

داده‌اند. در فلسفه هگل و لوتسه Lotze و برادلی Bradley براین نوع مابعدالطبیعی همچنان باقی است، گو اینکه کانت مدعی که این براین را یکبار برای همیشه منسوخ ساخته است.

براین لایب نیس در اثبات وجود خدا چهارند، و عبارتند از (۱) برهان بودشناختی (معرفة الوجودی)، (۲) برهان جهان‌شناختی (۳) برهان حقایق ابدی (۴) برهان هماهنگی تقدیری، که می‌توان آن را تعمیم داد به برهان نظام یا برهان فیزیکی - الهی، چنان که کانت آن را می‌نامد. ما این براین را به ترتیب مورد بحث قرار خواهیم داد.

برهان بودشناختی متکی بر تمایز بین وجود و ذات است. این تمایز می‌گوید که هر شخص یا چیز عادی از یک طرف دارای وجود است، و از طرف دیگر دارای کیفیات خاصی است که «ذات» او را تشکیل می‌دهند. هملت با آنکه وجود ندارد دارای ذات معینی است، یعنی غمگین است و مردد و نکته‌سنج و قس علیهذا. وقتی که ما شخصی را توصیف می‌کنیم، هر اندازه توصیف ما دقیق باشد، باز این مسئله که آیا آن شخص واقعی است یا خیالی مفتوح می‌ماند. به اصطلاح فلسفه مدرسی می‌گویند که ذات هیچ جوهر متناهایی دال بر وجود آن نیست. اما در مورد خدا که به عنوان کاملترین هستی تعریف می‌شود، انسلم قدیس که دکارت هم از او پیروی می‌کند می‌گوید که ذات دال بر وجود هست، به این دلیل که هستی که جامع جمیع کمالات باشد، اگر دارای وجود باشد بهتر از آن است که نباشد؛ و از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که اگر خدا دارای وجود نباشد بهترین هستی ممکن نخواهد بود.

لایب نیس این برهان را نه کلاً قبول و نه کلاً رد می کند؛ بل می گوید که این برهان نیاز به تکمله ای دارد، و این تکمله باید دلیلی باشد دائر بر این که خدا، به حسب تعریف، ممکن است. لایب نیس دلیلی برای ممکن بودن خدا نوشت و هنگامی که در لاهه با اسپینوزا دیدار کرد آن را بدو نشان داد. این دلیل خدا را چنین تعریف می کند: کاملترین هستی، یعنی موضوع جمیع کمالات. و کمال این گونه تعریف می شود: «کیفیت ساده ای که مثبت و مطلق است و مبین هر چه باشد آن را بی حدودی بیان می کند.» لایب نیس به آسانی اثبات می کند که هیچ دو کمالی بنا به تعریف فوق نمی توانند با هم ناسازگار باشند و نتیجه می گیرد که: «بنا برین یکنواختی موضوع جمیع کمالات یا کاملترین هستی وجود دارد یا قابل تصور است. و از اینجا نتیجه می شود که او [خدا] وجود دارد، زیرا وجود از جمله کمالات است.»

کانت این برهان را بدین ترتیب رد می کرد که می گفت وجود محمول نیست. نوع دیگر رد این برهان از نظریه وصفی (theory of descriptions) خود من نتیجه می شود. این برهان برای ذهن متجدد قانع کننده نمی نماید؛ منتهی اینکه انسان فقط احساس کند که این برهان باید فاسد باشد آسانتر از این است که دقیقاً معلوم کند که فساد آن در کجا است.

برهان جهان شناختی بیش از برهان بود شناختی قابل قبول است. این برهان یکی از اشکال همان برهان «علت اول» است که خود آن از برهان جنباننده ناجنبیده ارسطو گرفته شده است. برهان علت اول برهان ساده ای است. این برهان می گوید که هر چیز متناهی دارای

علتی است که آن خود به نوبت علتی داشته است و هکذا. اما گفته می‌شود که این سلسله علل قبلی نمی‌تواند بینهایت باشد، و جمله اول سلسله خود باید بی علت بوده باشد، زیرا در غیر این صورت جمله اول نخواهد بود. پس يك علت هست که علت بی علت همه چیز است و آن علت البته خداست.

در فلسفه لایب نیتس این برهان شکلش اندکی دگرگون می‌شود. وی استدلال می‌کند که هر چیز جزئی در جهان «ممکن الوجود» است، یعنی منطقاً ممکن است وجود نداشته باشد؛ و این نه فقط درباره هر چیز جزئی، بلکه درباره جهان من حیث المجموع صادق است. حتی اگر بگوییم که جهان همیشه وجود داشته است، هیچ چیزی در داخل جهان نیست که نشان دهد چرا جهان وجود دارد. اما مطابق فلسفه لایب نیتس هر چیزی باید يك علت فاعله داشته باشد؛ پس جهان من حیث المجموع نیز باید يك علت فاعله داشته باشد که باید خارج از جهان باشد. و این علت فاعله خداست.

این برهان قویتر از برهان ساده علت اول است و نمی‌توان به آسانی آن را رد کرد. برهان علت اول متکی بر این فرض است که هر سلسله‌ای باید دارای يك جمله اول باشد، که فرض غلطی است. مثلاً سلسله کسور متعارفی جمله اول ندارد. اما برهان لایب نیتس متکی بر این نظر نیست که جهان باید دارای آغازی در زمان بوده باشد. این برهان مادام که ما اصل علت فاعله او را بپذیریم اعتبار دارد؛ و اگر این اصل رد شود برهان فرو می‌ریزد. اما اینکه منظور لایب نیتس از اصل علت فاعله به درستی چه بوده است، موضوعی است مورد اختلاف. کوتورا Couturat مدعی است که این اصل یعنی این که هر قضیه

صادقی «تحلیلی» است، یعنی هر قضیه‌ای با آن متناقض باشد فی نفسه متناقض است. اما این تفسیر (که در نوشته‌هایی که لایب نیس منتشر نکرد مطالبی در تأیید آن می‌توان یافت) اگر صحیح باشد متعلق به نظریهٔ محرمانهٔ او است. لایب نیس در آثار منتشر شده‌اش معتقد است که میان قضایای واجب و قضایای ممکن فرق است، و فقط قضایای واجب از قوانین منطقی نتیجه می‌شوند، و همهٔ قضایایی که بر وجود حکم می‌کنند قضایای ممکنند، و در این قاعده فقط يك استثنا وجود دارد و آن قضیهٔ وجود خداست. یعنی با آنکه خدا واجب‌الوجود است، به حکم منطق مجبور به خلق جهان نبوده است؛ بلکه به عکس خلقت جهان از روی اختیار بوده است؛ خوبی خدا انگیزهٔ آن بوده، اما آن را ایجاب نکرده است.

واضح است که کانت حق دارد بگوید این برهان متکی بر برهان بودشناختی است. اگر دلیل وجود جهان فقط يك هستی واجب‌الوجود باشد، پس باید يك هستی باشد که ذات آن متضمن وجود باشد، زیرا معنی هستی واجب‌الوجود همین است. اما اگر ممکن است هستی باشد که ذاتش متضمن وجود باشد، در آن صورت عقل محض، بدون تجربه، می‌تواند چنین هستی را که وجودش از برهان بودشناختی نتیجه می‌شود تعریف کند. زیرا هر آنچه فقط به ذات مربوط شود مستقل از تجربه قابل شناخت است - یا حداقل نظر لایب نیس چنین است. پس اینک برهان بودشناختی در برابر برهان جهانشناختی بیشتر قابل قبول به نظر می‌رسد امری ظاهری و فریبنده است.

بیان دقیق برهان حقیقت ابدی کمی دشوار است. اما به طور

غیردقیق، برهان از این قرار است: بیانی از قبیل اینکه «باران می بارد» گاهی صادق و گاهی کاذب است؛ اما «دو و دو می شود چهار» همیشه صادق است. همه بیاناتی که فقط به ذات مربوط می شوند، و نه به وجود، یا همیشه صادقند، یا هرگز صادق نیستند. آنهایی که همیشه صادقند «حقایق ابدی» نامیده می شوند. لب این برهان این است که حقایق جزو محتویات اذهاند و حقیقت ابدی باید جزو محتویات يك ذهن ابدی باشد. در فلسفه افلاطون نیز مطلبی دیده می شود که بی شباهت به این برهان نیست، و آن در جایی است که افلاطون بقای روح را از ابدیت مثل استنتاج می کند. اما در فلسفه لایب نیتس این برهان بیشتر پرورانده شده است. لایب نیتس می گوید که علت نهائی حقایق ممکن را باید در میان حقایق واجب جستجو کرد. در اینجا، برهان نظیر همان برهان جهان شناختی است: جهان ممکن الوجود کلیتاً باید دلیلی داشته باشد، و این دلیل نمی تواند خود ممکن الوجود باشد، بلکه باید آن را در میان حقایق ابدی جستجو کرد. اما دلیل امری که وجود دارد خود باید وجود داشته باشد؛ پس حقایق ابدی باید، به يك معنی، وجود داشته باشند، و فقط می توانند به صورت اندیشه در ذهن خدا موجود باشند. این برهان در حقیقت شکل دیگری از همان برهان جهان شناختی است؛ اما در معرض این ایراد دیگر قرار دارد که حقیقت را نمی توان گفت در ذهنی که آن را در می یابد «وجود دارد».

برهان هماهنگی تقدیری، چنان که لایب نیتس آن را بیان می کند، فقط برای کسانی معتبر است که واحدهای سر بسته ای را که هر يك از آنها جهان را در خود منعکس می کنند، بپذیرد. این برهان

از این قرار است که چون همه ساعتها بی اینکه ارتباط علی داشته باشند با هم میزان کار می کنند، پس باید «علت» خارجی واحدی که آنها را تنظیم کرده است موجود بوده باشد. اشکال این برهان البته همان است که بر اصل واحدها وارد است. اگر واحدها بر یکدیگر تأثیر نمی کنند، پس یکایک آنها چگونه مطلع می شوند که واحدهای دیگر وجود دارند؟ آنچه شبیه منعکس ساختن جهان به نظر می رسد ممکن است رؤیایی بیش نباشد. در حقیقت اگر سخن لایب نیتس درست باشد، این انعکاس باید هم رؤیا باشد، منتهی معلوم نیست که لایب نیتس از کجا دانسته است که همه واحدها در آن واحد رؤیاهای مشابه می بینند. این مطالب البته خیالبافی است و قابل قبول نیست، مگر برای تاریخ پیش از دکارت.

اما برهان لایب نیتس را می توان از قید اتکالی به ما بعد الطبیعه خاص او خلاص کرد و آن را تغییر شکل داد و به صورتی در آورد که برهان نظام نامیده می شود. این برهان می گوید که اگر به جهان معلوم نظر بیندازیم چیزهایی می بینیم که نمی توان آنها را نتیجه نیروهای کور طبیعت دانست، بلکه بسیار منطقی تر است که این چیزها را به عنوان شواهد یک غرض خیر در نظر آوریم.

این برهان از لحاظ شکل منطقی هیچ عیبی ندارد. مقدمات آن تجربی است و نتیجه آن مدعی است که برطبق قوانین استنتاج تجربی به دست آمده است. پس این مسئله که آیا باید آن را پذیرفت یا نه با مسائل کلی ما بعد الطبیعه راجع نیست بلکه به ملاحظات نسبتاً مفصل جزئی بستگی پیدا می کند. یک فرق مهم میان این برهان و براهین دیگر وجود دارد، و آن این است که خدایی که این برهان (در صورت

اعتبار) وجودش را اثبات می کند لازم نیست که همه صفات ما بعد الطبیعی معمول را دارا باشد. لازم نیست قادر مطلق یا دانای مطلق باشد؛ فقط ممکن است قدرت و دانایش بسیار بیش از ما باشد. بدیهای جهان ممکن است نتیجه محدودیت قدرت او باشد. بعضی از الهیان جدید در تشکیل تصور خود از خدا از این امکانات استفاده کرده اند. اما این گونه تفکرات با فلسفه لایب نیتس، که اکنون بدان باز می گردیم، فاصله بسیار دارد.

یکی از مشخص ترین وجوه این فلسفه نظریه تعدد جهانهای ممکن است. هر جهانی که با قوانین منطق متناقض نباشد، ممکن است. تعداد نامحدودی جهانهای ممکن هست که خدا پیش از خلق جهان فعلی درباره آنها اندیشیده است. خدا چون خوب است، خواست که بهترین جهانهای ممکن را خلق کند، و آن جهانی را بهترین جهانها دانت که در آن تعوق خوبی بر بدی پیش از جهانهای دیگر بود. خدای توانست جهانی را خلق کند که حاوی بدی نباشد، اما آن جهان به خوبی جهان فعلی نمی بود. این بدان سبب است که بعضی خوبیهای بزرگ با بدیهای خاصی لازم و ملزومند. به عنوان مثال، نوشیدن يك جام آب خنك در يك روز گرم، هنگامی که تشنگی زور آورده باشد، ممکن است چنان لذتی به انسان بدهد که انسان بیندیشد آن تشنگی با همه دردناکی به تحملش می ارزید، زیرا اگر آن رنج نمی بود این لذت چنین فراوان نمی شد. آنچه برای الهیات مهم است این گونه مثالها نیست، بلکه رابطه گناه با اختیار است. اختیار خوبی بزرگی است، اما منطقاً برای خدا غیر ممکن می بود که هم تعویض اختیار کند و هم فرمان دهد که گناه نباشد. بنابراین خدا بر آن شد

که انسان را مختار سازد، گو اینکه پیشینی می کرد که آدم از شجره ممنوعه خواهد خورد، و گناه لاجرم مکافات به دنبال خواهد داشت. جهانی که از این تصمیم حاصل شد گرچه حساوی بدی است، تعاضل خوبی آن بر بدی بیش از هر جهان ممکن دیگر است، و بنابراین بهترین جهان ممکن است، و بدیی که در این جهان وجود دارد دلیلی بر ضد خوبی خدا نمی شود.

این برهان ظاهرأ ملکه پروس را قانع ساخت، زیرا که بردگانش به رنج بردن از بدی ادامه دادند و خودش به لذت بردن از خوبی، و برایش تسلی بخش بود که فیلسوف بزرگی بسو اطمینان بدهد که این وضع عادلانه و صحیح است.

راه حل لایب نیتس برای مسئله بدی، مانند غالب نظریات عوام پسند او منطقاً ممکن است اما چندان قانع کننده نیست. يك نفر مانوی ممکن است در جواب لایب نیتس بگوید که جهان فعلی بدترین جهان ممکن است و در آن خوبیها فقط باعث تشدید بدیها هستند. و نیز ممکن است بگوید که این جهان را ابلیس خبیثی آفریده است و به بشر اختیار را، که خوب است، تفویض کرده تا گناه را، که بد است و بدی آن بر خوبی می چربد، تضمین کند. و نیز ممکن است چنین ادامه دهد که آن ابلیس تنی چند مردم با تقوی را آفریده است تا از دست مردم بدکار ستم بکشند، زیرا ستم کشیدن مردم با تقوی بدی است چنان بزرگ که جهان را بدتر از آن می سازد که هر گاه مردم خوب وجود نمی داشتند می بود. من نمی خواهم از این عقیده که به نظرم خیالی است مدافعه کنم؛ فقط می خواهم بگویم که این عقیده خیالتر از نظریه لایب نیتس نیست. مردم میل دارند که جهان را خوب بیندارند

و در برابر دلایل غلطی که میل آنها را اثبات می کند خود را رام نشان می دهند؛ در حالی که همین مردم دلایل غلطی را که ثابت می کند جهان بد است مورد دقیقترین آزمایشها قرار می دهند. البته حقیقت این است که جهان پاره‌ای خوب و پاره‌ای بد است؛ و اصولاً «مسئله بدی» پیش نمی آید، مگر اینکه این حقیقت آشکار را منکر شویم.

اکنون می پردازیم به فلسفه محرمانه لایب نیتس. در این فلسفه ما دلایل بسیاری از مطالبی را که در نمایشهای عوام پسند او بیدلیل و خیالی به نظر می آیند، پیدا می کنیم؛ و همچنین به تعبیری از نظریات لایب نیتس برخوردار می کنیم که هر گاه نزد عموم معروف گشته بود نظریات او بسیار کمتر قبول عام می یافت. شنیدنی است که لایب نیتس طلاب فلسفه را پس از خود چنان فریب داد که غالب تدوین کنندگانی که دست به انتشار منتخباتی از توده عظیم دستنویسهای او زدند از میان این نوشته‌ها آنچه را مؤید تعبیر رایج دستگاه او بود ترجیح دادند و مقالاتی را که نشان می دهد لایب نیتس متفکری بوده است بسیار عمیق‌تر از آن که خود می خواست مردم در حقش بپندارند به عنوان آثار بی اهمیت مردود دانسته اند. غالب آثاری که ما باید برای فهمیدن نظریه محرمانه او بدانها تکیه کنیم نخستین بار در ۱۹۰۶ یا ۱۹۰۳ در دو اثر به اهتمام لویی کوتورا منتشر شد. لایب نیتس حتی بالای یکی از این دو اثر نوشته بود: «در اینجا من پیشرفت شایانی کرده‌ام؛» و با این همه هیچ تدوین کننده‌ای آن را قابل چاپ ندانست، تا آنکه نزدیک به دو قرن از مرگ لایب نیتس گذشت. درست است که نامه‌های او به آرنو که حاوی قسمتی از فلسفه عمیق‌تر اوست در قرن نوزدهم انتشار یافت؛ ولی من نخستین کسی بودم که به اهمیت آن

نامه‌ها پی بردم. طرز استقبال آرنو از این نامه‌ها مایوس کننده بود. وی می نویسد: «من در این افکار چیزهای فراوانی می بینم که مرا دچار وحشت می سازند و اگر اشتباه نکنم برای غالب مردم چنان ناراحت کننده است که من نمی دانم نوشته‌ای که ظاهراً مردود همهٔ جهانیان است چه فایده‌ای دارد.» این نظر مخالف باعث شد که از آن به بعد لایب نیتس در مورد افکار حقیقی خود در موضوعات فلسفی روش پنهانکاری در پیش بگیرد.

مفهوم جوهر که در فلسفه‌های دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس مقام اساسی دارد، از مقولهٔ منطقی موضوع و محمول گرفته شده است. برای مثال، من می توانم بگویم: «آسمان آبی است» و «آبی یک رنگ است.» کلمات دیگر - که بارزترین نمونهٔ آنها اسمای خاص هستند - هرگز نمی توانند به عنوان محمول آورده شوند، بلکه فقط ممکن است به عنوان موضوع یا به عنوان یکی از ادات نسبت به کار روند. این گونه کلمات گویا دلالت بر «جوهر» می کنند. جوهر علاوه بر این خصیصهٔ منطقی از دستبرد زمان هم مصون اند، مگر آنکه قدرت مطلق خدا آنها را نابود کند؛ (که آن هم ظاهراً هرگز اتفاق نمی افتد). هر قضیهٔ صادقی یا کلی است، مانند «هر انسانی فانی است»، که در این صورت می گوید یک محمول حاکی از محمول دیگری است؛ یا جزئی است، مانند «سقراط فانی است»، که در این صورت محمول مستتر در موضوع است و کیفیتی که محمول بر آن دلالت می کند جزو مفهوم جوهری است که مدلول موضوع است. هر امری که بر سقراط واقع شود می تواند در جمله‌ای بیان شود که در آن جمله «سقراط» موضوع و کلمات وصف کنندهٔ واقعهٔ مورد بحث محمول است. همهٔ این محمولها

چون با هم جمع شوند، «مفهوم» سقراط را پدید می آورند. همه این محمولها ضرورتاً به سقراط تعلق دارند، بدین معنی که جوهری که این محمولها درباره آن صادق نباشد سقراط نخواهد بود و شخص دیگری خواهد بود.

لایب نیتس اعتقاد محکمی به منطق داشت - نه فقط در عرصه خود منطق، بلکه به عنوان اساس ما بعدالطبیعه. وی در منطق ریاضی کار کرد، و کارش اگر انتشار می یافت حائز اهمیت بسیار می شد، و در آن صورت لایب نیتس بانی منطق ریاضی می بود و این شعبه از منطق یک قرن و نیم پیشتر شناخته می شد؛ اما لایب نیتس از انتشار کارهایش خودداری کرد، زیرا مشغول یافتن شواهدی بود که نشان دهد منطق قیاسی از سطوح در چند مورد غلط است. ارادت به ازسطو قبول این نکته را برایش غیر ممکن می ساخت، و در نتیجه لایب نیتس به خطا می پنداشت که خطا از خود او است. با این همه در سراسر عمرش این امید را در دل می پروراند که نوعی ریاضیات تعمیم یافته کشف کند که خودش آن را *Characteristica Universalis* می نامید و به وسیله آن می بایست محاسبه جای تفکر را بگیرد. خود وی می گوید «اگر این وسیله را می داشتیم می توانستیم در ما بعدالطبیعه و اخلاق نیز به نحوی بسیار مشابه هندسه و تحلیل استدلال کنیم.» «اگر اختلافی پیش می آمد، میان دو فیلسوف پیش از آنچه میان دو حسابدار لازم است احتیاج به جر و بحث نمی بود. زیرا کافی بود که مداد خود را به دست و لوح خود را در کنار بگیرند و به یکدیگر بگویند (و اگر بخواهند دوستی هم شاهد باشد): بگذار حساب کنیم.»

لایب نیتس فلسفه خود را بر اساس دو مقدمه منطقی قرار داد:

قانون تناقض و قانون علت فاعله. هر دوی اینها متکی بر مفهوم قضیه «تحلیلی» است؛ و آن قضیه‌ای است که در آن محمول مستتر در موضوع باشد. مثلاً: «همه آدمهای سفید آمدند.» قانون تناقض می‌گوید که همه قضایای تحلیلی صادقند. قانون علت فاعله (فقط در دستگاه محرمانه) می‌گوید که همه قضایای صادق تحلیلی اند. این قانون حتی با بیاناتی که باید آنها را بیانات تجربی راجع به امور واقعی بشناسیم تطبیق می‌شود. اگر من به سفری بروم، مفهوم من بایستی از ازل حاوی مفهوم این سفر که یکی از محمولهای من است بوده باشد. «می‌توانیم بگوییم که ماهیت جوهر فرد یا هستی کامل این است که دارای مفهومی باشد چنان مکمل که برای فهمیدن و استنتاج همه محمولهای موضوعی که آن مفهوم بدان اسناد می‌شود کفایت کند. بدین ترتیب صفت شاهی، که متعلق به اسکندر کبیر است، در انتزاع از موضوع نه به حدی که برای فرد کفایت کند معین است و نه متضمن سایر صفات موضوع است، و نه حاوی همه آن اموری است که در مفهوم این پادشاه مستتر است؛ در صورتی که خدا چون مفهوم یا شخصیت اسکندر را در مد نظر آورد، در آن واحد اساس و علت همه محمولهایی را که نسبت به اسکندر صدق می‌کند می‌بیند. مثلاً می‌بیند اسکندر دارا و پوروس^۱ Porus را شکست می‌دهد یا نه، و حتی به طور از پیشی (و نه به واسطه تجربه) می‌داند که آیا اسکندر به مرگ طبیعی مرد یا مسموم شد؛ و حال آنکه ما این را فقط از راه تاریخ می‌توانیم بدانیم.»

۱ - پادشاه دلیرینجاب که اسکندر او را شکست داد و چون اظهار عجز نکرد کشورش را به او بازگردانید. پوروس در حدود ۳۱۸ قبل از میلاد به دستور آئودموس، یکی از سرداران اسکندر، کشته شد. - م.

یکدی از منجزترین تبیینات اساس مابعدالطبیعه لایب نیتس در نامه‌ای خطاب به آرنو آمده است:

«هنگام مراجعه به مفهومی که من از هر قضیه صادقی دارم، می‌بینم که هر محمولی چه واجب و چه ممکن، چه ماضی و چه مضارع و چه مستقبل، در مفهوم موضوع مستتر است، و بیش از این چیزی نمی‌خواهم. . . . قضیه مورد بحث حائز اهمیت بسیار است و شایستگی دارد که خوب اثبات شود، زیرا که [از این قضیه] چنین نتیجه می‌شود که هر روحی همچون دنیایی است جداگانه که از هر چیز دیگری جز از خدا، مستقل است؛ و نه تنها باقی و به اصطلاح تأثیر ناپذیر است، بلکه آثاری از آنچه بر آن می‌گذرد در جوهر خود دارد.»

پس لایب نیتس می‌پردازد به توضیح این مطلب که جواهر در یکدیگر تأثیر نمی‌کنند، بلکه به سبب آنکه هر یک از نظرگاه خود جهان را در خود منعکس می‌سازند با یکدیگر توافق دارند. فعل و اتقالی بین آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا وقایعی که بر هر یک از جواهر می‌گذرد جزو مفهوم خود آن جوهر است، و اگر آن جوهر موجود باشد آن وقایع نیز تا ابد معین هستند.

بدیهی است که این دستگاه نیز به همان اندازه دستگاه اسپینوزا جبری است. آرنو از این سخن اسپینوزا که مفهوم فردی هر شخصی یکبار برای همیشه واجد همه اموری است که بر آن شخص واقع خواهد شد، اظهار وحشت می‌کند. چنین نظریه‌ای البته با نظریه مسیحی گناه و اختیار سازش ندارد. لایب نیتس چون دید که آرنو با این نظریه مخالف است با کمال احتیاط از انتشار آن خودداری کرد.

البته در نظر افراد بشر فرق است میان حقایقی که از راه منطق معلوم شود، و حقایقی که از طریق تجربه به دست آید. این فرق از دو لحاظ پدید می آید: نخست اینکه هر چند آنچه بر زید واقع می شود از مفهوم او نتیجه می شود، اما اگر زید وجود داشته باشد ما فقط از راه تجربه می توانیم به وجود او پی ببریم. دوم اینکه مفهوم هر جوهر فردی بی نهایت بفرنج است و تحلیلی که برای استخراج معمولهای او لازم است فقط برای خدا امکان دارد. اما این فرقهها فقط معلول نادانی و محدودیت عقل ما هستند؛ برای خدا چنین فرقهایی وجود ندارند. خدا مفهوم زید را با نهایت بفرنجی آن می فهمد و بنابراین همه قضایای صادق راجع به زید را می تواند به عنوان قضایای تحلیلی در نظر آورد. خدا همچنین می تواند به طور از پیشی پی برد که زید وجود دارد یا نه. زیرا خدا بر خوبی خود واقف است و از این وقوف نتیجه می شود که خدا بهترین جهان ممکن را خلق خواهد کرد؛ و خدا همچنین می داند که آیا زید جزئی از این جهان هست یا نه. بنابراین نادانی ما راه حقیقی گریز از جبریت نیست.

اما يك نکته دیگر هست که بسیار غریب و شنیدنی است. غالب اوقات لایب نیتس «خلقت» را به عنوان عمل اختیاری خدا که مستلزم اعمال اراده او است نشان می دهد. مطابق این نظریه تعیین آنچه بالفعل وجود دارد از راه مشاهده تحقق نمی پذیرد، بلکه باید از خوبی خدا نتیجه شود. گذشته از خوبی خدا هیچ دلیل از پیشی وجود ندارد که نشان دهد چرا فی المثل زید وجود دارد و عمرو وجود ندارد.

اما گاهی، در اوراقی که به نظر هیچ آدمیزادی نرسیده است، در این خصوص که چرا بعضی چیزها وجود دارند و بعضی دیگر، که

به همان اندازه ممکنند، وجود ندارند، نظر کاملاً متفاوتی دیده می‌شود. مطابق این نظر هر چیزی که وجود نداشته باشد تلاش می‌کند که وجود یابد، اما همه چیزهای ممکن نمی‌توانند وجود یابند، زیرا همه آنها «هم امکان» نیستند. یعنی ممکن است وجود زید ممکن باشد و وجود عمرو نیز ممکن باشد، اما وجود زید و عمرو هر دو ممکن نباشد؛ و در این صورت زید و عمرو هم امکان نیستند. دو چیز یا بیشتر فقط در صورتی هم امکان هستند که وجود همه آنها ممکن باشد. گویی لایب نیتس نوعی جنگ را تصور کرده است که در وادی نیستی میان ذاتهایی که همه برای وجود یافتن تلاش می‌کنند در جریان است؛ در این جنگ گروه‌های هم امکانها با یکدیگر همدست می‌شوند و بزرگترین گروه هم امکانها، مانند بزرگترین گروه فعالان در عرصه مبارزات سیاسی، پیروز می‌شود. لایب نیتس حتی این تصور را به عنوان راهی برای «تعریف» وجود به کار می‌برد. می‌گوید: «موجود را می‌توان چنین تعریف کرد: چیزی که «بیش از چیزهای مانعة الجمع چیزهای ممکن الجمع داشته باشد». یعنی اگر «الف» با «ب» مانعة الجمع باشد، در حالی که «الف» با «ج» و «د» و «ه» ممکن الجمع و «ب» فقط با «و» و «ز» قابل جمع است، در این صورت، بر حسب تعریف «الف» وجود دارد نه «ب». لایب نیتس می‌گوید «موجود چیزی است که با بیشترین چیزها قابل جمع باشد.»

در این شرح ذکر از خدا نمی‌رود و ظاهراً عمل خلقت نیز به حساب نیامده است، و نیز برای تعیین آنچه وجود دارد به هیچ چیزی جز منطق محض احتیاج نیست. این مسئله که آیا «الف» و «ب» با یکدیگر هم امکانند یا نه، در نظر لایب نیتس يك مسئله منطقی است؛

یعنی: آیا وجود «الف» و «ب» هر دو، واجد تناقض است؟ نتیجه این است که نظراً منطق می تواند این مسئله را تعیین کند که آیا کدام گروه از هم امکانها بزرگترین گروه است، و نتیجتاً این گروه وجود خواهد داشت.

اما شاید منظور لایب نیس حقیقتاً این نبوده است که این مطلب «تعریف» واقعیت است. این مطلب اگر فقط يك ملاك قضاوت باشد، به وسیله آنچه خود وی «کمال ما بعدالطبیعی» می نامد با نظریات مردم پسندش سازش پذیر است. و اما «کمال ما بعدالطبیعی»، چنان که خود لایب نیس این اصطلاح را به کار می برد، ظاهراً به معنی کمیّت وجود است. می گوید که این کمال «چیزی نیست جز مقدار واقعیت مثبت به معنی محدود آن. و همیشه استدلال می کند که خدا تا آنجا که امکان داشته خلق کرده است؛ و این یکی از دلایلی است که لایب نیس بر ضد خلا^۱ اقامه می کند. بنا بر يك اعتقاد عمومی (که من هرگز نتوانسته ام آن را بفهمم) وجود داشتن بهتر از وجود نداشتن است؛ به همین دلیل به کودکان پند می دهند که از پدر و مادر خود ممنون باشند. پیداست که لایب نیس هم این اعتقاد را دارد و این را جزو خوبی خدا می داند که جهانی بیافریند که تا سرحد امکان پر و تمام باشد. از این عقیده نتیجه می شود که جهان فعلی از بزرگترین گروه هم امکانها تشکیل شده است. و نیز با این عقیده صدق این نظر به جای خود باقی می ماند که منطق به تنهایی (اگر يك نفر منطقی ماهر داشته باشیم) می تواند حکم کند که فلان جوهر ممکن معین وجود خواهد داشت یا نه.

لایب نیس در افکار خصوصی اش بهترین نمونه فیلسوفی است که

منطق را همچون کلید ما بعد الطبیعه به کار می‌برد. این نوع فلسفه با پارمنیدس آغاز شد و به وسیله افلاطون، که نظریهٔ مثل را برای اثبات قضایای مختلف فوق منطقی به کار می‌برد، پیشرفت داده شد. اسپینوزا نیز به همین دسته تعلق دارد و حال هگل نیز چنین است. اما هیچ کدام از آنها در استنتاج جهان واقع از ترکیب کلام (syntax) مانند اسپینوزا ممتاز نیستند. این نوع استدلال به واسطهٔ رشد مذهب تجربی منسوخ شده است. در اینکه آیا استنتاجاتی که از زبان به عمل می‌آید در موضوعات غیر مربوط به زبان هم اعتبار دارد یا نه، من نمی‌خواهم حکم جزمی صادر کنم؛ ولی مسلم است که استنتاجاتی که در فلسفه لایب نیتس و سایر فلاسفه «از پیشی» دیده می‌شود اعتبار ندارد، زیرا که همهٔ آنها از منطق غلط نتیجه شده‌اند. منطق موضوع و محمول که همهٔ این فلاسفه بدان معتقدند یا نسبتها را یکسره نادیده می‌گیرد، یا براهین فاسدی اقامه می‌کند تا غیر واقعی بودن نسبتها را اثبات کند. لایب نیتس مرتکب تناقض خاصی می‌شود، و آن جایی است که منطق موضوع و محمول را با تکثر به هم می‌آمیزد؛ زیرا قضیهٔ «واحدهای متعددی هستند» از نوع قضایای موضوع و محمول نیست. فیلسوفی که معتقد است همهٔ قضایا از این نوعند، برای آنکه دچار تناقض نشود، باید مانند اسپینوزا وحدتی باشد. لایب نیتس وحدت جوهر را بیشتر بدین سبب رد می‌کند که به علم دینامیک علاقه‌مند است و به این برهان خودش دل بستگی دارد که بسط متضمن تکرار است و لذا نمی‌تواند از صفات جوهر واحد باشد.

لایب نیتس قلم شیوایی ندارد، و نفوذ او در فلسفه آلمانی این فلسفه را خشک و قلمبه از کار در آورد. شاگردش Wolf که تا

زمان انتشار رساله «انتقاد عقل محض» *Critique of Pure Reason* اثر کانت بر دانشگاههای آلمان تسلط داشت، آنچه را جالب بود از فلسفه لایب نیس حذف کرد و يك نحوه تفکر حرفه‌ای خشک پدید آورد. فلسفه لایب نیس به خارج از آلمان کمتر نفوذ کرد. لاک که معاصر لایب نیس بود فلسفه انگلیسی را زیر فرمان خود داشت و در فرانسه دکارت همچنان به سلطنت خود ادامه می‌داد، تا آنکه ولتر، که فلسفه تجربی انگلیسی را در فرانسه رواج داد، او را برانداخت.

معهد لایب نیس به عنوان يك مرد بزرگ باقی می‌ماند و بزرگش اکنون بیش از هر زمانی آشکار است. گذشته از مقام بلندش به عنوان ریاضیدان و مخترع حساب اثینتی تریمال، لایب نیس یکی از پیشگامان منطق ریاضی بود و در زمانی که هیچ کس قدر آن را نمی‌دانست به اهمیت آن پی برد. و فرضیه‌های فلسفی او، با آنکه خیالی هستند، بسیار واضحند و توانایی این را دارند که به دقت بیان شوند. حتی واحدهای او هنوز به عنوان نشان‌دهنده طرق ممکن به نظر آوردن ادراک مفیدند، گرچه آنها را نمی‌توان «سر بسته» دانست. آنچه به نظر شخص من بهترین مطلب نظریه واحدهای لایب نیس است دو نوع مکان او است: یکی ذهنی که در ادراکات هر واحدی وجود دارد، دیگری عینی که از مجموع نظر گاههای واحدهای مختلف تشکیل می‌شود. به نظر من این نکته هنوز در ارتباط دادن ادراک با فیزیک مفید است.

فصل دوازدهم لیبرالیسم فلسفی

طلوع لیبرالیسم در سیاست و فلسفه موضوع بررسی يك مسئله بسیار کلی و بسیار مهم را فراهم می کند، و آن این که آیا تأثیر شرایط سیاسی و اجتماعی در افکار متفکران ممتاز و نوآور چه بوده است؛ و به عکس، این مردان در تحولات سیاسی و اجتماعی پس از خود چه تأثیری داشته اند؟

باید از دو اشتباه متضاد، که هر دو نیز عمومیت دارند، بپرهیزد. از يك طرف کسانی که بیشتر با کتاب آشنایی دارند تا با امور

واقعی، مستعد این هستند که تأثیر فلاسفه را بیش از آنچه هست جلوه دهند. این کسان وقتی که می بینند فلان حزب سیاسی خود را پیرو تعلیمات بهمان شخص اعلام می کند، می پندارند که اعمال آن حزب را می توان بدان شخص نسبت داد. در صورتی که غالب اوقات شخص فیلسوف فقط بدان سبب مورد مدح و تمجید قرار می گیرد که اعمالی را که آن حزب در هر صورت انجام می داد توصیه کرده است. تا سال های اخیر کمابیش همه نویسندگان در تأثیر همکاران گذشته خود مبالغه می کردند. اما به عکس اخیراً، بر اثر عکس العمل اشتباه سابق، اشتباه تازه ای پیش آمده است و آن این که نظریه سازان را همچون محصولات کمابیش بی خاصیت محیط در نظر می گیرند و برای آنان کمتر تأثیری در جریان وقایع قائل می شوند. مطابق این نظر افکار در حکم کفی است که بر سطح نهرهای ژرف پدید می آید، و جریان این نهرها را علل مادی و فنی معین می کنند و تأثیر اندیشه در تحولات اجتماعی بیش از تأثیر حبابهای سطح آب، که جهت حرکت آب را به بیستنده نشان می دهند، بیشتر نیست. من شخصاً گمان می کنم که حقیقت امر در میان این دو حد نهائی قرار دارد: میان اندیشهها و زندگی عملی هم مساند هرچیز دیگر فعل و انفعال متقابل صورت می گیرد. بحث در این که کدام علتنند و کدام معلول به همان اندازه بیهوده است که پرسیم آیا مرغ اصالت دارد یا تخم مرغ؟ من با بحث در این مسئله به صورت انتزاعی اتلاف وقت نمی کنم، بلکه یکی از موارد مهم این مسئله کلی را از لحاظ تاریخی مورد بررسی قرار می دهم؛ و آن رشد لیبرالیسم است و ثمرات آن از پایان قرن هفدهم تا عصر حاضر.

لیبرالیسم قدیم محصول انگلستان و هلند بود و وجوه مشخصه بارزی داشت. این لیبرالیسم از آزادی مذهبی دفاع می کرد و فی نفسه پروتستان بود، اما نه از نوع خشک و تعصب آمیز بلکه از نوعی که به آزادی تفسیر و تعبیر مذهبی قائل بود و جنگهای مذهبی را احمقانه می دانست. به تجارت و صنعت ارزش می نهاد و بیشتر به طبقه متوسط در حال رشد تمایل داشت تا به دستگاه سلطنت و جامعه اشرافی. برای حقوق مالکیت احترام فراوان قائل بود، خاصه وقتی که مال بر اثر زحمات فرد مالک فراهم آمده باشد. اصل وراثت گرچه مردود نشد از حدود سابق محدودتر شد؛ خصوصاً موهبت الهی سلطنت در برابر این نظر که هر اجتماعی حق دارد که، حداقل در بدو امر، هر نوع حکومتی که بخواهد برگزیند مردود شناخته شد. به طور ضمنی، تمایل لیبرالیسم قدیم متوجه دموکراسی بود که با شناختن حقوق مالکیت نرم و قابل انعطاف شده باشد. در این لیبرالیسم عقیده ای وجود داشت - که در اصل صراحت تام نداشت - دائر بر این که همه افراد در اصل مساوی به دنیا آمده اند و عدم تساوی بعدی آنان محصول شرایط است. این موضوع منجر شد به این که اهمیت تعلیم و تربیت در برابر مشخصات اصل و نسب مورد تأکید قرار گیرد. تمایلی هم بر ضد حکومت وجود داشت، زیرا که تقریباً در همه جا حکومت در دست پادشاهان یا اشراف بود، و اینها به ندرت نیاز بازارگانان را می شناختند یا بدان احترام می گذاشتند؛ اما امید آن که این شناسایی و احترام لازم زود خواهد آمد از تشدید این تمایل جلوگیری می کرد.

لیبرالیسم قدیم خوش بینانه و فعال و فلسفی بود، زیرا نماینده نیروهای رشد کننده ای بود که به نظر می رسید احتمال دارد بی دردر

فراوان پیروزشوند و با پیروزی خودسود فراوانی به بشریت برسانند. این لیبرالیسم با هرچیز قرون وسطایی، چه در فلسفه و چه در سیاست، مخالف بود؛ زیرا که نظریات قرون وسطایی برای تصویب قدرت کلیسا و پادشاه و توجیه عذاب و آزار و تسدید راه علم به کار رفته بودند. اما این لیبرالیسم به همان اندازه با تعصبات کالونیستها و آناپایتیستها (که در آن هنگام جدید بود) مخالفت می‌ورزید. این لیبرالیسم می‌خواست جدال سیاست و دین پایان یابد تا نیروهایی که در این راه مصرف می‌شدند آزاد شوند و در راه امور مہیج تجارت و علم، مانند شرکت هندشرقی و بانک انگلستان و نظریهٔ جاذبه و کشف گردش خون، به کار بیفتند. در سراسر مغرب زمین تعصب جای خود را به روشن اندیشی می‌داد، و ترس از قدرت اسپانیا به پایان می‌رسید و ثروت همه طبقات افزون می‌شد و سخت‌ترین احکام عالیترین امیدها را مجاز و مصاب می‌دانست. تا مدت صد سال هیچ حادثه‌ای که این امیدها را تیره و تار کند رخ نداد؛ و سپس خود این امیدها بودند که انقلاب فرانسه را پدید آوردند که بلافاصله به حکومت ناپلئون منجر شد و از آن به اتحاد مقدس کشید. پس از این حادثات لیبرالیسم می‌بایست بار دیگر تجدید قوا کند تا امکان خوش‌بینی مجدد قرن نوزدهم به دست آید.

پیش از آنکه به شرح واقعهٔ خاصی پردازیم، خوب است شکل کلی نهضت‌های آزادی را از قرن هفدهم تا قرن نوزدهم بررسی کنیم. این شکل در ابتدا ساده است، ولی به تدریج بغرنج می‌گردد. صفت مشخصهٔ مجموعهٔ این نهضت، به یک معنی وسیع خاص، «فردیت» است. اما این اصطلاح مبهم است، مگر آنکه آن را بیشتر تعریف کنیم. فلاسفه یونان تا ارسطو و از جمله خود ارسطو، بدان معنی که منظور

لیبرالیسم قدیم محصول انگلستان و هلند بود و وجوه مشخصه بارزی داشت. این لیبرالیسم از آزادی مذهبی دفاع می کرد و فی نفسه پروتستان بود، اما نه از نوع خشک و تعصب آمیز بلکه از نوعی که به آزادی تفسیر و تعبیر مذهبی قائل بود و جنگهای مذهبی را احمقانه می دانست. به تجارت و صنعت ارزش می نهاد و بیشتر به طبقه متوسط در حال رشد تمایل داشت تا به دستگاه سلطنت و جامعه اشرافی. برای حقوق مالکیت احترام فراوان قائل بود، خاصه وقتی که مال بر اثر زحمات فرد مالک فراهم آمده باشد. اصل وراثت گرچه مردود نشد از حدود سابق محدودتر شد؛ خصوصاً موهبت الهی سلطنت در برابر این نظر که هر اجتماعی حق دارد که، حداقل در بدو امر، هر نوع حکومتی که بخواهد برگزیند مردود شناخته شد. به طور ضمنی، تمایل لیبرالیسم قدیم متوجه دموکراسی بود که با شناختن حقوق مالکیت نرم و قابل انعطاف شده باشد. در این لیبرالیسم عقیده ای وجود داشت - که در اصل صراحت تام نداشت - دائر بر این که همه افراد در اصل مساوی به دنیا آمده اند و عدم تساوی بعدی آنان محصول شرایط است. این موضوع منجر شد به این که اهمیت تعلیم و تربیت در برابر مشخصات اصل و نسب مورد تأکید قرار گیرد. تمایلی هم بر ضد حکومت وجود داشت، زیرا که تقریباً در همه جا حکومت در دست پادشاهان یا اشراف بود، و اینها به ندرت نیاز بازرگانان را می شناختند یا بدان احترام می گذاشتند؛ اما امید آن که این شناسایی و احترام لازم زود خواهد آمد از تشدید این تمایل جلوگیری می کرد.

لیبرالیسم قدیم خوش بینانه و فعال و فلسفی بود، زیرا نماینده نیروهای رشد کننده ای بود که به نظر می رسید احتمال دارد بی دردر

من است « فردی » نبودند. آنان فرد را اساساً عضوی از جامعه می‌دانستند؛ مثلاً « جمهوری » افلاطون می‌خواهد جامعه‌ی خوب را تعریف کند، نه فرد خوب را. از زمان اسکندر به بعد که آزادی سیاسی از دست رفت، فردیت رشد کرد و در فلسفه‌های کلیان و رواقیان منعکس شد. مطابق فلسفه‌ی رواقی فرد در هر شرایط اجتماعی که باشد می‌تواند خوب زندگی کند. نظر مسیحیت نیز، خصوصاً پیش از آنکه زمام دولت را در دست بگیرد، همین بود. اما در قرون وسطی، در عین حالی که عرفاً جنبه‌های اصلی فردیت اخلاق مسیحی را زنده نگه می‌داشتند، جهان‌بینی غالب مردم، از جمله اکثر فلاسفه، زیر استیلای ترکیب مستحکمی از احکام دینی و قانون و عرف قرار داشت که باعث می‌شد عقاید نظری و اخلاق عملی افراد به وسیله‌ی سازمان اجتماعی، یعنی کلیسای کاتولیک، اداره شود. بدین ترتیب صحت و خوبی مطالب بایستی نه از راه تفکر فردی بلکه با عقل جمعی شوراها معین شود.

نخستین شکاف را در این دستگاه مذهب پروتستان پدید آورد که گفت شوراها ی عمومی ممکن است مرتکب خطا بشوند. بدین ترتیب تعیین حقیقت از صورت یک کار اجتماعی به صورت یک کار فردی درآمد. چون افراد مختلف به نتایج مختلف می‌رسیدند، در نتیجه جدال برپا می‌شد و حل و فصل مسائل دینی دیگر نه در مجامع اسقفها بلکه در میدان جنگ صورت می‌گرفت. چون هیچ‌یک از طرفین نتوانست دیگری را منهدم کند، سرانجام معلوم شد که باید روشی پیدا کرد که فردیت فکری و اخلاقی را با زندگی اجتماعی منظم وفق دهد. این از مسائل عمده‌ای بود که لیبرالیسم قدیم برای حل آنها می‌کوشید.

در این احوال فردیت در فلسفه هم رسوخ کرده بود. ایقان

اساسی دکارت، «می‌اندیشم پس هستم»، پایهٔ معرفت را برای هر شخصی متفاوت ساخت؛ زیرا برای هر کسی نقطهٔ شروع وجود خود او بود، نه وجود افراد دیگر یا وجود جامعه. تکیهٔ دکارت بر قابل اعتماد بودن اندیشه‌های واضح و متمایز نیز به همین دلیل بود، زیرا از راه درون‌نگری است که ما می‌پنداریم وضوح و تمایز اندیشه‌های خود را کشف می‌کنیم. از دکارت به بعد قسمت اعظم فلسفه، به درجات کم و بیش، دارای این جنبهٔ فردیت فکری بوده است.

اما این نظر کلی دارای اشکال گوناگونی است که در عمل نتایج بسیار متفاوت دارند. جهان‌بینی کاشفان علمی نوعاً شاید دارای کمترین مقدار فردیت باشد. چنین کاشفی چون به یک نظریهٔ جدید می‌رسد، فقط بدین جهت به آن نظریه رسیده است که در نظر او صحیح می‌آید؛ به مرجع و مرشد ارادت نمی‌ورزد، زیرا که اگر می‌ورزید پذیرش نظریات اسلاف خود را ادامه می‌داد. در عین حال اتکای او به آن دسته از قوانین حقیقت است که قبول عام دارند، و امیدوار است که اشخاص دیگر را نیز اقناع کند، منتها نه به حکم مرشد و مرجع، بلکه به وسیلهٔ براهینی که برای آنها، به عنوان افراد، قانع‌کننده باشد. در علم هر تصادمی میان فرد و اجتماع ذاتاً گذرنده است، زیرا که اهل علم همه به طور کلی موازین عقلی مشابهی را می‌پذیرند و بنابراین مناظره و تحقیق معمولاً به پدید آمدن برهان منجر می‌شود. اما این امر تحول تازه‌ای است؛ در زمان گالیله حکم کلیسا حداقل همان اندازه قانع‌کننده انگاشته می‌شد که شهادت حواس. این نکته نشان می‌دهد که چگونه عامل فردیت، با آنکه بارز و برجسته نیست، دارای مقام اساسی است.