

نظام احسن از دیدگاه لایب نیتس و ابن سینا

ابوالقاسم اسدی**

اکبر عروتنی موفق*

چکیده

یکی از مسایل فلسفی - کلامی مربوط به اوصاف و افعال الهی این است که آیا نظام حاکم بر این جهان بهترین نظام ممکن است؟ و آیا لازمه چنین نظامی این است که هیچ شری در آن نباشد؟ و اصولاً خلق چنین نظامی ضرورت دارد یا خیر؟ از نظر لایب نیتس و ابن سینا حکیم، عالم، قادر و خیرخواه مطلق بودن خداوند مقتضی آن است که نظامی آفریده شود که در آن بالاترین و بیشترین کمالات تحقق یابد.

هر دو فیلسوف معتقدند که شر امری است متحقق، اما نه از سنخ وجود بلکه از سنخ عدم و این که لازمه تحقق خیر کثیر تن دادن به شر قلیل می باشد. اما آنچه این دو فیلسوف را از هم جدا می کند این است که خلق نظام احسن از نظر ابن سینا بر اساس یک ضرورت فلسفی صورت گرفته است در حالی که لایب نیتس انتخاب نظام احسن را از میان همه نظام های ممکن دیگر امری ممکن تلقی می کند و اگر ضرورتی هم در این جا احساس می شود فقط یک ضرورت اخلاقی است.

واژه های کلیدی: ۱- نظام احسن ۲- علت غایی ۳- لایب نیتس ۴- ابن سینا

۱. مقدمه

یکی از مسایلی که در سلسله مباحث فلسفی قابل طرح می باشد این است که آیا نظام حاکم بر این جهان بهترین و محکم ترین نظام است یا این که نظامی برتر از نظام موجود قابل تصور بوده و ایجاد آن ممکن می باشد. این سؤال را از زاویه دیگری نیز می توان مورد

* عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا

** عضو هیئت علمی مجتمع آموزش عالی پیامبر اعظم (ص) همدان

بررسی قرار داد به این صورت که آیا خلق نظام احسن ضروری است یا نه؟ اگر خلق نظام احسن ضروری نیست پس چه عواملی باعث ایجاد نظام احسن می‌شود؟ سؤال دیگری که در این زمینه قابل طرح می‌باشد این است که آیا نظام‌های دیگری غیر از این نظام موجود ممکن بود و خداوند از بین این نظام‌های ممکن، نظام موجود را انتخاب کرده و خلق نموده است؟ یا این که غیر از این نظام، نظام دیگری امکان وجود نداشته است؟

اکثر قریب به اتفاق متفکران اسلامی و بعضی از اندیشمندان غربی، قایل به تحقق «نظام احسن» بوده و معتقدند جهان موجود، بهترین جهان ممکن^۱ است. به این معنی که جهان فعلی از میان تمام جهان‌هایی که امکان خلق آن‌ها وجود داشته، بهترین جهان بوده و دارای برترین نظام‌هاست و بهتر و نیکوتر از آن از جهت کمیت و کیفیت قابل تصور نمی‌باشد.

طرفداران این دیدگاه معتقدند حکیم، عالم، قادر و خیرخواه مطلق بودن خداوند مقتضی این است که او نظامی را بیافریند که موجب تحقق بالاترین و بیشترین کمالات باشد (۲۰، ج: ۲، ص: ۴۲۴).

علیهذا هیچ داعی و انگیزه‌ای برای به وجود آوردن شرور از طرف خداوند وجود ندارد و هر آن‌چه از آن منبع غیر متناهی اضافه می‌شود، همه خیر و نیکوست. اما آن‌چه از شرور و ناملایمات، در آینه جهان مشاهده می‌کنیم، همگی معلول و از تبعات حرکات و تضاد عالم مادی محسوب می‌شود، که خواه ناخواه منافع بعضی و یا موجبات زیان و ضرر عده دیگری را فراهم می‌کند. اما برای تحصیل منافع بی شمار این عالم، از این شرور گریزی نیست، چرا که گردش امور عالم بنا بر مشیت الهی بر وفق «اصل علیت» می‌چرخد که مطابق آن، تمام آثار و معلول‌ها مستند به ذات و طبیعت اشیا و علل فاعلی آن‌هاست، و صدور آثار از فاعل‌های خود مطابق اصل «ضرورت علی و معلولی» اجتناب ناپذیر است. به عنوان مثال آتش، حرارت و سوزاندن آن، مستند به طبیعت آن است و تصور آتش بدون سوزاندن، مانند تصور چهار بدون زوجیت، محال است (۱۴، ص: ۱۱۰).

حکمای الهی احسن بودن نظام آفرینش را از دو راه اثبات می‌کنند:

۱ - از راه برهان لمّی، ۲ - از راه برهان اِنّی.

۱.۱. برهان لمّی

عشق خداوند به خیر و کمال اقتضا می‌کند که نظام آفرینش دارای بیشترین خیر و کمال بوده و نواقص و فسادهایی که لازمه جهان مادی و تراجم موجودات جسمانی است، به حداقل برسد.

به بیان دیگر این‌گونه می‌توان گفت: اگر خداوند متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد، این کار یا به علت این است که به بهترین نظام علم نداشته، یا آن را دوست نمی‌داشته، یا قدرت بر ایجاد آن نداشته و یا از ایجاد آن بخل ورزیده است. یعنی عدم خلقت بهترین نظام از یکی از چهار عامل جهل، عجز، بخل و عدم عشق به خیر و کمال ناشی شود. در حالی که هیچ‌کدام از این فرض‌ها در مورد خداوند حکیم فیاض صحیح نیست.

۱.۲. برهان آتی

برهان آتی، برهانی است که در مخلوقات مطالعه نموده و به دنبال پی بردن به اسرار، حکمت‌ها و مصالحی است که در کیفیت و کمیت آن‌ها منظور شده است. این برهان ارتباط مستقیمی با دانش بشر دارد. زیرا هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمت‌های آفرینش آگاهی بیشتری می‌یابد.

با توجه به این‌که مسأله شرور از جمله دستاویزهای فیلسوفان ملحد است و به گمان آنان این مسأله خدشه‌ای جدی به خداشناسی ادیان وارد می‌سازد و از طرف دیگر چون مسأله شرور یکی از مسایل و اشکالات وارد بر نظام احسن هستی می‌باشد در این نوشتار مسأله نظام احسن را از منظر دو تن از اندیشمندان یعنی شیخ الرییس بوعلی سینا و لایب نیتس مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. تبیین نظریه نظام احسن از دیدگاه لایب نیتس

گتفرید ویلهلم لایب نیتس^۲ در سال ۱۶۴۶ میلادی در شهر لایپزیک آلمان دیده به جهان گشود و در سال ۱۷۱۶ از دنیا رفت. پدرش استاد دانشگاه در رشته حقوق و اخلاق بود و خود در ۲۰ سالگی به استادی رشته حقوق رسید. در فیزیک و ریاضی به همان اندازه کار می‌کرد که در اخلاق و الهیات و حتی در سیاست و اجتماعیات. او مبدع فیزیک جدید، ریاضیات جدید و منطق جدید بود و هیچ اختراعی در قرن ۱۷ نبود مگر این‌که لایب نیتس در آن نقشی داشت. او را مخترع ماشین حساب، طراح زیر دریایی، کاشف فسفر، مبتکر حساب انتگرال و دیفرانسیل و پایه‌گذار اروپای متحد دانسته‌اند. از او آثار زیادی باقی مانده که اغلب آن‌ها را در طی مسافرت‌های سیاسی که در آن زمان توسط کالسکه صورت می‌گرفت به رشته تحریر در آورده است. بعدها آدکامی پروس که خود بانی آن بود در صد برآمد تا آن‌ها را در ۴۰ مجلد منتشر نماید. هم‌چنین از وی ۱۵ هزار نامه باقی مانده است. کتاب معروف *مناذشناسی* او کمتر از ۲۰ صفحه است. پر حجم‌ترین اثر او *رسالات جدید* است که پاسخی به رساله تحقیق در *فاهمه بشر جان لاک* می‌باشد. پس از آن رساله *عدل*

//الهی^۳ (= تئودیسه) پر حجم‌ترین اثر او و تنها اثری است که در زمان حیات فیلسوف به چاپ رسید.

لایب نیتس در این کتاب یکی از مهم‌ترین و در عین حال جنجال برانگیزترین نظریات خود را که همان نظریه نظام احسن است در پاسخ به پیراپیل استاد دانشگاه که به اتهام شکاکیت معزول شده بود مطرح نمود.^۴ چیزی که در لایب نیتس پیش از هر چیز دیگر خودنمایی می‌کند جامعیت شخصیت اوست. او جهان را هم‌چون ساعتی دقیق می‌بیند که بین تمام اجزای آن هماهنگی کامل برقرار است.

در نظر او ریاضیات، منطق، الهیات و فیزیک و زیست‌شناسی همه از یک نظام واحد تبعیت می‌کنند نظام واحدی که خود مبتنی بر اصول ریاضی است. و این همان چیزی است که او را جزو فلاسفه کارتیزین قرار می‌دهد. اما لایب نیتس قول به جوهر مادی دکارتی را که ذات ماده را امتداد می‌داند نفی کرده و در مقابل آن ذات ماده را نیرو می‌داند و همین‌طور در مقابل جوهر سه‌گانه دکارتی (جسم - نفس - خدا) به جوهر بسیط (مناد) معتقد است. تفاوت عمده دیگر او با دکارت در توجهی است که به علل غایی می‌کند. او در مقابل این اصل دکارتی که ما نه درباره علل غایی بلکه فقط درباره علل فاعلی اشیای مخلوق باید پژوهش کنیم، (۸، اصل: ۲۸) می‌گوید: بررسی علل غایی می‌تواند به کشف برخی حقایق نهفته و بسیار مهم در علوم طبیعی منجر شود (۱۶، ص: ۶۲). مارتین اصول فلسفه لایب نیتس را چنین احصا کرده است: ۱ - اصل هویت؛ ۲ - اصل عدم تناقض؛ ۳ - اصل جهت کافی؛ ۴ - اصل هماهنگی پیشین^۵؛ ۵ - اصل اتصال^۶؛ ۶ - اصل وحدت نامتایزها^۷؛ ۷ - اصل نظم کلی؛ ۸ - اصل صعود؛ ۹ - اصل نظام احسن؛ ۱۰ - اصل حداکثر (۱۷، ص: ۹۴).

گرچه مفسران فلسفه لایب نیتس درباره تعداد این اصول و رابطه آن‌ها با هم به هیچ وجه اتفاق نظر ندارند و حتی بعضی از آن‌ها مانند راسل تنها قسمت منسجم فلسفه لایب نیتس را منطق او دانسته و بقیه را زاید و متناقض شمرده‌اند^۸ (همان، ص: ۹۶)، اما بعضی دیگر، منطق، فیزیک و مابعدالطبیعه لایب نیتس را از هم غیرقابل انفکاک تلقی کرده و معتقدند اصول مورد نظر لایب نیتس دائماً به یکدیگر قابل انتقال است. در هر صورت اغلب آن‌ها اصل تناقض و اصل جهت کافی را مهم‌ترین آن اصول دانسته و گفته‌اند نقشی که اصل تناقض در عالم ذهن ایفا می‌کند اصل جهت کافی در میان اعیان دارد. اصل جهت کافی صورت عام‌تری از اصل علیت است که در آن هم علت فاعلی و هم علت غایی امور مورد توجه قرار می‌گیرد حتی می‌توان گفت علت غایی بیش از علت فاعلی خود نمایی می‌کند. طبق این اصل برای این که یک شیء ممکن به وجود بیاید باید جهت کافی برای وجود داشته باشد و هیچ موجودی نیست که خالی از وجه عقلی و بنابراین غیر قابل تبیین

باشد (۱۳، صص: ۹۳، ۹۲).

حال با این توضیحات می‌توان گفت: "الف" به تنهایی می‌تواند ممکن باشد و همین‌طور "ب" اما همه چیزهای ممکن نمی‌توانند به‌وجود بیایند زیرا همه آن‌ها با هم ممکن نیستند. مجموعه آن‌هایی که با هم ممکن هستند یک جهان ممکن را تشکیل می‌دهند و بی‌نهایت جهان‌های ممکن می‌توان فرض کرد. اما از میان آن‌ها، خداوند فقط آن جهانی را بر می‌گزیند که در آن بیشترین خیر برای بیشترین افراد حاصل آید^۹ (اصل حداکثر) و همین مطلب جهت کافی برای فعلیت یافتن آن جهان خواهد بود. طبق تعریف، جهان ممکن جهانی است که مشتمل بر تناقض نباشد یعنی بین اجزای آن رابطه امکانی باشد نه رابطه امتناعی و آن جهان بهترین جهان خواهد بود که در آن بیشترین گروه «با هم ممکن‌ها» اجتماع کرده باشند. زیرا خداوند تا آن‌جا که امکان داشته خلق کرده و جهانی را خلق کرده که تا سرحد امکان کامل باشد بنابراین جهان فعلی از بزرگ‌ترین گروه هم امکان‌ها تشکیل شده است (۹، ج: ۳، ص: ۱۸۴).

۳. تقریر نظریه نظام احسن لایب نیتس توسط راسل و پلنتینجا

برتراند راسل نظریه نظام احسن لایب نیتس را چنین خلاصه کرده است: «خدا چون خیر است خواست آن جهانی را خلق کند که بهترین جهان ممکن باشد. و آن جهانی را بهترین جهان دانست که در آن تفوق خوبی بر بدی بیش از جهان‌های دیگر باشد. خدا می‌توانست جهانی را خلق کند که حاوی بدی نباشد اما آن جهان به خوبی جهان فعلی نمی‌بود، این بدان سبب است که بعضی از خوبی‌های بزرگ با بدی‌های خاصی لازم و ملزومند. به عنوان مثال، اختیار خوبی بزرگی است اما منطقیاً برای خدا غیر ممکن بود که هم تفویض اختیار کند و هم فرمان دهد که گناه نباشد، بنابراین خدا بر آن شد که انسان را مختار سازد. گو این‌که پیش بینی می‌کرد که آدم از شجره ممنوعه خواهد خورد» (همان، ص: ۱۷۶).

تقریر دیگری از استدلال لایب نیتس را آلوین پلنتینجا در این عبارات آورده است: «پیش از آن‌که خداوند چیزی بیافریند مجال انتخاب گسترده‌ای در پیش رو داشت یعنی می‌توانست از میان شمار عظیم و متنوع جهان‌های ممکن هر کدام را که بخواهد خلق کند یا فعلیت ببخشد. اما خدا به اقتضای خیریت محضش می‌باید بهترین جهانی را که می‌توانست، برای آفریدن برگزیده باشد. قدرت مطلق او هم ایجاب می‌کرد که وی قادر باشد هر جهان ممکن را که بخواهد بیافریند^{۱۰}. بنابراین خداوند می‌باید بهترین جهان ممکن را

برگزیده باشد. لذا این جهان که همان جهانی است که خدا آفریده می‌باید بهترین جهان ممکن باشد» (۶، ص: ۲۱۰).

همان‌طور که در هر دو تقریر ملاحظه می‌کنیم خداوند به اقتضای علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی محضی که دارد باید جهانی را خلق کند که بهترین جهان ممکن باشد. به عبارت دیگر لب استدلال لایب نیس را می‌توان چنین بیان کرد که چون خداوند حکیم است و به همه نظام‌های ممکن علم دارد آن را اراده می‌کند که بهترین است زیرا در غیر این صورت خیرخواهی او زیر سؤال می‌رود.

۴. توجیه شرور در نظریه نظام احسن

همان‌طور که قبلاً گفتیم یکی از اصول اساسی فلسفه لایب نیس اصل جهت کافی است که تمام حقایق واقعی بر اساس آن توجیه می‌شوند. از جمله این حقایق واقعی وجود شرور در عالم است. بر همین اساس اگر در عالم اصلاً شری وجود نداشت در آن صورت جهان بسیار بدتر از آن‌چه اینک هست می‌شد. در نتیجه خداوند بین دو جهان که یکی اصلاً فاقد شر است و دیگری واجد شر قلیل و خیر کثیر است، دومی را برگزید، بنابراین در نظر لایب نیس خدای قادر متعال می‌توانست عالم دیگری را خلق کند اما یک ضرورت اخلاقی او را به خلق بهترین عالم یعنی همین نظام فعلی واداشته است.

وی در رساله *عدل الهی* سه نوع شر را از هم تفکیک می‌کند:

۱- شر مابعدالطبیعی و متافیزیکی که نقصان صرف است.

۲- شر طبیعی که عبارت است از درد و رنج.

۳- شر اخلاقی که عبارت است از گناه (۲۳، فصل دوم، بند: ۲۱).

او احکام هر یک را جداگانه بیان می‌کند. لایب نیس شر مابعدالطبیعی را امری عدمی می‌داند که نیازی به علت فاعلی نداشته و لازمه مخلوق بودن است. شر اخلاقی هم متعلق اراده الهی نیست بلکه خداوند فقط آن را جایز دانسته، چرا که شر اخلاقی لازمه اختیار داشتن می‌باشد. آن‌چه باقی می‌ماند شر طبیعی است که آن هم اصالتاً و فی حد نفسه متعلق اراده الهی نیست. بلکه از آن جهت خداوند آن را اراده می‌کند که برای وصول به یک غایت خیر، لازم است.

البته منشأ نهایی شرور، شر مابعدالطبیعی است. وی در همان رساله می‌نویسد: «نقصانی اولیه در مخلوق پیش از ارتکاب گناه هست چه مخلوق محدود به ذات خویش است و در نتیجه نمی‌تواند همه چیز را بداند و ممکن است گمراه شود و مرتکب خطاهای دیگر شود»^{۱۱} (۱۵، ج: ۴، ص: ۴۱۶). به عبارت دیگر خداوند فقط خیر را اراده می‌کند اما نقصان

مخلوق ربطی به اراده الهی ندارد بلکه به ماهیت نفس الامری مخلوق مربوط است. بنابراین ممکن نبود خداوند بدون خلق موجودات ناقص اصلاً خلقی داشته باشد و در هر حال باید یادآور شد که وجود بهتر از عدم است پس در بهترین عالم هم مخلوقات باید ناقص باشند، اما در مورد شر طبیعی باید دانست که آلام، جزئی از نظام طبیعت است و در کل نظام طبیعت خیر طبیعی (لذات) بسیار بیشتر از شرور طبیعی (آلام) است مضاف بر این که بسیاری از آلام نتیجه شر اخلاقی (گناه) است و در عین حال برای وصول به غایات خیر مفید واقع می‌شوند (۲۲، ص: ۸۱۰).

۵. ضرورت خلق نظام احسن در نظر لایب نیتس

گفتیم که یک ضرورت اخلاقی یعنی انتخاب اصلح و رعایت اصل کمال، خداوند را به خلق بهترین عالم واداشت اما این به آن معنی نیست که خداوند از حیث منطقی و مابعدالطبیعی هم مجبور به این خلق بوده است.

به عبارت دیگر می‌توان پرسید آیا انتشای [وجود یافتن] عالم از خداوند همان‌طور که اسپینوزا می‌پنداشت هم‌چون انتشای نتایج از مقدمات است، یا هم‌چون صدور افعال یک انسان از اراده آزاد اوست؟ لایب نیتس بین این دو قول یعنی بین قول به ضرورت مطلق و قول به اراده جزافیه راه میانه را بر می‌گزیند. او در نامه خود به ماگنوس می‌نویسد: حد اعلائی اختیار این است که موجود به دلیل عقل ملزم به مراعات بهترین امور باشد» (۱۱، ص: ۳۹۷). آن چه رخ داده است یا رخ می‌دهد و یا رخ خواهد داد هم بهترین است و هم ضروری است اما ضروری به معنی نفی اختیار نیست. تا این جا لایب نیتس اسپینوزایی است زیرا اسپینوزا هم در مورد خداوند ضرورت را نافی اختیار نمی‌داند اما می‌دانیم که او منکر اختیار در انسان است. وی همه اتفاقات از جمله اعمال انسان‌ها را اموری ضروری می‌خواند که هم‌چون نتایج یک استدلال از مقدمات آن استدلال بالضروره حاصل می‌آیند. اما لایب نیتس برای این که اختیار در انسان را نفی نکند ضرورت را دو قسم می‌داند: بالذات و بالغیر. او می‌گوید خداوند واجد صفت خیر است و در آفرینش موجودات اصل کمال را مراعات می‌کند و لازمه این مراعات این است که قدرت انتخاب در کار باشد؛ پس مخلوقات فقط از ضرورت بالغیر برخوردارند و ضرورت ذاتی در کار آنها نیست و همین ضرورت بالغیر (و امکان ذاتی) در آنها مثبت اختیار است.

در این جاست که او از اسپینوزا فاصله می‌گیرد و زمینه حقایق ضروری را در حقایق امکانی و غیر ضروری یعنی در همان ضرورت اخلاقی و مراعات اصل کمال می‌بیند مثالی

که خود وی می‌زند این است: چاقو هر وقت ببرد فعل بریدن از ذات چاقو برخاسته است اما ضروری نیست که چاقو ببرد (۱۱، ص: ۴۰۰).

فرق اصلی ضرورت اخلاقی با ضرورت منطقی در این است که ضرورت اخلاقی ضرورت وجود است و مبتنی بر اصل جهت کافی، در حالی که ضرورت منطقی ضرورت ذات است و مبتنی بر اصل امتناع تناقض است. به عبارت دیگر ضرورت اخلاقی در میان حقایق واقع و عالم ثبوت مطرح می‌شود در حالی که ضرورت منطقی در میان مفاهیم ذهنی و عالم اثبات قابل طرح است.^{۱۲}

به طور خلاصه می‌توان گفت لایب نیتس در ابتدا حقایق را به ضروری و امکانی تقسیم می‌کند. سپس همه حقایق منطقی را ضروری و همه حقایق وجودی را امکانی می‌داند و در نهایت زمینه حقایق ضروری را زمینه امکانی و غیر ضروری دانسته و تحقق امور ضروری را ممکن می‌خواند نه ضروری و بدین ترتیب انتخاب نظام احسن خودامری، ممکن است و آن‌ها که باطن فلسفه لایب نیتس را اسپینوزایی می‌دانند به این دقیقه توجه نکرده‌اند (همان، ص: ۱۷۱).

هم‌چنین لایب نیتس قول به اراده جزافیه و انتخاب بدون دلیل را امری متناقض با لذات می‌داند زیرا هر حادثه‌ای ضرورتاً دارای علت است و این علت در مورد جوهر عاقل یعنی خدا و انسان، انگیزه ایجاد بهترین است ولی به معنی این نیست که ضرورتاً به چنین فعلی اقدام کنند.

همان‌طور که لایب نیتس با استفاده از اصل جهت کافی اعتقاد به طفره، خلاء و اتم را رد کرده است با استفاده از همین اصل هم اراده جزافیه را ابطال می‌کند. وی می‌گوید: «اصل جهت کافی ایجاب می‌کند که اراده ما اراده جزافیه نباشد ... زیرا فرق است بین تعیین اراده و اضطرار اراده» (همان، ص: ۴۰۶). اولی لازمه اختیار و دومی منافی با آن است. او در نامه به کلارک می‌نویسد: خداوند بر اساس ضرورت اخلاقی عمل می‌کند که برخاسته از حکمت بالغه اوست نه بر اساس ضرورت منطقی چون وقتی موجود خردمندی مثل خداوند در اعمال خود بهترین را بر می‌گزیند نه تنها مضطر نیست بلکه به موجب حکمت بالغه خود دارای حداکثر اختیار برای بهترین انتخاب است (همان، ص: ۴۰۹).

آیا خداوند خالق نظام احسن است یا فعلیت بخش به آن است؟

برای این‌که موضع لایب نیتس را در این خصوص روشن کنیم بهتر است نظر او را با نظر دکارت و اسپینوزا مقایسه کنیم. می‌دانیم که دکارت حقایق ازلی^{۱۳} (شامل حقایق ریاضی، منطقی، ارزش‌های اخلاقی و ماهیات اشیا) را مخلوق و تابع اراده الهی می‌دانست. در نظر او خداوند در خلق عالم تابع هیچ قانون قبلی نیست بلکه این قوانین هستند که در

قانون بودن خود تابع اراده الهی بوده و تنها پس از این که مورد جعل الهی واقع شوند به قانون تبدیل می‌شوند، به عبارت دیگر خداوند هم خالق وجودات اشیا است و هم خالق ماهیات آن‌ها، به عنوان مثال خداوند هم دایره را خلق نموده و هم اقطار آن را با هم مساوی قرار داده است. البته به نظر او قوانین از ثبات لازم برخوردارند. زیرا خداوند هم علت محدثه و هم علت مبقیه آن‌ها می‌باشد و می‌توان گفت ثبات قوانین تجلی ثبات اراده الهی است و ضرورت نظریه خلق مدام در فلسفه دکارت در همین جاست که خداوند هم خالق و هم حافظ عالم و قوانین آن باشد. اما اسپینوزا معتقد بود که اراده الهی محکوم و تابع حقایق ازلی است و این حقایق فقط متعلق علم خداوندند نه متعلق به اراده الهی (۱۱، ص: ۶۱).

موضع لایب نیتس در میانه موضع دکارت و اسپینوزا جای می‌گیرد او در «بند ۴۶ منادولوژی» می‌نویسد نباید مثل برخی کسان تصور کرد که چون حقایق ازلی به خداوند وابسته‌اند تحکمی بوده و وابسته به اراده اویند. به عنوان مثال درست است که اصل تناقض مخلوق اراده الهی نیست اما خدا این اصل را برگزیده و جهانی را آفریده که این اصل بر آن حاکم باشد. خداوند این اصل را نیافرید، بلکه فقط آن را انتخاب کرد (همان). و فقط در این صورت جهان از نظام احسن برخوردار خواهد بود. حال با توجه به این مقدمه می‌گوییم در نظر دکارت خداوند هم خالق جهان هستی و هم واضع قوانین آن است، اما از نظر اسپینوزا خداوند فقط خالق جهان است نه واضع قوانین آن و بالاخره در نظر لایب نیتس با انتخاب آزاد الهی و برگزیدن یک جهان از میان جهان‌های ممکن، آن جهان که در عین حال بهترین هم هست فعلیت می‌یابد.

اگر بخواهیم این بحث را با سنت‌های فکری متفکران مسلمان مقایسه کنیم در فلسفه به بحث جعل و در کلام به بحث حسن و قبح برمی‌گردد. اشاعره حسن و قبح امور را شرعی و تابع اراده الهی می‌دانستند و معتزله به مستقلات عقلیه اعتقاد داشتند.

۶. آرا و نظرات ابن سینا درباره نظام احسن

ابن سینا بحث از نظام احسن هستی را در سه اثر معروف خود یعنی *شفاء*، *نجات* و *اشارات* و *تنبیها*ت مورد توجه قرار داده است. او در کتاب *شفاء* و *نجات* تقریباً به صورت یکسان بحثی طولانی و عمیق را با تجزیه و تحلیل بیشتر نسبت به کتاب *اشارات* و *تنبیها*ت در این رابطه مطرح می‌نماید. شیخ الرییس در کتاب *شفاء* و *نجات* فصلی را با عنوان «فی العنایه و بیان کیفیه دخول الشرفی القضاء الالهی» قرار داده است. او در سلسله مباحث خود

در این زمینه به دو بحث می‌پردازد: ۱ - بحث دربارهٔ عنایت؛ ۲ - بحث دربارهٔ دخول شر در قضای الهی.

۷. تعریف «عنایت» از نظر ابن سینا

حکمای اسلامی در تبیین نظام احسن به جای واژهٔ حکمت، واژهٔ عنایت را به معنای حکمت و حکمت بالغه به کار می‌برند (۲۱، ج: ۳، ص: ۴۴). اصل اصطلاح عنایت با توجه به این که حکمای مشاء فاعلیت واجب تعالی را «بالعنایه» می‌دانند به پیروان حکمت مشاء بر می‌گردد (۱۹، ص: ۴۳۷).

شیخ در بخش الاهیات کتاب *شفا* عنایت را این‌گونه تعریف می‌کند:

"پس لازم است دانسته شود که عنایت عبارت است از علم ذاتی مبدأ نخستین به نظام خیر هستی و این که [خداوند] ذاتاً علت خیر و کمال است و به این خیر و کمال با آن نظام یاد شده، راضی و خشنود است. پس او نظام خیر را به برترین وجه ممکن تعقل می‌کند. در نتیجه آن چه که به عنوان یک نظام و خیر به بهترین نوعی تعقل شده افاضه می‌یابد. افاضه‌ای که به کامل‌ترین وجه ممکن به پیدایش آن نظام منجر می‌شود. پس معنی عنایت این است" (۱، ص: ۴۵۰).

۷.۱. عناصر مندرج در مفهوم «عنایت»

از بررسی و تحلیل بیانات فوق این‌گونه به‌دست می‌آید که شیخ در تفسیر عنایت چندین مفهوم را مورد توجه قرار داده و آن‌ها را در تعریف خود می‌گنجاند. این مفاهیم عبارتند از: ۱- عالم بودن خداوند به نظام خیر در هستی؛ ۲- علت بودن خداوند برای خیر و کمال بر حسب امکان؛ ۳- راضی بودن خداوند به نظام خیر مطابق آنچه که مورد تعقل حق تعالی واقع شده است؛ ۴- فیضان نظام خیر هستی از خداوند به بلیغ‌ترین وجهی که در ذات حق تعالی تعقل شده و از آن رساتر و کامل‌تر امکان‌پذیر نیست؛ ۵- رسانا بودن فیضان به نظام خیر، به این معنی که: فیضان چون بر طبق علم خداوند است و از ذات اعلی و اکمل او نشأت می‌یابد، از این رو هستی امکانی را به بهترین صورت نظام خیر بر حسب امکان تحقق می‌دهد (۱۲، ص: ۵۸).

استاد مطهری معتقدند: شیخ در عنایت سه مفهوم توأم با یکدیگر را می‌گنجاند. (۲۱، ج: ۳، ص: ۴۵). صدرالمآلهین هم در *سفار* تقریباً همین تعریف شیخ را قبول کرده است. این سه مفهوم عبارتند از: ۱- علم به نظام خیر؛ ۲- علت بودن ذات واجب الوجود لذاته از برای همهٔ موجودات؛ ۳- رضای حق تعالی به نظام خیر.

شیخ الریسی در فصل بیست و دوم از نمط هفتم/ اشارات و تنبیهات نیز بحث از عنایت باری تعالی را مورد توجه قرار می‌دهد: "عنایت؛ احاطه و شمول علم واجب تعالی بر همه هستی است، و واجب است که همه هستی‌ها مطابق آن باشند. تا به نیکوترین نظامی جلوه‌گر گردد و چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول دانش اوست. پس هستی‌ها با دریافت شده حق به نیکوترین نظامی مطابقت دارند، و در پیدایش نظام احسن انگیزه، اراده و خواستنی از طرف واجب تعالی نبوده است. پس علم واجب تعالی به چگونگی درستی در ترتیب هستی یافتن همگان، سرچشمه‌افاضه و سبب فیضان در سراسر هستی است" (۴، ج: ۱، ص: ۴۰۰).

بدین سان، در تعریف شیخ از عنایت، شمول و احاطه علم واجب تعالی بسیار مهم است، چرا که علم حق تعالی به ذات خود، منشأ صدور موجودات و سرچشمه‌افاضه همه خیرات از اوست.

۲.۷. نکات قابل توجه در تبیین نظام احسن از دیدگاه ابن سینا

در تبیین نظام احسن از دیدگاه ابن سینا به چند نکته بسیار مهم و اساسی باید توجه نمود. شیخ در آثار خود قبل از ورود به بحث از نظام احسن این نکات را متعرض شده است: ۱- ابن سینا در نمط ششم از کتاب/ اشارات و تنبیهات هم، به بحث از عنایت می‌پردازد. علت بحث از عنایت در نمط ششم بدان جهت بوده است که شیخ می‌خواهد این مطلب را بیان کند که علل عالی‌عم از مجردات تامه و بالاتر هیچ کاری را برای غرضی در سافل انجام نمی‌دهند.

شیخ این مطلب را با تعابیر مختلفی در آثار خود بیان نموده است از جمله: «فما اقبح ما يقال: من ان الامور العالیه تحاول ان تفعل شیئاً لما تحتها» (۳، ج: ۳، ص: ۱۴۳)، پس چه زشت است آن چه گویند که هستی‌های بالا و عالی به خاطر چیزهای زیرین قصد می‌کنند تا کاری انجام دهند.

«والعالی لایکون طالباً امراً لاجل السافل، حتی یکون ذلک جاریاً من مجری الغرض» (همان، ص: ۱۴۹)، موجود عالی و بلند مرتبه به خاطر موجود پایین، جوینده چیزی نخواهد بود که این خواستن برای آن به منزله غرض باشد.

«العالی لاغرض له فی السافل» (همان)، هستی‌های بالا و عالی را نسبت به هستی‌های زیرین و سافل غرضی نخواهد بود.

«و لایشک انه قد اتضح لك مما سلف منا بیان انه ان العلل العالیه لایجوز ان تكون تعمل ما تعمل لاجلنا، او تكون بالجملة یهمها شیء، ویدعوها داع و یعرض لها ایثار» (۱، ص: ۴۴۸)، بی تردید برای تو در گذشته توضیح دادیم که عنایت‌هایی که علت‌های عالی انجام می‌دهند به

خاطر ما نیست و امکان ندارد چیزی برای علل عالی، دارای اهمیت باشد و یا آن‌ها انگیزه‌ای برای انجام کار خود داشته باشند و یا آن کار را بر اساس عروض حالت ایثار انجام دهند. در واقع از نظر ابن سینا هر موجودی بالذات عشق به ذات خود و کمالات خود و عشق به علت موجد خود دارد و چون علت همه اشیا ذات واجب تعالی است، پس او معشوق و غایت همه موجودات است.

ابن سینا با استفاده از اصل فوق و از طریق برهان لمی نظام احسن را در کتاب *التعلیقات* این‌گونه تبیین می‌کند: «العنايه هي ان الاول خير عاقل لذاته، مبداء لغيره فهو مطلوب لذاته و كل ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخير الذي هو ذاته ... فالاول اذا كان عاشقاً لذاته لانه خير و ذاته المعشوق مبداء الموجودات، فانها تصور عنه منتظمه على احسن نظام» (۵، ص: ۱۵۷).

۲- نکته دوم که از نکته اول به دست می‌آید این است که در تحلیل نظام احسن جهان نباید انسان را محور قرار داده و هر چه ملایم طبع او نبود شر محسوب نمود. چرا که انسان خود مهره‌ای از مهره‌های جهان هستی به شمار می‌رود و هیچ امتیازی از این جهت برای او وجود ندارد بلکه او مانند دیگر موجودات در حلقه‌های نظام احسن قرار دارد. سپس محور تحقق کل نظام و مجموعه واحدهای جهان هستی است و اصلح به لحاظ نظام کل غیر از اصلح به لحاظ افراد جزئی است. آن چه تحققش حتمی است این است که نظام احسن مربوط به کل جهان هستی است نه به لحاظ فرد فرد و به حساب جز جز جهان آفرینش، پس اگر حادثه‌ای نسبت به فردی خوشایند نبود و یا زودرس به نظر رسید، وقتی به لحاظ کل جهان و با تأمل در سلسله علل و معالیل آن سنجیده شود معلوم خواهد شد که هم نسبت به کل نظام ملایم و خوشایند است و هم در موعد مقرر خودش جا می‌گیرد (۷، صص: ۲۳۱-۲۳۰).

۳- نکته دیگری که باید در تبیین نظام احسن از دیدگاه ابن سینا مورد توجه قرار گیرد این است که ابن سینا اراده و غرض زاید را از واجب تعالی نفی نموده و واجب را «فاعل بالعنايه» می‌داند، به این صورت که جهان بر اساس نظام علیت و مطابق علم حق تعالی صدور می‌یابد نه بر اساس داعی و انگیزه‌ای زاید یا اراده و قصد متجدد.

"پس، واجب تعالی، ذات خود را تعقل می‌کند و نظام خیر موجود در همه موجودات را [از جهت تعقل ذاتش] تعقل می‌کند. هم‌چنین، چگونگی پیدایش و تحقق این نظام را نیز تعقل می‌کند. پس این نظام، از آن جهت که معقول واجب است، افاضه شده، تحقق می‌یابد و تمام پدیده‌هایی که متعلق علم واجب قرار می‌گیرند، تمامی جهات پیدایش آن‌ها از مبدأشان، در نزد مبدأشان، خیراند و با ذات واجب منافی نیستند و نتیجه و تابعی از

خیریت ذات و کمالات مبدأ - که معشوق بالذاتند - هستند. در نتیجه این پدیده‌ها نیز متعلق اراده واجب قرار می‌گیرند. [زیرا هر خیر و کمالی، ذاتاً متعلق اراده قرار می‌گیرد.] اما مراد واجب، از نوع مراد و خواسته‌های ما نیست، به گونه‌ای که واجب نیز در کاری که انجام می‌دهد، همانند ما غرض و هدفی دانسته باشد. تو تا حدودی در مباحث گذشته بر این نکته آگاه شده‌ای که محال است کارهای واجب به خاطر غرض و هدفی بوده باشد. بلکه واجب، ذاتاً دارای چنین اراده عقلی محض است " (۲، صص: ۱۸۴-۱۸۳).

از بیانات فوق علت ضروری بودن نظام احسن و این که چه عواملی باعث ایجاد نظام احسن می‌شود مشخص می‌گردد.

در پاسخ به این سؤال که آیا نظام‌های دیگری غیر از این نظام موجود ممکن بود ولی خداوند از بین این نظام‌های ممکن، نظام موجود را انتخاب کرده و خلق نمود و یا این که غیر از این نظام، نظام دیگری امکان وجود نداشت؟ ابن سینا و سایر حکمای اسلامی معتقدند که نظام دیگری غیر از این نظام موجود ممکن نبود. این مطلب را ابن سینا در پاسخ به سؤالی در این زمینه این چنین بیان می‌کند: «اگر بگویند: چرا اصولاً این نوع پدیده‌ها بدون شر نیستند تا خیر مطلق باشند؟ در پاسخ باید گفت: اگر چنین باشد، دیگر آن پدیده‌ها نخواهند بود» (همان، ص: ۲۹۱).

به نظر می‌رسد که اگر جهان دیگری غیر از این جهان و با تشکیلات خاص خود امکان خلقت داشت حتماً با توجه به فیاضیت حق تعالی خلق می‌شد و در عین حال اگر نظام دیگری غیر از نظام موجود بر این جهان حاکم می‌شد با توجه به عبارت «فحینئذلم تکن هی هی» دیگر عالم طبیعت، عالم طبیعت نبود.

ابن سینا پس از تبیین عنایت حق تعالی و نظام احسن هستی برای زدودن این شبهه که آیا داخل شدن شر در قضای الهی با عنایت و حکمت بالغه خداوند مبیانت دارد یا خیر؟ به بررسی مسأله شر می‌پردازد.

۸. تبیین چگونگی ورود شر به منطقه قضای الهی

همان‌طور که بیان شد ابن سینا بحث عنایت و شرور را به دنبال هم مورد توجه قرار می‌دهد او پس از تعریف عنایت و ارائه برهانی لمی بر نظام احسن به بحث از شرور می‌پردازد. وی نظریه عدمی بودن شر (نیست انگارانه شر) را با نظریه تقسیم گرانه وجودی شر به گونه‌ای بدیع، تلفیق نموده و از این تلفیق نظریه‌ای یگانه و در برگیرنده در تبیین شرور ارائه می‌دهد.

ابن سینا در فصل ششم از مقاله نهم از الهیات *شفا* پس از تبیین چگونگی ورود شر به منطقه قضا با روشی تلفیقی بین دو دیدگاه وجودی و عدمی در این باب، بحث را از نو با روشی جداسازانه پی گرفته و مسأله خیر و شر را با فرض تحقق وجودی شر، پی می‌گیرد. سخن ابن سینا در آن فراز فقط از دیدگاه تقسیمی برای خیر و شر است و مبتنی بر اصل مصادراتی [پذیرش فرضی تحقق شر] وجودی بودن شرور می‌باشد و گرنه در کلیت مباحث، ورود شر در منطقه قضا و قدر، وی و دیگر محققان فلسفه، قایل به عدمی بودن شر و در عین اعتقاد به عدمیت شرور قایل به این هستند که، حتی همین شرور عدمی نیز استناد ذاتی به قضای الهی ندارند (۱۲، ص: ۵۶).

شیخ الرییس در فصل یاد شده پس از استقرایی همراه با تحلیل استدلالی، عدمیت شر را نتیجه گرفته است البته در این گفتار به‌طور سالبه نمی‌خواهد بگوید: اصلاً شری در جهان نمی‌باشد.

عبارت شیخ در این قسمت این‌گونه است: "پس شر بالذات همان نیستی است و نه هر نیستی، بلکه نیستی مقتضای طبیعت شیء است که عبارت می‌باشد از کمال‌های ثابت برای نوع و طبیعت آن و شر بالعرض همان نیست کننده یا باز دارنده کمال است از مستحق کمال" (۱، ص: ۴۵۱).

عبارت «شر بالذات همان عدم است»، یک قضیه موجه است و محتوایش این است که شر پدیده‌ای است متحقق، اما نه از سنخ وجود، بلکه از سنخ عدم، در حالی که اگر شیخ می‌خواست شر را به طور کلی نفی کند باید این‌گونه می‌گفت: شر بالذات موجود نیست. یعنی به صورت سالبه محصله بیان می‌کرد.

از طرف دیگر ابن سینا شر قلیل را به مثابه ملازمی برای خیر کثیر می‌داند. با این‌که او شر را از سنخ اعدام می‌داند ولی آن را به عنوان شر قلیل در قلمرو پدیده‌های ملازم با خیر کثیر به شمار می‌آورد.

از دیدگاه ابن سینا آن‌چه به عنوان شر در جهان مادی شناسایی می‌شود، در حقیقت چیزی جز عدم‌های گوناگون نمی‌باشد، وجود و آن‌چه به وجود باز می‌گردد خیر است. تمامی چیزهایی که در نگاه ساده اولیه شر به نظر می‌رسد، در نگرشی عمیق دانسته می‌شود که جنبه‌های وجودی آن‌ها، همگی خیرند و شریّت آن‌ها به عدم بر می‌گردد، عدمی که یا عدم کمال است، یا عدم سلامت، یا عدم مقتضای طبع و دیگر گونه‌های عدم.

به عنوان نمونه در یک بیان شیخ الرییس برای شر چند معنی بیان می‌کند:

- ۱- افعال ناپسند: شرور اخلاقی مانند ظلم و دزدی؛ ۲- ملکات نفسانی یا مبادی اخلاقی؛ ۳- دردها و غم‌ها؛ ۴- نقصان هر چیز نسبت به کمال آن و فقدان هر چیزی نسبت

به آن چه می‌تواند داشته باشد. به عنوان مثال شیخ در تحلیلی شر بودن افعال ناپسند و یا شرور اخلاقی را این‌گونه توضیح می‌دهد: «شری که در افعال است نیز یا نسبت به کسی که در اثر آن کمال خود را از دست می‌دهد، شر است، مانند ظلم یا نسبت به کمالی که در سیاستی اجتماعی از دست می‌رود، مانند دزدی.

و همچنین اخلاق به سبب صدور این کارها از آن، که با از دست رفتن کمالات لازم نفس همراه است، به عنوان شر شناخته می‌شود. شرهایی که به افعال مربوطند، نسبت به فاعل خویش کمال به نظر می‌رسند و تنها نسبت به پذیرنده آن، یا نسبت به فاعل دیگری که از فعل آن در ماده‌ای که به این فعل اولویت دارد، جلوگیری شده است شر است. مثلاً ظلم از نیروی خواستار چیرگی و غلبه، یعنی قوه غضبیه صادر می‌شود. و چیرگی و غلبه کمال آن قوه است و بدان گونه آفریده شده است. یعنی این قوه برای آن آفریده شده است که خواهان چیرگی و غلبه باشد و از آن شادمان گردد. پس این فعل و عمل [ظلم] نسبت به آن خیر است. و اگر قوه مذکور، ناتوان از این عمل باشد، این ناتوانی برای او شر به شمار می‌رود. و این ظلم فقط نسبت به مظلوم یا نفس ناطقه‌ای که کمالش در شکستن این قوه و فرمان راندن بر آن است، شر محسوب می‌شود و این قوه در صورتی برای نفس ناطقه شده است که نتواند آن را شکست دهد» (۲، ص: ۲۸۷).

ابن سینا در سایر موارد هم با تحلیلی دقیق بیان می‌کند که آن چه موجب گونه‌های مختلف عدم می‌شود از حیث ایجاد عدم‌های یاد شده شر بالعرض می‌باشند، اما خود آن عدم‌ها هر کدام شری بالذات است.

۹. مقایسه آرای لایب نیتس و ابن سینا

۱- هر دو فیلسوف تبیین نظام احسن را به طریق برهان لَمّی ممکن می‌دانند به عبارت دیگر از خداشناسی به جهان‌شناسی و از مطالعه در اسما و صفات الهی به اوصاف جهان می‌رسند با این تفاوت که در نظریه عنایت، ابن سینا بیشتر صفت علم، خیرخواهی و رضایت باری تعالی مورد توجه قرار می‌گیرد در حالی که در نظر لایب نیتس قبل از هر چیز صفت قدرت مدخلیت دارد. وی در اصل ۴۸ *منادولوژی* می‌نویسد: در خداوند قدرت وجود دارد که منبع همه چیز است سپس علم که حاوی جزئیات ایده‌هاست و سرانجام اراده که تغییرات یا تولیدات را مطابق اصل احسن صورت می‌دهد (۱۶، ص: ۱۷۵). البته شاید بتوان عبارت «عله لذاته للخیر والکمال» را در عبارات ابن سینا حاکی از همان صفت قدرت دانست زیرا معمولاً عنوان علت وقتی به تنهایی به کار می‌رود به علت فاعلی اشاره دارد و به همین خاطر است که فلاسفه عمدتاً علم عنایی را با فاعلیت بالعنایه ملازم می‌دانند.

۲- هر دو فیلسوف لازمه نظام احسن را توجه به نظام الكل می‌دانند نه توجه به یکایک اجزا و آحاد گرچه افراد و آحاد هم با تأمین مصالح کلی به غایات و کمالات خود خواهند رسید. لایب نیتس در این زمینه می‌نویسد: «اما در هر صورت نباید تصور کرد که به اجزا اصلاً توجهی نشده ... زیرا باید دریافت که در بهترین جمهوری مراقبت می‌شود تا به هر کس بیشترین خیر ممکن عطا شود و عالم به قدر کافی کامل نخواهد بود مگر این که منافع هر کس مورد توجه قرار گیرد البته بدون آن که به هماهنگی کلی لطمه وارد کند» (۱۶، ص: ۱۳۷).

او در تفودیسسه نیز به این نکته توجه نموده و می‌گوید: گاه آن چه در موارد جزئی نابسامان و شر می‌نماید، با نظر به کل نظام همانا، سامان است، یعنی یک چیز زیبا کل آن زیباست و یک جز آن لزوماً زیبا نیست (۲۳، فصل دوم، بند ۲۴۲).

ابن سینا نیز در قسمتی از بیانات خود در الهیات نجات این گونه می‌گوید: «نکته دیگر این که گویی اصولاً نظام هستی کامل نمی‌شد مگر این که در آن چیزی باشد که گرما را ایجاد کند و چیز دیگری که گرمای مذکور را بپذیرد و چون چنین است، ناچار هدف سودمند این دو پدیده باید آفات ناشی از سوزاندن و سوختن را به دنبال داشته باشد» (۲، ص: ۲۸۹).

۳- از نظر ابن سینا و فلاسفه اسلامی شر فقط در جایی پیدا می‌شود که پای ماده و استعداد در میان باشد. یعنی شرور اختصاص به عالم مادی داشته و در ورای ماده هیچ شری به چشم نمی‌خورد. البته این به آن معنا نیست که ماده شر مطلق است. بلکه به این معناست که اگر ماده نبود شر هم نبود. ولی در عین حال اگر همین ماده هم نبود، یک سلسله خیرات که بیش از این شرور است هم نبود (۱، ص: ۴۵۱).

در حالی که لایب نیتس معتقد است: «مبدأ شر چنان که قدما می‌انگاشتند در ماده نیست، در ماهیات ازلی اشیا و وجود علمی آن‌هاست. وی از این ناحیه به عنوان حقایق ازلی نام می‌برد (۲۳، فصل دوم، بند ۲۰).

۴- طرفداران نظریه نظام احسن منکر تحقق شرور و کثرت نسبی آن‌ها نیستند. بلکه ضمن اذعان به وجود آن، آن را لازمه خیرهای برتر می‌دانند. چرا که شرور هر چند نسبت به خود کثیر و زیاد هستند، اما وقتی آن‌ها را با کل خیرات عالم مادی قیاس کنیم، نسبت به آن به درجه خیلی پایینی خواهد رسید. از این روست که فلاسفه از شر تعبیر به «کثیر» می‌کنند نه «اکثری».

ابن سینا در این زمینه می‌گوید: «فان قال قائل: لیس الشر شیئاً نادراً او اقلیاً، بل هواکثری. فلیس کذلک، بل الشر کثیر و لیس باکثری. و فرق بین الکثیر و الاکثری فان

ههنا اموراً کثیره، هی کثیره و لیست اکثریه. کالامراض فانها کثیره و لیست اکثریه...» (۱)، ص: ۴۵۹.

در نظر لایب نیتس نیز نکته بالا مورد توجه قرار گرفته است. از نظر وی اگر این شرور نبودند هیچ‌گاه به وجود خیرات تنبه نمی‌یافتیم. او معتقد است که با وجود این مطالب خیرات کثیرند و شرور قلیل (۲۳، فصل دوم، بند ۱۹).

۵- در پاسخ به این سؤال که: آیا افاضه خیر بر جمع کثیر می‌تواند توجیه‌گر حصول شرور برای برخی اندک گردد؟ فلاسفه و حکمای قایل به نظام احسن، معتقدند ترک خیر کثیر (دنیای مادی) به خاطر وجود شرور اندک با فیض الهی منافات دارد. چرا که ذات الهی اقتضا می‌کند که فیض و کرم خود را به تمام موجودات افاضه کند.

اما این که برخی اندک به خاطر موانع و یا عدم قابلیت‌هایی از این فیض و جود الهی محروم می‌گردند، موجب نمی‌شود که خداوند از انعام به کثیری از مخلوقات خود امتناع ورزد، چرا که ترک خیر کثیر برای شر قلیل، خود شر کثیر محسوب می‌شود. بنابراین، فلاسفه نه تنها معتقد به امکان عالمی شدند که دارای خیر کثیر و شر قلیل است، بلکه صدور چنین عالمی را از ذات باری تعالی نیز متعین و واجب دانستند.

ابن سینا در این باره می‌گوید: «و افاضه الخیر لایوجب ان یتترک الخیر الغالب لشر یندر، فیکون ترکه شراً من ذلک الشر. لان عدم مایمکن فی طباع الماده وجوده، اذا کان عدمین، شر من عدم واحد» (۱، ص: ۴۵۴).

«افاضه خیر موجب نمی‌شود که خیر کثیر به خاطر شر قلیل متروک بماند. که در آن صورت، ترک خیر یاد شده، شر بیشتری را به همراه خواهد داشت. زیرا عدم چیزی که امکان وجود در طبیعت ماده را دارد، دارای دو عدم است و شر دو عدم از یک عدم بیشتر است.»

لایب نیتس در این زمینه معتقد است: اگر خداوند جانب خیر مطلق و حتی خیر نسبی را نمی‌گرفت (یعنی برای شر قلیلی که آمیخته با خیر کثیر است، آفرینش را تعطیل می‌کرد. این خود شر بزرگ‌تری بود (۲۳، فصل دوم، بند ۱۹).

۶- اگر از هر دو فیلسوف پرسیده شود که منشأ و ریشه شر چیست؟ هر دو پاسخ می‌دهند: شر عدمی است و امر عدمی فاعل ندارد (۲۳، فصل دوم، بند ۲۰ و ۳۲؛ ۱، ص: ۴۵۱).

و اگر پرسیده شود: این شرور موجود چگونه توجیه می‌شوند؟ جواب خواهیم شنید، این شرور مجعول بالذات نیستند، بلکه مجعول بالعرض و بالتبع هستند (۱، ص: ۴۵۷).

از آن جا که این شرور لازمه وجود خیرات بزرگتر هستند خداوند به وجود آن‌ها رضا داده است. خداوند شر را هرگز اراده نکرده است؛ ولی به وجود شر رضا داده است (۲۳، فصل دوم، بند ۲۳ - ۲۲).

به علاوه از دیدگاه هر دو فیلسوف هیچ شری، شر مطلق نیست، بسیاری از شرها منشأ خیرات واقع می‌شوند، و به تعبیری شرور نسبی هستند (۲۳، فصل دوم و ۱، ص: ۴۵۱).
 ۷- از نظر ابن سینا و لایب نیتس اولاً شرور لازمه وجود خیرات هستند، ثانیاً جهان یک واحد تجزیه ناپذیر است و حذف یا تغییر بخشی از آن موجب حذف یا تغییر کل جهان است (۲۳، فصل دوم، بند ۳۱ و ۱، ص: ۴۵۸).

۸- همان‌طور که راسل می‌گوید یکی از مشخص‌ترین مبانی نظریه احسن لایب نیتس فرضیه تعدد جهان‌های ممکن است. فرضیه‌ای که با بسیاری از مسایل فلسفه لایب نیتس در ارتباط است و می‌توان آن را از مسایل کلیدی آن به حساب آورد. در حالی که در فلسفه ابن سینا چنین تصریح و تأکیدی به چشم نمی‌خورد و در عین حال به نظر می‌رسد که از نظر ابن سینا اگر خلقت جهان دیگری غیر جهان موجود ممکن بود حتماً خلقت بر او تعلق می‌گرفت. مضاف بر این که در نظر لایب نیتس قدرت خداوند به طور یکسان همه آن جهان‌ها را فرا می‌گیرد و تنها اراده اوست که یکی را از میان بقیه بر می‌گزیند.

۹- لایب نیتس شرور را سه قسم دانسته و معتقد است که شر طبیعی و شر اخلاقی در نهایت به شر متافیزیکی بر می‌گردد. در حالی که در تقسیم بندی ابن سینا شرور به گونه‌های مختلف عدم ارجاع داده شده، از حیث ایجاب عدم‌های یادشده شر بالعرض می‌باشند.

پژوهشگاه علم ۱۰. جمع بندی

همان‌طوری که بیان شد لایب نیتس همانند ابن سینا معتقد به نظام احسن است. هر دو فیلسوف برای اثبات مدعای خود در مورد نظام احسن از برهان لمی استفاده کرده‌اند. باور لایب نیتس به نظام احسن به گونه‌ای است که راسل او را مبتکر و مخترع این نظریه می‌داند که: «این جهان خیرترین همه جهان‌های ممکن است» (۹، ج: ۳، ص: ۱۶۲).

از نظر لایب نیتس چون خداوند حکیم است به بهترین نظام‌های ممکن یا جهان‌های ممکن علم دارد و چون خیرخواه است آن را اراده می‌کند. لایب نیتس در دفاع از نظام احسن و عدل الهی از هیچ کوششی دریغ نورزیده است. وی برای تبیین بهتر و بیشتر نظریات خود کتابی به نام *عدل الهی* (تئودیهسه) تألیف کرده، به تقریرات مختلف از عدل الهی و توجیه مسأله شر پرداخت.

ابن سینا نیز در آثار خود پس از اثبات نظام احسن به بررسی مسأله شر پرداخته است. او در تبیین نظریه نظام احسن خود واژه عنایت را در مورد حق تعالی بررسی نموده و سه مفهوم: علم به نظام خیر و احسن، علیت ذات حق تعالی برای همه موجودات و رضای حق تعالی به نظام خیر را مورد توجه قرار می‌دهد.

یادداشت‌ها

1- The Best of Possible Worlds

2- Leibniz, Gottfried Wilhelm

۳- تئودیسه (Theodicy=Theodicee) مرکب است از دو جز: Theos (= خدا) و Dike (=

عدل) این لفظ که مخترع آن لایب‌نیتس است، بیانی است فنی برای کوشش‌هایی که در جهت حل مشکل کلامی شر انجام می‌گیرد و در اصطلاح به معنای «اثبات عدالت خداوند» است.

۴- لایب نیتس کتاب تئودیسه (عدل/الهی) را در پاسخ به ایرادات «پیربایل» نگاشته است. بایل در *دایره المعارف خود* در بخش «مانوی‌ها» اشکالات و شبهات مانوی‌ها را در باب «شر» به خوبی تقریر کرده و مدعی است که تبیین سازگاری خدای کامل و شر امکان ندارد.

لایب نیتس در مقدمه کتاب خود درباره انگیزه نگاشتن تئودیسه می‌نویسد: آقای بایل که یکی از مردان باهوش روزگار است، مطالبی را درباره شر ارائه داده و شبهاتی را مطرح کرده که بسیار دقیق و وزین است. من هم متوجه این اشکالات بودم و چندین بار قلم خود را برداشتم تا این موضوعات مهم را تبیین کنم. ولی سرانجام مجبور شدم افکار خود را جمع کرده و آن را برای عموم منتشر سازم.

اما راسل در *تاریخ فلسفه خود* (جلد ۳، ص: ۱۶۲) ادعا می‌کند که انگیزه نگاشتن تئودیسه، درخواست ملکه انگلستان از لایب نیتس بود.

۵- مطابق این اصل خداوند کل حوادث طبیعی را از قبل پیش بینی و تنظیم کرده است و جهان هم چون ساعتی است که بدون این که نیاز به تعمیر داشته باشد به کار خود ادامه می‌دهد.

۶- مطابق این اصل در طبیعت طفره وجود ندارد و اشیا و حوادث از کوچک‌ترین آن‌ها تا بزرگ‌ترینشان همه به هم پیوسته‌اند، پس قول به «جزء لایتجزی و خلاء» باطل است.

۷- مطابق این اصل هیچ دو جوهر فردی کاملاً شبیه به هم وجود نخواهند داشت یعنی دو جوهری که تنها تفاوت آن‌ها تفاوت عددی باشد.

کاپلستون در این زمینه می‌گوید: «این اصل از تبعات اصل جهت کافی است و خود متمم اصل هماهنگی است بر این اساس تشخیص و تفرد فقط به عوارض خارجی مربوط نمی‌گردد زیرا تمایز عارضی بی ثبات است. اشیا باید ذاتاً از یکدیگر متمایز باشند» (۱۵، ج: ۴، ص: ۲۹۰).

۸- رساله دکترای راسل در مورد لایب نیتس می‌باشد. او معتقد است که اصولاً لایب نیتس دو فلسفه کاملاً متفاوت داشته که یکی از آن‌ها عوام پسندانه است و برای جلب آرای عمومی نوشته

شده و از دقت چندانی برخوردار نیست و دیگری بخش دقیق و منطقی آثار اوست که اگر چاپ می‌شد چندان مورد قبول عامه واقع نمی‌گشت. به نظر راسل نظریه نظام احسن به بخش اول آرای لایب نیتس مربوط می‌شود (۹، ج: ۳، ص: ۱۶۵).

۹- وقتی که در اول نوامبر سال ۱۷۵۵ زلزله جان ۳۰ هزار نفر از مردم لیسبن را گرفت و لتر به خوش بینی لایب نیتس اعتراض کرد و گفت یا خدا می‌توانست از این شر جلوگیری کند و این کار را نکرد و یا می‌خواست جلوگیری کند ولی نتوانست. وی سپس رمان مشهور *کاندید (ساده لوح)* را در این خصوص به رشته تحریر درآورد.

۱۰- پلنتینجا در مقاله "خدا، جهان‌های ممکن و مسأله شر" از این عقیده که خدای قادر متعال می‌تواند هر جهان ممکن را که بخواهد بیافریند به «خطای لایب نیتسی» تعبیر کرده است. وی در نهایت به این نتیجه می‌رسد که ممکن است خداوند قادر نباشد از میان جهان‌های ممکن آن جهانی را که واجد خیر اخلاقی اما پیراسته از هر گونه شر اخلاقی است به فعلیت درآورد (۶، ص: ۲۳۱).

۱۱- زیرا هم در تربیت اخلاقی به کار می‌آیند و هم در درک بهتر لذا ایزد (۲۲، ص: ۸۱۰).

۱۲- جالب این‌جاست که عقیده به ضرورت منطقی در فعل الهی را لایب نیتس «تقدیر محمدی» یا «تقدیر ترکی» می‌نامد. چرا که به احتمال قوی همان قول به کسب اشعری است که توسط ترکان عثمانی در خطه اروپا به اسم اسلام رواج دادند (۱۱، ص: ۴۱۰، *عدل الهی*، نامه پنجم به کلارک).
۱۳- اهمیت این مطلب تا بدان‌جاست که بعضی مخلوق بودن حقایق ازلی را سرچشمه مابعدالطبیعه دکارت دانسته‌اند (ر.ک: ۱۸، ص: ۴۲).

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۷)، *الهیات نجات*، ترجمه و پژوهش دکتر سید یحیی یثربی، تهران: انتشارات فکر روز.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، ج: ۳، قم: نشر البلاغه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۸)، *الاشارات و تنبیها*، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، ج: ۱، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، به اهتمام عبدالرحمن بدوی، قم: النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. پلنتینجا، الوین، (۱۳۷۴)، "خدا، جهان‌های ممکن و مسأله شر"، در ضمن کتاب *کلام فلسفی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.

نظام احسن از دیدگاه لایب نیتس و ابن سینا ۷۱

۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۲)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
۸. دکارت، رنه، (۱۳۶۴)، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات آگاه.
۹. راسل، برتراند، (۱۳۵۳)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج: ۳، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم.
۱۰. رضایی، مهین، (۱۳۷۲)، "دیدگاه شهید مطهری و لایب نیتس در عدل"، کیهان اندیشه، ش: ۵۱، قم: مؤسسه کیهان.
۱۱. صانعی دره بیدی، منوچهر، (۱۳۸۲)، فلسفه لایب نیتس، تهران: انتشارات ققنوس.
۱۲. عابدی شاهرودی، علی، (۱۳۷۲)، "نقد نظریه وجودی خیر و شر"، کیهان اندیشه، ش: ۴۸، قم: مؤسسه کیهان.
۱۳. فولکیه، پل، (۱۳۷۰)، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
۱۴. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۷۷)، خدا و مسأله شر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ج: ۴، ترجمه دکتر غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات سروش.
۱۶. لایب نیتس، گتفرید ویلهلم، (۱۳۷۲)، منادولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۷. مجتهدی، کریم، (۱۳۷۳)، نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۸. مجتهدی، کریم، (۱۳۸۲)، دکارت و فلسفه او، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۴۰۵ق)، التعلیقہ علی نہایہ الحکمہ، قم: مؤسسه در راه حق.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۰)، آموزش فلسفه، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، درس‌های الهیات شفا، تهران: انتشارات حکمت.
۲۲. وال، ژان، (۱۳۷۰)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

23. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy, Abridged*, Trans. by E. M. Haggard.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی