

اخلاق و حقوق انسانی از دیدگاه لایب نیتس

امراه معین

عضو هیئت علمی دانشگاه شهرکرد

چکیده

حقوق انسانی و حقوق بشر در جهان کنونی بر مبنای نگرش انسان مدارانه (Humanism) تبیین و توجیه می‌شود. این نوع تبیین کمتر بر مبنای حقوق طبیعی است اما برخی از فلاسفه و اندیشمندان به دنبال یافتن منشأ بی الهی و طبیعی برای حقوق انسانی بوده‌اند. مقاله حاضر کوشش می‌کند یکی از نظریات سنتی لایب نیتس فیلسوف دوران جدید را بیان نماید. لایب نیتس به دنبال این است که ثابت نماید هر نوع حقوقی از حق طبیعی ناشی می‌شود و این تنها در زندگی اخلاقی امکان پذیر است. اما ملاک و معیاری که بتوان هم اخلاق و هم حقوق را در آن طرح کرد، عدالت است. عدالت فضیلتی است که بر سایر فضایل برتری دارد. این نوع عدالت از حق طبیعی، که امری الهی است، ناشی می‌شود. حقوق انسان‌ها با این ملاک سنجیده می‌شود و جزا و پاداش نیز متناسب با این عدالت داده می‌شود. واژگان کلیدی: حق؛ حق طبیعی؛ عدالت؛ جزا؛ اخلاق؛ خیر.

مقدمه

عصر لایب نیتس (۱۷۱۵-۱۶۴۶) دستخوش تحولاتی مهم از لحاظ سیاسی و فکری شده بود. در این زمان نه تنها اروپا دچار نوعی آشفتگی سیاسی بود، بلکه بسیاری از سؤالات اساسی در مورد عقاید سیاسی و حقوقی نیز طرح گردیده بود. بسیاری از این عقاید، نظیر حکومت طرفدار تساوی حقوق انسان‌ها و مرام‌های اشتراکی در بازار داغ نظریات در انتها درجه ارتجاعی و استبدادی وجود داشت. اما تمام این نظریات را می‌توان حد اکثر به دو عقیده کلی تقلیل داد: متفکران محافظه کار که بیشتر تمایل داشتند تعبیری از نظریه حق الهی (Divine Right) را مطرح کنند. نظریات این دسته مبتنی بر رساله پولس بود که برای رومی‌ها نوشته شده بود و در آنجا او آنها را به اطاعت بی قید و شرط از تعالیم مسیح فرا می‌خواند و دیگری متفکران متجدد بودند که برعکس به دنبال طرفداری از نوعی پیمان اجتماعی (Social Contract) بودند. آنها معتقد بودند که وظیفه ما اطاعت کردن از دولتی است که از پیمانی اجتماعی ناشی شده باشد و محدودیت‌ها و موازین چنین اطاعتی را مورد نظر قرار دهد. در واقع قانون، معیار و ملاک

سنجش رفتار و کردار آدمیان باشد. پیمان اجتماعی اشکال مختلفی پیدا کرد و حتی می‌توانست (و توانست) فواید ایدئولوژیک بسیاری را به همراه داشته باشد.

هابز (Hobbes) را می‌توان از جمله فیلسوفانی دانست که به نوعی پیمان اجتماعی معتقد بود که نوعی تعهد و مسئولیت مطلق را برای انسان به همراه دارد، در حالی‌که جان لاک (Locke) نه از مطلق‌گرایی دولت، بلکه دولتی مشروط که تا حدودی براساس کل‌میشابهی استوار است، دفاع می‌کند (Jolley, 2005: 190). از جمله نقاط مشترک لایب‌نیتس و هابز این است که هابز نیز مانند لایب‌نیتس به نوعی توازی و تشابه میان عمل انسانی و عمل الهی اعتقاد دارد و حق را هم میان انسان و خدا مشترک می‌داند و بنابراین به نوعی از حق طبیعی اعتقاد دارد. اما جان لاک به حق طبیعی و فطری اعتقاد ندارد. از جمله نقاط اختلاف میان هابز و لایب‌نیتس می‌توان به این نکته اشاره کرد که اخلاق هابز مبتنی بر حکمت و عدالت به معنای افلاطونی نیست؛ بلکه بر قدرت به عنوان مولفه مهم انسانی اشاره می‌کند. اینجا می‌توان نظر هابز را با تراسیم‌خوس جمهوری افلاطون که عدالت را عبارت از خیر اغنیاء و قدرتمندان می‌دانست، مشابه دانست. (اخلاق هابز مبتنی بر سود و زیان افراد و سیاست او مبتنی بر قدرت بود). اما آنچه نقاط مشترک آن نظریات (هابز و لاک) است، اهمیتی است که همه آنها به اعمال آزادانه افراد می‌دهند. بنابراین، فردگرایی به عنوان اساسی است که تمام این نظریات کوشش می‌کنند آن را تبیین نمایند. لایب‌نیتس را نمی‌توان به طور کامل در این دو گروه جای داد. نظریات او از سویی مبتنی بر تبیینی است که از مونا (جوهر فرد) ارائه می‌کند. جوهر فرد از نظر او موضوع نهایی حمل است یعنی هر جوهری یک هستی کامل است و تمام محمولات خویش را ضرورتاً با خود همراه دارد این مسئله را بهتر می‌توان در نظریاتی که در سال‌های ۱۶۷۷ تا سال ۱۶۸۷ میلادی در برخی از آثار خود ارائه نموده مشاهده کرد. او تحلیلی از فرد عادل ارائه می‌کند که مبتنی بر مابعدالطبیعه او در مورد جوهر فرد است (Antognazza, 2009: 260). از سوی دیگر او در بسیاری از نظریات خود به نقد تساوی حقوق طبیعی پرداخته است و این انتقاد را با مثالی روشن می‌کند: افرادی را در نظر بگیرید که در یک کشتی در دریای آزاد روان هستند، این درست نیست که بگوئیم همه آنها در امر هدایت کشتی مساوی هستند از طرف دیگر نمی‌توان گفت هیچ کدام این هنر را ندارند، بنابراین نتیجه عقل طبیعی این است که حاکمیت مطلق متعلق به عاقل‌ترین افراد است (Leibniz, 1988: 192). این مثال لایب‌نیتس آشکارا غلبه تفکر

افلاطونی را در نزد او آشکار می‌کند. از نظر لایب نیتس حاکمیت خداوند از وجود او که کامل‌ترین موجودات است، برحسب حکمتش ناشی شده است. زیرا از آنجایی که مؤسسات سیاسی انسان‌ها تا می‌توانند باید شبیه حاکمیت خدا شوند، مرجعیت آنها نیز باید برای وجودی که از همان منبع حاصل می‌شود، اصیل باشد؛ بنابراین، نظریه شباهت (تقلید) الهی (Imitation of God) که در نزد افلاطون وجود دارد به نوعی در تفکر لایب نیتس خود را نشان می‌دهد. او با همین معیار به دنبال تعیین عدالت نیز می‌رود. او عدالت را فضیلتی می‌داند که بر سایر فضایل برتری دارد و اعتقاد دارد عدالت فضیلتی در کنار سایر فضایل اخلاقی نیست بلکه حاکم بر تمام فضایل است. این دیدگاه شبه افلاطونی او در کنار دیدگاهی که در مورد جوهر فرد و موند دارد گاهی باعث دشواری در فهم و بیان فلسفه او شده است. اما اگر بخواهیم با دقت بیشتری فلسفه او را مطالعه نماییم متوجه خواهیم شد که هر دوی این دیدگاه‌ها با هم مرتبطند و از هم جدا نیستند؛ چون جوهر فرد که حاوی تمام محمولات خویش است به نوعی نمودار کل و در واقع آینه الهی است. نظریه آینه‌های الهی (Mirrors of God) از جمله نظریاتی که لایب نیتس بر اساس آن اعتقاد دارد هر جوهر فرد باید تلاش نماید تا می‌تواند خود را شبیه خداگرداند و در واقع نمودار کل باشد.

حق و عدالت

لایب نیتس معتقد است با اینکه تا کنون کوشش‌های زیادی در تبیین نظریه حق و عدالت صورت گرفته است اما هنوز این موضوعات دارای ابهام زیادی است. او حق را نوعی از اقتدار اخلاقی و تعهد را ضرورت اخلاقی می‌داند و اخلاقی بودن را با طبیعی بودن به یک معنا به کار می‌برد و حق اخلاقی را با حق طبیعی تقریباً مرادف و یکسان به کار می‌برد. این نظر درست برخلاف نظر لاک بود که اعتقاد داشت خیر و شر اخلاقی جدای از خیر و شر طبیعی هستند؛ چون از نظر لاک خیر و شر اخلاقی از افعال اختیاری ما ناشی می‌شوند و مطابقت یا عدم مطابقت این افعال با قانون نشانگر خیر بودن یا شر بودن آنهاست؛ اما خیر و شر طبیعی از اراده و قدرت قانون‌گذار ناشی می‌شود که ما در مورد آنها اصطلاحات پاداش و جزا را به کار می‌بریم (Leibniz, 1982: 250).

از آنجایی که عدالت فضیلت حاکمی است که در نزد یونانیان نوع دوستی (Philanthropy) نامیده می‌شود، لایب نیتس آن را نوعی از دستگیری (Charity) می‌داند یعنی کمک و دستگیری‌ای که در پی حکم عقل (خرد) بر می‌آید. دستگیری، خیرخواهی (Benevolence) جهانی است و

خیرخواهی، ادب دوست داشتن یا محبت کردن است اما برای دوست داشتن یا محبت کردن باید از خوشبختی دیگران محظوظ باشیم. بنابراین، این راه حل یک مشکل پیچیده و غامض را که در الهیات مهم است و عبارت است از اینکه چگونه عشقی و دوست داشتنی می‌تواند وجود داشته باشد که نه می‌توان از آن امید سودی داشت و نه ترس از زیانی، حل می‌کند.

این دیدگاه از نظر لایب نیتس بر اساس این تفکر شکل گرفته است که ما می‌توانیم خدا را بدون ملاحظه هیچ سود و زیانی دوست داشته باشیم؛ چون هیچ چیزی نیکوتر و بهتر از خدا وجود ندارد و هیچ چیزی زیباتر و با ارزش‌تر از نیک بختی خدا نیست. خدا دارای حکمت متعالی نیز هست و حکمت باید به نحوی به دستگیری منجر شود؛ معنای حکمت عبارت است از علم به نیک بختی. از این منبع، یعنی خداوند، حق طبیعی سر بر می‌آورد که در آن سه درجه را می‌توان برشمرد: حق مطلق در عدالت تبادلی (Commutative Justice)، انصاف (یا دستگیری در معنای دقیق این واژه) در عدالت توزیعی (Distribute Justice) و در نهایت تقوی (Piety) (پارسایی) در عدالت جهانی (universal justice) (Leibniz, 2006: 150). حق محض یا حق مطلق عبارت است از اینکه هر کس سودی ببرد و هیچ کس دچار زیان و خسران نشود که البته لایب نیتس معتقد است می‌توان شمول آن‌را تا برخی از انواع تعهدات (Obligations) نیز گسترده، یعنی تعهداتی اخلاقی که نمی‌توان با قانون کسی را مجبور به اطاعت از آنها کرد از جمله قدردانی کردن (Gratitude) و صدقه دادن (Alms-giving) که تنها یک مسئله اخلاقی است و نه قانونی؛ و این در پایین‌ترین مرتبه حق محض است که می‌گوییم نباید به کسی زیانی برسد. حق محض که در عدالت تبادلی مطرح می‌گردد بیشتر نوعی از خیر عمومی است اما خیری که از درجه نسبتاً پایینی برخوردار است؛ بالاتر از مرتبه حق محض، انصاف (Equity) است که به اشخاص از لحاظ شایستگی‌ها توجه می‌شود یعنی همه افراد نباید به نحو مساوی لحاظ شوند و هر شخص دارای مسئولیت و حقی است و به این خاطر عدالت توزیعی معنا می‌یابد. این نکته را لایب نیتس اعتقاد دارد به ظرافت از سوی گزنفون (Xenophon) در مثالی که او در مورد پسری به نام سایروس (Cyrus) می‌زند، بیان شده است. این شخص قبول می‌کند که میان دو پسر که یکی قوی‌تر از دیگری است قضاوت نماید. پسر قوی‌تر به اجبار لباس خود را با دیگری عوض می‌کند؛ زیرا او به این نکته واقف شده که لباس دیگری از نظر اندازه برای او مناسب‌تر است و پوشاک خودش برای دیگری مناسب است. سایروس ابتدا همراهی خود را با سارق اعلام

می‌نماید اما مهارت و استادی خویش را به کار می‌گیرد تا او را متقاعد نماید که انسان تنها در صورتی می‌تواند چنین حکمی صادر نماید که لباس‌هایی داشته باشد که از آن خود او باشند و بخواهد توزیع نماید. لایب نیتس می‌گوید در این نوع عدالت دولت و حکومت جمهوری باید شرایط تساوی و انصاف را نسبت به حق افراد به گونه‌ای توزیع نمایند که حق هیچ‌کسی ضایع نشود و از طرفی پادشاه‌ها و مجازات‌ها نیز متناسب با توانایی‌ها و ظرفیت‌های افراد داده شوند (Leibniz, 1969: 423). بالاترین درجه حق به نام درستی یا پارسایی نامیده می‌شود. تا کنون هر آنچه در مورد حق گفته شد (یعنی در دو نوع گذشته) بیشتر ناظر به زندگی این جهانی بود، به عبارت دیگر در حق محض ما به دنبال این هستیم که نوعی از تیره بختی را از بشر دور کنیم این نوع حق از اصل حفظ بقای انسان‌ها بر اساس قانون صلح به دست می‌آید، نوع دوم بیشتر تمایل به نیک بختی اشخاص دارد. اما نوع دیگری هم وجود دارد که بر مبنای فنا ناپذیری روح و وجود خدا به عنوان قانونگذار جهان باید فرض شود و به همین خاطر است که ما در پی آن هستیم که در بهترین و کامل‌ترین دولت زندگی کنیم؛ حکومت این نوع دولت، صاحب نوعی از خرد و حاکم‌مانند خداوند دارای حکمت است. حکمت او مانع از اغفال او و باعث نیک بختی او خواهد گردید. البته دین در چنین حکومتی نقش محوری را خواهد داشت. این نوع از عدالت که عدالت کلی نامیده می‌شود تمام فضایل دیگر را در بر می‌گیرد. حق طبیعی فطری که همان قوانین ازلی حاکمیت الهی است مانع از هر نوع شر اخلاقی می‌شود. از نظر لایب نیتس اگر چه بسیاری از مفاهیم اخلاقی بیرون از قوانین انسانی‌اند، اما چون جزء حق طبیعی‌اند و مبتنی بر حاکمیت الهی‌اند، برای زندگی انسان لازم‌اند. از طرف دیگر بالاترین حکم قانونی می‌تواند وجاهت خود را از اخلاق پارسایانه داشته باشد و چنین اخلاقی تنها در جامعه مطلوب و آرمانی (که در دیدگاه آگوستین تحت عنوان شهر خدا آمده است) امکان‌پذیر است. شهر خدا کامل‌ترین دولت ممکن است که قوانین آن مطابق کامل‌ترین حاکمیت و سلطنت است. عضویت در چنین جامعه‌ای از نظر لایب نیتس مبتنی بر این واقعیت است که تمام اذهان تصویری از الوهیت‌اند؛ این جامعه اخلاقی بیشتر شبیه حکومت ساختار گرا و یا جمهوری است تا دولت مطلق گرا یا دلخواهی (Arbitrary) و در آن اراده حاکمیت متوقف بر قانون است. لایب نیتس معتقد است تمام اعضای چنین جامعه‌ای با معیارهای مشترک خیر و عدالت که مستقل از اراده الهی‌اند، تعیین یافته‌اند. این نکته نشانگر اعتقاد لایب نیتس به حسن و قبح ذاتی عدالت و ظلم است که او تحت

تأثیر بسیاری از فلاسفه و متکلمین پیشین به آن اعتقاد دارد. این جامعه اخلاقی چیزی است که در رساله اتوفرون (Euthyphro) افلاطون نیز آمده است: در آنجا سقراط در این مورد بحث می‌کند که ماهیت فضیلت به طور کلی بر حسب مورد خاصی از راستی یا پارسایی بنا شده است. سؤال اصلی در آنجا این است که آیا اینکه پارسایی یک فضیلت است به خاطر این است که خدایان آن را خواسته‌اند یا آنچه خدایان خواسته‌اند به خاطر فضیلت بوده است؟ در نهایت لایب نیتس با توجه به اینکه اراده گزافی و دلخواهی را برای خدا رد می‌کند سعی می‌کند برای دفاع از عدالت خداوند نظریه دوم را بپذیرد (Jolley, 2005: 182-3).

از نظر لایب نیتس انسانی که دارای صفات پسندیده اخلاقی باشد، هرگز به رفتار پست و فرومایه تن نمی‌دهد و سعی می‌کند خود را از مظان اتهام گناه و بی‌عدالتی مبرا نماید. از طرف دیگر او به حقوق خویش واقف است و در برابر از دست رفتن اموال و جانش از خود بی‌باکی و شجاعت نشان می‌دهد؛ تنها جاییکه این فرد باید از آن بترسد خطر نسبت دادن جرمی به اوست. گاهی اوقات به چیزهایی که علاقه ذاتی به آنها پیدا می‌کند باید مشکوک شود و ببیند چه کاری با شرافت او سازگار است و چه چیزی او را دچار فرومایگی می‌کند. گاهی مواقع عظمت کاذب پشت نقاب سخاوت و درستی مخفی می‌شود به نحوی که انجام برخی اعمال با عدالت درست ناسازگار می‌افتد. عدالت یک خیر عمومی و کلی است و هر چیزی که در برابر آن قرار بگیرد، بی‌ارزش است. ما باید توجه نماییم که عظمت خیر، امری ذاتی و درونی است و عظمت و شهرت ظاهری همواره ما را به دیگران نیازمند می‌سازد، چون همواره به قضاوت و شهادت دیگران در مورد رفتارمان توجه خواهیم نمود و رضایت ما در آن خواهد بود و در این حال چه بسا به اشتباه رفته باشیم؛ زیرا ممکن است آنها برای خوشایند ما چنین کاری را بکنند و یا به خاطر پاداشی که از ما انتظار دارند چنین کاری را کرده باشند. از این بیان می‌توان چنین نتیجه گرفت که خیر ذاتی و درونی از خیری که عموم مردم از آن سخن می‌گویند، متفاوت است. البته باید توجه نماییم که خیر عمومی و کلی نیز یک اصل است و ما به خاطر مصالح عمومی نباید امور ناعادلانه‌ای از قبیل: جنگ‌ها و خونریزی‌ها و آتش‌افروزی‌ها و آدم‌کشی‌ها را روا بدانیم مگر برای خیر کثیرتری (Leibniz, 2006: 157-8).

کیفر یا مجازات

از نظر لایب نیتس باید به این نکته نیز توجه داشت که همه انسان‌ها نمی‌توانند این نوع خیر کلی و عمومی را تصور کنند. در واقع این نوع خیر نوعی خیر ذهنی است که برای برخی قابل

درک نیست؛ مخصوصاً برای کسانی که آموزش آزاد ندیده‌اند و نتوانسته‌اند شیوه شرافتمندانه‌ای برای زندگی پیش بگیرند. در واقع از اینجا می‌توان پی برد اخلاق لایب نیتسی فقط اخلاق عالی اشراف نیست - اخلاق کسانی که خوب هستند و بدی و پلیدی به دلایلی در زندگی ایشان راه ندارد - بلکه اخلاقی است که شامل همه مجموعه‌های اشخاص می‌گردد. بنابراین انسان‌ها نمی‌توانند به طور مساوی خیر عمومی و کلی را درک کنند و در رفتار و کردارشان دچار اشتباهاتی می‌شوند و برخی از شرور را به عنوان خیرات لحاظ می‌کنند و بنابراین ممکن است هم به خود ضرر و زیان برسانند و هم به دیگران؛ زیرا اگر انسان به خیر کلی و عمومی که از حق فطری و طبیعی او سرچشمه می‌گیرد و منشأی الهی و ازلی دارد توجه نماید، پارسایانه زندگی خواهد کرد و به هر سه نوع حق و عدالت پیش گفته نیز توجه خواهد نمود. اما ممکن است انسان دچار سوء استفاده یا سوء تعبیراتی از قانون کلی گردد و حتی تا جایی پیش برود که علاوه بر ظلم به دیگران، به دارایی خویش یا بدن خود صدمه و آسیب برساند. به همین دلیل نیاز به قوانینی است که مجازات‌های بازدارنده‌ای را بر علیه او معین نمایند.

در دیدگاه لایب نیتس، بنابر مقتضیات جامعه جرم‌هایی که افراد مرتکب می‌شوند نیز اقسام و مراتبی دارد. برخی از خطاها، خطاهای مدنی است که می‌توان برای اثبات این نوع از خطاها و جرم‌ها به اعتراف شخص مرتکب یا دلایل و شواهد کافی استناد جست. نحوه برخورد با افرادی که این نوع از خطاها را مرتکب می‌شوند باید مطابق آئین دادرسی مدنی به پرداخت خسارت یا غرامت یا مجازات‌هایی از قبیل زندان کوتاه مدت و ... محکوم کرد اما جرم‌های جزایی که از اهمیت بالاتری برخوردار هستند؛ این نوع جرم‌ها ابتدا باید مبتنی بر نوعی کیفرخواست (اعلام جرم) باشند تا طرف مقابل با یک اعتراف ساده جرم خود را بر زبان بیاورد؛ این اعتراف نباید همراه با شکنجه کردن باشد؛ زیرا اعتراف کردنی که همراه با شکنجه باشد همواره نمی‌تواند درست باشد و در اکثر موارد دلیل و شاهد محکمی برای محکوم کردن شخص نیست؛ او اعتقاد دارد حتی اگر دو شاهد نیز بر جرم متهم گواهی دهند، باز هیچ دلیلی برای شکنجه کردن فرد و اعتراف گرفتن تحت این شرایط وجود ندارد (Leibniz, 2006: 153). پس حتی اگر جرم فرد با تمام دلایل و شواهد هم ثابت شده باشد، نمی‌توان فرد را برای اعتراف گرفتن شکنجه نمود.

مجازات اعدام

لایب نیتس با مجازات اعدام که در آن زمان در برخی از کشورهای اروپایی مانند انگلستان رایج بوده، مخالفت ورزیده است؛ از نظر او هم قاعده عرفی و هم قانون که مبتنی بر حق است، تنها ما را مجاز می‌دارد که به شکل مجازات‌های زمانی (زندان) یا به شکل‌های دیگر به کیفر افراد مجرم بپردازیم. به عقیده او حتی اگر دلایل، مانند خورشید ظهر، نمایان باشند، ما حق نداریم مجازات اعدام را به راحتی برای افراد صادر نماییم. البته او معتقد است جرم‌های نظامی را که منجر به پیدایش بی‌نظمی و آشفتگی می‌گردد و کل یک جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد، باید مستثنی کرد و لازم است در رابطه با این نوع از جرم‌ها سخت‌گیری بیشتری انجام گیرد (Ibid,154).

او حتی معتقد است اگر دو نفر شاهد بر جرم کسی گواهی دهند، نمی‌توان به گفته این دو شاهد نیز اعتماد و اطمینان کرد؛ زیرا ممکن است این دو فرد بر علیه متهم توطئه کرده باشند، به خصوص که امروزه عده‌ای با پول فریفته می‌شوند. بنابراین نمی‌توان با شاهدان بیرونی حکم درست را از حکم نادرست تمییز و تشخیص داد. از طرف دیگر بایستی هر حکمی که در محاکم صادر می‌شود، برای آن فرصتی جهت اعتراض فرد متهم باقی گذاشت و حتی شخص متهم باید بتواند نسبت به شهادت دو نفری که جرم او را تأیید نموده‌اند نیز اعتراض کند و مطابق آئین دادرسی جزایی باید به اعتراض او رسیدگی شود. اما لایب نیتس حکم اعدام را در مواقع نادری مجاز می‌داند و اگر حتی بنا باشد برای محکومیت یک شخص به مرگ، شاهدانی وجود داشته باشند این شاهدان باید تعداد هفت نفر باشند و نه دو نفر. حتی در مورد جرم‌های سنگین نیز بهتر است اعدام صورت نگیرد بلکه باید با مجازات‌هایی سنگین از قبیل زندان یا بیگاری یا بردگی در قایق‌های پارویی برخورد کرد.

اما دلیل اصلی‌ای که لایب نیتس با اعدام و مجازات مرگ برای محکومین به مخالفت بر می‌خیزد، ریشه کلامی و الهیاتی دارد و از همان طرز تلقی‌ای ناشی می‌شود که او از انسان و رابطه او با خدا دارد. چنانکه قبلاً نیز اشاره شد هر انسانی آینه الهی است و خدا آن‌را بدان جهت خلق کرده که تا می‌تواند شبیه او گردد. از طرف دیگر زندگی انسان چیزی است که از دید خدا ارزش والایی دارد و تنها خداست که بر او حاکمیت و تسلط دارد و ما تنها در این زندگی می‌توانیم به وسیله یک ضرورت قطعی از آن (زندگی) خلاص شویم. به عبارت دیگر حکم خدا و تسلط او

بالاترین نوع حاکمیت و تسلط را دارد و کسی جز خدا نمی‌تواند این تسلط و حاکمیت را به اجبار از انسان بگیرد یا بر او تحمیل کند. اما درعین حال او معتقد است که اصل جهت کافی بر افعال خدا نیز حاکم است و خدا نیز بدون جهت و دلیلی، فعلی را انجام نمی‌دهد. در واقع خدا نیز در مورد افعال خود پاسخگو است حتی اگر ما نتوانیم بعضی از دلایل او را درک کنیم. به همین دلیل است که لایب نیتس برخلاف دکارت اراده گزافی (دلپخواهی) را در مورد خدا رد می‌کند.

لایب نیتس چنانکه در مقدمه نیز اشاره کردیم یک نوع ضرورت اخلاقی یا ضرورت طبیعی قائل است که این نوع از ضرورت بر بسیاری از افعال بشر و خدا غالب است؛ نوع دوم ضرورت ضرورت مطلق یا منطقی یا هندسی است که انکار آن موجب تناقض می‌گردد. برای تبیین و توضیح ضرورت اخلاقی امکان خاص (Contingency) را پیش می‌کشد که در واقع با حدوث در فلسفه اسلامی مترادف و هم معنی است. امکان خاص یعنی چیزی که تحقق پیدا کرده و موجود شده است. اگر تحقق پیدا نمی‌کرد هیچ تناقض یا محالیتی به وجود نمی‌آمد؛ اما اکنون که به وجود آمده با مجموعه شرایط جهان هم بودی یا سازگاری دارد. هم بودی (Co-exist) عبارت از این است که ممکناتی با هم تحقق پیدا کنند و سازگار باشند. از طرف دیگر چون حوزه امکان خاص حوزه ضرورت منطقی نیست، بلکه حیطه ضرورت اخلاقی است، قوانین حاکم بر آن نیز نمی‌تواند از چنان قطعیت و ضرورت مطلق برخوردار باشد که بتوان احکام ضروری و قطعی در مورد آن داد. مطلب مهم دیگری که لایب نیتس به آن می‌پردازد و با بحث کنونی ما ارتباط دارد این است که افعال خدا، برخلاف خود خدا که ضرورت مطلق دارد، از نوعی ضرورت اخلاقی برخوردارند. هم افعال خدا و هم افعال انسان از نوعی آزادی و اختیار برخوردارند؛ چون حیطه ضرورت اخلاقی به دلیل امکان خاص بودن امور در آن، حوزه اختیار است. تنها تفاوت افعال خدا با افعال انسان در این است که تصمیمات خدا بر اساس خیر حقیقی است و تصمیمات انسان بر اساس خیر موجود یا خیر ظاهری؛ به عبارت دیگر خدا در هر عملی که می‌خواهد انجام دهد بهترین شکل ممکن را می‌بیند ولی انسان بسته به اینکه چقدر از علم و حکمت برخوردار باشد، سعی می‌کند تصمیمات خود را بر اساس خیر موجود بگیرد و به حقایق امور تسلط و احاطه ندارد. به همین دلیل است که انسان دچار خطا و اشتباه می‌گردد و لازم است که مطابق قوانین با فرد خطاکار برخورد نمود.

کفاره

اما لایب نیتس بیان می‌دارد بسیاری از خطاها و جرم‌ها وجود دارند که نمی‌توان با یک تهاتر ساده یا جبران خسارت طبیعی، آنها را پوشاند. حتی اگر این نوع از خطاها به اصلاح فرد هیچ کمکی نکنند یا هیچ قانونی در مورد این خطاها وجود نداشته باشد، لازم است چاره‌ای در مورد آن اندیشیده شود. این امر، بدان علت است که یک عمل خوب باید پاداش داده شود حتی اگر شخصی که آن را انجام داده نه نیازی به پاداش داشته باشد و نه به دنبال ترغیب و تشویق شدن باشد؛ بنابراین حتی اگر سودی هم به حال دیگران نداشته باشد لازم است در عوض این کار خوب یا بد، جبرانی صورت گیرد.

در برخورد با مواردی که نیاز به جبران یا عوض دارد باید میان قانون الهی و قانون انسانی تفاوت قائل شد؛ قلمرو قدرت الهی نامحدود و نامتناهی است اما خدا این قلمرو را با توجه به علم و حکمت خویش به کار می‌گیرد. با این بیان باید گفت خدا حق انتقام را برای خویش محفوظ نگه داشته است ولی این باعث نمی‌شود که خدا عدالت جزایی انسان‌ها را زیر سؤال ببرد و آن را تخریب کند. انتقام در مورد افراد آسیب دیده با انتقام در مورد افراد از طرف خداوند متفاوت است؛ افراد مصدوم به خاطر ارضاء حالت عاطفی خویش به فکر انتقام می‌افتند اما انتقام الهی بر اساس حکمت الهی است. جبران کردن یک گناه تنها با راضی کردن افراد آسیب دیده امکان‌پذیر نیست؛ این نوع جبران کردن را لایب نیتس جبران کردن بیرونی می‌داند که مانند یک قطعه موسیقی یا حتی نظم و ترتیبی که در یک معماری باشکوه جلوه‌گر می‌گردد، نوعی آرامش خاطر برای اذهان به همراه می‌آورد.

نوع دومی از جبران یا ارضاء کردن وجود دارد که افراد آسیب دیده چندان مورد نظر نیستند؛ این نوع از ارضاء بر اساس عقل و حکمت انجام می‌گیرد؛ یعنی برای رضایت عقل و حکمت که از اراده الهی ناشی شده‌اند باید فرد مجرم جدای از خسارت‌هایی که به افراد آسیب دیده پرداخت می‌کند، جزای کار خویش را بپردازد. لایب نیتس در اینجا می‌گوید ارسطو که در مسائل اخلاقی عمیق بود، به درستی به تفاوت میان دو نوع مجازات توجه نموده است: تنبیه کردن یا مجازات خفیف و خونخواهی که اولی برای خیر فردی است که رنج می‌بیند و دومی برای رضایت شخصی

است که بر او رنجی تحمیل شده است. البته لایب نیتس معتقد است هر چند این تمایز دقیقاً مقاصد مجازات‌ها را برآورده نمی‌کند اما اندکی از آنچه را ما گفتیم آشکار می‌کند (Ibid, 156-7).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که در فوق از دیدگاه لایب نیتس آوردیم نتایج رابطه اخلاق و حقوق را می‌توان در موارد زیر بیان کرد:

۱. لایب نیتس در حوزه الهیات می‌کوشد توازی میان افعال الهی و افعال انسانی را برقرار سازد. از نظر او هر انسانی آینه الهی است و باید تلاش نماید تا آنجا که می‌تواند بیشتر شبیه خدا گردد؛
۲. بر اساس شباهت خدا و انسان، انسان نیز می‌تواند دارای فضایل اخلاقی حکمت و عدالت گردد. خداوند بر مبنای حکمت و عدالت خویش عمل می‌نماید و انسان کامل نیز باید بر مبنای حکمت و عدالت رفتار کند؛
۳. عدالت فضیلتی است که بر سایر فضایل برتری دارد و همین فضیلت نقطه مشترک میان حقوق و اخلاق است؛
۴. حق طبیعی یا فطری که از حاکمیت الهی ناشی شده است، کلیه حقوق و تکالیف انسانی را رقم می‌زند به نحوی که سه نوع حق که با سه نوع عدالت تناسب دارند همه از حق طبیعی و فطری ناشی شده‌اند و امری اعتباری و قراردادی نیستند؛
۵. مجازات‌های انسان باید متناسب با ظرفیت انسان‌ها باشد و اشد مجازات (مجازات اعدام) در موارد بسیار نادری لازم است، مانند: مسائل نظامی و حفاظتی؛
۶. در مواردی که نیاز به جبران و عوض دارد، علاوه بر جبران خسارت برای آرامش افراد آسیب دیده، نیاز به رضایت کلی و عمومی که همان رضایت عقل و حکمت هم هست، می‌باشد.

منابع

- Antognazza.M.R, **Leibniz An intellectual Biography**, Cambridge university press, 2009.
- Jolley.Nicholas, Leibniz, Routledge. Taylor and Francis Group, 2005.
- Leibniz, **The shorter Leibniz texts**, translate by Lloyd Strickland, Continuum, 2006.
- Leibniz, **New Essays On Human Understanding**, Cambridge University press, 1982.
- Leomker.L.E, **Philosophical papers and Letters**, D. Reidel Publishing Company/Dordrecht- Holand, 1969.
- Riley,Leibniz: **political Writings**,Cambridge University press, 1988.