

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۸

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۹۵۵۰
صفحات: ۳۹-۶۴

دیدگاه لایب‌نیتس دربارهٔ اختیار انسان و نقد آن از نظر علامه طباطبایی

سید حسن بطحایی*
لیلی خیدانی**

چکیده

مسئلهٔ اختیار از مسائل مهم و دیرین کلامی-فلسفی است که غالب ادیان به آن پرداخته‌اند و فیلسوفان دین نیز با نگاهی نواین موضوع را مورد مذاقه و بررسی قرار می‌دهند. این نوشتار به بیان، بررسی و نقد دیدگاه لایب‌نیتس می‌پردازد و در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا در نظام فلسفی لایب‌نیتس می‌توان انسان را مختار دانست یا نوعی ضرورت انگاری اسپینوزایی بر آن حاکم است؟ لایب‌نیتس برای اینکه اختیار در انسان را نفی نکند ضرورت را دو قسم می‌داند: ضرورت مابعدالطبیعی (هندسی) و ضرورت مشروط (اخلاقی). او می‌گوید خداوند واجد صفت خیر است و در آفرینش موجودات اصل کمال را مراعات می‌کند و لازمهٔ این مراعات این است که قدرت انتخاب در کار باشد؛ پس مخلوقات فقط از ضرورت مشروط برخوردارند و ضرورت ذاتی در کار آنها نیست و همین ضرورت مشروط مثبت اختیار آنهاست. علامه طباطبایی هم اختیار را امری فطری دانسته و بیان داشته است که قاعدهٔ ضرورت سابق‌الشیء ما لم یجب لم یوجد هیچ منافاتی با اختیار انسان ندارد. کلیدواژه‌ها: اختیار، ضرورت، موند، لایب‌نیتس، علامه طباطبایی.

مقدمه

جبر و اختیار از مسائل مهمی است که همواره مورد توجه متفکران و دانشمندان علوم مختلف بوده است هم در کلام و فلسفهٔ اسلامی و هم در کلام مسیحی و فلسفهٔ غرب به آن پرداخته می‌شود و در

dr.bathayi@gmail.com
kheidanileila@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور، تهران
** دانشجوی دکتری معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، قم (نویسنده مسئول)

طی تاریخ ذهن بشر به طور عام و ذهن فلاسفه را به طور خاص به چالش کشیده است. طرح و بیان مسئله اختیار در برابر این نوع نگاه بشر است که بر افعال انسان ضرورت حاکم است و در آنچه انسان انجام می‌دهد وقوع آن ضروری و اجتناب ناپذیر است و گریزی جز تحقق آن نیست. مفهوم ضرورت به طرق مختلفی برای انسان مطرح شده است، یک طریق آن مفهوم سرنوشت است که وجود آن در عباراتی مانند "از سرنوشت گریزی نیست" یا "هر کسی دارای سرنوشتی است" مشاهده می‌کنیم مسئله اختیار همچنین با اعتقاد به موجبیت علی یعنی اعتقاد به وجود رابطه علی و معلولی در بین پدیده‌ها مرتبط می‌شود.

لایب‌نیس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) از مهم‌ترین فیلسوفانی است که به بحث از این مسئله پرداخته است و با قائل شدن به اراده آزاد در صدد پرهیز از نوعی ضرورت است که آن را ضرورت کور (blind necessity) می‌نامد و معتقد است که این ضرورت کور در واقع خرد، فهم و زیبایی و... را از جهان و ملاحظات مربوط به خدا بر می‌چیند و در این خصوص تلاش می‌کند که نشان دهد خداوند و انسان موجوداتی هستند که به شیوه مشابهی در برابر اعمال خود اخلاقاً مسئول هستند و اعمال آنها در معرض ستایش و نکوهش است و بر اساس دیدگاه او «ذهنان انسانی اینه‌های الهی‌اند» (Leibniz, 1988, p. 300). لایب‌نیس درباره اختیار نظر خاصی اتخاذ کرده است. او هم تفویض و آزادی مطلق و هم جبر را در اعمال انسان رد می‌کند لایب‌نیس به تفویض مطلق قائل نیست چون به مقدر بودن امور بنا بر ترتب معلول بر علت و به حکم قاعده "هماهنگی پیشین بنیاد" معتقد است و به جبر مطلق نیز معتقد نیست و می‌گوید کسی را مختار می‌گویند که افعال او از روی شعور باشد دیگری او را مجبور نکند و آن فعل ممکن باشد نه واجب هندسی (فروغی، ۱۳۹۶، ص ۳۲۳). واجب هندسی ضرورتی است که خلاف آن مستلزم تناقض است.

و اما طبق دیدگاه علامه طباطبایی انسان موجودی است مختار و اختیار خود را به طور فطری ادراک می‌کند اگر انسان خود را مختار نمی‌دانست هیچگاه با فکر و اندیشه اقدام به انجام فعلی یا ترک آن نمی‌کرد و اینکه انسان در جامعه به امر و نهی افراد می‌پردازد نشانه اختیار انسان هاست.

از نظر علامه در ارتباط با افعال انسان چند فرض وجود دارد:

الف. جبر، بدین معنا که افعال انسان تحت تأثیر عوامل خارج از انسان بوده است و اراده وی هیچگونه تأثیری در افعال او ندارد.

ب. تفویض: اینکه افعال انسان تحت تأثیر اراده وی بوده و هیچ گونه استنادی به فاعل و علت دیگری نداشته باشد.

ج. امر بین الامرین: یعنی افعال انسان هم استناد به ارادهٔ وی داشته باشد و هم استناد به علت دیگری که فوق انسان است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۲-۱۵۷).

همچنین امر مربوط به تربیت نیز فرع بر پذیرش اختیار است (همان، ص ۱۴۰-۱۳۹).

۱. موناذ شناسی

موناذ جوهر بسیطی است که مقوم ذات اشیای مرکب است و بسیط یعنی فاقد اجزای و چیزی که جزء نداشته باشد، چون مرکبات وجود دارند باید جوهرهای بسیط وجود داشته باشند به عبارت دیگر وجود اشیای مرکب دلالت بر وجود اشیا بسیط است

هر موناذ یک واحد کاملاً بسیطی است که در آن هیچ جزئی وجود ندارد، پس ناممکن است که موناذها از خارج بر یکدیگر تأثیر بگذارند موناذها پنجره‌ای ندارند که از آن چیزی بتواند داخل یا خارج شود (Leibniz, 1956, p. 179).

۱.۱. ویژگی موناذ

موناذها امتداد و شکل ندارد، فاقد پنجره‌اند و بی‌شمار هستند. نمی‌توانند به طریقی جز از طریق خلق، موجود شوند و جز از طریق فنا نابود نمی‌شوند موناذها تعدادشان بی‌نهایت است مکان را اشغال نمی‌کنند. به عبارت دیگر، چون لایب‌نیتس از جان و نفس انسان به موناذ پی برده است و موناذ بسیط و اصیل است فقط ابداعی است و جز به مشیت خالق معدوم نمی‌شود لذا هم موناذ و هم نفس به وجهی روحانی هستند. خداوند موناذ است نفس هر انسان موناذ است و بالاترین اجزای سازندهٔ عالم هم همه موناذند. موناذها چون نیرویشان محدود است فعل و تأثیرشان محدود و از طرف دیگر به خاطر مقدار نیرویی که دارند دارای مقاومت هستند. به همین خاطر در همدیگر تداخل نمی‌کنند.

موناذها بر روی هم دارای سه خصلت وجودی بنیادی‌اند. خصلت نخستین ادراک است. هر موناذی جزئی از حقیقت را به فراخور استعداد خود نمایان می‌سازد جوهرهایی که جماد را می‌سازند ادراکشان بسیار ضعیف است لایب‌نیتس اینها را "موناذ کاملاً برهنه" نام می‌دهد. گروه دوم موناذهایی که کم و بیش دارای ادراک‌اند اما ادراک آنها مبهم یا آشفته است همهٔ موجودات که دارای اندام ارگانیک مانند حیوانات دارای این نوع ادراک هستند. گروه سوم موناذهایی‌اند که دارای ادراکی مشخص یا روشن هستند، مثل انسان. در هر موجودی یک موناذ

بر موناذهای دیگر برتری دارد که همان نفس و روح آن را تشکیل می‌دهد. هر موناذی میل و شوق به کمال دارد و میل دارد که نظر گاه خود را وسعت دهد اگر این میل در جنبه روحانی باشد علم و فکر و تعقل است و اگر در جنبه جسمانی باشد علت فاعلی حرکات است، اما این موناذهای پراکنده و بی در و پنجره این نظم و هماهنگی و تأثیر متقابل و خصلت دیالکتیکی آنها از کجا می‌آید. لایب‌نیتس معتقد است که خداوند علت صدور این موناذهاست و این نظم و هماهنگی از پیش به آنها داده شده است و آن را اصل هماهنگی پیشین بنیاد می‌نامد. دومین خصلت وجودی موناذها تلاش یا تمایل است. موناذها در ماهیت خود نیرو تلاش و کوشش هستند و محتوای آنها در هر لحظه ادراک آنهاست. لذا میل به خود فراتر رفتن دارند که همان کمال جویی است انتقال از یک ادراک به ادراک دیگر یعنی جنبش دائمی. سومین خصلت وجودی موناذها جهان‌نمایی است چون هر موناذی دارای دو خصلت پیشین ادراک و تلاش است پس در هر لحظه، همه جهان هستنی را نشان می‌دهد.

۲. اقسام ضرورت از دیدگاه لایب‌نیتس

الف. ضرورت هندسی: ضرورت هندسی، ضرورتی است که خلاف آن مستلزم تناقض است. نام دیگری که برای آن می‌توان بکار برد ضرورت مابعد الطبیعی 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 هم می‌گویند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۳۵۳). هنگامی که می‌گوییم دو بعلاوه دو، چهار می‌شود از یک ضرورت هندسی حرف زدیم که خلاف آن تناقض ایجاد می‌کند.

ب. ضرورت طبیعی: ضرورتی است که خداوند آن را به طبیعت عطا کرده است و آن را از طریق تجربه می‌آموزیم یا توسط عقل. 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, p74).

به موجب این ضرورت خداوند، فرشتگان و حکیم کامل، خیر را بر می‌گزینند. آنچنان که دیدیم از نظر لایب‌نیتس قضیه ضروری، قضیه‌ایی است که نفی آن مستلزم تناقض باشد و حقایق هندسی، مابعد الطبیعی و منطقی از این قبیل است. در قضایای امکانی، حقایق ممکن

همیشه برای ما ممکن هستند و هرگز به مرحلهٔ ضرورت نمی‌رسند اگر چه در علم خداوند این حقایق ضروری‌اند.

«حقایق ضروری متکی بر اصل واحدی هستند و آن تناقض است. اما حقایق امکانی بر اصول متعددی تکیه دارند که عبارت‌اند از مجموع تجربه‌های ما» (راسل، ۱۳۴۰، ص ۱۶۶).

بنابراین در خصوص ضرورت از نظر لایب‌نیس باید گفت که در قضایای ممکن نوعی از ضرورت به نام ضرورت اخلاقی یا شرطی وجود دارد که لایب‌نیس از آن در مقابل ضرورت مابعد الطبیعی 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 او در جهت فهم بهتر موضوع مثالی ذکر می‌کند که «خداوند نمی‌تواند بهترین جهان ممکن را انتخاب نکند» در این مثال نوعی از ضرورت بیان شده است اما از نوع ضرورتی که انکار آن مستلزم تناقض باشد همچون ضرورت منطقی و مابعد الطبیعی نیست، بلکه انکار و رد این قضیه به معنای خیر اعلا و بی‌نهایت خداوند، نه به خداوند ضرری وارد می‌کند نه با خیر الهی منافات دارد. پس ضرورت اخلاقی به معنای تشخیص دادن بهترین امور و عمل نمودن براساس آن است (Leibniz , 1998,p. 209).

۳. اصل جهت کافی مبنای حقایق امکانی

از نگاه لایب‌نیس، استدلال‌ات ما مبتنی بر دو اصل بزرگ است: نخست اصل تناقض که بر مبنای آن ما حکم می‌کنیم آنچه متضمن تناقض است کاذب، نقیض یا ضد کاذب، صادق است و دوم اصل جهت کافی که متناسب با آن هیچ واقعی نمی‌تواند واقعی یا موجود باشد و هیچ قضیه‌ای صادق نیست مگر اینکه به آن یک جهت کافی داد که "چرا بایستی این گونه باشد و نه گونه دیگر" (ibid , 1998 , p. 258).

از نظر لایب‌نیس تمام قضایای ممکن، جهت کافی دارند به عبارتی دلایل ماتقدمی دارند یعنی از پیش هماهنگ و تنظیم شده‌اند که یقین آنها را تصدیق می‌کند و در حقیقت نشان می‌دهند که ارتباط میان موضوع و محمول این قضایا، اساسش در ماهیت آنهاست و تصریح می‌کند که ریشه و مبنای کل امکان در خصوص قضایای امکانی آن است که آنها یقینی هستند ولیکن ضروری نیستند و صرفاً ممکن بوده و در حد امکان هستند.

عبارت چرا بایستی چنین باشد و نه به گونهٔ دیگر در تعریف اصل جهت کافی، علاوه بر استحالة ترجیح بدون مرجح معنای دیگری نیز از آن استنباط می‌شود که منطقی و مربوط به شرایط صدق

قضایاست و آن‌اینکه برای هر قضیه صادقی باید جهت کافی وجود داشته باشد که چرا صادق است. در حقیقت ما در اصل جهت کافی متوجه می‌شویم که هیچ چیزی بدون علت رخ نمی‌دهد. لاتا تصریح کرده است که "اصل علیت به صورتی عامتر به عنوان اصل جهت کافی مورد قبول لایب‌نیتس است" (Latta, 1898, p. 162).

لایب‌نیتس از اصل جهت کافی گاهی اصل مفهوم در محمول، گاهی اصل استحاله ترجیح بدون مرجح و گاهی اصل علیت را استنباط کرده است.

به طور کلی باید گفت که اصل جهت کافی یعنی این‌که هیچ چیزی بدون دلیل کافی روی نمی‌دهد هیچ جمله درستی وجود ندارد که پرسش از "چرایی" آن پذیرای پاسخ نباشد لایب‌نیتس 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 آن چیزی که آن را به وجود می‌آورد" (اسکروتن، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱).

در ارتباط با اصل جهت کافی می‌توان گفت که ترجیح این عالم بر هر عالم دیگر کار اصل جهت کافی است. «وجود عالم فعلی نتیجه انتخاب آزادانه خداوند از میان همه عوالم ممکن است، اما این انتخاب مطابق عقل است» (لئا، ۱۳۸۴، ص ۹۲-۹۱).

لایب‌نیتس در صدد آن است که با استفاده از اصل جهت کافی، اولاً ضرورت را از افعال اختیاری انسان نفی کند و ثانیاً علیت غایی را به جای علیت فاعلی در حقایق امکانی پایه و مبنا قرار دهد. او از علیت نوعی ضرورت را استنباط می‌کند و بنابر همین دلیل است که در حقایق امکانی به جای واژه علت از دلیل استفاده می‌کند. "ما آن را دلیلی پیشین می‌نامیم و علت در اشیا مطابق با دلیل در حقایق است این است دلیل این‌که چرا علت در واقع دلیل نامیده می‌شود و به طور خاص علت غایی" (Leibniz, 1998, p. 173).

۴. اصل کمال (principle of perfection)

این اصل از سه صفت علم و خیر و قدرت خداوند نشأت گرفته است و به دلیل وجود این سه صفت است که خداوند بهترین نظام ممکن را خلق کرده است. چرا که نیکی و احسان خداوند محدود خواهد شد اگر با وجود این صفات بهترین نظام ممکن را نیافریند و اگر خداوند علم لازم جهت شناخت و تشخیص بهترین را نداشته باشد یا علم لازم را داشته باشد و لیکن قدرت برای انجام آن نداشته باشد حکمت و قدرت او مورد پرسش قرار خواهد گرفت (ibid, p. 192).

اگرچه اصل جهت کافی به ما می‌گوید که خداوند برای خلق این عالم جهت کافی داشته است ولی این بیان فی نفسه حاکی از این نیست که در این مورد جهت کافی چه بوده است پس اصلی که مکمل جهت کافی باشد ضروری است لایب نیتس این اصل مکمل را در اصل کمال می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۳۵۸).

۵. علم پیشین الهی و آزادی انسان از نگاه لایب نیتس

لایب نیتس جوهر را با توجه به موضوع و محمول تعریف می‌کند وقتی چندین محمول به موضوعی نسبت داده شود و خود این موضوع به هیچ موضوع دیگری قابل حمل نباشد، چنین موضوعی را جوهر می‌خوانیم (Jolley, 1995, p. 194).

بنابراین جوهر فقط می‌تواند موضوع باشد نه محمول، موضوعی که دارای محمولات بسیار است و در خلال تغییرات باقی می‌ماند. صفات مختلفی که جوهر در زمان‌های متفاوت دارد، همه محمولات آن جوهرند. مطابق نظر لایب نیتس، مفهوم محمول همواره در مفهوم موضوع مندرج است. بنابراین اگر انسان بتواند درک و تصور آشکاری از موضوع داشته باشد، خواهد توانست همهٔ محمولات و خصوصیات آن را پیشاپیش دریابد. انسان غالباً از داشتن چنین ادراک آشکاری ناتوان است؛ اما خداوند به عنوان عالی‌ترین موند که از علم نامتناهی برخوردار است کاملاً از چنین ادراکی بهرمند است. نتیجهٔ منطقی این دیدگاه آن است که خداوند به همهٔ محمولات و جزئیات و خصوصیات مربوط به یکایک موجودات جهان از جمله انسان آگاهی دارد. افزون بر این، خداوند به دلیل بساطت ذاتی اش جام جهان بین است؛ هم کمالات اشیا را به آنها عطا فرموده است و هم مدرک تمام عالم است بنابراین او بر همهٔ امور عالم در همهٔ زمان‌ها احاطهٔ علمی دارد و این علم پیشین خداوند به عالم است. بدین ترتیب نوعی موجیت و تقدیر مطلق در نظام فکری لایب نیتس به چشم می‌خورد؛ همهٔ تغییرات و تحولاتی که در جهان روی می‌دهد همه از پیش تعیین شده است. حال پرسش این است که در این تفکر چه محل و مقامی برای آزادی و اختیار انسان منظور شده است. لایب نیتس مباهات می‌کند که بهتر و کامل‌تر از هر کس رابطهٔ آزادی و اختیار از یک سو و ضرورت و مطلق، تقدیر و جبر را از سوی دیگر توضیح داده است (کلارک، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵).

لایب نیتس تنافی بین علم پیشین الهی و اختیار انسان را با تفاوت گذاشتن بین ضرورت مشروط و ضرورت مطلق برطرف می‌کند او در تئودیه می‌گوید: "ممکن است گفته شود تعینی که از

علم ازلی خداوند ناشی می‌شود با اختیار انسان منافات دارد زیرا آنچه متعلق علم خداوند باشد قطعاً واقع می‌شود" (Leibniz, 1998, p. 201).

او در ادامه تنافی و محذور را چنین برطرف می‌کند که حقایق ضروری که با اختیار انسان تنافی دارند حقایقی هستند که خلاف آنها مستلزم تناقض باشد و حال آنکه وقوع آنچه متعلق علم الهی است فقط قطعی است؛ یعنی ضرورت مشروط دارد علاوه بر این واضح است که علم پیشین الهی چیزی به تعیین وقایع آینده نمی‌افزاید بلکه فقط تعیین حوادث آینده معلوم خداوند است.

تفاوت گذاشتن بین آنچه یقینی است و آنچه ضروری است مسئله تنافی علم ازلی خداوند و اصل محمول در مفهوم را با اختیار انسان یکسان رفع می‌کند در حقیقت حل نهایی مسئله را در این می‌داند که علم پیشین الهی به اعمال اختیاری انسان تعلق می‌گیرد.

لایب‌نیتس معتقد است اینکه خداوند از ازل می‌دانسته است چه اتفاقی خواهد افتاد نوعی یقین برای خداوند است و ضرورت ایجاد نمی‌کند او یقین را با ضرورت مشروط مترادف می‌داند و بیان می‌کند که اراده الهی امکان خاص است نه ضرورت مطلق. اصلی‌ترین دلیلی که لایب‌نیتس برای اختیار الهی و انسان اقامه می‌کند وجود جهان‌های ممکن نامتناهی در علم خداوند است که در 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 چرا که خداوند بنا بر شایستگی ممکنات و بهتر بودن آنها به ایجاد و خلق می‌پردازد.

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

لایب‌نیتس حل نهایی مسئله را در این می‌داند که علم پیشین الهی به اعمال اختیاری انسان تعلق گرفته است و اعمال اختیاری انسان یقینی هستند و حتماً انجام می‌گیرند ولی ضروری و از روی جبر نیستند صفت اختیاری بودن در مفهوم انسان مندرج است و متعلق علم پیشین الهی است. بین آنچه یقینی است و ضرورت مشروط دارد و آنچه ضرورت مطلق دارد تفاوت هست و همین تفاوت‌ها تنافی بین علم پیشین الهی و اختیار انسان را بر طرف می‌کند. لایب‌نیتس در تئودیه بندهای ۳۸ تا ۴۷ و در گفتار در مابعدالطبیعه بندهای ۱۳، ۳۰ و ۳۱ به طور مستوفی درباره جمع میان علم پیشین الهی و اختیار آدمی بحث کرده است او اختیار آدمی را حد وسطی میان اراده

گرافی و اختیار مطلق و جبر می‌انگارد. اختیار را برای انسان بالاترین کمال می‌شمارد که می‌تواند برای مخلوقی در تصور آید.

۶. اصل هماهنگی پیشین بنیاد (Principle of pre-established harmony)

لایب نیتس اصل هماهنگی پیشین بنیاد را با ذکر یک مثال، هم توضیح می‌دهد و هم اثبات می‌نماید:

دو ساعتی را که بطور کامل [با یکدیگر] منطبق هستند در نظر بگیرید. این انطباق به سه طریق ممکن است حاصل شود: اولین طریق عبارت است از تأثیر طبیعی. . . دومین روش عبارت است از اینکه صنعتگری ماهر همواره بر آنها نظارت داشته باشد و پیوسته آنها را تنظیم کند. سومین روش این است که از آغاز دو ساعت را آنچنان ماهرانه و دقیق بسازیم که از انطباق بعدی مطمئن باشیم. اکنون به جای دو ساعت، نفس و بدن را قرار دهید. انطباق یا توافق آنها نیز از یکی از این سه طریق ممکن است ناشی شود: طریق تأثیر، روش متداول فلسفه است، اما از آن جا که محال است، تصور کنیم که ذراتی مادی یا کیفیات و صوری غیر مادی، بتوانند از یک جوهر به جوهر دیگر عبور کنند، مجبوریم این نظریه را رها کنیم. روش دوم، همان طریق نظام «علل موقعی» (occasional cause) است، اما من معتقدم که این نظریه، ابداع خدای خارج از دستگاه است برای امور عادی و طبیعی. . . بنابراین فقط نظریه من باقی می‌ماند که طریق هماهنگی پیشین بنیاد است؛ یعنی، هر کدام از جواهر از آغاز با مهارت فرجام بینی الهی چنان تکوین یافته‌اند که صرفاً با تبعیت از قوانین خود که همراه با ایجاد شدن، دریافت کرده‌اند، با جوهرهای دیگر منطبق است، گویی بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند یا گویی خداوند علاوه بر اسباب عمومی و فوق آنها همواره آنها را تنظیم می‌کند.

فکر می‌کنم چیز دیگری باقی نمانده است تا اثبات کنم، مگر اینکه از من خواسته شود تا اثبات کنم که خداوند حکمت لازم را برای استفاده از این مهارت فرجام بینی واجد است؛ چیزی که ما حتی نمونه‌هایی از آن را بین انسان‌ها به نسبتی که هوشمندند، می‌بینیم و با این فرض که خداوند توانایی چنین کاری را داشته باشد، واضح است که این، برای او بهترین و شایسته‌ترین طریق است» (Leibniz, 1998, p. 208).

چنانکه مشاهده شد، لایب نیتس احتمالات ممکن برای تحقق انطباق دو جوهر را منحصر در سه طریق می‌داند. طریق اول را به همان دلایلی که قبلاً گذشت، باطل می‌داند و طریق دوم را چون مستلزم خدای خارج از دستگاه (Deus ex machina) و فرض معجزه‌ای دائمی است، ابطال

می‌کند و نتیجه می‌گیرد که بهترین روش، طریق سوم است و خداوند از آنجا که به بهترین روش عمل می‌کند، یقیناً به همین طریق جواهر را با یکدیگر منطبق می‌کند.

لاتا در توضیح اصل هماهنگی پیشین بنیاد و تفاوت آن با علیت موقعی می‌نویسد:

«هر منادی در آفرینش جهان چنان از پیش تنظیم شده است که تمام تغییرات آن با تغییرات منطبق منادهای دیگر همراه خواهد بود. . . بین علیت موقعی و هماهنگی این تفاوت وجود دارد که اولی اشیا را از هرگونه فعالیتی تهی می‌پندارد، در حالی که دومی اشیا را خود انگیخته و فعال می‌داند، بنابراین طبق علیت موقعی، برای مثال، در طبیعت هیچ یک از نفس یا بدن چیزی وجود ندارد که بتواند پاسخی باشد، برای این پرسش که چرا این پدیده نفس با آن پدیده خاص بدن همراه شد و نه با پدیده دیگری از آن (Latta, 1989, p. 41).

از آنچه گذشت، معلوم شد، انکار تأثیر و تأثر دو جوهر مخلوق و طرح هماهنگی پیشین بنیاد در فلسفه لایب‌نیتس، نخست برای حل مسئله دوگانگی نفس و بدن مطرح و سپس در مورد هر دو جوهری تعمیم داده شده است. طبق این نظریه حالات هر جوهری معلول حالات قبل همان جوهر است، تا به خداوند منتهی شود و خداوند از آن جا که از ازل به حوادث آینده و نتایج و پیامدهای هر حالتی علم داشته است، از آغاز چنان مخلوقات را آفریده و به هر یک چنان طبیعی داده است که حالات هر جوهر در حالی که فقط معلول حالات قبل همان جوهر است، با حالات جواهر دیگر منطبق باشد، گویی جواهر بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند.

اعتقاد به این اصل، پرسش بسیار مهمی را ایجاد می‌کند که آیا این عقیده، نفی اختیار و حاکمیت ضرورت بر افعال انسان نیست؟ و مانعی برای افعال اختیاری انسان ایجاد نمی‌کند؟ آیا ضرورت بر کل اعمال حاکم نیست؟

او وجود این جهان را پیش بینی کرده و مطابق با آن پیش بینی، هر آنچه در آن است را به وجود آورده است. . . . زیرا او نمی‌تواند اشتباه کرده باشد و نیز نمی‌تواند کارهایی که انجام داده، توبه کند (Leibniz, 1998, p 153-4).

لایب‌نیتس برای پاسخ به این مشکل اساسی از راه حل تفکیک میان ضرورت مشروط و ضرورت مطلق استفاده برده است که در اکثر آثارش می‌توان آن را مشاهده کرد. مثلاً در کتاب *تئودیه* می‌گوید: ممکن است گفته شود تعینی که از علم ازلی خداوند ناشی می‌شود با اختیار انسان منافات دارد زیرا آنچه متعلق علم خداوند باشد قطعاً واقع می‌شود. . . حقایق ضروری که با اختیار انسان تنافی دارند حقایقی هستند که خلاف آنها مستلزم تناقض می‌باشد و حال آنکه وقوع آنچه متعلق علم الهی

است فقط قطعی است یعنی ضرورت مشروط دارد. علاوه بر این واضح است که علم پیشین الهی چیزی به تعیین وقایع آینده نمی‌افزاید، بلکه فقط تعیین حوادث آینده معلوم خداوند است (ibid, p. 147). نظریهٔ هماهنگی پیشین بنیاد بین نفس و بدن، مستلزم از دست رفتن بهترین دلیل اثبات نفس و همچنین موجب قول به جبر است.

لازمهٔ نظریه هماهنگی پیشین بنیاد بین نفس و بدن این است که اعمال جوارحی؛ یعنی اعمال خارجی که به وسیلهٔ بدن انجام می‌گیرد، تحت تأثیر نفس و ارادهٔ آن نباشد، بلکه فقط با آن هماهنگ باشد؛ به این معنا که هم زمان با اراده و تصمیم نفس، بدن حرکت کند، بدون اینکه ارادهٔ نفس موجب حرکت بدن شده باشد و چنین عملی را نمی‌توان عمل اختیاری دانست، زیرا عمل اختیاری عملی است که در اثر اراده تحقق یابد. عملی که متأثر از اراده نباشد، هر چند هم زمان با آن باشد، عمل اختیاری نیست. با توجه به این مطلب معلوم می‌شود که لازمه نظریه هماهنگی پیشین بنیاد است که اعمال جوارحی، اختیاری نباشند.

۷. نگاه لایب‌نیتس به اختیار

لایب‌نیتس تأثیر و تأثر بین مواندها را منتفی دانست و گفت که مواندها در و پنجره ندارند، و از خارج تحت تأثیر و تأثر واقع نمی‌شوند پس علیت بین مواندها منتفی است حال بر اساس اصل هماهنگی پیشین بنیاد که لایب‌نیتس مطرح نمود و قائل شد که از قبل همه چیز منظم شده است و مثال ساعت را زد، آیا برای مواندها اختیاری باقی می‌ماند یا اینکه مواندها محکوم به جبر هستند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که لایب‌نیتس قضایا را به دو دستهٔ ضروری و امکانی تقسیم کرد و تلاش کرده است که مسئلهٔ جمع میان اختیار و موجوبیت را با استناد به تمایزی که میان ضرورت مطلق حقایق ضروری و حقایق غیر ضروری (امکانی) است حل کند.

لایب‌نیتس اختیار را ادراک یا عقل، خود انگیختگی و امکان می‌داند (Latta, 1898, p. 145) او می‌گوید: «ما همچنین می‌بینیم که هر جوهری دارای خود انگیختگی کاملی است که در جواهر عاقل اختیار، خواهد بود و به موجب آن هر چه برای او رخ می‌دهد نتیجه ایده‌ها یا وجود اوست (Leibniz, 1998, p. 77). او در تئودیهسه اختیار را به این صورت تعریف می‌کند «اختیار نفس به این معناست که منشأ تمام افعال و حالات آن در خود آن است» (ibid, 1998, p. 306). لایب‌نیتس در مواندولوژی اختیار و آزادی را خودانگیختگی هدایت شده به وسیله خرد تعریف می‌کند (Leibniz, 1956, p. 39).

لایب‌نیتس به تبع ارسطو اساساً اختیار را ترکیبی از خودانگیختگی و عقل می‌داند. خودانگیختگی، مفهوم اصلی در مبحث آزادی در نظام فلسفی لایب‌نیتس است. لایب‌نیتس این مفهوم را شرط ضروری آزادی و اختیار می‌داند و عموماً آن را در جایگاه نفی و ردّ هر نوع ضرورتی تعریف می‌کند. طبق نظر لایب‌نیتس هر جوهری صرفاً علت حالات خودش است؛ بنابراین هر تغییری که در آن رخ دهد به گونه‌ای خودانگیخته حادث می‌شود.

در فلسفه لایب‌نیتس دو نوع خودانگیختگی مشخص شده است: خودانگیختگی عامل و خودانگیختگی موندی. ۱. خودانگیختگی عامل که در آن لایب‌نیتس خودانگیختگی را صفتی برای ذهن می‌داند؛ ۲. خودانگیختگی جوهر یا موندی که بر اساس اصل هماهنگی پیشین‌نیاد تبیین می‌شود و مبتنی بر این فرض است که هر جوهری علت تمام حالات خودش است و بر اساس این، عمل آزاد از عملی که در تأثیر عوامل خارجی است متمایز می‌شود. خودانگیختگی عامل در ذهن انسان است که با آن او از تأثیر عوامل خارجی بر حذر داشته می‌شود و اعمال آزاد و غیر آزاد انسان نیز از هم جدا می‌شوند.

خودانگیختگی آن چیزی است که اصل اساسی عامل است. . . خودانگیختگی یکی از سه وسیله عمل آزاد است. دومین عنصر ضروری برای آزادی، عقل عملی است؛ هم خودانگیختگی و هم عقل، عمل آزاد را رقم می‌زنند. سومین وسیله آزادی امکان خاص (contingency) یا بی‌طرفی (indifference) است (Leibniz, 1998, p. 301-303).

بنابراین لایب‌نیتس سه شرط را، از شرایط لازم و ضروری آزادی به طور مستقل، در نظر می‌گیرد: عقل (intelligence)، خودانگیختگی (spontaneity) و امکان خاص (contingency). او نخستین شرط یعنی عقل را روح آزادی می‌نامد. عقل، قدرت ذهن است که موجودات معقول با آن از جواهر دیگر جدا می‌شوند. در واقع اذهان عقلانی به‌تنهایی واجد آزادی‌اند. او از آن دو شرط دیگر یعنی خودانگیختگی و امکان خاص با عنوان «اساس و کالبد آزادی» نام می‌برد.

امکان خاص در برخی از آثار ابتدایی لایب‌نیتس که پیش از تئودیه نوشته شده بودند با عنوان اصل آزادی نیامده است، اما ظاهراً لایب‌نیتس به دلیل نقایصی که دیدگاهش پیدا می‌کند، پس از آن در آثار دیگر و از جمله تئودیه امکان خاص را با عنوان یکی از شرایط آزادی بیان می‌کند. در واقع امکان خاص موجب می‌شود که ضرورت‌های هندسی و متافیزیکی از تعریف آزادی کنار گذاشته شوند؛ چون از نظر لایب‌نیتس ضرورتی که در امکان خاص نهفته است نوعی ضرورت اخلاقی یا مشروط است که نفی آن به تناقض منجر نمی‌شود.

این نکته که لایب‌نیس در مورد امکان خاص گفته و بارها آن را تکرار کرده است، از اهمیتی ناشی می‌شود که او به امکان خاص که نفی ضرورت منطقی و متافیزیکی است، می‌دهد. در واقع تمایل در اینجا به گونه‌ای است که نوعی ضرورت مشروط را به دنبال دارد و به این صورت است که اگر بخواهد، انجام می‌شود یا اگر بتواند، انجام می‌دهد و حتی اگر این اتفاق نیفتد، یعنی کاری انجام نشود یا انسان نتواند عملی را انجام دهد، هیچ تناقضی روی نمی‌دهد؛ چون در عالم، هیچ چیز (غیر از خدا) ضرورت مطلق ندارد، بلکه همهٔ ضرورت‌ها نسبی هستند.

واضح است که اختیار متعلق به عالم امکان است و در حوزهٔ ضرورت فلسفی، اختیار جایگاهی ندارد. بنابراین طبق گفتهٔ بلومن فلد از نظر لایب‌نیس اختیار دارای سه شرط است. عقل یا ادراک، خودانگیختگی و امکان. بدون این سه شرط اختیار محقق نخواهد شد (woolhouse, 1994, p.303).

لایب‌نیس برای اختیار دو معنا در نظر می‌گیرد: معنای اول در مقابل نقص یا بردگی روح قرار دارد و این نقص ناشی از هوی و هوس درونی است همین نقص نوعی فشار و اجبار است. دوم اختیار در مقابل ضرورت قرار دارد. در معنای اول تنها خداوند کاملاً مختار است و روح‌های مخلوقات دیگر نیز به تناسب تسلط بر هوی و هوس مختارند این اختیار مربوط به فاهمه و بحث ادراکات است. اختیار در مقابل ضرورت مربوط به اراده است و اختیار به این معنا را ارادهٔ آزاد می‌گویند.

۷.۱. عقل و اختیار

پیش از بررسی ارتباط عقل و اختیار لازم است معرفت متمایز را بشناسیم در تعریف معرفت متمایز باید گفت که زمانی که من می‌توانم چیزی را بین چیزهای دیگر تشخیص بدهم، بدون اینکه بتوانم بگویم تفاوت‌ها و خواص آنها چیست، شناخت من یک شناخت مبهم است مانند هنگامی که چیزی را می‌شناسیم صرفاً به این دلیل که این شیء ویژگی معینی دارد که ما راحشود یا بیزار می‌سازد. اما زمانی که من می‌توانم نشانه‌هایی را که دارد توضیح بدهم، معرفت من، معرفتی متمایز و روشن نامیده می‌شود همانند شناخت یک زرگر صاحب عیار که از طریق آزمون‌ها یا نشانه‌های معینی که در تعریف طلا نقش دارند می‌تواند اصل را از بدل تمیز دهد.

لایب‌نیس عقل را که نخستین شرط از سه قسم (عقل، خودانگیختگی و امکان خاص) اختیار است «روح اختیار» می‌نامند و دو عنوان دیگر کالبد اختیار به شمار می‌روند. او «عقل را به عنوان معرفت متمایز متعلق اختیار، تعریف می‌کند» (Leibniz, 1988, p. 151).

در نتیجه عقل قوه‌ای است که با آن موجود مختار می‌تواند یک معرفت متمایز و شناختی روشن و واضح نسبت به متعلقات و اطراف خود داشته باشد و به محض مشاهده موضوعات متناقض، در میان آن موضوعات دست به گزینش و انتخاب بزند. این نوع از آگاهی و معرفت، بدون شک اعمال و افعال خدا را از حالت بی‌طرفی و بی‌تفاوتی خارج کرده و در ترجیح و انتخاب یک عمل بر عمل دیگر دست به انتخاب می‌زند. در حقیقت معرفت متمایز است که سبب می‌شود نه تنها بهترین اعمال بلکه بهترین شکل یک فعل از میان افعال دیگر گزینش شود. و بنابراین دلیل است که گفته می‌شود خداوند به بالاترین مصلحت عمل می‌کند.

اما این پرسش مطرح می‌شود که آیا در مورد موجودات انسانی و حیوانات چنین شرطی به طور کامل وجود دارد؟ لایب‌نیتس معتقد است که شرط اساسی عقل، داشتن ایده‌های متمایز است و وقتی ایده‌های متمایز با تأمل همراه شوند عقل برای اختیار کفایت می‌کند و به طور قطع به این معنا حیوانات هیچ فهم و معرفتی ندارند. چون آنها قوه آگاهی از انفعالات و شهوات خود را دارند و حیوانات فاقد تعقل هستند (*ibid*, 1982, p.173-4).

لایب‌نیتس در مورد انسان و اینکه آیا انسان‌ها دارای چنین قوه‌ای هستند بیان می‌کند که موجودات انسانی اغلب واجد معرفت متمایزی نیستند. آنها فاقد چنین معرفتی هستند، چون انسان‌ها اغلب دارای حواس و شهواتی‌اند که اینها مانع عقل می‌شوند، 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 (*ibid*, 1998, p. 306).

لایب‌نیتس نمی‌خواهد بیان کند که شخصی که در بند انفعالات است فاقد مسئولیت اخلاقی برای اعمال خود است چرا که از نظر او حتی شخصی که مرتکب خلاف می‌شود نسبت به اعمال و افعال خود دارای معرفت متمایز هست.

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که معرفت متمایز (عقل) به عنوان شرط اختیار برای خداوند و انسان به یک معنا لحاظ نمی‌شود و در مورد حیوان نیز نوعی از فهم وجود دارد ولیکن آن فهم، معرفت متمایز نیست و حیوان را نمی‌توان مختار دانست و اما در مورد انسان نیز اگر چه معرفت متمایز وجود دارد ولیکن کامل نیست پس فقط در مورد خداوند معرفت متمایز به معنای کامل وجود دارد.

هر منادی 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 حد اعلاّی اختیار مانند حد اعلاّی قدرت و علم متعلق به خداوند است (صانعی، ۱۳۷۵، ص ۴۲۴).

۲.۷. خودانگیختگی و اختیار

خودانگیختگی، مفهوم اصلی در مبحث آزادی در نظام فلسفی لایب‌نیس است. لایب‌نیس این مفهوم را شرط ضروری آزادی و اختیار می‌داند و عموماً آن را در جایگاه نفی و ردّ هر نوع ضرورتی تعریف می‌کند. طبق نظر لایب‌نیس هر جوهری صرفاً دلیل حالات خودش است؛ بنابراین هر تغییری که در آن رخ دهد به گونه‌ای خودانگیخته حادث می‌شود. اساسی‌ترین نوع خودانگیختگی، خود انگیختگی موندی است که بر اساس آن هر جوهری در ایجاد اعمال خویش خود متعین است. همین معنا از خودانگیختگی است که سبب اعتقاد لایب‌نیس به یکی از مهم‌ترین شرایط آزادی اراده شده است. نوع دیگر خودانگیختگی به «خودانگیختگی عامل» معروف است و این نوع خودانگیختگی بر این مبنا شکل گرفته است که «هیچ بی طرفی مطلق در اراده وجود ندارد» (Leibniz, 1998, p. 313).

به عبارتی خودانگیختگی یعنی اینکه انسان خودبسنده (self-sufficient) باشد و اعمالش هرگز تحت تأثیر علل خارجی قرار نگیرد. این عامل را در موندی یا جوهر فرد که یکی از مهم‌ترین نظریات لایب‌نیس است می‌توان مشاهده کرد. موندی خود انگیخته است و از هیچ چیزی بیرون از خود تأثیر نمی‌پذیرد بنابراین از سوی هیچ علت بیرونی مجبور به کاری نمی‌شود بلکه در خود و بر اساس حالت درونی خویش است که به سمتی تمایل پیدا می‌کند یا از چیزی رویگردان می‌شود. خودانگیختگی ما ابداً هیچ استثنایی را نمی‌پذیرد. اگر فلسفی فکر کنیم اشیای خارجی هیچ تأثیری بر ما ندارند (ibid, p. 307).

با اینکه خود انگیختگی چنان که بیان شد شرط لازم و ضروری اختیار است اما شرط کافی نیست چرا که هنوز مسائلی باقی مانده که این شرط به تنهایی توان پاسخگویی به آنها را ندارد مسائلی از قبیل اینکه آیا شرط خود انگیختگی برای انتخاب‌ها به کار می‌رود یا برای اعمال؟ آیا این شرط یک تحمیل روانشناسانه است یا نوعی از جبر فیزیکی؟ بنابراین برای کمال اختیار نیاز به شرط دیگری هست که لایب‌نیس آن را امکان خاص می‌نامد.

۳.۷. امکان خاص و اختیار

لایب‌نیس امکان خاص را بر حسب «حذف ضرورت مابعدالطبیعی، منطقی، هندسی» تعریف می‌کند (ibid, p. 314). بنابر دیدگاه او قضیه ممکن خاص، قضیه‌ای است که نه تنها ضروری نیست بلکه خلاف آن ممکن است. به عبارتی انکار آن مستلزم تناقض نیست به این ترتیب یک اتفاق وقتی ممکن خاص است که تصور عدم وقوعش، عاری از تناقض باشد.

پرواضح است که هدف لایب‌نیس از این شرطین است که عامل مختار می‌تواند به گونه دیگر 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 امکان پذیر است (ibid, p. 322).

لایب‌نیس بیان می‌کند که هر موندادی دارای ادراک‌ها یعنی دارای شناخت است که می‌تواند کم و بیش روشن و متمایز و همینطور کافی باشد.

۸. دیدگاه علامه طباطبایی درباره اختیار

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 باشد و هم قادر بر ترک آن و برای ترجیح فعل، فاعل تأثیری از غیر نپذیرد و اگر عاملی غیر از خود فاعل موجب انجام فعل و یا خودداری از آن شود فعل جبری خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص 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 پرداخته‌اند و به جبر قائل شده‌اند بنا بر نظر علامه جبر به این معناست که افعال انسان صددرصد تحت تأثیر علتی خارج از انسان باشد و اراده انسان هیچ‌گونه تأثیری در فعل نداشته باشد (همو، ۱۳۹۱، ص ۱۸۵-۱۷۶).

از نظر علامه تمایزی که بین فعل اختیاری و فعل اجباری وجود دارد ناشی از اراده است 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 (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۷۲).

علامه در تصریح به اختیار بیان می‌کند:

آدمی در دارا بودن و اتصاف به اصل اختیار ناچار است، ولی در کارهایی که منسوب به اوست و

به اختیار از او صادر می‌شود، مختار است یعنی بر حسب فطرت خویش نسبت به فعل و ترک مطلق العنان است و مقید و پابند (مغلول) هیچ یک از دو طرف نیست (طباطبایی، ۱۴۱۴، ص ۲۶۷).

به رغم اینکه مفهوم اختیار از مفاهیم بدیهی است و لیکن فلاسفه اسلامی تعاریفی متعدد از اختیار بیان کرده‌اند. ملاصدرا اختیار را چنین تعریف کرده است. اگر فاعل اراده کند که فعلی را انجام دهد بتواند آن را انجام دهد و اگر اراده نکند آن را انجام ندهد (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ص ۳۰۸).
علامه جعفری اختیار را اعمال نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی یا ترک شایسته آن با هدف گیری خیر می‌داند.

در هر کاری که "من" بتواند نظارت و تسلطی از خود اعمال نماید، آن کار بدون شک اختیاری خواهد بود او تصریح می‌کند که نظارت و تسلط من در افراد انسانی بسیار متفاوت است در هر فردی که این پدیده شدیدتر و قوی‌تر است نیروی اختیار او بیشتر بوده در نتیجه کمتر تحت تأثیر عوامل مکانیکی درونی و بیرونی قرار می‌گیرد (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲-۱۰۰).

۸. ۱. مبادی فعل اختیاری از نظر علامه طباطبایی

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

«فمبادی الفعل فینا هی العلم و الشوق و الاراده و القوه العامله المحرکه» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲).
صورت علمی، از طرق مختلف به دست می‌آید و فاعل را به سمت غایتی که دارد سوق می‌دهد. شوق قبل از قوه عامه است. اراده، محرک قوه عامه است.
قوه عامه؛ مبدأ نزدیک و مباشر با حرکاتی است که موجب صدور افعال می‌شود قوه عامه که در عضلات قرار دارد اعضای انسان را برای انجام فعل به حرکت در می‌آورد (همان، ص ۱۸۷-۱۸۶).
علامه بر نقش علم در میان مبادی فعل اختیاری تأکید بسیاری دارد چرا که آن را واسطه میان فاعل و فعل می‌داند به نظر ایشان این علم همیشه الزاماً حصولی نیست که نیازمند به تفکر و تأمل باشد بلکه امکان دارد حضوری یا منبعث از ملکات نفسانی انسانی باشد که در این صورت فعل بی درنگ و بدون تأمل از فاعل صادر می‌شود.

اما اگر کمال بودن فعل برای فاعل مورد تردید باشد و تصدیق آن به تأمل و تفکر نیاز داشته باشد فاعل به بررسی آن فعل مردد می‌پردازد که آیا کمالی برای او ایجاد می‌کند یا نه و اگر کمال بودن آن مورد تصدیق قرار گرفت آن را انجام خواهد داد (همان، ص ۱۷۴).

۸.۲. الشیء من لم یجب لم یوجد

ضرورت علی از فروعات اصل علیت بوده که مورد قبول مشهور فلاسفه است و علیت از اصول بدیهی است که در مقابل اتفاق و صدفه قرار می‌گیرد. رابطه اختیار با ضرورت یکی از مسائل پرچالش فلسفی بوده است. اینکه آیا این قاعده در مورد همه پدیده‌ها صادق است یا اینکه فقط بر امور غیر اختیاری حاکم است یک بحث طولانی است که میان فلاسفه و متکلمان و اصولیین مطرح بوده است و این قضیه به جبر فلسفی معروف شده است. به عبارت دیگر هر کدام از افعال اختیاری انسان در صورتی که علت تأمه آن موجود باشد بالضروره واقع خواهد شد و اگر علت تأمه آن محقق نباشد وجود آن ممتنع خواهد بود در هر صورت جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند چرا که اختیار در قلمرو امکان معنا دارد و با وجود ضرورت اختیار بی‌معناست در بحث از جبر فلسفی این پرسش مطرح می‌شود که اگر همه چیز مطابق ضرورت و وجوب است، افعال صادره از انسان نیز که جزئی از حوادث این جهان است همین‌طور است؛ یعنی بر افعال انسان نیز ضرورتی حاکم است که به موجب آن هیچ‌گونه امکان و اختیار و آزادی در بین نیست و هرچه هست ضرورت و جبر و محدودیت است.

بنابر قاعده مهم الشیء مالم یجب لم یوجد، هیچ پدیده‌ای تا به سرحد ضرورت نرسد تحقق پیدا نمی‌کند (همان، ص ۷۴). علامه طباطبایی اختیار انسان را با پذیرفتن قاعده ضرورت منافی نمی‌داند. بنابر نظر قوی اگر نسبت میان معلول با علت تأمه 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 تأمه‌اش نسبت دهیم امکان بالقیاس خواهد بود (همو، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۳۷).

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

۸.۳. 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 بین

قدرت خداوند و انسان ما را یا به سمت جبر می‌کشاند یا به سمت تفویض اگر معتقد باشیم که خداوند نقشی در افعال انسان دارد به تفویض قائل شده‌ایم و اگر ارادهٔ 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 مبدأ فیض الهی به او اعطا می‌شود پس انسان به طور مطلق اختیار ندارد بلکه فعل انسان هم به خداوند و هم به انسان منسوب است و انسان و خداوند در طول یکدیگر قرار دارند نه در عرض یکدیگر. 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 (همو، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶).

بنابراین ارادهٔ الهی ایجاب می‌کند فعل به صورت اختیاری انجام یابد. بالاخره افعال در عین اینکه نسبت به خدا جنبهٔ وجوب را دارند نسبت به اراده و اختیار ما دارای جنبهٔ امکان است این دو اراده در عرض هم نیست تا مزاحمتی با یکدیگر داشته باشند بلکه در طول هم قرار دارند (همان، ۱۴۱۴، ص ۱۲۶).

۸. ۴. رابطهٔ علم قبل الایجاد الهی و اختیار انسان

آنچه دربارهٔ علم پیشین الهی ایجاد مسئله کرده است چگونگی ارتباط آن با اختیار انسان است. جبری مسلکان علم قبل الایجاد را با اختیار انسان در تنافی می‌دانند اشاعره که معتقد به کسب هستند بیان می‌کنند که خداوند خالق است و انسان کاسب و افعال انسان را جبری می‌دانند. نگاه علامه طباطبایی به مسئلهٔ علم پیشین خداوند و افعال اختیاری انسان متفاوت است ایشان اعتقاد دارند که علم خداوند به صورت 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 آنهاست. 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 محقق می‌شود چه با اختیار و چه بی اختیار بلکه وی از ازل می‌داند کدام فعل انسان با اختیار وی صورت می‌گیرد و کدام فعل بدون اختیار (همان، ص ۳۵۳).

اختیار انسان تکوینی است نه اینکه اختیار او مطلق باشد به این دلیل که اختیار انسان فقط یکی از اجزای سلسلهٔ علل است علاوه بر اختیار او اسباب و علل خارجی دیگری در انجام فعل دخیل هستند پس فعل اختیاری انسان علاوه بر اختیار او موقوف به علل و اسباب دیگری خارج از

او نیز هست که یکی از آنها خواست و اراده خداوند است (همان، ص ۹۷). پس علم خداوند به افعال انسان به این معنا نیست که انسان مجبور است و فعلش اجباری می‌باشد، زیرا این علم مستلزم این خواهد بود که فعل با اختیار و اراده انسان تحقق یابد نه به صورت مطلق و رابطه تأثیر و تأثر میان فرد و عملش برقرار است و ضرورتاً انسان آن فعل را 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 و به دو نوع فاعلیت معتقد است که در طول هم هستند نه در عرض یکدیگر (همان، ص ۳۶). علم خدا ازلی و فعلی است و افعال انسان نیز از قلمرو آن بیرون نیست. با توجه به اینکه اختیار و آزادی انسان نیز معلوم خدا بوده و در نتیجه او را از اختیار گریزی نیست و مختار و آزاد بودن انسان امری قطعی و غیر قابل تردید است (سبحانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰).

۹. نکات اشتراک و افتراق دیدگاه لایب‌نیتس و علامه طباطبایی

فلسفه لایب‌نیتس دارای یک نظم منسجمی است که مبانی و اصول آن بر پایه شناخت علمی تدوین شده است. او یک شخصیت مذهبی است که تلاش کرده است مبانی فلسفی‌اش را چنان تبیین نماید که خللی به عقاید مسیحی او وارد نشود. اصول فلسفی او همه مکمل یکدیگرند اصل کمال، اصل جهت کافی، اصل هماهنگی پیشین بنیاد... همه به مثابه چرخ‌هایی هستند که یک ماشین را به حرکت در می‌آورند. اینکه انسان در افعال خود مختار است و هر منادی آیین تمام نمای کل جهان است و این جهان بهترین جهان ممکن است که خداوند خلق نموده است همه شاخه‌های برآمده از یک ریشه و میوه‌های یک درخت تنومند هستند. با تمام این اوصاف، بر تفکرات فلسفی او نقدهایی وارد است. اما با توجه به مبانی و اصول لایب‌نیتس و علامه طباطبایی میان آنها اشتراکات و تفاوت‌هایی وجود دارد:

۱. لایب‌نیتس به تبع ارسطو، اختیار را اساساً ترکیبی از خودانگیختگی و عقل می‌داند خود انگیختگی به این معنا که منشأ عمل در خود فاعل است؛ در حالی که فاعل آن می‌تواند به گونه‌ای دیگر عمل کند. از طرف دیگر، به زعم وی هر جوهری دارای مفهوم کاملی است که دربردارنده یا مستلزم تمام چیزهایی است که در مورد آن جوهر رخ داده است یا رخ خواهد داد. بدین ترتیب هر عملی که انسان انجام می‌دهد در فهم کامل او بوده است و هر کاری که در فهم کامل جوهری باشد آن جوهر نمی‌تواند کار دیگری انجام دهد این امر در ظاهر به معنای جبر و

تقدیر است نه اختیار. اما لایب‌نیتس با تفاوت گذاشتن بین آنچه یقینی است و آنچه ضروری است و به بیان بهتر با تمایز میان ضرورت مشروط (که خلاف آن مستلزم تناقض نیست) و ضرورت مطلق (که خلاف آن مستلزم تناقض است) سعی می‌کند این تنافی را بر طرف سازد. از نظر علامه طباطبایی عملی اختیاری است که ناشی از اراده باشد او معتقد است که افعال انسان مانند هر معلول دیگری با پیدایش علت تأمه آن ضرورت می‌یابد و علت تأمه افعال اختیاری انسان، مرکب از مجموعه عللی است که ارادهٔ انسان جزء اخیر آن به‌شمار می‌آید و تا زمانی که انسان اراده را به دیگر اجزای علت تأمه ضمیمه نکند فعل او ضرورت نمی‌یابد. در اینجا هر دو یک مفهوم بدیهی را با عبارات متعدد توضیح می‌دهند اینکه یک عمل ناشی از اراده بوده یا خود انگیزه باشد هر دو به یک مطلب دلالت دارد و آن اینکه عمل اختیاری باید از درون فاعل منبعث شود و فاعل از انجام آن فعل رضایت داشته باشد.

۲. لایب‌نیتس در خصوص اصل جهت کافی که یکی از معانی آن استحاله ترجیح بدون مرجح است بیان می‌کند که هیچ چیزی بدون جهت کافی نیست که چرا هست و چرا این گونه است و نه به گونهٔ دیگر و معتقد است که هر جایی که علت نباشد معلول نمی‌تواند وجود داشته باشد. لایب‌نیتس به مدلل بودن اعمال سخت معتقد است و صدفه و اراده جزافیه را به شدت نفی می‌کند اما او عبارتی دارد که با دیدگاه علامه متفاوت است و می‌گوید افعال انسانی باید دارای علت وقوع باشند باید چیزی اراده را به سویی متمایل کند اما کافی است این تمایل به سر حد ضرورت نرسد تا منافی اختیار نباشد این عبارت لایب‌نیتس تصویری ایجاد می‌کند مبنی بر اینکه رابطهٔ علت و معلول یک رابطهٔ امکانی است و بنابراین این تصور و نگاه لایب‌نیتس نمی‌تواند برای بنای آزادی کافی باشد. 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 تأمه آن محقق شود جبراً و ضرورتاً تحقق خواهد یافت و محال است محقق نشود و انکار این امر مساوی با صدفه و اتفاق است.

۳. لایب‌نیتس با تفاوت قائل شدن میان آنچه یقینی است و ضرورت مشروط دارد با آنچه ضرورت ما بعد الطبیعی (هندسی) دارد، ناسازگاری بین علم پیشین الهی و اختیار انسان را مرتفع می‌سازد و بیان می‌کند که آنچه متعلق علم الهی است عمل با صفت اختیاری بودن آن است. علامه طباطبایی هم هیچ گونه تنافی میان علم پیشین الهی و اختیار انسان نمی‌بیند و معتقد است که خداوند از هر پدیده‌ای با خصوصیات و ویژگی‌هایی که دارد آگاه است و افعال اختیاری انسان

با ویژگی اختیاری بودن از ازل آگاه بوده است و در این صورت امکان ندارد افعال اختیاری انسان به صورت غیر اختیاری انجام شود.

۴. لایب‌نیتس برای تبیین افعال انسانی با نام علت غایی به انگیزه‌هایی می‌پردازد که اذهان انسانی را تحت تسخیر خود می‌گیرند و برای افعال انسانی و خداوند و حوادث عالم طبیعت به جای علت فاعلی علت غایی را جایگزین می‌کند و از نظر او این دلایل هستند که معنا پیدا می‌کنند نه علل چرا که علل ضروری می‌گردانند ولیکن دلایل متمایل می‌سازند و این دلایل بر مبنای اصل جهت کافی و اصل علیت غایی عمل می‌کنند و این هم قائل شدن به نوعی جبر و ضرورت است.

۵. از آن جهت که در نظام فلسفی لایب‌نیتس، موناذ جوهر بسیط روحانی است که هیچ گونه منفذی به بیرون از خود ندارد و از طرف دیگر بر این باور است که هر موناذی نمایانگر کل عالم از دیدگاه و منظر خود است، لذا هر موناذی دارای فهم کاملی است که تمام محمولاتی را که بر آن حمل می‌شود در بر دارد. یعنی هر موضوعی جهت صدقش را در درون خود دارد. لذا با توجه به اصل بنیادین فلسفه اش یعنی موناذ شناسی، هر گونه تأثیر و تأثر و رابطه علی و معلولی را در میان جواهر مخلوق (موناذها) نفی می‌کند و ارتباط آنها را از طریق هماهنگی پیشین بنیاد توجیه و تبیین می‌کند و میان موناذهای مخلوق قائل به رابطه ایجادی نیست و قول به علیت اعدادی را نیز مخالف اختیار و اصل تکلیف و مسئولیت اخلاقی می‌داند. برخلاف او علامه طباطبایی میان جواهر مخلوق مجرد قائل به رابطه ضروری و ایجادی است و در میان جواهر مخلوق جسمانی نیز قائل به علیت اعدادی است.

۶. لایب‌نیتس امکان خاص را به عنوان یک شرط لازم برای آزادی و اختیار در نظر می‌گیرد و درصدد بوده است تا باین شرط مشکلات مسئله اختیار را حل کند، اما با تمام تلاشی که در این خصوص انجام داده است باز قادر به حل مشکلات مسئله اختیار نبوده است و در این خصوص عاجز مانده است. طبق دیدگاه وی هنگامی که یک فاعل که البته عاقل باشد تصمیمی اتخاذ می‌کند برای آن فرد فاعل این امکان همچنان وجود دارد که به گونه دیگر تصمیم بگیرد و در اینجا هیچ ضرورتی وجود ندارد که همان تصمیم خاص را بگیرد در اینجا این امکان فقط یک امکان فرضی است و به هیچ وجه برای اینکه بتواند پایه و بنیان یک آزادی باشد کافی نخواهد بود. آنچه لایب‌نیتس در این مسئله نشان می‌دهد یک آزادی هست که بیشتر امکان در نظر گرفتن چیزی را تثبیت می‌کند تا عمل کردن به آن. او تصریح می‌کند که اگر فرد به گونه دیگر عمل

می‌کرد هیچ تناقض منطقی رخ نمی‌دهد ولی به هیچ وجه نمی‌تواند بگوید که فرد در اینجا آزادی عمل داشته است.

۷. مراد لایب‌نیتس از علت چیزی است که پدیده‌ایی را از لحاظ عقلانی قابل فهم می‌سازد نه دقیقاً آن چیز را به وجود می‌آورد او علت غایی را جایگزین علت فاعلی قرار می‌دهد چرا که علت نوعی ضرورت را استنتاج می‌کند و به جای واژهٔ علت از دلیل استفاده می‌کند بنا بر نظر او دلایل متمایل می‌سازند و این تمایل را خداوند در ذهن انسان‌ها قرار داده است با نگاهی عمیق به این جایگزینی می‌توان به جنبهٔ روان‌شناختی مسئلهٔ پی برد. در واقع او با تبیین افعال انسانی با نام علت غایی به انگیزه‌هایی می‌پردازد که ذهن انسان را به تسخیر خود در می‌آورد و این مسئلهٔ نشان از جبر و ضرورت دارد.

۸ دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص افعال اختیاری انسان هم خالی از نقد نیست، در خصوص افعال انسان علاوه بر سه نظریهٔ جبر اشعری، دیدگاه مفوضه و دیدگاه طولی یک نظریهٔ چهارمی تحت عنوان عینیت وجود دارد و آن نظر و دیدگاه صدرالمتألهین است که با آیات و روایات هم سازگاری دارد از جمله آیه "و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی". توای پیامبر آن زمان که یک مشت ریگ به سوی کفار پاشیدی تو نبودی که این عمل را انجام دادی، بلکه این عمل کار خدای سبحان بود در اینجا دیگر رابطهٔ طولی مطرح نیست بلکه عینیت است بدین معنا که هر فعلی که انسان انجام می‌دهد همان فعل و عین آن فعل توسط خداوند صورت می‌گیرد عینیت فعل انسان با خدا به معنای این نیست که انسان خودش هیچ گونه تأثیری در انجام فعل نداشته باشد بلکه به این معناست که فاعل مستقلی در مقابل خداوند نیست و اراده‌ای که انسان دارد از ابتدا مخلوق خداوند بوده و عین توحید در افعال و عین اختیار و اراده انسان است.

نتیجه

لایب‌نیتس بر اساس دیدگاهش در خصوص مونا و نظریهٔ هماهنگی پیشین بنیاد قائل شد که انسان به نحو تام مختار نیست و اختیار در انسان تا موقعی معنا دارد که عمل خود را با تصورات متمایز مطابقت دهد و چون علم خداوند، به طور کامل مبتنی بر تصورات متمایز است او به نحو محض مختار است لذا این عالم بر اساس مشیت او اداره می‌شود؛ این عبارت دیدگاه جبر انگارانه لایب‌نیتس را دقیق‌تر منعکس می‌کند که خداوند با همان اراده وجود داشتن آدم ابوالبشر، آنچه بر سر او و بر سر اخلافتش گذشته و می‌گذرد، اراده کرده است.

لایب‌نیس در جهت حل مسائل و مشکلات اختیار راه‌هایی 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 ولیکن با تمام تلاشی که در این خصوص انجام می‌دهد قادر نیست که از جبر علی افعال و اعمال انسان و موجبتی که خاص دیدگاه فلسفی او می‌باشد احتراز کند.

علامه طباطبایی، اختیار انسان را امری فطری و بدیهی می‌داند و بر نقش علم اعم از علم حضوری و حصولی در فعل اختیاری تاکید دارد وی معتقد است که فعل اختیاری انسان هیچ منافاتی با ضرورت ندارد و قاعده‌الشی ما لم یجب لم یوجد خللی در اختیار انسان ایجاد نمی‌کند. اختیار انسان را اختیاری تکوینی می‌داند نه به این معنا که اختیار او مطلق باشد به این دلیل که اختیار انسان تنها یکی از اجزای سلسله علل است و علاوه بر اختیار، اسباب و علل خارجی دیگری در انجام فعل دخالت دارند. علم خداوند به افعال انسان به معنای آن نیست که انسان مجبور است و فعلش اجباری می‌باشد چرا که این علم مستلزم آن است فعل با اراده و اختیار انسان تحقق یافته است.

منابع

- اسکروتین، راجر، تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.
- جعفری، محمد تقی، جبر و اختیار، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹.
- سبحانی تبریزی، جعفر، جبر و اختیار، تنظیم و نگارش از علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۱.
- صانعی دره بیدی، منوچهر، فلسفه لایب‌نیس، تهران، ققنوس، ۱۳۷۵.
- صدرالمتالهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار اربعه، قم، مکتبه مصطفوی، ۱۴۰۴ ق.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر قرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ ق.
- _____، اصول فلسفه در روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۹۱.
- _____، نه‌ایة الحکمه، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۹۶.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- لنا، رابرت، فلسفه لایب‌نیس، ترجمه فاطمه مینایی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.

Jolley, Nicolas , *The Cambridge Companion To Leibniz* , Cambridge University Press, 1995.

Latta , Robert, *Leibniz the Monadology and Other Philosophical Writings* Oxford University Press, London, 1898.

Leibniz, GW, *Discourse on Metaphysics and Related Writings*, Edit & Trans. R. N. D Martin & S. Brown Manchester University Press usA, 1988.

Leibniz G. W, *New Essay on Human Understand*, Abridged Edition Translated Edited by Peter Remants Jonatan Benntaphisics Cambridge University, 1982.

Leibniz, *Philosophical Papers and Letters* Translated and Edited by Loemker, L. E, Routledge, 1956.

Woolhouse. R. S., G. W. Leibniz Critical Assessments, Routledge. London, 1994.

