

پژوهش‌های فلسفی
 نشریه دانشکده ادبیات و
 علوم انسانی دانشگاه تبریز
 سال ۵۳، بهار و تابستان ۸۹
 شماره مسلسل ۲۱۶

بررسی مسأله شرّ در اندیشه لایب‌نیتس*

علی فتح طاهری**

چکیده

مشاهده کاستی‌ها و نقایص جهان موجود و درد و رنج ناشی از آنها و به عبارت دیگر وجود شرور در عالم، ذهن همه آدمیان را مشغول داشته است. آنان می‌خواهند بدانند که مبدأ شرور چیست و چگونه می‌توان آنها را با اعتقاد به خدایی که عالم و قادر مطلق و خیر محض است و صنع او بهترین صنع ممکن است، سازگار دانست. لایب‌نیتس با طرح پرسش‌هایی که به اعتقاد هیوم، از زمان اپیکور مطرح بوده و همچنان بی‌جواب مانده‌اند می‌کوشد تا پاسخ‌های مناسبی پیدا کند. وی با پذیرش سه نوع شر، به شیوه‌های گوناگون به تبیین آنها می‌پردازد. در این مقاله پاسخ‌های لایب‌نیتس به سه دسته تقسیم می‌شود و هر یک مورد بررسی قرار می‌گیرد. اگر چه معمولاً پاسخ‌های او را مبتنی بر سنت آگوستین دانسته‌اند، در اینجا نشان داده‌ایم که یکی از پاسخ‌ها، و شاید عمیق‌ترین آنها، مبتنی بر مبانی مابعدالطبیعه خود لایب‌نیتس است.

واژه‌های کلیدی: شرّ متافیزیکی، شرّ فیزیکی، شرّ اخلاقی، ممکن، ممکن‌الجمع.

*- تاریخ وصول: ۸۸/۷/۴ تأیید نهایی: ۸۹/۳/۱۱

** - استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

مقدمه

مسئله شرّ یکی از مسائل مهم و کهن فلسفی و کلامی است و کمتر فیلسوف یا متکلمی را می‌توان یافت که به نوعی به این مسئله نپرداخته باشد. به نظر هیوم این مسئله از یونان باستان تاکنون مطرح بوده و همچنان بی‌پاسخ مانده است. «پرسش‌های کهن اپیکور تاکنون بی‌پاسخ مانده‌اند. آیا خداوند می‌خواهد مانع شرّ شود اما نمی‌تواند؟ در این صورت ناتوان و عاجز است. آیا او قادر به این کار است ولی نمی‌خواهد جلوی شرّ را بگیرد؟ پس شریر و بدخواه است. یا اینکه او هم می‌تواند و هم می‌خواهد که مانع شرّ شود. در این صورت شرّ از کجا ناشی می‌شود؟» (Hume, 2007, 74).

این مسئله برخلاف بسیاری از مسائل فلسفی و کلامی که تنها ذهن گروه خاصی را به خود مشغول داشته‌اند همواره مورد توجه همه انسان‌ها بوده است. مشاهده کاستی‌ها و نقایص جهان موجود و درد و رنج ناشی از آنها و در یک کلام شرور موجود در عالم ذهن همه آدمیان را به خود معطوف داشته و بعضاً مورد اعتراض واقع شده و در اشعار شاعران نیز منعکس شده است. خیام می‌گوید:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست از بهر چه افکندش اندر کم و کاست؟
گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود و نیک نیامد این صور عیب کراست؟
(خیام ۱۳۷۳، ۱۰۸)

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان برداشتمی من این فلک را زمین
وز نو فلکی دگر چنان ساختمی کآزاده به کام دل رسیدی آسان
(همان، ۱۵۵)

با بررسی اجمالی تاریخ تفکر می‌یابیم که رویکرد معاصران به مسئله شرّ با نگاه پیشینیان متفاوت است. در دوره معاصر برخی نویسندگان، مانند جی. ال. مکی (J.L. Mackie)، کوشیده‌اند تا با تمسک به مسئله شرّ، استدلالی برای الحاد و انکار وجود خداوند اقامه کنند. به عقیده آنان گزاره‌های «خداوند وجود دارد» و «شر وجود دارد» از حیث منطقی در تعارض با یکدیگرند و چون گزاره «شر وجود دارد» صادق است، پس گزاره «خدا وجود دارد» نمی‌تواند صادق باشد. این‌ها خواسته‌اند از این رهگذر نشان دهند که باورهای دینی فاقد تکیه‌گاه عقلی‌اند. بنابراین به عقیده آنان پذیرش شرور به نوعی مخل

براهین اثبات وجود خداوند است. طبیعی است که برای خروج از این مشکل باید نشان داد که میان دو گزاره یاد شده تناقضی وجود ندارد. در پاسخ به این اشکال، متفکرانی چون آلوین پلنتینجا (Alvin Plantinga) کوشیده‌اند تا ضمن اثبات بی‌اعتباری دلیل ادعای ناسازگاری، با تأکید بر اختیار، سازگاری میان اعتقاد به وجود خداوند و شرور را نشان دهند.^۱ این نوع نگاه به مسأله شرّ را «مسأله منطقی شرّ» (logical problem of evil) یا «مسأله الحادی شرّ» (atheistic problem of evil) نامیده‌اند. در این مباحث برخلاف مباحث مبتنی بر تئودیسسه، یا عدل الهی، تلاشی برای توجیه جواز شرور در عالم و اینکه چرا خداوند شرور را روا داشته است، صورت نمی‌گیرد.

در دوره قرون وسطی، مسأله الحادی شرّ مطرح نبوده است. زیرا به عقیده آنها براهین اثبات وجود خداوند از چنان قوتی برخوردار است که محلی برای تردید در وجود خداوند باقی نمی‌گذارد. نگاه ایشان به مسأله شرّ از زاویه دیگری است: اگر خداوند خالق همه چیز است و شرّ هم یکی از اموری است که در عالم وجود دارد، پس خداوند باید خالق شرّ باشد. اما خداوند چگونه می‌تواند خالق شرّ باشد؟ آیا خلق شرور با تقدس و الوهیت و خیر بودن خداوند ناسازگار نیست؟ پاسخ مانویان و ثنوی‌انگاران و فرض دو مبدأ برای خیر و شرّ و همین‌طور مخالفت آگوستین با آنان و عدمی دانستن شرور حاکی از همین رویکرد است.

لایبنیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) یکی از متفکران بزرگی است که به گشودن این اشکالات همت گمارد. به نظر می‌رسد بررسی مسأله شرّ و یافتن راه حل مناسبی برای آن از دغدغه‌های مهم وی بوده است. زیرا او هم در یکی از اولین آثار خود، یعنی *اعتراف فیلسوف* (*philosopher's confession*, 1672-73)، هنگامی که تنها ۲۶ سال داشت و هم در یکی از مهمترین آثار دوره پایانی عمر خود، یعنی *تئودیسسه* (*Theodicy*, 1710)، به این مسأله پرداخته است.^۲ بنابراین مسأله شرّ از جمله مسائلی است که در تمام دوران زندگی، ذهن لایبنیتس را به خود مشغول داشته است.

حال ممکن است این سؤال مطرح شود که لایبنیتس با چه نوع مسائلی درگیر بوده است. آیا مسائلی که او طرح کرده از نوع مسائل قدماست یا معاصران؟ ظاهراً از آنجایی که وی میان دو دوره قدیم و معاصر می‌زیسته است. به نوعی با هر دو نوع مسأله مواجه بوده است. اگرچه مسأله منطقی یا الحادی شرّ، آن گونه که اکنون مطرح است برای وی

مطرح نبوده است، می‌توان ردّ پای این مباحث را در پاسخ‌های او جستجو کرد. در عصر لایبنیتس، گروهی وجود داشته‌اند به نام سوسینیان‌ها (socinians)^۳ که وی در تئودیسه دائماً به آرای آنها اشاره می‌کند.^۴ ظاهراً این گروه به طرح شبهاتی پرداخته‌اند که تا حدودی شبیه مسأله الحادی شرّ است (Murray, 2005). آنها به این ترتیب، زمینه را برای ظهور آرای کلامی جدید فراهم ساخته‌اند. به عقیده آنها اگر چه وجود خداوند با وجود شرور ناسازگار نیست، بین شرور و خدایی که عالم مطلق است و آینده را مانند گذشته می‌داند تنافی وجود دارد. لذا «آنان معتقدند که خداوند، افعال اختیاری آینده را فقط هنگامی که اتفاق می‌افتند، می‌داند و علم پیشین به آنها ندارد. این نظریه در خصوص خداوند پیش‌درآمدی بر جریان‌های کلامی جدید بود» (Audi, 2006, 858). از این رو لایبنیتس بخش عمده‌ای از رساله خویش را به طرح مسائل آنان و بیان سازگاری وجود شرور و خدای عالم و قادر، یعنی همان خدای دینی، اختصاص می‌دهد.

طرح مسأله

برای ورود به مسأله شرّ در فلسفه لایبنیتس، لازم است با اشاره به دو نکته مهم آغاز کنیم: نخست اینکه به عقیده لایبنیتس، خداوند بهترین کاری را که برایش مقدور بوده انجام داده است. بنابراین جهانی که خداوند خلق کرده بهترین جهان ممکن است. دوم، با فرض اینکه این جهان بهترین جهان ممکن است، با این مسأله مواجه می‌شویم که منشأ و جایگاه شرور در این عالم چیست. آیا وجود شرور منافاتی با قدرت، علم، عدالت و خیریت خداوند و بهترین بودن این جهان ندارد؟

نکته اول در واقع به یکی از اصول مهم لایبنیتس به نام اصل کمال^۵ اشاره دارد. این اصل که از اصول اساسی تئودیسه لایبنیتس و بیانگر نظریه نیکوگمان (optimism) او است از سه ویژگی خیر، علم و قدرت مطلق خداوند ناشی می‌شود. با در نظر گرفتن این سه صفت «من از آنها نتیجه می‌گیرم که خداوند بهترین امر ممکن را انجام داده است؛ زیرا در غیر این صورت اگر نخواهد بهترین را انجام دهد و فاقد اراده خیر باشد، نیکی و احسان او محدود خواهد شد؛ و در صورتی که علم لازم را برای شناخت و تشخیص بهترین نداشته باشد و یا واجد علم باشد ولی قدرت کافی برای انجام آن نداشته باشد، حکمت و قدرت او مورد سؤال قرار خواهد گرفت» (Leibniz, 1985, 190). این متن

یادآور پرسش‌های اپیکور است که پیش از این اشاره شد، با این تفاوت که اپیکور خوشبینی لایبنیتس را ندارد. بنابراین لایبنیتس با آغاز از خصوصیات و صفات خداوند نتیجه می‌گیرد که هر فعل خداوند باید بهترین فعل ممکن باشد، یعنی نظام موجود، نظام احسن است.^۶

لایبنیتس در جاهای مختلف تئودیهسه این ادعا را مطرح می‌کند و به زعم خویش می‌کوشد تا برهانی برای آن اقامه کند. اما دیدگاه اصلی او در بندهای ۸ و ۹ تئودیهسه ابراز می‌شود. خلاصه برهان چنین است: ما به نحو پیشین می‌دانیم که خداوند برای انتخاب یک جهان از میان بی‌نهایت جهان‌های ممکن، و خلق آن، باید جهت کافی داشته باشد. با وجود قدرت و علم مطلق ضروری او در انتخاب، باید این جهت کافی را در خیر بودن او جستجو کرد. نتیجه اینکه خداوند هیچ جهانی را خلق نمی‌کند مگر آنکه بهترین باشد. لیکن جهانی وجود دارد، پس این جهان باید بهترین باشد (Sleigh, 1999, 171).

در نظر لایبنیتس اینکه خداوند بهترین جهان ممکن را آفریده است به این معنی نیست که جهان مطلقاً کامل است و هیچ نقصی در آن وجود ندارد. اگر چه وی از کمالات مختلف این جهان سخن می‌گوید ولی یقین دارد که این جهان تنها از بخشی از کمال مطلق بهره‌مند است. این جهان برای مخلوق بودن باید واجد کمالی کمتر از کمال خداوند باشد. زیرا در غیر این صورت تمایزی با خداوند نخواهد داشت. از همین روست که وی شرّ متافیزیکی را به معنایی ذاتی هر عالم مخلوق می‌داند. به هر حال در نظر لایبنیتس این جهان اگر چه کامل مطلق نیست، بهترین جهان ممکن است.

در مورد ملاک لایبنیتس برای برتری این جهان، آراء متفاوتی بیان شده است. برخی بهترین جهان را جهانی می‌دانند که واجد حداکثر فضیلت برای موجودات عاقل باشد. برخی هم وجود حداکثر ماهیات را ملاک برتری دانسته‌اند (Murray, 2005). اگر چه این آراء دور از حقیقت نیستند، به نظر می‌رسد رأی کسانی که بهترین جهان ممکن را جهانی می‌دانند که در آن میان کمال اخلاقی و کمال فیزیکی حداکثر تعادل وجود دارد بیشتر با تفکر لایبنیتس سازگار است (Jolley, 2005, 165-66).

نکته دوم که بخش عمده‌ای از رساله تئودیهسه را به خود اختصاص می‌دهد، در واقع چیزی جز طرح اشکالات وارد بر عقیده نظام احسن و پاسخ به آنها نیست. لایبنیتس

در این بخش می‌کوشد تا در مقام وکیل مدافع خداوند به تشکیک‌هایی که نظام احسن جهان و حکمت و قدرت مطلق خداوند را به چالش می‌کشد، پاسخ دهد. چنانکه اشاره شد، مسأله این است که اگر این جهان بهترین جهان ممکن است، شرور موجود در آن از چه حکایت می‌کند؟ آیا جهانی که فاقد شروری مانند زلزله، سیل، جنگ، بی‌عدالتی و ... باشد بهتر از جهان فعلی ما نیست؟ به چه دلیل یک موجود همه‌دان، همه‌توان و خیر کامل وجود آنها را جایز دانسته و مانع دخول آنها در جهان نشده است؟ منشأ آنها چیست؟ و مسائل دیگری از این قبیل که ظاهراً حاکی از آن است که وجود شرور در این عالم، نشانگر قصوری است از ناحیه خداوند. لایب‌نیتس در پاسخ به این سؤالات می‌خواهد نشان دهد که شرور از کجا ریشه می‌گیرند؛ و چرا خداوند آنها را جایز دانسته است؛ و چگونه این جهان با وجود همین شرور می‌تواند بهترین جهان ممکن باشد؛ و در واقع میان آنها و اعتقاد به خدای عالم و قادر مطلق و نظام احسن تعارضی وجود ندارد.

مواجهه با مسأله

لایب‌نیتس برای حل اشکالات فوق، تدابیری اندیشیده است. او در ابتدا می‌پذیرد که در عالم شروری وجود دارد و نمی‌توان وجود آنها را انکار کرد. از نظر او شرور بر سه دسته‌اند: متافیزیکی (metaphysical)، فیزیکی (physical) و اخلاقی (moral). شرّ متافیزیکی عبارت است از نقصان صرف. شرّ فیزیکی عبارت است از درد و رنج و شرّ اخلاقی عبارت است از گناه (Leibniz, 1985, 139). شرور متافیزیکی، نقصی است که در ماهیت اشیاء نهفته است. شرور فیزیکی امور ناخوشایند و درد و رنجی است که از بلایای طبیعی مانند سیل و زلزله حاصل می‌شود. شرور اخلاقی هم از افعال زشت فاعل اخلاقی ناشی می‌شود، مانند بی‌عدالتی‌ها، شکنجه‌ها و به راه انداختن جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها. همین افعال زشت فاعل اخلاقی وقتی از حیث کلامی و به عنوان جرم در مقابل خداوند در نظر گرفته شود «گناه» نامیده می‌شود (Audi, 2006, 699).

لایب‌نیتس اگر چه شرور را به سه دسته تقسیم می‌کند، عملاً آنها را کاملاً مرتبط با یکدیگر می‌داند. به عقیده وی غالباً شرّ اخلاقی علت شرّ فیزیکی است و بسیاری از درد و رنج‌هایی که برای آدمی حاصل می‌شود به خاطر خودخواهی‌ها و افعال نادرست انسان‌ها است. وی مانند آگوستین، بسیاری از بلایای طبیعی را نتیجه گناه و نافرمانی آدمیان

می‌داند. از طرف دیگر، به عقیده او شرّ متافیزیکی علت بعید شرّ اخلاقی و در نتیجه شرّ فیزیکی است. به گفته راسل، اگرچه لایب‌نیتس آشکارا سخن نمی‌گوید، روشن است که شرّ متافیزیکی یا محدودیت، منشأ گناه و عذاب است (راسل، ۱۳۸۲، ۲۱۲).

برای گشودن مشکلات ناشی از شرّ، راه‌حل‌های گوناگونی ارائه شده است. یکی از راه‌حل‌های اولیه نسبت دادن شرّ به قدرت رقیب خداوند، یعنی خالق شر است. لیکن از همان قرون اولیه عصر مسیحیت این نظریه به عنوان بدعت مانویان غیرمجاز شمرده شد. آگوستین که خود زمانی متأثر از افکار مانوی بود، کمر همت به انهدام مانویت بست و کوشید تا با توسل به مفهوم افلاطونی شرّ، مبنی بر اینکه شرّ صرفاً یک فقدان است، مشکل را حل نماید. اگر شرّ صرفاً فقدان خیر است و نه یک امر ایجابی، پس احتیاجی به دفاع ندارد (MacDonald Ross, 1984, 103). برخی هم با محدود ساختن خداوند، سعی در گشودن معما داشته‌اند. به اعتقاد اینان خداوند فاقد قدرت یا معرفتی است که بتواند مانع وقوع شرّ گردد. از جمله اینها سوسینان‌ها هستند که پیش از این به آنها اشاره شد.

لایب‌نیتس می‌پذیرد که شرّ نمی‌تواند یک امر واقعی در مقابل خیر خداوند باشد. اما حتی اگر شرّ چیزی جز فقدان خیر نباشد، باز هم به نظر می‌رسد با کمال خداوندی منافات دارد و نیازمند تبیین است. بعلاوه، وی خداوند را به همان صورتی که در دین توصیف می‌شود، می‌پذیرد؛ یعنی خدایی که واجد قدرت و علم مطلق است. به همین جهت او با محدودیتی که فرقه مذکور در صفات خداوند قائل می‌شوند مخالفت می‌کند؛ هر چند همان طور که خواهیم دید، خود او در یکی از راه‌حل‌هایش به نوعی قدرت خداوند را محدود می‌سازد، ولی این محدودیت در مقابل قوانین منطقی و به اصطلاح در مقابل اموری است که از حیث متافیزیکی محال‌اند.

پاسخ‌های لایب‌نیتس به طور کلی در سنت آگوستینی قرار می‌گیرد. این سنت مشتمل بر سه جزء است: الف) شرّ به عنوان فقدان خیر، ب) آدمیان واجد اراده و اختیارند و ج) خداوند می‌تواند خیر را از دل شرّ بیرون بیاورد. در نظر آگوستین، شرّ عدمی است و وجود مستقل ندارد و همواره طفیلی خیر است. اساساً به شرّ نمی‌توان «چیز» اطلاق کرد. کسی که در پی مبداء شرّ است مانند کسی است که به دنبال رؤیت تاریکی یا شنیدن سکوت است. هر آنچه خداوند آفریده است از آن حیث که مخلوق

خداوند است خیر است. زیرا خداوند خود برترین خیر است. شرّ تنها هنگامی رخ می‌دهد که موجوداتی که ذاتاً خیرند به انحراف کشیده شوند و از اراده و اختیاری که خداوند به آنها عطا کرده به نادرستی استفاده کنند. گناه آنها در اختیار شرور ایجابی نیست. چرا که هیچ شرّ مثبتی وجود ندارد تا اختیار کنند؛ بلکه در خود انحراف و روی گردانی از خیر برتر، یعنی خداوند، و روی آوردن به خیر پست‌تر است. «تقصیر او به این صورت نبود که چیزی را بخواهد که فی‌نفسه بد باشد. چه تصور چنین شیئی مستلزم تناقض است، بلکه عمل وی به معنی ترک اولی بود و او را بر آن داشت که نیکوتر را واگذارد تا نیکو را به دست آرد. انسان برای خدا آفریده شد ولیکن خود را بر خدا برگزید و با این کار خویشتن شرّ را در این عالم دخیل کرد» (ژیلسون، ۱۳۶۶، ۱۹۵). به عقیده آگوستین، شرور طبیعی، مانند بیماری‌ها، نتیجه هیوط آدمی است. بنابراین در نظر او دو نوع شرّ بیشتر وجود ندارد: گناه و کیفر گناه. از این رو تمامی شرور به طور مستقیم یا غیرمستقیم به استفاده نادرست از آزادی و اختیار مخلوقات بازمی‌گردد. آگوستین از منظر زیبایی‌شناختی نیز به تبیین شرور می‌پردازد. چیزی که به طور مجزا و مستقل از اشیاء دیگر شرّ به نظر می‌رسد، اگر در نسبت با کل سنجیده شود کاملاً خیر است. از این رو برای خداوند که از ورای زمان و مکان به این جهان می‌نگرد شری وجود ندارد. «برای تو هیچ شری وجود ندارد و حتی در کل عالم مخلوق تو، از آن حیث که کل است، هیچ شری نیست» (Augustine, VII, 13). از این منظر، شرور عالم برای آن است که خیر بهتر جلوه‌گر شود و حتی به معنایی برای وجود خیر ضروری است. آگوستین شرور اخلاقی را نیز چنین می‌داند و معتقد است جهانی که واجد موجوات مختار است بهتر از جهانی است که فاقد آن است.^۷ لایبنیتس با اخذ این سه جزء و ضمیمه کردن برخی اصول خویش کوشید تا پاسخ قانع‌کننده‌ای برای مسأله شرّ بیابد. در ادامه به بررسی پاسخ‌های او می‌پردازیم.

تبیین شرّ متافیزیکی

گفتیم که لایبنیتس سه نوع شرّ را می‌پذیرد. پذیرش شرّ متافیزیکی، هیچ مشکلی برای وی فراهم نمی‌کند و او به راحتی می‌تواند این نوع شرّ را به عنوان امری که ذاتی جهان است تبیین کند. اما مسأله‌ای که از پذیرش دو نوع شرّ دیگر ناشی می‌شود وی را

تا حدودی به زحمت می‌اندازد و ناگزیر می‌سازد تا درباره آن مبسوط‌تر سخن بگوید؛ زیرا نمی‌توان این دو نوع شرّ را ناشی از طبیعت خلقت دانست. شرّ متافیزیکی چیزی جز فقدان کمال مطلق نیست و لذا هر موندی بالضرورة واجد آن است. این ضرورت، ضرورت منطقی است و از اموری است که خلاف آن ممکن نیست. «به نحو متافیزیکی ضروری است که هر جهان مخلوقی باید مشتمل بر نوعی شرّ متافیزیکی باشد. زیرا هر جهان مخلوقی از مונدها تشکیل شده است و هر موندی واجد درجه‌ای از ابهام و به عبارت دیگر میزانی از ماده نخستین (material prima) و در نتیجه میزانی از شرّ متافیزیکی است» (Broad, 1975, 160). منشأ شرّ، نقص و محدودیت ذاتی جواهر مخلوق است. تنها در خداوند است که چون واجد همه صفات ایجابی در بالاترین حد آن است، شرّ متافیزیکی راه ندارد. جهانی که فارغ از هر نوع شرّ باشد دیگر قابل تشخیص از خداوند نخواهد بود و در واقع همان خداوند است. اساساً تمایز خداوند با مخلوقات در همین عدمی است که در آنها راه دارد. به بیان حکمای ما این شرّ به مرتبه وجودی موجودات باز می‌گردد و هیچ معلول و ممکن‌گریز از آن ندارد؛ و به قول شیخ محمود شبستری:

سیه‌روی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم
(شبستری، ۱۳۸۶، ۶۵)

بنابراین لایبنیتس در اینجا با پیروی از اصحاب مدرسه و تحویل شرور به نقص ذاتی موجودات می‌کوشد تا مسئولیت وجود شرور را از دوش خداوند بردارد و او را تنها علت کمال یا واقعیت ایجابی اشیاء مخلوق بداند. «از اینجا نتیجه می‌آید که کمال مخلوق‌ها از خداست، اما نقص‌های آنها از طبیعت خاص آنهاست که نالایق برای بی‌کرانه بودن است. زیرا همین است فرق آنها از خدا و این نقص اصلی در تعطل اجسام نمایان است» (لایبنیتس، ۱۳۷۵، ۱۳۳).

تبیین شرور فیزیکی و اخلاقی

اگر چه راه‌حل‌های لایبنیتس برای گشودن مشکلات ناشی از شرور فیزیکی و اخلاقی بطور منظم و مستقل از یکدیگر بیان نشده است، ولی آنها را می‌توان ذیل سه دسته طبقه‌بندی کرد.^۸

راه حل اول

یکی از شیوه‌هایی که لایب‌نیتس برای حل مشکلات ناشی از این نوع شرور اختیار می‌کند توسل به عقیده آگوستین و قول به عدمی بودن شرور است. وی در آثار مهم دوره اولیه خود، مانند درباره قدرت و علم مطلق خداوند و آزادی انسان (On Omnipotence and Omniscience of God and Freedom of Man, 1671) و خالق گناه (The Author of Sin, 1672-3)، به توصیف نظریه فقدان و یا عدمی بودن شر، و استفاده متکلمان از آن برای حل مسائل کلامی می‌پردازد و با تمسخر این نظریه می‌کوشد تا نشان دهد که چرا نمی‌توان از آن برای حل مسائل کلامی بهره جست. البته شیوه به سخره گرفتن نظریه فقدان در میان فیلسوفان غیرمدرسی قرن ۱۷ معمول و متعارف بود (Sleigh, 1999, 169). اما لایب‌نیتس به دلایل نامعلومی در دوره اخیر زندگی خویش مجدداً به نظریه فقدان اهل مدرسه، که روزگاری در جوانی به رد آن پرداخته بود، روی می‌آورد. برای نمونه می‌توان به بندهای ۲۰ و ۳۰ و ۱۵۳ رساله تئودیهسه اشاره کرد (Murray, 2005).

لایب‌نیتس با ضروری دانستن شرّ متافیزیکی و ابتدای شرّ فیزیکی و شرّ اخلاقی بر آن، نتیجه می‌گیرد که رنج و گناه صرفاً سلبی و عدمی‌اند؛ زیرا آنها از شرّ متافیزیکی ناشی می‌شوند و این نوع شرّ هم صرفاً عدمی است (Broad, 1975, 159). البته گاهی همین فقدان و عدم می‌تواند آثاری در پی داشته باشد. وی به شکستن شیشه پر از آب بر اثر انجماد اشاره می‌کند؛ هر چند که سرما چیزی جز فقدان نیرو نیست. بنابراین شرور از فقدان ناشی می‌شود و امور وجودی صرفاً بالعرض ملازم با آنهایند (Leibniz, 1985, 222-23). بر این اساس شرّ، یک واقعیت محصل نیست، بلکه فقدان است، درست مانند حفره داخل یک کیک که تنها عدم کیک است. از این رو شرّ علت فاعلی ندارد و «به همین جهت است که مدرسین تمایل داشتند که علت شرّ را نقصان بنامند» (Ibid, 139). لایب‌نیتس اشاره می‌کند که این نظریه پیش از این توسط قدیس آگوستین مطرح شده بود (Ibid, 356).

لایب‌نیتس در بیان منشأ شرور با قول قدما، مبنی بر اینکه ماده علت شرّ است، مخالفت می‌کند؛ زیرا ماده هم مخلوق خداوند است و اگر نقص در ماده را علت شرّ بدانیم، ناگزیریم نقص در مخلوقات را از خدا بدانیم. لذا به عقیده وی ریشه این نوع

شرور را باید در صور ممکنات جستجو کرد. این صور که جزو حقایق ازلی‌اند در علم خداوند جای دارند و ذاتاً ناقص‌اند. همین نقص ذاتی، باعث محدودیت در خلقت خداوند می‌شود. خداوند این صور را صرفاً به بهترین شکل ممکن، فعلیت می‌بخشد. «اولین پرسشی که مطرح می‌شود این است که منشا شرّ چیست؟ اگر خدا هست پس چرا شرّ وجود دارد؟ و اگر نیست خیر از چه ناشی می‌شود؟ قدما علت شرّ را ماده می‌دانستند و معتقد بودند که ماده غیرمخلوق و مستقل از خداوند است؛ ولی ما که همه هستی را از خداوند می‌دانیم منشاء شرّ را از کجا می‌دانیم؟ پاسخ این است که آن را باید در طبیعت مثالی مخلوق از آن حیث که جزو حقایق ازلی است و مستقل از اراده خداوند در علم او قرار دارد، جستجو کرد. چون محدودیتی در ذات مخلوقات وجود دارد باید قبل از گناه نقصی ذاتی را در آنها بپذیریم؛ از همین جاست که آنها نمی‌توانند همه چیز را بدانند و در نتیجه فریب می‌خورند و مرتکب خطاهای دیگر می‌شوند» (Ibid, 139). بنابراین لایبنیتس سرچشمه نهایی شرّ و به ویژه گناه را در علم خداوند که تحت تسلط او نیست می‌داند و نه در اراده وی که او مسلط بر آن است. خداوند، خود، این صور را ایجاد نکرده است و آنها از ازل در علم خداوند موجودند. به عقیده او به این معنا اگر چه خداوند اساس و مبنای گناه است اما خالق گناه نیست. گناهان از اراده خداوند ناشی نمی‌شوند، بلکه از علم او یا چیزی که معادل آن است، یعنی صور ازلی یا طبیعت اشیاء، نشأت می‌گیرند (Sleigh, 1999, 176).

از مطالب فوق برمی‌آید که در نظر لایبنیتس چون شرور فیزیکی و اخلاقی مبتنی بر شرّ متافیزیکی‌اند و از طرفی شرّ متافیزیکی هم برای عالم ضروری است پس نمی‌توان جهانی تصور کرد که فاقد شرور فیزیکی و اخلاقی باشد. اما به نظر می‌رسد این نتیجه از مقدمات لایبنیتس برنمی‌آید. زیرا در جهان می‌توان مقدار زیادی شرّ متافیزیکی داشت بدون اینکه هیچ خبری از شرّ فیزیکی یا اخلاقی باشد. مثلاً جهانی را تصور کنید که تنها از موندی‌های عربان (bare) ساخته شده است و در آن هیچ نفس انسانی یا حیوانی وجود ندارد. بدیهی است که این جهان مشتمل بر شرّ متافیزیکی است. زیرا تمام موندی‌های آن بشدت مبهم و لبریز از ماده نخستین‌اند. اما یقیناً در این جهان هیچ گناهی وجود ندارد و نمی‌توان تصور کرد که لایبنیتس بپذیرد که در این جهان حتی درد و رنج هم وجود دارد. زیرا وی به وضوح بیان می‌کند که لذت و الم از مشاهده آینده

یا بررسی امیال ناشی می‌شود. و حال آنکه لذت و الم نمی‌تواند در موجودی که فاقد آگاهی واضح و آشکار است، یعنی در جهانی که صرفاً مشتمل بر منادهای عریان و فاقد خودآگاهی است، وجود داشته باشد (Broad, 1975, 160).

به طوری که ملاحظه شد، لایب‌نیتس در تدبیر نخستین خویش می‌کوشد تا با نادیده گرفتن و فروکاستن واقعیت شرّ مسائل ناشی از آن را حل کند. اما بدیهی است که این نظریه، اگر چه ممکن است در تبیین برخی از امور معتبر باشد، قابل اطلاق به همه موارد نیست. در بسیاری از موارد نمی‌توان واقعیت شرّ را انکار کرد و یا آن را صرفاً ناشی از فقدان دانست. به علاوه، همان طور که پیش از این اشاره شد حتی اگر شرّ را به عنوان امر عدمی در نظر بگیریم باز هم به نظر می‌رسد با کمال خداوندی و نظام احسن ناسازگار، و نیازمند تبیین است. لذا لایب‌نیتس تدبیر دیگری می‌اندیشد.

راه حل دوم

پیش از بیان نظر لایب‌نیتس لازم است معنای اراده را توضیح دهیم. «اراده به معنای عام عبارت است از میل به انجام چیزی بالنسبه به خیری که دربردارد» (Leibniz, 1985, 139). خداوند می‌تواند هر چیزی را به دو طریق اراده کند: یا به نحو سابق و یا به نحو لاحق. بنابراین خداوند واجد دو نوع اراده سابق (antecedent will) و لاحق (consequent will) است.^۹ «وقتی که این اراده هر خیر را به طور مجزا و جداگانه به عنوان یک خیر در نظر بگیرد سابق نامیده می‌شود» (Ibid). لایب‌نیتس به عنوان مثال بیان می‌کند که خداوند از پیش و به نحو سابق اراده کرده است که هر انسانی رستگار شود. اما اراده سابق اراده نهایی نیست و ممکن است به جهت دلیل بزرگتری که علیه آن وجود دارد محقق نشود. این دلیل برتر، تابع اراده لاحق خداوند است. اراده لاحق، اراده‌ای است که با لحاظ تمام اراده‌های سابق، اراده‌ای تام و تمام حاصل می‌کند. این اراده در حقیقت برآیند تمام اراده‌های سابق و کاملاً قطعی است و هرگز از اثر نمی‌افتد (Ibid, 140). بنا براین خداوند به نحو سابق، خیر مطلق همه موجودات را اراده می‌کند، ولی به نحو لاحق با نظر به محدودیت‌های ذاتی طبایع اشیاء و نسبت آنها با یکدیگر برترین خیر ممکن را اراده می‌کند. اما در مورد شرّ، خداوند شرّ اخلاقی را اصلاً اراده نمی‌کند و شرّ فیزیکی یا درد و رنج را بطور مطلق اراده نمی‌کند (Ibid, 160). با

این توصیف خداوند می‌تواند منشأ شرّ فیزیکی باشد ولی او شرّ اخلاقی را اراده نمی‌کند و آن را تنها جایز می‌داند. اینکه خداوند به چه معنا می‌تواند منشأ شرّ فیزیکی باشد و چرا شرّ اخلاقی را جایز می‌داند به زودی معلوم خواهد شد؛ ولی توجه به این نکته مهم است که لایب‌نیتس در این موضع برخلاف موضع پیشین تمایلی به نادیده گرفتن واقعیت شرّ ندارد و آن را صرفاً عدمی نمی‌داند. وی در اینجا واقعیت شرّ را می‌پذیرد، ولی مانند آگوستین حضور آن را شرط ضروری خیر کلی جهان و در واقع دخیل در آن می‌داند.

لایب‌نیتس این نظریه را با استفاده از تمثیلی توضیح می‌دهد. اگر در یک نقاشی، سایه‌ها را به خودی خود و به تنهایی در نظر بگیریم، چه بسا جذاب و زیبا به نظر برسند. اما همین سایه‌ها قطعاً نقش مهمی در زیبایی نقاشی خواهد داشت. بنابراین اموری که با عنوان شرور از آنها یاد می‌شود، اگر چه ممکن است از منظری شرّ و نازیبا به نظر برسند، حذف آنها از جهان، مقوم شرّ بزرگتری خواهد بود و چهره کل جهان را نازیباتر می‌سازد. لایب‌نیتس، مانند آگوستین، نه تنها شرور فیزیکی بلکه شرور اخلاقی را هم برای کمال جهان ضروری می‌داند. «مثلاً در حوزه اخلاقی اگر امکان گناه یا فریبندگی نبود تا بتوان بر آن غلبه کرد، شخصیت ما ضعیف می‌شد. در حوزه طبیعت هم فقدان بلایا، رنج‌ها و مشقات، مستلزم آنچنان بی‌نظمی در قوانین علی و معلولی بود که مانع امکان علم و مهندسی می‌شد؛ همین طور در حوزه زیباشناسی نباید درباره کل با نگاه به بخش کوچکی از آن قضاوت کرد. چه بسا با نگاه به بخشی از یک نقاشی چنین به نظر برسد که تلمباری از رنگ‌ها بطور زشت و بی‌معنی کنار هم قرار گرفته‌اند و همین طور در موسیقی ممکن است ساز خاصی به تنهایی گوش خراش باشد ولی وجود آن برای هارمونی و هماهنگی کل لازم است» (Ross, 1984, 104). شرور، اعم از فیزیکی و اخلاقی، مانند سایه‌های نقاشی و یا آهنگ‌های گوش خراش است که بدون آنها از زیبایی جهان کاسته شود و نظام آن در هم می‌ریزد. بنابراین خداوند برای نیل به خیر کثیر، شرّ قلیل را جایز می‌داند. زیرا خلاف این، خود شرّ و گناه بزرگتری است. به قول حکیم سبزواری آنچه در نظر برخی اشخاص آهنگ‌های ناموزون تصور می‌شود، در نظام کل موزون و هماهنگ است (سبزواری، ۱۳۷۲، ۱۲۸).

ما لیس موزوناً لبعض مین نغم ففی نظام الکل کل منتظم

حال اگر شرور اموری واقعی‌اند، منشأ آنها چیست؟ به عقیده لایبنیتس شرّ فیزیکی می‌تواند از دو منشأ سرچشمه بگیرد: خدا و انسان. خداوند هیچ‌گاه شرّ فیزیکی را بالذات اراده نمی‌کند، بلکه همواره آن را برای هدفی به کار می‌برد. «در باره شرّ فیزیکی می‌توان گفت که خداوند گاه آن را برای مجازات گناه و گاه به‌عنوان وسیله‌ای برای نیل به یک هدف، یعنی منع شرّ بزرگتر یا حصول خیر بیشتر، اراده می‌کند. کیفر همچنین مایه اصلاح و عبرت است. شرّ، اغلب باعث می‌شود تا خیر را بهتر بفهمیم و گاهی هم در تکامل فردی که آن را تحمل می‌کند سهیم است. همان طور که بذر قبل از شکفتن در معرض نوعی فساد و تباهی قرار می‌گیرد و این تشبیه زیبایی است که خود عیسی مسیح به کار برده است» (Leibniz, 1985, 140). علاوه بر خداوند، انسان‌ها نیز می‌توانند منشأ شرّ فیزیکی، یعنی درد و رنج باشند. بسیاری از آلام جسمی و روحی از درنده‌خویی و بی‌رحمی و زیاده‌طلبی‌های نوع بشر ناشی می‌شود. آزمایش‌های هسته‌ای که منجر به تخریب وسیع کره خاکی و مرگ‌ومیر و معلولیت هزاران انسان و غیر انسان می‌شود، از این نوع‌اند. این آلام نیز گاهی باعث خیر بزرگتر می‌شود، مانند درد و رنجی که یک پزشک هنگام عمل جراحی وارد می‌سازد یا مشقتی که در تمرین‌های نظامی و ورزشی حاصل می‌شود.

در مورد شرور اخلاقی، همانطور که اشاره شد، خداوند شرّ اخلاقی را اراده نمی‌کند، بلکه آن را فقط جایز می‌داند. این شرّ، تنها از آن حیث جایز دانسته می‌شود که نتیجه ضروری یک تکلیف اجتناب‌ناپذیر است. لایبنیتس در توضیح این مطلب می‌نویسد: افسر نگهبانی را در نظر بگیرید که بویژه در زمان خطر به پست مهمی گماشته شده است. وی نمی‌تواند برای فیصله دادن به دعوی دو سربازی که می‌خواهند یکدیگر را بکشند، پست خود را ترک کند. طبیعی است که نتیجه ضروری عمل به این تکلیف ممکن است به قیمت مرگ آن دو سرباز تمام شود (Ibid, 140-141). جواز شرّ اخلاقی نیز به همین معنی است. خداوند می‌خواهد بهترین جهان را خلق کند و خلق بهترین جهان از حیث متافیزیکی ضروری است. اما نظام احسن تحقق نمی‌یابد مگر آنکه خیر اخلاقی متحقق شود و خیر اخلاقی هم نمی‌تواند بدون افعال اختیاری وجود داشته باشد. اگر خداوند بخواهد خیر اخلاقی را تحقق بخشد باید موجودات آزاد و مختار را خلق کند. این مخلوقات چون مختارند، مرتکب شرّ می‌شوند و از این رو خداوند

نمی‌تواند جهانی را بیافریند که مشتمل بر خیر اخلاقی باشد بدون اینکه شرّ اخلاقی در آن راه یابد. پس منشأ شرّ اخلاقی، خداوند نیست بلکه انسانی است که به دلیل نقایص ذاتی و ادارکات مبهم، اراده خویش را به‌نادرستی به کار برده است. بر این اساس خداوند، شرّ اخلاقی را صرفاً از آن جهت مجاز دانسته است که ملازم با خیر بزرگتر است؛ و برای تحقق خیر کثیر باید به شرّ قلیل رضایت داد. شری که در جهان رخ می‌دهد نتیجه اجتناب‌ناپذیر نظام احسن است و جواز شرّ خود بزرگترین خیر است (Ibid, 197-198). از این رو اگرچه خداوند می‌توانست جهانی بدون موجودات مختار بیافریند، موجوداتی که با سوء استفاده از اختیار خود منشأ بسیاری از شرور می‌شوند، مسلماً چنین جهانی برتر از جهان فعلی نبود.

حال ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا صرف اختیار آدمی مستلزم آن است که او به خطا برود و مرتکب گناه بشود؟ به عبارت دیگر، آیا خداوند نمی‌توانست انسان را به‌گونه‌ای بیافریند که در عین داشتن اختیار، همواره بر اساس صواب رفتار کند؟ به اعتقاد برخی، مانند جی. ال. مکی، اگر فرد می‌تواند در یک یا چند مورد از روی اختیار به انتخاب خیر پردازد در این صورت هیچ امتناع منطقی وجود ندارد که همواره بتواند خیر را انتخاب کند. بنابراین به عقیده او خداوند تنها در مقابل دو گزینه قرار ندارد: آفرینش آدمک‌های ماشینی که هیچ گناهی از آنها سر نمی‌زند، و خلق انسان‌های مختاری که لازم است گاهی به خطا بروند. شق سومی هم وجود دارد و آن خلق موجوداتی است که از روی اختیار همواره در راه درست گام برمی‌دارند. چنین جهانی حاوی خیر اخلاقی بدون هیچ شرّ اخلاقی است. به روشنی، از دست دادن چنین امکانی با قادر و خیر مطلق بودن خداوند منافات دارد (پلاتینجا، ۱۳۷۶، ۷۷-۷۶). در حقیقت به نظر مکی یکی از جهان‌های ممکن جهانی است که در آن انسان‌ها بتوانند با اختیار همواره خیر را برگزینند، و چون خداوند می‌تواند هر جهان ممکنی را خلق کند، پس دلیل او برای عدم ترجیح این جهان چیست؟ به نظر مکی تنها محدودیت‌های قدرت خداوند، محدودیت‌های منطقی است و لذا هیچ جهان ممکن نیست که خداوند از خلق آن عاجز باشد. این اعتراض اگرچه بسیار اساسی است و می‌تواند عقیده به نظام احسن را به چالش بکشد، ولی به نظر می‌رسد با توجه به مبانی لایب‌نیتس می‌توان مشکل را به‌گونه‌ای حل کرد: اگرچه از صرف اختیار لازم نمی‌آید که آدمی باید حداقل در مواردی

مرتکب خطا بشود. یعنی هر چند خلق جهانی که آدمی، به رغم داشتن اختیار، در آن مرتکب خطا و گناه نشود از حیث منطقی ممکن است، ولی با توجه به شرّ متافیزیکی و نقص ذاتی موجودات، خداوند نمی‌تواند جهانی بیافریند که صرفاً شامل خیر اخلاقی باشد و در آن شرّ اخلاقی راه نیابد. به‌علاوه، همان‌طور که خواهد آمد، در نظر لایب‌نیتس هر امر ممکن برای آنکه بتواند تحقق یابد لازم است با امور ممکن دیگر قابل جمع باشد. از این رو صرف امکان یک شیء مستلزم تحقق آن نیست. بنابراین هر چند خداوند قادر مطلق است و می‌تواند هر جهان ممکن را که می‌خواهد بیافریند، در عین حال خواست خداوند بدون جهت نیست.

راه حل سوم

دیدیم که لایب‌نیتس در دو راه‌حل پیشین مسأله شرور را بر اساس مبانی پیشینیان، و بویژه مبانی آگوستین، تبیین می‌کند: راه حل اول بر اساس عدمی بودن شرّ و راه حل دوم بر اساس ضرورت وجود شرّ برای نیل به خیر و یا بیرون کشیدن خیر از دل شرّ. هر دو اصل از اصولی است که آگوستین در نظام خویش به کار گرفته است. در طریق دوم، بر خلاف اول، با پذیرش واقعیت شرور نشان داده می‌شود که چگونه وجود آنها برای نظام احسن ضروری است و حذف آنها مانع رسیدن به خیر برتر می‌شود؛ و از این رو، برای تحقق خیر کثیر باید به شرّ قلیل رضایت داد. اما نکته قابل توجه این است که آیا بر اساس مبانی لایب‌نیتس و با صرف نظر از خیر برتر، اصولاً حذف شرور از عالم، امکان‌پذیر است یا نه. از برخی مبانی لایب‌نیتس برمی‌آید که حذف شرور به لحاظ منطقی ممکن نیست و قدرت خداوند هم محدود به قوانین منطقی است. از این رو نمی‌توان خداوند را به جهت عدول نکردن از قوانین منطقی مورد مؤاخذه و سؤال قرار داد. پس مسأله صرفاً این نیست که وجود شرور برای خیر کثیر ضروری است، بلکه اساساً حذف شرور به لحاظ منطقی محال است. با توجه به همین مبانی می‌توان راه‌حل دیگری برای مسأله شرّ ارائه کرد. پیش از بیان این راه‌حل لازم است اشاره‌ای به برخی از مبانی لایب‌نیتس، که با این بحث مرتبط است، داشته باشیم.

فلسفه لایب‌نیتس مبتنی بر یک دسته اصول منطقی است. یکی از مهمترین آنها اصل اشتغال (containment principle) است، که اهمیت آن پس از انتشار آثار لوئی

کوتورا (Louis Couturat) بیشتر مورد توجه قرار گرفت. بر اساس این اصل «در هر حمل حقیقی، محمول مندرج در موضوع است.» این اصل در آثار دوره اولیه لایبنیتس که به اعتقاد راسل «رفته رفته بوسیله تدوین‌کنندگان نسبتاً متأخر آثارش از لابلای نسخ خطی آن آثار استخراج شده است و دستگامی است عمیق و منسجم و تا حد زیادی اسپینوزایی و به طرز حیرت‌انگیزی منطقی» (راسل، ۱۳۶۵، ۸۰۱)، نقش مهمی ایفا می‌کند و با صراحت بیان می‌شود؛ اما به جهت اعتراض‌های آرنو (Arnaud) در آثار متأخر وی بطور آشکار ذکر نمی‌شود. البته همان طور که براد اشاره می‌کند، نباید تصور کرد که لایبنیتس از این اصل دست کشیده و یا در نظام فلسفی وی از اهمیت آن کاسته شده است (Broad, 1975, 6). لایبنیتس در مکاتبه با آرنو از این اصل چنین یاد می‌کند: در هر قضیهٔ موجبه، ضروری باشد یا ممکن، کلی باشد یا جزئی، مفهوم محمول به نوعی مندرج در مفهوم موضوع است، یا محمول مندرج در موضوع است، و یا در غیر این صورت من نمی‌دانم که حقیقت چیست (Leibniz, 1908, 132). با توجه به این اصل، یک جوهر متفرد، دارای مفهومی است چنان‌تام که هر کس که آن را کاملاً بفهمد می‌تواند تمام محمول‌هایی را که متعلق به آن است استنتاج کند. وی به عنوان مثال به مفهوم اسکندر کبیر اشاره می‌کند که خداوند با تأمل در آن به نحو پیشین می‌داند که آیا وی مسموم شد یا بر اثر کهولت سن مرد. همین‌طور مفهوم تام آدم را با شناختی که خداوند در هنگام خلق او دارد یکی می‌داند. به عبارت دیگر خداوند در هنگام خلق آدم به تمام اموری که برای او رخ می‌دهد علم دارد. لایبنیتس مفهوم جوهر متفرد را با ماهیت دایره مقایسه می‌کند و می‌نویسد: «مفهوم یک جوهر فرد به طور کلی حاوی هر چیزی است که زمانی می‌تواند برای آن اتفاق بیفتد، و اینکه با ملاحظهٔ این مفهوم می‌توانیم هر چیزی را که بدرستی می‌توان دربارهٔ ماهیت آن بیان داشت، مشاهده بکنیم، درست همان‌گونه که در ماهیت دایره می‌توانیم همهٔ خواصی را که می‌توانند از آن استنتاج شوند ملاحظه بکنیم» (لایبنیتس، ۱۳۸۱، ۱۱۸). وی با صراحت بیان می‌کند که اگر در زندگی هر شخص و حتی در کل جهان، چیزی متفاوت با آنچه که هست رخ دهد بدون هیچ منعی می‌توان گفت آن شخص، شخص دیگری است و یا آن جهان، جهان دیگری است که خداوند برگزیده است (Leibniz, 1902, 127).

یکی دیگر از مبانی لایبنیتس که با بحث حاضر مرتبط است، مفهومی است که وی از واژهٔ امکان، اراده می‌کند. توضیح معنای امکان، فرصتی مناسب می‌طلبید؛ ولی همین

قدر می‌گوییم که در نظر لایبنیتس جوهر متفرد در صورتی ممکن است که مشتمل بر محمول‌های متناقض بالذات نباشد. وی می‌نویسد: «من هر چیزی را که کاملاً قابل تصور و در نتیجه واجد ماهیت است، ممکن (possible) می‌نامم با صرف نظر از اینکه آیا بقیه اشیاء، موجود شدن آن را جایز می‌دانند یا خیر» (Leibniz, 1898, 63). بنابراین معیار امکان یک معیار منطقی است؛ بدین معنی که هر جوهری که مفهوم تام آن مستلزم تناقض منطقی نباشد، ممکن است. تحقق و یا واقعیت اشیاء ممکن صرفاً مبتنی بر امکان آنها نیست. برای آنکه بدانیم یک شی ممکن، متحقق است یا خیر، باید از مفهوم و ماهیت آن فراتر رفت و آن را بالنسبه با اشیاء دیگر در نظر گرفت. از این رو در نظام فلسفی لایبنیتس ممکن اعم از واقعی و موجود است و همین اعتقاد، نظام فلسفی او را از اسپینوزا متمایز می‌سازد؛ زیرا به عقیده اسپینوزا هر ممکنی واقعی است. به نظر لایبنیتس تمام جواهر ممکن، ممکن‌الجمع (compossible) نیستند. هر جهان گویی مجموعه‌ای از جواهر ممکنی است که می‌توانند با هم موجود باشند.

با توجه به مبانی مذکور، راه حل سوم از این قرار است. مهمترین اعتراض به نظریه خوش‌بینانه لایبنیتس این است که جهان موجود نمی‌تواند بهترین جهان ممکن باشد. زیرا چهره‌هایی چون هیتلر، این جهان را زشت کرده‌اند. طبیعی است که خداوند با حذف آنها می‌توانست جهان بهتری بیافریند. چرا خداوند به جای خلق هیتلر، چهره‌های مهربان‌تری چون مادر ترزا (Mother Theresa)^{۱۰} را نیافرید؟ در اینجا چنین تصور می‌شود که می‌توان افرادی چون هیتلر را از جهان حذف کرد بدون اینکه تغییر عمده‌ای در جهان رخ دهد. یعنی این جهان می‌تواند بدون هیتلر هم همین جهان باشد. اما با توجه به مبانی مذکور، محال است که بتوان هیتلر را از این جهان حذف کرد و فرد بهتری چون مادر ترزا را جایگزین ساخت. زیرا بخشی از مفهوم مادر ترزا این است که ۵۲ سال بعد از مرگ هیتلر می‌میرد. هر فردی که این محمول بر او حمل نشود مادر ترزا نخواهد بود. بنابراین اگر هیتلر به صورتی از این جهان حذف شود مادر ترزا، مادر ترزا نخواهد بود و از اینجا تناقضی آشکار لازم می‌آید. زیرا اینکه مادر ترزا ۵۲ سال بعد از مرگ هیتلر می‌میرد هم در مورد وی صادق است و هم کاذب. در نتیجه بدون اینکه مادر ترزا و یا هر فرد دیگری دستخوش تغییر شود نمی‌توان هیتلر را از جهان حذف کرد. با حذف هیتلر نه این جهان، همان جهان قبلی است و نه مادر ترزا همان مادر ترزا.

و این مطلب در مورد هر یک از افراد یا حوادث دیگر این جهان نیز صادق است. بعلاوه. به عقیده لایبنیتس تمام افراد ممکنی که می‌توانستند با هم باشند در این جهان جمع شده‌اند و اجتماع آنها با هر جهان ممکن دیگر غیر ممکن است. در نتیجه نمی‌توان بخشی از این جهان را بدون تغییر کل آن عوض کرد. بنابراین اگر چه خداوند هم تمایل دارد که افرادی چون هیتلر را از این جهان حذف کند و به جای آنها افراد شایسته‌ای را قرار دهد، دست او با قوانین منطقی بسته است و قدرت او نمی‌تواند فراتر از این قوانین عمل کند (Jolley, 2005, 170-172).

همانطور که ملاحظه می‌شود، در پاسخ اخیر، مسأله این نیست که حذف شرور از عالم صرفاً به زیبایی آن لطمه می‌زند و جهان بدون شرور در نهایت پست‌تر از جهان موجود است. در پاسخ اخیر بر این نکته تأکید شده است که اساساً مطابق مبانی لایبنیتس چنین جهانی ممکن نیست. لایبنیتس در این پاسخ به نوعی قدرت خداوند را محدود می‌سازد. ولی محدودیتی که او قائل می‌شود از نوع محدودیت سوسینیان‌ها نیست، بلکه محدودیتی است که از دل قوانین منطقی او ناشی می‌شود و انجام خلاف آن منطقاً ممکن نیست.

نتیجه

دیدیم که لایبنیتس مسأله شرّ را از دو حیث مورد توجه قرار می‌دهد: از حیث مبدأ و منشأ شرور؛ و از حیث سازگاری آنها با اعتقاد به خدایی که عالم و قادر مطلق و خیر محض است و به اختیار جهانی را آفریده است که بهترین جهان ممکن است. وی به سه نوع شرّ اشاره می‌کند و هر کدام را از دو جهت فوق مورد بررسی قرار می‌دهد. اگر چه شیوه‌هایی که لایبنیتس برای تبیین شرور اختیار کرده است کاملاً سنتی و مبتنی بر مبانی پیشینیان است، نباید سهم مبانی متافیزیکی خود او را در تبیین شرور نادیده گرفت. از این رو به نظر می‌رسد که وی با انضمام برخی از مبانی خویش به مبانی گذشتگان توانسته است راه حل دیگر و یا حداقل، تعبیر عمیق‌تری از راه‌حل‌های سنتی، ارائه دهد.

اگرچه راه‌حلی که لایبنیتس بیان می‌کند پیشرفتی را در مباحث مربوط به شرّ نشان می‌دهد، به نظر می‌رسد مستلزم لوازمی است که با برخی عقاید کلامی مسیحیت

مانند گناه و وعده و وعید خداوند در مورد ثواب و عقاب که لایب‌نیتس پایبندی خود را به آنها در رسالهٔ *تعودیسه* اظهار می‌دارد، سازگاری ندارد. همان طور که بیان شد بسیاری از شرور و حتی شرور طبیعی، ناشی از اختیار و ارادهٔ آدمی است. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا در نظام فلسفی لایب‌نیتس می‌توان انسان را مختار دانست و یا نوعی ضرورت‌انگاری اسپینوزایی بر آن حاکم است؟ به فرض قبول اختیار، لایب‌نیتس آن را به چه معنی به کار می‌برد و آیا به معنایی که وی از اختیار اراده می‌کند می‌توان قبول به پاداش و کیفر اخروی را تبیین کرد؟

به طوری که اشاره شد، در نظر لایب‌نیتس، منشأ هر نوع شری را باید در طبیعت نفس‌الامری اشیاء که از ازل در علم خداوند موجود است جستجو کرد. از طرف دیگر، براساس اصل اشتغال هر آنچه برای آدمی رخ خواهد داد از ازل در معنی و مفهوم او مندرج است، و خداوند از پیش از آن آگاه است. وضع کنونی ما به معنایی نتیجهٔ ضروری حالت‌های گذشته و در بردارندهٔ حالت‌های آینده است. اگر چنین است چگونه می‌توان انسان را مختار دانست و مسئولیت امور را بر دوش وی نهاد؟ حقیقت این است که لایب‌نیتس میان عقاید مذکور و قول به اختیار آدمی، منافاتی نمی‌بیند. برای فهم این مطلب باید نظر وی را در مورد اختیار دانست. اگر چه در این مقاله نمی‌توان به تفصیل به این موضوع پرداخت، اما همین قدر می‌توان اشاره کرد که وی میان تعیین و ضرورت فرق می‌نهد. درست است که افعال آدمی با توجه به معنایی که هر جوهر فرد دربردارد کاملاً متعین و به معنایی قطعی است و خلاف آن نمی‌تواند رخ دهد، ولی هیچ گونه ضرورتی در این افعال وجود ندارد. زیرا در نظر وی ضرورت در جایی است که خلاف آن غیرممکن باشد و از فرض تناقض لازم آید. و حال آنکه اگر خداوند جهان دیگری آفریده بود افعال آدمی می‌توانست غیر از افعالی باشد که در واقع رخ می‌دهد. بنابراین همینکه آدمی احساس می‌کند که می‌توانست به نحو دیگری انتخاب کند، ولو با فرض تحقق جهانی دیگر، برای مختار بودن وی کافی است. از این رو به عقیدهٔ لایب‌نیتس هر چند در افعال آدمی همواره جهت غالبی وجود دارد و اراده به معنای گزافی باطل است، ولی این جهت غالب به این معنی الزام‌آور نیست که خلاف آن از حیث منطقی محال است (Leibniz, 1985, 151). بر اساس اصل جهت کافی هر عملی که رخ می‌دهد باید دلیلی داشته باشد و به عبارت دیگر باید به معنایی ضروری باشد. اما لایب‌نیتس این ضرورت را ضرورت اخلاقی می‌نامد و آن را از ضرورت متافیزیکی متمایز می‌سازد (Ibid, 310).

حال با توجه به مطالب مذکور هر چند بپذیریم که لایب‌نیتس توانسته است تبیین فلسفی خوبی از اختیار ارایه دهد و به معنایی مسیر خویش را از ضرورت‌انگاری اسپینوزا جدا سازد، ولی به نظر می‌رسد این نوع تبیین نمی‌تواند با عقیده وی در خصوص مسئولیت آدمی و در نتیجه، پاداش و عقاب خداوند در جهان آخرت، که لایب‌نیتس وفاداری خود را به آن در جاهای مختلف تئودسیسه اظهار می‌دارد، سازگار باشد. صرف اینکه گناهکار احساس می‌کند که در هنگام ارتکاب گناه، انجام خلاف آن از حیث منطقی ممکن است، ولو اینکه در واقع خلاف آن نمی‌تواند تحقق یابد، برای کیفر او کافی نیست. بر اساس عقیده متعارف، کیفر و پاداش تنها برای انسانی مطرح است که فی‌الواقع بتواند به نحو دیگری عمل کند، نه اینکه صرفاً از حیث منطقی عمل کردن به نحو دیگر ممکن باشد. بنابراین توجیهی که لایب‌نیتس برای اختیار آدمی می‌آورد با عقاید عامیانه او در خصوص کیفر و پاداش سازگار نیست. از این رو راسل به این بخش از اعتقادات لایب‌نیتس حمله می‌کند و او را به ریاکاری متهم می‌سازد، هرچند قضاوت وی نیز چندان منصفانه نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آشنایی بیشتر با آرای متفکران معاصر در باره شر رک. الوین پلانتینجا، *فلسفه دین*، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر؛ و ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، *کلام فلسفی* (مجموعه مقالات).
۲. لایب‌نیتس در رساله‌ای استدلال‌هایی را که در تئودیه درباره بهترین جهان ممکن و مسأله شر آورده است، تلخیص و به صورت قیاس منطقی بیان کرده است. عنوان نوشته چنین است:
Theodicy: Abridgement of the argument reduced to syllogistic form
۳. سوسینیان‌ها به پیروان یک نهضت، کلامی غیر ارتدکس به نام سوسینیان‌یسم (socinianism) اطلاق می‌شود. این نهضت توسط لائوس سوسینوس (Laelius Socinus) و برادرزاده‌اش، فاستوس سوسینوس (Faustus Socinus) در قرن ۱۶ میلادی در ایتالیا به راه افتاد و ابتدا در لهستان گسترش یافت و سپس دامنه آن به هلند و انگلیس کشیده شد. پیروان این نهضت، که از پیشروان توحید مسیحی (unitarianism) جدید محسوب می‌شوند، فاقد تفکرات جزمی بودند و به تثلیث، گناه نخستین و جاودانگی طبیعی نفس، اعتقاد نداشتند (Marshall, 1998, 890).
۴. برای نمونه رجوع کنید به: تئودیه صفحات ۳۴۷، ۳۱۱، ۲۹۳، ۱۶۵، ۸۶، ۸۵، ۶۰، ۴۲۵، ۳۱۴، ۳۹۶، ۳۶۰، ۳۵۸، ۳۵۴.
۵. اصل کمال، اصل حاکم بر حقایق ممکن (به امکان خاص)، و مبتنی بر اصل جهت کافی است. به اعتقاد لایب‌نیتس خلق حقایق ممکن که به اراده خداوند انجام می‌شود، تابع این اصل است. در مقابل، حقایق ضروری تابع علم خداوند است و اراده او را در آنها دخالتی نیست. وی می‌نویسد: «نباید مانند بعضی گمان برد که حقایق جاویدان چون تابع خداوند هستند، تحکمی و تابع اراده او می‌باشند... این امر فقط درباره حقایق ممکن به امکان خاص، صادق است که اصل آنها شایستگی یا انتخاب بهترین است، و حال آنکه حقایق ضروری منحصرأ تابع علم خداوند و متعلق درونی آنها هستند» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ۱۴۱-۱۳۹).
۶. شیوه‌ای که لایب‌نیتس برای بیان نظام احسن اتخاذ می‌کند در واقع یک شیوه پیشینی است؛ به این معنی که وی با پذیرش برخی اصول در خصوص خداوند می‌کوشد تا احسن بودن نظام عالم را اثبات کند. حکیمان ما نیز از این شیوه استفاده کرده‌اند. مثلاً صدرالمألهین در توجیه نظام احسن می‌نویسد: «ایجاد جهانی برتر از این جهان ممکن نبود؛ زیرا اگر ممکن بود و صانع مختار به امکان ایجاد آن علم نداشت، پس تناهی علم محیط وی به کلیات و جزئیات لازم می‌آید و اگر علم دارد و می‌تواند چنین جهانی را بیافریند ولی نمی‌آفریند، پس بخشش فراگیر وی نقض می‌شود (صدرالمألهین، ۱۳۸۰، ۱۲۲-۱۲۱).

۷. برای آشنایی بیشتر با آرای آگوستین در خصوص مسأله شرّ رک.

John Hick, "The problem of Evil" in Paul Edwards (ed), *The encyclopedia of philosophy*, vol. 3; Augustine, *The confessions*, book VII.

و همینطور: ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، فصل ششم.

۸- ایده طبقه‌بندی پاسخ‌های لایبنیتس به سه دسته از جولی است. رک.

Jolley, (2005), *Leibniz*, Ch. 6.

۹- همانطور که لاتا توجه داده است، تمایز میان این دو نوع اراده از توماس آکویناس است:

(Leibniz, 1898, 270, note. 143)

۱۰. مادرترزا که نام اصلی او اگنس گونکسا بوژاکسیو (Agnese Gonxhe Bojaxhiu) است در سال ۱۹۱۰ در یوگسلاوی چشم به جهان گشود و پس از پیوستن به گروهی به نام "خواهران لورتو" نام مادر ترزا را برای خود برگزید. وی در سال ۱۹۳۹ برای خدمت به مردم محروم، عازم هندوستان شد و در سال ۱۹۵۰ بنیاد مبلغین مسیحیت را در شهر کلکته تأسیس کرد. او در سال ۱۹۷۹ به عنوان یکی از الگوهای بشردوستی در سراسر جهان، موفق به دریافت جایزه نوبل شد. مادرترزا که او را هدیه پدر آسمانی به فقرا نیز نامیده‌اند، پس از عمری تلاش در راه خدمت به محرومان در سال ۱۹۹۷ در شهر کلکته دیده از جهان فروبست.

منابع

- ۱- پلانتینجا، الوین. (۱۳۷۶)، *فلسفه دین*، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- ۲- خیام. (۱۳۷۳)، *رباعیات خیام*، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات ناهید.
- ۳- راسل، برتراند. (۱۳۸۲)، *شرح انتقادی فلسفه لایبنیتس*، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نشر نی.
- ۴- _____ (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۲، ترجمه نجف دریابندری، تهران، نشر پرواز.
- ۵- زیلسون اتین. (۱۳۶۶)، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- سبزواری، حاج ملا هادی. (۱۳۷۲)، *شرح المنظومه*، قم، انتشارات لقمان.
- ۷- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۶)، *گلشن راز*، به کوشش محمد بشیر انور ابوهری، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- ۸- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۰)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۷، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۹- لایبنیتس، گتفرید ویلهم. (۱۳۷۵)، *منادولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۱۰- _____ (۱۳۸۱)، *گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات حکمت.
- 11- Audi, Robert. (1999), *The Cambridge Dictionary of philosophy*, U.S.A , Cambridge University Press.
- 12- Augustine, *The confessions*, Ed. William G. T. Shedd, Boston, D. Lothrop and Company.
- 13- Broad C. D. (1975), *Leibniz: An Introduction*, Great Britain, Western Printing Services.
- 14- Hick, John. (1972), "The problem of Evil" in *The encyclopedia of philosophy*, vol. 3, Ed Paul Edwards, London, Macmillan.
- 15- Hume David, (2007), *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, Ed. Dorothy Coleman, U.S.A, Cambridge University Press.
- 16- Jolley, Nicholas, (2005), *Leibniz*, Great Britain, Routledge.
- 17- Leibniz, G.W., (1985), *Theodicy*, trans. E. M. Huggard, Biblio Bazaar.
- 18- _____, (1902), *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld and Monadology*, trans. George R. Montgomery, Chicago, The Open Court Publishing Co.

- 19- _____, (1898), *The Monadology and Other Philosophical Writings*, translated with introduction and notes by Robert Latta, London, Oxford University Press.
- 20- Marshal, John, (1998), "socinianism", in: vol. 8 of *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Ed. Edward Craig, England, Routledge.
- 21- Murray, Michael, (2005), "Leibniz on the problem of Evil", in *Stanford Encyclopedia of philosophy*, available: <http://plato.stanford.edu/entries/Leibniz-evil>
- 22- Ross, G. Macdonald, (1984), *Leibniz*, Great Britain, Oxford University Press.
- 23- Sleight, Jr. Robert C., (1999), "Remarks on Leibniz's Treatment of the problem of Evil", in *The problem of Evil in Early Modern philosophy*, Ed. Elmar J. kremmer and Michael J. Latzer, Canada, University of Toronto Press.

