میان آنها دست به انتخاب بزند. این نوع از معرفت اعمال خدا را از حالت بی‌طرفی خارج می‌کند و او در ترجیح یک عمل بر عمل دیگر بر اساس این معرفت دست به انتخاب می‌زند؛ در واقع معرفت متمایز است که همواره باعث می‌شود بهترین اعمال و بهترین شکل یک عمل از میان افعال دیگر گزینش شود. به همین دلیل است که گفته می‌شود خدا با بالاترین خیر حقیقی عمل می‌کند این شرط برای خداوند در کامل‌ترین شکل آن به کار می‌رود:

خداوند ارزش جهان‌های ممکن دیگر را که از میان آنها انتخاب می‌کند می‌فهمد

(Jolley, Ibid, 131).

اما در مورد موجودات انسانی و حیوانات آیا چنین شرطی به طور کامل وجود دارد؟ او معتقد است شرط اساسی عقل، داشتن ایده‌های متمایز است و وقتی ایده‌های متمایز با تأمل همراه شوند، عقل برای اختیار کفایت می‌کند. و دقیقاً به همین معنا حیوانات هیچ فهم و معرفتی ندارند. چون آنها فقط قوه آگاهی از بیشتر انفعالات و شهوات (passions) خود دارند. ... از نظر او فهم به این معنا در اصطلاح لاتینی عقل (intellectus) نامیده می‌شود و کاربرد این قوه، تعقل (intellection) نامیده می‌شود که حیوانات فاقد آن هستند (Leibniz, 1982, 173-4).

در مورد انسان و اینکه آیا موجودات انسانی دارای چنین قوه‌ای هستند، می‌گوید که موجودات انسانی اغلب واجد معرفت متمایزی نیستند:

آنها فاقد چنین معرفتی هستند. چون انسانها اغلب دارای حواس و شهواتی‌اند که اینها مانع عقل‌اند. ... اما در عین حال اختیار مفهومی است که مستمراً درجاتی را می‌پذیرد و اگر چه مردم تابع احساسات و انفعالات‌اند، و به طور کامل نمی‌توانند واجد معرفت متمایزی باشند، اما معرفت آنها به اندازه کافی متمایز است تا بتوانیم آنها را معقول به شمار آوریم (Leibniz, 1988, 303).

بنابراین لایب‌نیس نمی‌خواهد بگوید که شخصی که در بند انفعالات است، فاقد مسئولیت اخلاقی برای اعمال خود است. چون حتی شخص خلاف‌کار نیز نسبت به اعمال خود و آنچه انجام می‌دهد، دارای معرفت متمایزی است.

پس این شرط اختیار، یعنی معرفت متمایز، برای خداوند و انسان به یک معنا به کار برده نمی‌شود. در مورد حیوان هم گفتیم که نوعی از فهم وجود دارد ولی آن فهم، معرفت متمایز نیست و بنابراین حیوان را نمی‌توان مختار دانست. در مورد انسان اگرچه معرفت متمایز وجود دارد، اما آن کامل نیست. فقط در مورد خداوند معرفت متمایز به معنای کامل وجود دارد.

ب- خودانگیختگی و اختیار

لایب‌نیس خودانگیختگی را تحت تأثیر ارسطو، به عنوان «اصل عمل فی‌نفسه در عامل» (*spontaneum est cujus principium est in agente*) تعریف می‌کند. یعنی از دیدگاه او کسی خودانگیخته است که منبع علی اعمال خود را در خود دارد (Leibniz, 1998, 309-10). به این معنا خداوند خودانگیخته است، زیرا او از خود-بسندگی (*self-sufficiency*) علی و مختار بودن خود لذت می‌برد و اعمالش هرگز تحت تأثیر علل خارجی قرار نمی‌گیرد.

بنابراین، این مطلب که:

هر تغییری در حالتهای جوهر به نحو خودانگیخته‌ای رخ می‌دهد به این معناست که این تغییر در نتیجه نیروهای درونی آن است ... یا هر جوهری به تنهایی علت تمام اعمال خود است و بنابراین از تمام تأثیرات فیزیکی و از تأثیر هر جوهر دیگری برکنار است (Leibniz, Ibid, 309, 312).

بر این اساس است که او اعتقاد دارد خودانگیختگی شرط ضروری اراده آزاد است و خیلی از اعمال ما که ظاهراً تحت تأثیر عوامل خارجی‌اند و انسان هیچ اختیاری در انجام آنها ندارد، در واقع و حقیقتاً خودانگیخته‌اند و هیچ چیزی بر ما تأثیر ندارد:

خودانگیختگی ما ابداً هیچ استثنایی را نمی‌پذیرد. اگر فلسفی فکر کنیم، اشیاء خارجی هیچ تأثیری بر ما ندارند (Leibniz, Ibid, 304).

در توضیح این مطلب باید گفته شود منظور لایب‌نیتس از اینکه اشیاء خارجی بر ما تأثیر نمی‌گذارند نوعی از خوانگیختگی است که او تحت عنوان خودانگیختگی مونادی از آن نام می‌برد. اما در نوع دیگر، که خودانگیختگی عامل است، او اعتقاد دارد ما کاملاً از تأثیر امور بیرونی و تمایلات خود آزاد نیستیم. پس او دو نوع خودانگیختگی را قائل می‌شود: اساسی‌ترین نوع خودانگیختگی، خودانگیختگی مونادی است که براساس آن، هر جوهری در ایجاد اعمال خویش خود-متعین (self-determining) است (Rutherford, 2005, 161). همین معنا از خودانگیختگی است که بعداً به عامل آزاد نیز نسبت داده می‌شود و مبنای قائل شدن لایب‌نیتس به یکی از مهم‌ترین شرایط آزادی اراده می‌گردد.

نوع دیگری از خودانگیختگی که لایب‌نیتس از آن نام می‌برد تحت عنوان «خودانگیختگی عامل»^۱ معروف است. این نوع خودانگیختگی بر این مبنا شکل گرفته که:

هیچ بی‌طرفی مطلق در اراده وجود ندارد (Leibniz, Ibid, 310).

در برخی نوشته‌ها، مانند تحقیقات تازه درباره فاهمه انسانی (agent Spontaneity) لایب‌نیتس بیشتر این نوع خودانگیختگی را مورد نظر قرار می‌دهد، هر چند خودانگیختگی مونادی به عنوان اساسی مابعدالطبیعی برای تفسیر لایب‌نیتس از اختیار حفظ می‌شود.

لایب‌نیتس تا آنجا پیش می‌رود که معتقد می‌شود موجوداتی که تحت تأثیر تمایلات خود هستند، این نوع خودانگیختگی را دارند.

تا حدی که این موجودات عقلانی بر طبق تمایلات عمل می‌کنند، خودانگیختگی عامل را نشان می‌دهند ... آنها به خاطر بالاترین خیر موجود عمل می‌کنند. فقدان عقل در چنین موجوداتی باعث ناتوانی در داشتن اختیار به معنای اخلاقی می‌شود (Rutherford, Ibid, 177).

بنابراین اگرچه خودانگیختگی موندی که به عنوان اصل عمل فی‌نفسه است و بر این اساس هر جوهری در ایجاد اعمال خویش خود- به متعین است، برای حیوانات به کار نمی‌رود، اما نوع دیگری از خودانگیختگی در آنها وجود دارد که براساس تمایلات است و عاری از هر نوع معرفت متمایز است. به همین دلیل است که نمی‌توان آنها را آزاد دانست. اما در مورد انسان درست است که گفتیم معرفت متمایز به طور کامل وجود ندارد و به همین معنا انسانها آزادی کامل ندارند، اما خودانگیختگی موندی آنها کامل‌تر است و به همین معنا آزادترند.

با اینکه خودانگیختگی، چنان که گفتیم شرط ضروری و لازم اختیار است، اما شرط کافی نیست؛ چون هنوز مسایلی باقی می‌ماند که این شرط به تنهایی نمی‌تواند از عهده پاسخ آنها برآید. مسایلی از این قبیل که آیا شرط خودانگیختگی برای انتخابها به کار می‌رود یا برای اعمال؟ آیا این شرط تنها یک نوع تحمیل روان‌شناسانه است یا نوعی از جبر فیزیکی؟

بنابراین برای اختیار به شرط دیگری نیاز است. لایب‌نیتس این شرط را امکان خاص معرفی می‌نماید.

ج- امکان خاص و اختیار

لایب‌نیتس در نامه‌ای به ودرکپف (wedderkopf) تنها همان دو شرط قبلی را برای اختیار کافی می‌داند. او بیان می‌کند که ارسطو هم دو شرط برای اختیار قائل بود^۴ (Leibniz, 1956, 226).

لایب‌نیتس، امکان خاص را بر حسب «حذف ضرورت مابعدالطبیعی و منطقی» تعریف می‌کند (Leibniz, 1998, p 310). از نظر او، قضیه ممکن خاص، قضیه‌ای است که ضروری نیست، یعنی قضیه‌ای است که 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 این شرط این است که عامل مختار می‌تواند به گونه دیگری رفتار کند:

اراده قدرتی دارد که می‌تواند به گونه دیگری عمل کند، یا عملش را به طور کامل به حالت تعلیق درآورد. زیرا هر دو شق امکان‌پذیر است (Leibniz, 1956, 322).

پس از بیان این شرط مشکلات اساسی مفهوم اختیار هم بروز می‌کنند و لایب‌نیتس در آثار مختلف این مشکلات را طرح می‌کند و به دنبال یافتن پاسخ برای آنها تلاش می‌کند. خود لایب‌نیتس در مقاله اختیار (۱۶۷۹) می‌گوید:

چگونه اختیار و امکان خاص می‌توانند با مجموعه علل و با مشیت و عنایت الهی سازگاری داشته باشند (Leibniz, 1956, 404).

مشکلات اساسی مسئله اختیار

لایب‌نیتس این مشکلات را به صورت منظم و با هم در هیچ یک از آثار خود بیان نکرده است بلکه در هر اثر، بسته به اهمیت که برای آن موضوع قائل می‌شده، به طرح برخی از آنها می‌پرداخته است. نکته دیگری که لازم است ذکر شود اینکه بعضی از این مشکلات هم در رابطه با اختیار الهی طرح می‌شوند هم در رابطه با اختیار انسان. چنانکه گویی لایب‌نیتس این دو سنخ اختیار را در بسیاری موارد با هم طرح کرده و مرز مشخصی بین آن دو قائل نشده است.

۱- مشکل اول که بهترین شکل آن در گفتار در مابعدالطبیعه بیان شده است در مورد مفهوم جوهر فرد است. مسأله این است که هر جوهر فرد حاوی تمام محمولات خویش

است یا تمام محمولات در مفهوم فردی آن مندرجند. عبارت دیگری که در این مورد می‌توان بیان کرد این است که هر جوهری حاوی تمام محمولاتی است که زمانی می‌توانند بر آن حمل شوند (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، ۱۱۱-۱۰۹). مانند ماهیت دایره که می‌توانیم همه خواصی را که می‌توانند از آن استنتاج شوند ملاحظه کنیم:

اما از اینجا به نظر می‌رسد همه حوادث ضرورت جبری خواهند داشت و اختلاف میان حقایق ضروری و امکانی از میان خواهد رفت، و دیگر هیچ مجالی برای اختیار انسان باقی نخواهد ماند. و تقدیر مطلق بر همه افعال ما و بر همه حوادث دیگر جهان، حکم‌فرما خواهد بود (همان، ۱۱۸).

این مسأله را لایب‌نیتس در مکاتبه با آرنو بدین شکل بیان کرده است که:

مفهوم یک جوهر فرد، شامل هر چیزی است که بتواند به نحو صادق بر آن حمل شود؛ بر این اساس ممکن است به نظر برسد که هیچ جایگاهی برای اختیار انسان در نظر گرفته نشده است چون هر چیزی که در مفهوم موضوع مندرج باشد باید بتواند به نحو ضروری بر آن حمل شود و بنابراین جایی برای عمل به گونه دیگر، وجود نخواهد داشت (Ibid, 310).

۲- مشکل دوم، که تا حدود زیادی با مشکل اول مرتبط است و در دیدگاه برخی مفسران با آن یکی گرفته شده است (Jolley, Ibid, 142)، در تعریف حقیقت نهفته است. لایب‌نیتس حقیقت را بر حسب اندراج مفهومی (concept- containment) تعریف می‌کند نه بر حسب نظریه تطابق (correspondence theory). بر طبق این تعریف، اندراج محمول در موضوع دلالت بر این می‌کند که هر جوهر ممکن مفهوم کاملی دارد. بنابراین این قضیه از نوع قضایای تحلیلی است و انکار آن مستلزم تناقض است.

او مسأله ایجاد شده در مورد تعریف حقیقت را در مقاله/اختیار با پیوند زدن به علم پیشین خداوند، اینگونه بیان می‌کند:

اگر بخواهیم شناخت بیشتری از امکان خاص اشیاء داشته باشیم، من باید مسئله مفهوم واضح حقیقت را بیشتر توضیح دهم... زیرا در هر قضیه ایجابی حقیقی، خواه کلی یا جزئی، ضروری یا ممکن، موضوع، محمول را در بر دارد یا اینکه مفهوم محمول به شیوه‌ای در

مفهوم موضوع مندرج است. من همچنین مشاهده کرده‌ام که این برای خداوند اصلی خطاناپذیر است که هر چیز را به نحو پیشین می‌داند. اما این حقیقتی است که به نظر مشکل را افزایش می‌دهد؛ زیرا اگر در هر زمان خاص، مفهوم محمول در مفهوم موضوع مندرج باشد، چگونه محمول می‌تواند برای آن موضوع انکار شود بدون اینکه دچار تناقض و یا محالیتی بشود یا بدون اینکه مفهوم موضوع تخریب گردد (Leibniz, Ibid, 405).

۳- مشکل دیگر که در قالب یک استدلال بیان شده است، وابسته به ملاحظات کلامی است که به شکل زیر است: لایب‌نیس اعتقاد دارد که خدا، هستی خیر کامل است که در نتیجه خیر خواهی‌اش آنچه را که بهترین است، یعنی تحقق بهترین جهان ممکن را اراده می‌کند. بعلاوه خیر جزء ضروری ذات خداوند است و جزئی از تعریف اوست؛ اما وجود خداوند ضروری است. این عقیده اقتضا می‌کند که وجود بهترین جهان ممکن، ضروری باشد. اما اگر یک جهان ممکن متعین به نحو ضروری وجود داشته باشد، تمام حوادث واقعی ضروری خواهند بود. زیرا هر چیزی که رخ می‌دهد، در مفهوم جهانی که به آن تعلق دارد، مندرج است. نهایت اینکه ضرورت تمام حوادث مستلزم این است که هر چیزی به گونه‌ای باید باشد که هست، و از این رو هیچ عملی نمی‌تواند آزاد باشد (Blumenfeld, 1994, V3, p 304).

۴- قبلاً از اصل هماهنگی پیشین- بنیاد صحبت به میان آوردیم. لایب‌نیس این اصل را نه تنها در مورد رابطه نفس و بدن، بلکه برای تمام حوادثی که در این عالم رخ می‌دهند، به کار می‌گیرد. ممکن است این اصل نیز مانعی برای افعال اختیاری انسان و مهم‌تر از آن مانعی بر سر راه اراده مختار خداوند ایجاد نماید و بدین ترتیب ضرورت بر کل اعمال حاکم شود.

او وجود این جهان را پیش‌بینی کرده و مطابق آن پیش‌بینی، هر آنچه در آن است را به وجود آورده است.... زیرا او نمی‌تواند اشتباه کرده باشد و نیز نمی‌تواند از کارهایی که انجام داده، توبه کند (Leibniz, 1998, 151-2).

لایب‌نیس در اکثر آثاری که از آنها نام بردیم برای پاسخ به این مشکلات از راه‌حل‌های مشابهی استفاده می‌کند. یکی از این راه‌حل‌ها که او از آن بسیار استفاده می‌کند بر مبنای

تفکیکی است که بین ضرورت و تعیین از یک طرف و تمایز میان حقایق ضروری و مشروط از طرف دیگر قائل می‌شود. به این ترتیب که در برخی آثار مانند *گفتار ابتدا* بین یقین و ضرورت تفکیک قائل می‌شود:

قضیهٔ قیصر از رود رایبکون عبور کرد (با مطابق کتاب *گفتار*، پیتر مسیح را انکار خواهد کرد) یک حقیقت ضروری نیست، اما حقیقتی یقینی (متعین) است. به عبارت دیگر خدا با یقین از ازل می‌داند که قیصر از رایبکون عبور می‌کند. حقیقت این قضیه را خداوند به نحو ماتقدم می‌داند. به خاطر اینکه مفهوم محمول قیصر که او در عقل خویش یافته است، در مفهوم موضوع آن مندرج است ... خدا مانند ما نیاز ندارد که حقیقت این قضیه را با منتظر ماندن برای انجام عملی از سوی قیصر یا متکی شدن بر شهادت چشمان یا گواهی تاریخ‌دانان بداند... (Jolley, 2005, 135)

بنابراین:

هرآنچه اتفاق می‌افتد مطابق با پیش‌بینی‌های الهی یقینی (متعین) است اما ضروری نیست و اینکه اگر قیصر یا هر شخص دیگری خلاف آن را انجام دهد، فی‌نفسه امر غیرممکنی انجام نداده است... (Blumenfeld, Ibid, 311).

تفکیک ضرورت مطلق از ضرورت شرطی در بیشتر آثار لایب‌نیس وجود دارد. در پاسخی که او به آرنو داده است این تفکیک به دقت بیان شده است. آرنو به طور جدی نظریهٔ اندراج مفهومی لایب‌نیس را مورد انتقاد قرار داده و آن را به عنوان ضرورت‌گرایی مقدرتر معرفی کرده است. لایب‌نیس در پاسخ، آرنو را به فراموشی در مورد تمایز میان ضرورت شرطی و ضرورت مطلق متهم می‌کند.

ما برای روشن شدن پاسخ لایب‌نیس به دو مثال و استدلال اشاره می‌کنیم: این قضیهٔ شرطی را در نظر بگیرید که «اگر حسن مجرد است، او ازدواج نکرده است». اگر به کل قضیه نگاه کنیم، این قضیه ضرورت مطلق دارد، یعنی منطقاً غیرممکن است که حسن مجرد بوده باشد و از ازدواج امتناع نکرده باشد. اما تالی آن، یعنی اینکه «او از ازدواج امتناع نکرده»، تنها به نحو شرطی ضروری است اما نه مطلقاً. یعنی کل قضیهٔ مذکور را نمی‌توان انکار کرد چون از انکار آن، تناقض لازم می‌آید. اما تالی آن را می‌توان انکار کرد

بدون اینکه محالیتی یا تناقضی لازم آید؛ وجود حسن ازدواج نکرده، صرفاً به نحو منطقی مستلزم هستی یک فرد مجرد است؛ اما گفتن این نکته البته به این معنا نیست که حسن ممکن نیست ازدواج کرده باشد. در واقع وقتی این قضیه فی نفسه و به خودی خود لحاظ شود به نحو درونی سازگار است و بنابراین نفی آن مستلزم تناقض نیست.

برحسب این تمایز لایب‌نیس به دنبال این است که نشان دهد که این عقیده که جواهر، مفاهیم کاملی هستند، مستلزم این نیست که قضایای حقیقی ممکن خاص، در مورد این جواهر، حقایق ضروری باشند. این تمایز را می‌توان با ملاحظه استدلال زیر نشان داد:

۱- آدم وجود دارد.

۲- ضرورتاً اگر آدم وجود دارد، او سیب را می‌خورد.

۳- بنابراین آدم سیب را می‌خورد.

لایب‌نیس می‌گوید مقدمه اول این استدلال یعنی اینکه «آدم وجود دارد» معادل با این است که بگوییم «خدا آدم را خلق کرد»، یعنی وابسته به اراده آزاد الهی است، و بنابراین ممکن خاص است.

در مورد مقدمه دوم او می‌گوید ارزش این قضیه مانند قضیه دیگر نیست. یعنی فرق است بین اینکه بگوییم «اگر حسن مجرد است، او ازدواج نکرده است» و مقدمه دوم که «ضرورتاً اگر آدم وجود دارد، او سیب را می‌خورد». چون قضیه اول منطقاً ضروری است و از انکار آن تناقض لازم می‌آید. اما در مورد قضیه دوم، چون مقدمه اول استدلال ممکن خاص بود، مقدمه دوم نیز ممکن خاص است. حال اگر مقدمه اول ضروری باشد، نتیجه این استدلال نیز ضروری خواهد بود، چون بی‌شک اگر هر دو مقدمه یک استدلال ضروری باشند، نتیجه نیز ضروری خواهد بود.

نظریه جهان‌های ممکن و مسئله اختیار

راه حل دیگر لایب‌نیس برای پاسخ به مشکلات اختیار در مکاتبه با آرنو در سال ۷-۱۶۸۶ تحت عنوان «جهان‌های ممکن» بیان شده است. نظریه جهان‌های ممکن در پاسخ به مسئله شر برجسته و مشهور است. اما این نظریه همچنین نقش مهمی در عقیده به اختیار و امکان

خاص دارد. لایب نیس در مقاله اختیار نیز این نظریه را مطرح می‌کند؛ در این اثر پس از تفکیک میان حقایق عقل و حقایق واقع و اینکه حقایق عقل متناهی‌اند و حقایق واقع نامتناهی‌اند، بیان می‌کند:

خدا تمام این مجموعه را می‌بیند... و او برای تمام افعالش غایت و جهتی دارد، چون هیچ چیزی بدون دلیل رخ نمی‌دهد... و بنابراین او اشیاء ممکن را با ملاحظه ذات و ماهیتشان می‌بیند... و وجود ممکن آنها را با فرمانها و اراده آزاد خود می‌بیند و اولین حکم در آنها به شیوه‌ای است که بهترین است و با بالاترین دلیل (Leibniz, 1956, 406-9).

او در این اثر از ممکناتی سخن گفته بود که نه وجود داشته‌اند، نه وجود دارند، نه وجود خواهند داشت. و همین را علت وجود اشیاء ضروری می‌گیرد.

یعنی اگر ممکنات نبودند، ممکن بود هیچ شی‌ای ضروری نباشد... و خیلی از داستان‌های تخیلی که به صورت ممکن لحاظ شده‌اند، امکان وجود نمی‌یافتند (Ibid, 405).

در مکاتبه با آرنو نیز او جهان‌های ممکن را به عنوان شیوه‌هایی مطرح می‌کند که مبتنی بر احکام آزاد الهی هستند و خداوند بر اساس طرح‌های مشخصی که برای موجودات و انسان از پیش مقرر کرده است، آنها را خلق می‌نماید:

نامتناهی شیوه‌های ممکن وجود دارد که خداوند جهان را براساس آنها خلق می‌کند... هر جوهر فردی کل جهان را نمایان می‌سازد... زیرا در آن تمام ارتباطات اشیاء هماهنگ با تصمیمات یا مقاصد خداوند، وجود دارند (Leibniz, Ibid, 411-12).

اما چون ممکن است چنین تصور شود که خداوند با خلق انسان، او را در افعال خود مجبور می‌نماید او مفهوم جوهر فردی را حاوی اختیار و آزادی‌ای می‌داند که خداوند در آن قرار داده است:

اگرچه در مفهوم من مندرج است که من این مسافرت را انجام خواهم داد، همچنان در مفهوم من این هم مندرج است که من این کار را آزادانه انجام خواهم داد (Leibniz, Ibid, 412).

در گفتار در مابعدالطبیعه نیز مفهوم اختیار و جهان‌های ممکن مورد توجه او بوده است. این مسئله را او در بند ۱۳ گفتار بیان می‌کند. در این قسمت ابتدا از مفهوم فردی

جوهر ممکن و مشیت آزاد الهی برای خلق ماهیات و ایده‌ها شروع می‌کند و آن را مبتنی بر ضرورت شرطی در برابر ضرورت مطلق و مبتنی بر یقین (تعین) در برابر ضرورت می‌کند و سپس به ماهیت آزاد انسان توجه می‌نماید و می‌گوید:

خداوند حکمی در مورد ماهیت انسان صادر کرده بر مبنای اینکه انسان همواره آنچه را به نظرش بهترین می‌رسد انجام می‌دهد. ... سلسله‌ای از امور وجود دارد که خداوند مختارانه برگزیده است ولی این گزینش بر مبنای کامل‌ترین و بهترین شکل است و فعل خداوند حقیقتی امکانی است اگر چه یقینی هم هست (Leibniz, Ibid, p496).

عبارتی که در مورد انسان بیان کرده به این دلیل است که انسان همواره بر اساس خیر ظاهری (apparent good) یا خیر موجود عمل می‌کند اما افعال خداوند بر اساس خیر حقیقی (true good) یا واقعی است. ملاک این انتخاب نیز اصل بهترین است و اصل کمال تعبیر دیگری از این اصل است. اصل کمال مبنای وجود ممکنات است و اگر ممکنات نامتحتقی وجود دارند که هرگز پا به عرصه وجود نمی‌گذارند به دلیل عدم کمال آنهاست و نه عدم امکانشان.

در بخش دیگری از گفتار تأثیر خداوند بر اراده انسان را از طریق تمایل و نه ایجاب توجیه می‌نماید. در واقع هم رسیدن خداوند به مفهوم خیر یا بهترین را از روی تمایل توجیه می‌کند و هم تأثیر بر اراده انسان را از این طریق توضیح می‌دهد:

وقتی که خداوند با افعال ما همراهی می‌کند معمولاً کاری بیش از تبعیت از قوانین طبیعتی که تأسیس کرده است نمی‌کند. یعنی طبیعت ما را حفظ و همواره ایجاد می‌کند به طوری که افکاری خود به خود و بالطبع یا آزادانه در نظمی حاصل از مفهوم جوهر فردی مان برای ما پدید می‌آید. ... مشیت خداوند باعث می‌شود که اراده همواره به سمت خیر تمایل داشته باشد و آنچه را بهترین به نظر می‌رسد انتخاب کند در عین حال که آن را مجبور نمی‌گرداند (Leibniz, Ibid, 495-6).

بنابراین چنان که پیداست در تمام آثاری که از آنها نام برده شد انتخاب خداوند از میان جهان‌های ممکن صورت می‌گیرد و افعال اختیاری انسان نیز بخشی از جهان‌های ممکن است که او ایجاد نموده است. اما ایجاد او بر اساس اصل بهترین است و این عمل

همواره با تمایل و نه ایجاب صورت می‌گیرد. در واقع او همواره افعال ما را همراهی می‌کند. اما این تلائم و همراهی هرگز باعث نفی اختیار نمی‌گردد.

در *عدل الهی* راه حل جهان‌های ممکن برای پاسخ به این سوال مطرح می‌گردد که چگونه خداوند می‌تواند نسبت به حوادث آینده علم یقینی داشته باشد و در عین حال این علم با اختیار انسان نیز سازگار باشد؟

بی‌نهایت جهان‌های ممکن داریم که در قلمرو حقایق ازلی، یعنی در متعلق علم الهی، حضور دارند. و همهٔ ممکنات آینده در این قلمرو موجودند... فرض این جهان ممکن نشان‌دهندهٔ چیزی است که در این مورد می‌توانست اتفاق بیفتد. بنابراین در مورد امور ممکن که در آینده رخ می‌دهند، خواه واقعاً اتفاق بیفتند یا فقط در مورد خاصی رخ دهند، دارای مبدئی برای معرفت یقینی هستیم (Leibniz, 1998, 146-7).

او برای پاسخ به اشکالات این نوع معرفت از اصل جهت کافی به عنوان اصلی تعیین‌بخش و نه اصلی ضروری یاد می‌کند. او در طرح دوباره اصل جهت کافی ابتدا به تعریف امکان خاص می‌پردازد و به تفاوت ضرورت با یقین یا تعین خارجی اشاره می‌کند:

یقین یا تعین خارجی مستلزم ضرورت حقیقت متعین نیست. چون همهٔ فیلسوفانی که این عقیده را قبول دارند که امور ممکن‌الوجود آینده متعین‌اند، در عین حال این را هم می‌پذیرند که آنها ممکن بودن خود را از دست نمی‌دهند. اگر معلولی ایجاد نشود هیچ تناقضی برای شیء به وجود نمی‌آید. و امکان خاص عبارت از همین است (Leibniz, Ibid, 147).

از نظر لایب‌نیس بر اساس اصل جهت کافی همیشه دلیلی غالب وجود دارد که اراده را به سوی انتخابش سوق می‌دهد و اختیار آن را حفظ کند و این دلیل بدون ضرورت متمایل می‌سازد. اراده هرگز به عملی مجبور نمی‌شود مگر با تصور خیر که بر تصورات مقابل غلبه می‌نماید. خداوند نیز همواره بهترین را انتخاب می‌کند، اما مجبور به چنین کاری نیست:

هیچ ضرورتی در متعلق انتخاب الهی وجود ندارد، زیرا زنجیرهٔ دیگری از موجودات نیز 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 به توسط خیر برتر برای شیء متعین می‌گردد (Leibniz, Ibid, 147-8).

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

لایب‌نیس اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد را هم با همین شیوه تبیین می‌نماید:

چون اساس نظم این عالم بر مبنای هماهنگی پیشین‌بنیاد است... بنابراین هر جوهر ممکن عضو از جهان ممکن است و مفهوم کامل آن، تاریخ کامل آن را در مسیر پیشرفت جهان ممکن در برمی‌گیرد (Merrihew, Ibid, 154-5).

بنابراین می‌توان گفت 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، منجر به نوعی ضرورت‌گرایی می‌شود. اما اگر گفته شود خداوند نفس را در مسیری قرار داده 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.

نقد و بررسی

چنانکه دیدیم لایب‌نیس شرط سومی را برای آزادی اراده و اختیار اضافه کرد و آن عبارت بود از امکان خاص. لایب‌نیس در صدد بود تا با اضافه کردن این شرط مشکلاتی را که از قبل در مسأله اختیار برای فلسفه باقی مانده بود حل نماید.

اما با وجود تلاشی که لایب‌نیس در این زمینه نموده و به دنبال گریز از جبری بوده که به اسپینوزا نسبت داده‌اند باز دچار مشکلاتی گردیده که عقیده او به مختار بودن انسان و خداوند را با مشکل مواجه کرده است. و ما در اینجا تنها به سه مورد از اشکالات کار او می‌پردازیم. در ابتدا به مفهوم امکان خاص که اساس کار لایب‌نیس است می‌پردازیم. سپس نظریه او در مورد علت غایی داشتن افعال را بیان خواهیم کرد و در نهایت نظریه جهان‌های ممکن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱- لایب‌نیس بیان می‌کند که وقتی یک فاعل عاقل، تصمیمی را می‌گیرد همواره برای آن عامل ممکن است که به گونه‌ی دیگری تصمیم بگیرد و هیچ ضرورتی ندارد که همان تصمیم خاص را بگیرد. اما مفهوم امکانی که لایب‌نیس در ذهن خود دارد چه نوع امکانی است؟ اگر این امکان صرفاً یک امکان فرضی باشد طبق نظر برخی از مفسران نمی‌تواند برای بنای آزادی کافی باشد:

معنای امکان که لایب‌نیس در ذهن خود دارد صرفاً امکانی است که فرض می‌کند شخص به گونه‌ی دیگری می‌توانست عمل کند اما برای بنای آزادی این کافی نیست. آنچه لازم است چیزی است که هامپشیر (S. Hampshire) امکان واقعی یا بالفعل می‌نامد.... تمام آنچه لایب‌نیس به ما می‌دهد عبارت است از آزادی‌ای که بیشتر امکان در نظر گرفتن چیزی است تا اصل عمل (Parkinson, Ibid, 219-2).

بنابراین امکان منطقی محض فقط می‌تواند بگوید اگر شخص به گونه‌ی دیگری عمل کرده بود هیچ تناقض منطقی اتفاق نمی‌افتاد. اما نمی‌تواند بگوید که شخص در این معنا آزادی عمل داشت.

۲- لایب‌نیس برای افعال انسانی و خداوند و حتی حوادثی که در عالم طبیعت رخ می‌دهد، تلاش می‌کند تا به جای علیت فاعلی علیت غائی را جایگزین بکند. از نظر او در اینجا دلایل معنا پیدا می‌کنند نه علل. چون علل ضروری می‌گردانند ولی دلایل متمایل می‌سازند. به عبارت دیگر ذهن همواره به سمت آنچه بهترین است پیش می‌رود و این تمایلی است که خداوند در ذهن انسان گذاشته است. این تمایل انگیزه‌ها و دلایلی دارد که بر مبنای اصل جهت کافی و اصل علیت غائی است. برای مفسران این مسأله از اهمیت زیادی برخوردار است که ذهن انسان تحت حاکمیت قوانین علیت غائی هستند. اما اینکه این قوانین چه هستند باعث بروز ابهاماتی شده است:

...اما ما نمی‌دانیم که این قوانین چه هستند و اینکه ما نمی‌توانیم بگوییم که بیشتر قوانین روان‌شناختی هستند لایب‌نیس خود می‌گوید که نمی‌توان تبیین ساده‌ای از ماهیت انگیزه‌های روان‌شناختی ارائه داد. چون آنها ترکیبی از بی‌نهایت ادراک‌های نیمه‌خودآگاه ما هستند... و چیزی که این ادراکات نشان می‌دهند تنها برای قبول این نظر

است که اعمال انسانی معجزات خاصی هستند که فقط برای اذهان انسانی دیگر قابل شناسایی نیست... بنابراین نباید فرض کنیم که لایب‌نیس با این کار عقیده به موجبیت افعال را ترک می‌کند (Jolley, Ibid, 151-2).

با توجه به عبارت بالا می‌توان این نکته را بیان کرد که لایب‌نیس تنها برای حذف علت فاعلی از افعال انسانی به علت غائی روی آورد، اما تبیین او از علت غائی بیشتر جنبه روان‌شناختی پیدا کرد. چون او برای تبیین این نوع از علت به ادراکات نیمه‌خودآگاه متوسل می‌شود که چندان برای اذهان انسانی مشخص نیست و برای خداوند مشخص است؛ در واقع لایب‌نیس با این کار تنها علت فاعلی افعال را زیر سوال می‌برد. اما برای تبیین افعال انسانی با نام علت غائی به انگیزه‌هایی می‌پردازد که اذهان انسانی را تحت تسخیر خود می‌گیرند و این چیزی نیست جز قائل شدن به نوعی جبر و ضرورت.

۳- قبلاً بیان شد که اسپینوزا اعتقاد داشت هر حقیقتی، ضروری است و جهان واقعی تنها جهان ممکن است. به عبارت دیگر ما امکان‌های نامتحقق نداریم. لایب‌نیس برای گریز از این مسأله و برای اثبات اختیار در خداوند و انسان قائل به بی‌نهایت جهان‌های ممکن در علم خداوند شد که از میان آنها بهترین جهان، انتخاب و به وجود آورده می‌شود. از نظر او:

ریشه آزادی انسانی در تصور الهی است. و چون خداوند از میان ممکنات همواره انتخاب می‌کند با وجود این او آزادانه انتخاب می‌کند؛ زیرا آنچه او انتخاب نمی‌کند در ذات خویش ممکن باقی می‌ماند و به فعلیت در نمی‌آید و بنابراین خلاف آن مستلزم تناقض نیست. انسان نیز به همین معنا آزاد است. زیرا اگرچه بین دو انتخاب قرار می‌گیرد اما آنچه را که به نظر او بهترین می‌رسد، انتخاب می‌کند (Leibniz, 2006, 107).

برخی از مفسران عقیده دارند ملاک لایب‌نیس برای انتخاب خداوند و انسان، یعنی اصل بهترین، نشانگر این است که یک جهان ممکن بیشتر نمی‌توانست وجود داشته باشد. و آن جهان ماست:

اگر خداوند باید بهترین جهان ممکن را انتخاب کند و جهان ما بهترین است بنابراین

جهان ما تنها جهان ممکن است (Savile, 2000, 137).

دلیل این مدعا این است که چنانکه گفتیم بنابر نظر لایب‌نیس که عدم تحقق ممکنات دیگر، عدم امکان آنها نیست بلکه عدم کمال آنهاست. دلیل اینکه این جهان انتخاب شده

است کمال آن است که تعبیر دیگری از اصل بهترین است. و بنابراین امکان، یعنی عدم تناقض، نمی‌تواند مبنای به وجود آمدن آنها شود. با توجه به این نکات خداوند نمی‌تواند بهترین را انتخاب نکند و همواره باید بهترین را انتخاب کند.

در مورد انتخاب انسان هم با توجه به اینکه این تمایل به بهترین را خداوند در او گذاشته است و در این مورد شباهتی هم بین خداوند و انسان وجود دارد پس او نمی‌تواند از انتخاب بهترین صرف نظر کند. با توجه به این نکته باید گفت که بیان لایب‌نیس در این مورد همان عقیده اسپینوزا است که عقیده داشت تنها یک جهان ممکن داریم که ضرورت یافته و تحقق پیدا کرده است.

نتیجه

چنانکه دیدیم لایب‌نیس برای حل مشکلاتی که بر سر راه اختیار خداوند و انسان پدید آمده بود راه حل‌های مختلفی را ارائه داد و در نهایت راه حل او بر اساس جهان‌های ممکن درصدد بود تا تعادلی بین جبر و اختیار برقرار کند. این راه حل هم چنانکه دیدیم مبتنی بر اصل جهت کافی و اصل بهترین و اصل کمال است. اما مشکلاتی که در بالا از آنها سخن گفته شد لازمه نظام فلسفی لایب‌نیس است و او در تلاش برای پاسخ‌گویی به مشکلاتی که به نوعی در سنت فلسفی گذشته نیز وجود داشت مفاهیم و اصطلاحاتی را در کار می‌آورد که منشأ ابهاماتی در این زمینه می‌شود. امکان خاص، تفکیک میان ضرورت مطلق و ضرورت شرطی، جایگزینی تعیین به جای ضرورت، عقیده به جهان‌های ممکن و جایگزینی تمایل به جای ضرورت از مهم‌ترین مفاهیمی هستند که خواننده فلسفه لایب‌نیس با آنها مواجه می‌شود و درصدد فهم آنها برمی‌آید.

در نهایت باید گفت لایب‌نیس با تمام تلاشی که در این زمینه انجام می‌دهد، نمی‌تواند از موجیبت امور و جبر علی اعمال انسان که لازمه نظام فلسفی اوست، احتراز نماید.

پی‌نوشت‌ها

۱- ضرورت مابعدالطبیعی و ضرورت هندسی را لایب‌نیس به این شکل تعریف می‌کند که «از انکار آنها تناقض لازم می‌آید». چون این دو نوع ضرورت بر اصل این‌همانی و امتناع تناقض استوار هستند. حکم هر دو این ضرورت‌ها با هم یکسان است و از این جهت با هم تفاوتی ندارند. ضرورت مابعدالطبیعی مانند گزاره «خدا وجود دارد» و ضرورت هندسی مانند «کل از جزء بزرگ‌تر است».

۲- به عبارت دیگر ضرورت شرطی علت خود را در چیز دیگری دارد که آن چیز خود دلیل کافی خود نیست، بلکه آن نیز محتاج دلیلی دیگر است تا نامتناهی. مقصود از این عبارت این است که حقایق امکانی یا وجودی چون تحلیل نامتناهی را می‌پذیرند، انسان نمی‌تواند به تحلیل کامل آنها بپردازد و تنها خداست که پایان تحلیل را می‌بیند. نهایت کاری که انسان در تلاش برای دسترسی به این نوع حقایق انجام می‌دهد این است امور جهان را به شکل تسلسل‌وار به هم مرتبط کند و هرگز به پایان تحلیل هم نرسد.

۳- اما این دلایل چه چیزی هستند و تبیین لایب‌نیس از آنها چیست؟ لایب‌نیس ابتدا در برخی از آثار خود تبیینی مکانیکی از تمایل و اختیار به دست می‌دهد و اذهان انسانی را با رفتار اجسامی که به وسیله قوانین طبیعت همچون قانون جاذبه احاطه شده‌اند، مقایسه می‌کند. در آنجا تمایل و اختیار را با وزنه‌هایی که باعث ایجاد تعادل می‌شوند مقایسه می‌کند (Leibniz, 1982, II, 77).


سپس لایب‌نیس در برخی از یادداشت‌های خود از غفلت ما از یک تعداد نامتناهی از تأثیراتی که برای ما وجود دارد و ما از آنها آگاه نیستیم صحبت می‌کند:

در سیستم لایب‌نیس توده‌ای از ادراکات نیمه‌خودآگاه (Subconscious) در روح متناهی به صورت ادراک مبهمی از کل جهان، با همه پیچیدگی نامتناهی‌اش، نهفته است ... این ادراکات که ما از آنها آگاه نیستیم ... بر حسب اشتراکشان با احساسات ما سنجیده می‌شوند ... (Merrihew, 1994, 153).

اینها گاهی اوقات عوامل انگیزاننده اراده ما به نوعی توازن و تعادل هستند و بلافاصله او اضافه می‌کند که این نشان می‌دهد که در واقع، اختیار ما و بنابراین اختیار

تمام جوهرهای عاقل که در مسیر خداوند هستند، با یک درجهٔ مشخصی از بی‌طرفی یا امکان خاص همراه است. در چنین شیوه‌ای است که ما و این جواهر هرگز ضروری نمی‌شوند. زیرا اگر خلاف آنها رخ دهد، همواره ممکن باقی می‌مانند و منجر به تناقض نخواهد شد.

۴- منظور لایبنیتس از دو شرط ارسطو عقل و خودانگیختگی است که به نوعی در دیدگاه ارسطو به عنوان اساسی‌ترین شرایط اختیار آمده است. اما او برخلاف لایبنیتس شرط سوم را اضافه نکرده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع:

الف- منابع فارسی

- دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی.
- راسل، برتراند (۱۳۸۲)، *شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس*، ترجمه ایرج قانونی، نشرنی.
- صانعی، دره بیدی، *منوچهر (۱۳۸۳)*، فلسفه لایب‌نیتس، انتشارات ققنوس.
- کاپلستون. فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، جلد چهارم ترجمه غلامرضا اعوانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- لایب‌نیتس، گ. و. (۱۳۸۱)، *گفتار در مابعد الطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن*، ترجمه ابراهیم دادجو، انتشارات حکمت.
- لایب‌نیتس، گ. و. (۱۳۷۵)، *مونا دولوژی*، مقدمه و شرح از بوترو و دیگران، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی.
- لتا، رابرت، (۱۳۸۴)، *فلسفه لایب‌نیتس*، ترجمه فاطمه مینایی، انتشارات هرمس.

ب- منابع انگلیسی

- Blumenfeld, D., *Freedom, Contingency, and Things Possible in Themselves*, 1988, in Woolhouse, R., S, 1994 (ed.), *G. W. Leibniz, Critical Assessments*, Routledge.
- Jolley, N., 2005, *Lebnize*, Routledge, First published.
- Latta, R., 1951, *The Monadology and Other philosophical writings*, Oxford University.
- Leibniz, 1956 \, *Philosophical Papers and Letters*, translated and edited by Loemker, L. E., Routledge.
- Leibniz. G. W., 1998, *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origion of Evil* translated by E. M. Huggard, Open, Court Chicago and La Sall Illinios.

- Leibniz. G. W., 1982, *New Essay On Human Understanding*, Abridged Edition Translated Edited by Peter Remants Jonathan Benntaphysics, Cambridge University.
- Leibniz. G. W., 2006, *The shorter Leibniz Texts*, Translated Lloyd Strickland, Continuum.
- Merrihew Adams, Robert, 1994, *Leibniz Determinist Theist Idealist*, Oxford University Press.
- Parkinson, G. H. R., 1995, *The Cambridge Companion to Leibniz*, Edited By Jolley. Nicholas, Cambridge University .
- Rescher, N., 1952. *Cotingence in The philosophy of leibniz*, An Edited by Woolhouse. R. S. 1994, G. W., *Leibniz, Critical Assessments*, Routledg.
- Rutherford. D and Cover. J. A., 2005, *Leibniz Nature and Freedom*, Oxford University.
- Savile, A., 2002, *Leibnize and Monadology*, Routledge.
- Woolhouse, R. S. 1994, G.W., *Leibniz, Critical Assessments*, Routledge.