

The Quarterly Journal of *Philosophical Investigations*

University of Tabriz-Iran

ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: [www.philosophy.Tabrizu.ac.ir](http://www.philosophy.Tabrizu.ac.ir)



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

Vol. 14/ Issue: 30/ spring 2020



## Theodicy or Divine Justice in Leibniz

Shahin Aawani

Associate Prof. Iranian Research Institute of Philosophy (IRIP)

[shaawani@gmx.de](mailto:shaawani@gmx.de)

### Abstract

An examination of the history of the development of the philosophical issues in the West indicates that since the Demiurge (Demiourgos) of Plato in *the Timaeus* created the sensible world in imitation of the intelligible archetypes, failing at the same time, to overcome some necessities, until the beginning of the seventeenth century and the emergence of the Cartesian anthropocentric conception of reality, the common question most often raised by modern philosophers, in their discussions about the nature of God, man and universes in this: What is Justice? Is God just? Was man created in the best form? Is the existing world, the best among all the possible worlds? The answer to these questions among the Christian thinkers before Leibniz (1646- 1716) was mostly based on the principles of dogmatic theology. Even in the fifteenth century the question as to how God's providence and foreknowledge could be reconciled with the human free choice was the pivot and axis of most philosophical and theological problems. In addition, the progress of natural sciences and the emergence of necessary causal laws in the domain of the various sciences impaired the human freedom of choice. Spinoza and Leibniz, each in his own peculiar way, endeavored to prove that the human free choice is compatible with the causal determinism required. By science. In Leibniz, God wills the most harmonious and compossible worlds. In the present article, prior to Leibniz's rational justifications of the principle of "the best possible World", his conception of the world as based on the principle of the pre-established harmony (in the framework of the monads ), along with some other related issues are analyzed.

**Keywords:** Theodicy; Divine Justice; Leibniz; the Best Possible Order; Possible World; Divine Volition.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

the absolute denial of the Divine justice. The adherents of this so-called "theory of protest" thesis have posed and addressed the following questions: "if God is an omnipotent being and the absolute Good, why is He indifferent with regard to the injustices, evils and the sufferings of this world?" John K. Roth (1940-), one of the theorists regarding this problem, in his "A Theodicy of Protest" denies the absolute and pure goodness of God, confirming at the same line His absolute omnipotence.

#### References

- Aawani, Shahin (2016); "Human Happiness in Plato's Viewpoint (Evaluation of *Alcibiades and Philebus*)", *Sophia Perennis*, IRIP.Vol. 28, 2015-2016, pp. 5- 26.
- Copleston, Frederick Charles (1988); *A History of Philosophy*, vol. 7,( *Fichte to Nietzsche*) Persian translation by Dariush Ashuri; first ed. Tehran, Elmi - Farhangi Publishing Co. and Soroush Publishing Co.
- Descartes, Rene: *The philosophical Writings of Descartes* (3 Vol.), Trans. By: J. Cottingham and R.Stoothof and D. Murdoch and A. Kenny/ CUP (U.S.A) 1984-91 [CSM]
- Leibniz, G. W.: *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.J. Gerhardt, Berlin, 1875- 90 (GP).





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## طرح مسأله

دکارت انسان‌ها را دارای اراده‌ای بی‌کران می‌دانست که همچون خداوند از موهبت قدرت نامحدود برخوردارند. لایب‌نیس بر اساس نظریهٔ مُنادولوژی و قانون هماهنگی پیشین‌بنیاد خود، به چنین نظری قائل نیست و می‌گوید در این صورت باید پذیرفت که انسان هم مانند خداوند «قادر مطلق» باشد. وقتی در تعریف خدا و صفات او گفته می‌شود «او قادر مطلق است»، از قادر مطلق بودن، توانایی کامل بر همه چیز حتی محالات منطقی مراد می‌شود و وقتی او «خیر مطلق» است منطقیاً باید همهٔ افعال او «خیر» باشد. در این صورت، ریشه‌کن کردن شرور در این عالم، از مهم‌ترین خیرات به شمار می‌آید، پس چرا شرور در عالم وجود دارند؟ اصولاً آیا خدای قادر مطلق، اختیار مطلق هم دارد؟ چگونه می‌توان اختیار بشر را با علم سابق و تقدیر ازلی خداوند سازش داد؟ آیا خداوند می‌توانست جهانی بهتر از جهان موجود خلق کند؟

اگر از بهترین جهان ممکن، یا نظام اصلح، جهانی را مراد کنیم که واجد همهٔ لذات و کمالات ممکن و نیز فاقد هر گونه رنج و نقص باشد، ایجاد یا خلق چنین عالمی بر خدای متعال واجب نیست زیرا با توجه به قدرت مطلق خدا ایجاد خیرات حدی ندارد و برای هر جهان ممکن، می‌توان جهان بهتری فرض کرد. آیا خدا می‌توانسته جهان بهتر از آنچه هست، خلق کند؟

در این مورد از سوی متفکرانی که فیلسوف دین‌اند، و خداپاوارند «دفاعیه»‌های گوناگونی مطرح شده است که می‌توان آنها را در سه گروه دسته‌بندی کرد: الف- «هم خدا وجود داشته باشد و هم شرور در عالم باشند (پلانتینگا)؛ ب- شر امری عدمی است»؛ ج- شرور لازمهٔ خیر برتر» اند.

## پیشینهٔ تاریخی

محوارهٔ دیالکتیکی سقراط با تئتوس دربارهٔ شر است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۱۲). افلاطون در رسالهٔ تیمائوس (E29- A30)، که موضوع آن ساختار جهان و آفرینش آن است و در آن صانع (دمیورژ) ظاهر می‌شود، می‌گوید خدای صانع، خیر مطلق و فیاض است، و فیض هم یک فضیلت الهی است، خداوند باید کامل‌ترین عالم را آفریده باشد در غیر این صورت باید قبول کرد که در صفت خالقیت نقصی وجود دارد. از این رو چون خدا به هنگام خلق (صُنْع)، می‌خواست همه چیز به وجه احسن و تا حد امکان خوب باشد، خرد را در روح قرار داد و روح را در جسم و از مجموع آنها عالم یا کاخ جهان را برای همیشه در نهایت خیر و شبیه زیباترین و کامل‌ترین موجوداتی که فقط در عالم خرد (عقل) جای دارند، بنا کرد. دمیورژ افلاطون نمی‌توانست بر برخی از ضرورت‌های طبیعی فائق آید (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۷-۱۷۲۶). در محوارهٔ تیمائوس، لذت «بزرگ‌ترین محرک شر» توصیف می‌شود و «شر معلول جهل یا دیوانگی» قلمداد می‌گردد.

افلوپین عالم را به عنوان کار دمیورژ و نفس عالم می‌ستاید و معتقد است عالم تصویر عقل است و آفریده‌ای جاوید و متحد است که اجزاء آن به طور هماهنگ به هم پیوسته است و مشیّت و عنایت دمیورژ بر آن حکومت می‌کند. او از نظریهٔ اُرفه‌ای و نوفیثاغوری دربارهٔ ماده، به مثابهٔ «اصل شر» حمایت و دفاع کرد و معتقد بود که ماده در پایین‌ترین مرتبه‌اش به عنوان عاری از کیفیت، به عنوان فقدان نامنور، شر است (کاپلستون، ج.۱: ۶۵۲).



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

نیکلاوس مالبرانش، فیلسوف متأله و روحانی کاتولیک فرانسوی، که معاصر لایبنیتس بوده و با وی مکاتبه هم داشته است، در دهه پایانی عمرش از طریق مطالعه و تدقیق در آثار دکارت و به خصوص تأمل در رساله درباره انسان با فلسفه و روش وی آشنا گردید و از مطالب آن بسیار مهیج شد به حدی که در او انگیزه و علاقه شدید به فلسفه ایجاد شد. انتشار کتاب تأملات اندک در فروتنی و پشیمانی از گناه نقطه شروع جدال قلمی او با آنتوان آرنو درباره «فیض الهی» شد. آرنو معتقد بود که در فلسفه مالبرانش، به عقل جایگاه بیش از اندازه داده شده و از نگرش دینی هم پررنگ‌تر است. مالبرانش موضع آگوستین را در این خصوص که انسان در شناخت و سعادت خود به خدا وابسته است، می‌پذیرد. او در نظریه علل موقعی در صدد تفهیم این نکته است که جز فعل خدا، فعل مؤثری نیست و ما در هر شناختی، تنها با خدا ارتباط داریم و آدمی هرگاه که فعل مؤثری را به مخلوق نسبت می‌دهد، فریب تخیل خود را می‌خورد و چون به خود بازگردد، جز ظلمت چیزی در خود نمی‌یابد (بریه، ۱۳۸۵: ۲۴۷-۲۴۳)

از نظر مالبرانش، خلقت و افعال خداوند به دلیل عشق او به خودش است. خداوند، از طریق حقیقت و طبیعت عیسوی (کلمه الله) در صنع خود ظهور می‌کند. آفرینش برای خدا حصول حداکثر از حداقل است یعنی حصول بیشترین نتیجه از ساده‌ترین راه‌ها و این هر گونه غایت جزئی را منتفی می‌کند. تجسد پسر خدا (اب) مستقل از رهایی انسان است، حتی اگر آدم (ع) گناه هم نکرده بود، یعنی گناه اولیه اتفاق نمی‌افتاد، باز هم «تجسد واقع می‌شد زیرا بدون تجسد جهان صنعی که در شأن خدا باشد، نمی‌بود» (بریه، ۱۳۸۵: ۲۴۸). بنابراین همزمان حقیقت عیسوی هم «طبیعت کلیه» است و هم «واسطه فیض الهی». تفسیر مالبرانش از فیض الهی و مشیت او، تبیین او از نحوه سرپان اراده عام الهی در طبیعت و مستلزم برخی نتایج برای نظریه نجات و رستگاری عمومی و بخشش خداوند است (خاتمی، ۱۳۹۶: ۲۷۱). خدا در هر دو ساحت طبیعت و فیض حاکمیت دارد. مالبرانش معتقد است اگر کسی بگوید که حکومت فیض الهی تابع گناه آدم (ع) است و خدا جهانی را می‌خواسته که یکی از نتایج آن جهان، گناه باشد تا در پی این گناه «حکومت فیض الهی» را برقرار کند، دچار کفر شده است؛ و حقیقت، عکس آن است:

اما سؤال تاکنون بی‌پاسخ مانده این است: آیا خدا خواستار ارتکاب آدم (ع) به گناه اولیه -که بنا بر ایمان مسیحی، این گناه سبب شده که شرایط زندگی طبیعت انسانی تغییر یابد و جسم بر روح غالب باشد- بوده است؟ مالبرانش نشان می‌دهد که این گناه هیچ تغییری در نظام امور پدید نیاورده و «این بی‌نظمی پیامد خود قوانین کلی است و پیامد تغییر رفتار خدا نسبت به انسان، پس از گناه اولیه» نیست (بریه، ۱۳۸۵: ۲۴۹).

### شر و انواع شرور

لایبنیتس در کتاب *تئودیهسه یا عدل الهی* می‌نویسد اطلاعاتی که حواس به ما می‌دهند، اطلاعاتی مشوش‌اند. ما برای پرداختن از ریاضیات به فلسفه طبیعت، غیر از اصل «اینهمانی» (identical) «به اصل جهت کافی» لازم داریم یعنی هیچ چیزی بدون جهت کافی وجود ندارد. این اصل بنیادین فلسفه در سیر تفکر اروپایی مغرب‌زمین، برای اولین بار توسط لایبنیتس عنوان شده است و مطابق آن «هیچ واقعیتی، حقیقی یا موجود نیست و هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند حقیقی بودنش معلوم گردد، مگر آنکه جهت کافی برای آن وجود داشته باشد که چرا این شیء هست به جای آنکه نباشد؟ و یا چرا این گونه است به جای آنکه به گونه‌ای دیگر باشد» (Mondologie, § 31 f; GP, B6, 612). لایبنیتس مطابق آنچه در نامه پنجم به کلارک، مدافع



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



**شر متافیزیکی:** این گونه از شرور از سایر اقسام آن فراگیرتر است و تمام موجودات ممکن‌الوجود یا محدود را در بر می‌گیرد، زیرا شرّ متافیزیکی یا همان نقص، مبنای شر اخلاقی و فیزیکی (جسمانی) هر دو است. لایب‌نیتس کمال متافیزیکی را در مقابل شرّ متافیزیکی می‌داند و نه خیر متافیزیکی. در اخلاق، بالذات نقص نیست، اصولاً نقص در اخلاق محال است و کمال اخلاقی از انواع کمال متافیزیکی است. اما آیا شرّ متافیزیکی با قاعدهٔ مقبول مسیحیت، که «مشیّت و ارادهٔ کلیهٔ خداوند همه انسان‌ها را نجات می‌دهد و رستگار می‌کند» سازگار است؟

### مُنَادِ خِدا و عِدا او

اولین بار اصطلاح مُناد (*monas monadum*) را برونو به کار برده است و گمان می‌رود لایب‌نیتس این واژه را از او اقتباس کرده باشد. لایب‌نیتس بر خلاف دکارت و اسپینوزا به کثرات جوهر و موجودهای بی‌نهایت قائل است. او اصطلاح مُناد را معادل جوهر بسیط ناممتد به کار می‌برد (اعوانی، ۱۳۹۷: ۹). سرانجام او به این نتیجه می‌رسد که موجودات زنده و شاید نفوس، تنها «جوهر» هستند. او موجودات زنده را «جوهر جسمانی» (*corporeal substance*) می‌نامد. بنابراین نظر لایب‌نیتس دربارهٔ اشیاء مادی این است که هر جسمی یا خودش جوهر جسمانی است یا آنکه توده‌ای از جوهر جسمانی به شمار می‌رود (پارکینسون، ج. ۴: ۵۷۶). مفهوم کمال (انتلیخیا) در فلسفهٔ لایب‌نیتس از مفاهیم مبهم مابعدالطبیعه است. از نظر لایب‌نیتس جز خدا که کمال محض است، ماسوای او یعنی هر مناد مخلوقی، ملغمه‌ای از کمال و نقص‌اند. درست است که هر منادی نامتناهی است ولی مخلوق است.

موجودات زنده در فلسفهٔ لایب‌نیتس نه فقط توده، بلکه واحدهای حقیقی (*true unities*) اند و هر چیز که از وحدت حقیقی بهره‌مند باشد، «جوهر» است. پس موجودات زنده «جوهر حقیقی»‌اند و به عبارت دیگر «همهٔ جوهر، موجودات زنده یا نفوس»‌اند. او در ابتدای مونادلوزی می‌نویسد: «مُنَاد، چیزی جز جوهر بسیط نیست که در مرکبات وارد می‌شود؛ بسیط یعنی فاقد اجزاء». لذا مُنادها غیرمادی یا مجردند و آنچه مادی است مشتمل بر اجزاء است. بساطت مُنادها اساس فسادناپذیری آنهاست. وقتی مرکبات وجود دارند، پس باید جوهرهای بسیط تشکیل‌دهندهٔ مرکب نیز وجود داشته باشند زیرا مرکب چیزی جز انباشت یا تودهٔ بسیط‌ها نیست. مُنادها اتم‌های راستین طبیعت و در واقع، عناصر اشیاء‌اند. مُنادها بالضروره به طور دفعی خلق شده‌اند و زیاد و کم هم نمی‌شوند، از یکدیگر تأثیر و تأثر نمی‌پذیرند، هیچ در یا پنجره‌ای ندارند که از طریق آن چیزی بتواند بیرون رود یا به درون آید. اعراض نمی‌توانند خود را از مُنادها جدا سازند (Leibniz, 1703, § 8) و زمانی که معلوم نیست کی هست، دفعتاً هم پایان می‌یابند.

### عِدا الهی (تئودیه) و مسألهٔ شر

لایب‌نیتس دربارهٔ مشیّت و فیض یا رحمت الهی دیدگاه مستقلی دارد (Leibniz, 1989, vol.2) شیوهٔ تفکر او نظام‌مند است و محتوای آثارش بخصوص اثر فلسفی - حکمی او یعنی رسالهٔ عدل الهی یا تئودیه که سال ۱۷۱۰ یعنی در زمان حیاتش منتشر ساخته است، طرح دفاع از عدل الهی و دفاع از سرشت و رحمت الهی در محکمهٔ عقل، در برابر اعتراضاتی است که از وجود شروری در عالم امکان ناشی می‌شود، نظیر گناه، فقر، رنج.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های جهان ممکن در لایب‌نیتس همین «سازگاری» است. او از این مفهوم استفاده می‌کند و سازگاری وجود شر را با جهان بالفعل اثبات می‌نماید (رضایی، ۱۳۸۳: ۷-۷۶).

وقتی سؤال می‌شود که آیا خدا می‌توانست جهانی بهتر از این جهان بیافریند یعنی آیا «ممکن» است ما به اذن خدا جهانی بهتر از این جهانی که داریم، داشته باشیم؟ در وهله اول باید معنای «امکان» از منظر فلسفی لایب‌نیتس مشخص شود. لایب‌نیتس ممکن بودن موجود را با قابل شناخت بودن و قابل تصور بودن آن در عقل انسانی و به خصوص در عقل الهی مترادف می‌شمارد. در فلسفه او امکان واقعی و امکان منطقی از یکدیگر متمایز نیستند: «ممکن چیزی است که ماهیت یا واقعیت داشته باشد، یعنی چیزی که به وضوح شناخته شود. از ربط میان امکان و قابلیت شناخت بودن آن لازم می‌آید ما میان دو نوع امکان تفاوت قائل شویم: ۱. امکان مطلق (خدا)؛ و ۲. امکان مشروط (در مورد ما). ممکن مطلق بدون تناقض قابل تصور است یعنی موجود یا ممکن آن چیزی است که «ناممکن» نباشد. به این معنا، برای خدا این امکان وجود داشته است که به جای این عالم، عالم دیگری با قوانین و نظامی دیگر خلق کند. مسلماً طبیعت و نظام آن عالم متفاوت می‌شد، اما خداوند چنین کاری نکرده است. نه به دلیل اینکه چنین کاری مطلقاً ممتنع است بلکه به سبب تصمیم مختارانه‌اش بر اینکه بهترین عالم ممکن را پدید آورد. در نتیجه، قوانین این عالم و یا قوانین چیزهایی که به گونه‌ای طبیعی در این عالم، ممکن شده‌اند، از ضرورتی «فیزیکی» و یا «مشروط» برخوردارند، اما اگر به گونه‌ای مطلق یا متافیزیکی لحاظ شوند، ممکن به امکان خاص‌اند (ریتر، ۱۳۸۶: ۸-۱۸۷).

پیش از پرداختن به فلسفه شر و نسبت آن با خدا از منظر لایب‌نیتس لازم است بدانیم تعریف خدا در نظام فلسفی لایب‌نیتس چیست؟ بهترین جایی که می‌توانیم پاسخ پرسش‌مان را بجوییم، علاوه بر کتاب *مُنادشناسی یا موندولوژی* (۱۷۱۴)، تئودیه است. جهان او مجموعه نامتناهی از بی‌نهایت جوهر نامتناهی تشکیل می‌شود که هر یک از این جوهرها «مُناد»ند (اعوانی، ۱۳۹۷: ۱۲). طبق مستندات او در نامه‌ای که در سال ۱۶۹۷ به فاردلا می‌نویسد، اصطلاح مُناد را معادل جوهر به کار می‌برد. رساله «در اصل اساسی اشیاء» نیز در همان سال نوشته شد. در این رساله وجود شر در جهان (ورود شر در قضای الهی) تبیین شده است که خود، چنانکه بعداً خواهد آمد، زمینه‌ای برای تألیف کتاب تئودیه است.

پنج سال بعد از این (۱۷۰۲) لایب‌نیتس در پاسخ به تفکرات بیل «نفس» را به عنوان نیرو و حیات و اصل حساسیت جانوران، و اصل روح و ذهن و صرافت طبع انسان لحاظ کرد. بیل در فرهنگنامه تاریخی و انتقادی خود نوشته بود که تناقض اختیار و جبر، رحمانیت خداوند با وجود شر، حل‌ناشدنی است، لذا عقل و ایمان سازگارند و ایمان مستند به موازین عقلی، ناممکن است. او توصیه کرده بود که از هر گونه الهیات عقلی صرف‌نظر شود و صرفاً به ایمان بسنده گردد.

شاهزاده پروس، سوفی شارلوت، از لایب‌نیتس می‌خواهد که راه حلی برای این مسائل بیابد. پاسخ به این درخواست نیز علتی دیگر برای تصنیف کتاب تئودیه شده است. لایب‌نیتس صفات خدا را از نو تفسیر می‌کند، این صفات «امکان‌های نخستین» همه ممکن‌ها یا همان ایده‌های نخستین‌اند. اشیاء متناهی، حدود صفات نامتناهی الهی‌اند. در منادهای مخلوق، مابازاء صفات قدرت، علم و اراده خدا، همان فاعل (سوژه) یا بنیان، قوه ادراک و قوه میل و شوق است. او در کتاب تئودیه تلاش کرده تا آشتی‌پذیری وجود شر و اختیار انسان را با رحمانیت و قدرت کامله خداوند تبیین و تعیین کند و اختیار انسان را حد وسط میان اراده من‌عندی یا اراده گزافی و اختیار مطلق و جبر انگارد، و به علاوه فعل خدا را بر حسب ضرورت اخلاقی و معنوی نظام‌یافته، و امری میان



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

مشخص می‌سازد یا احتمال بهتر بودن را برای ما مستدل می‌کند، متحقق و عملی می‌شوند، هر چند اقتضای ذاتِ نفس ما این است که دائماً فعال باشیم ولی ما صرفاً به این دلیل که باید عملی را انجام دهیم، به هیچ‌وجه کورکورانه عمل نمی‌کنیم، زیرا در این صورت، فعل ما بیهوده خواهد شد؛ بلکه، از میان روش‌های متعدد ممکن، برای غایت یا هدفی مشخص، که در آن تناسب امور از جمیع جهات، مدنظر قرار گیرد ادراکی واضح از بهترین روش را به لحاظ خوب و خیر بودن آن فعل، مدنظر قرار می‌دهیم، و در این صورت، اراده ما، شوق آگاهانه ما بر وفق اهداف ما حرکت خواهد کرد زیرا «این اهداف چیزی جز ادراک‌های ما و قوای طبیعت ما نیست، و نه فقط طبیعت خود ما بلکه طبیعت همه اشیا، چون ادراک‌های ما بازنمایی از کل جهان است» (لئا، ۱۳۸۴: ۸۰-۱۷۹).

### بهترین عالم ممکن

وقتی گفته می‌شود، خداوند در خلقت این عالم، بهترین امکان را مدنظر داشته است، پیش‌فرض چنین حکمی، از نظر لایب‌نیتس آن است که خدا (مُناد مונادها و اکمل جواهر) به بهترین عالم ممکن، علم داشته است. پیش‌فرض دیگر آن است که خدا خوب است، یعنی مجموعه تمامی اکمل صفات را دارد، چنین وجود کامل اکمل بالصفات، بالضروره در خلق کردن نیز کامل است. در فلسفه لایب‌نیتس از میان صفات نامتناهی خداوند سه صفت بیشتر مورد توجه بوده‌اند: علم (حکمت)، اراده (خیرخواهی و اراده خیر) و قدرت. تمامی اشیا ممکن با واقعیت مرتبطاند و هر یک در طلب وجود تلاش می‌کنند. تحقق این تلاش بنا به اراده مختار خداوند فقط در مورد آن ممکن است که در قیاس با کل عالم از بالاترین درجه واقعیت برخوردار باشد یعنی وجودش با وجود خدا و یا سایر موجودات سازگار باشد بی آنکه یک عقل متناهی بتواند علت سازگاری یا ناسازگاری این امر ممکن را درک کند، زیرا چنین چیزی مستلزم شناخت پیشین از کل یک عالم ممکن است (ریتر، ۱۳۸۶: ۹-۱۸۸). اما صرف اراده الهی سبب ایجاد بهترین عالم نمی‌شود، بلکه در پی اراده، قدرت نیز لازم است و «قدرت» آن جوهری است که اراده را مؤثر می‌سازد، یعنی قدرت سبب تحقق و موجودیت اشیا منتخب می‌گردد. خداوند حکیم مطلق و عالم مطلق است و با علم مطلق، به بهترین علم دارد و از روی اراده خیرخواه خود، بهترین عالم را به عنوان والاترین خیر، اراده کرده و به حکم ضرورت اخلاقی، بهترین عالم را خلق کرده است. ناگفته نماند که تأثیر اراده مختار خداوند در تمایز میان ممکن صرف و ممکن به امکان خاص است. قلمرو اختیار انسان نیز در محدوده تمایز میان امکان مقید یا مشروط و واقعیت قرار می‌گیرد.

بر طبق اعتقاد مابعدالطبیعی لایب‌نیتس به احسن بودن نظام عالم، خدا به عنوان ذات اکمل، از میان عوالم کثیر ممکن، با توجه به معیار خود در خلق عالمی که سطح آن بالاترین غنای وجودی ممکن باشد، آن عالمی را برمی‌گزیند که بهترین عالم ممکن است و آن را به فعلیت می‌رساند و «بدین وسیله است که حداکثر ممکن تنوع، همراه با حداکثر ممکن نظم به دست می‌آید. این، وسیله به دست‌آوردن حداکثر ممکن کمال است» (ریتر، ۱۳۹۰: ۱۹۵) این عالم به لحاظ کمی و کیفی بسیار گسترده است. بر اساس اصل کمال، وجود کامل به مقتضای کمال خود، دارای فعل کامل است، لذا از کمال و حکمت الهی، بالضروره نتیجه می‌شود که خدا بر اساس حکمت الهی خود، همواره «بهترین طرح ممکن» را به اجرا در می‌آورد و بهترین همه عوالم را می‌آفریند. آن دسته از تئودیه‌پردازی که به دنبال توجیه، توضیح یا قابل قبول بودن رنج در عالم‌اند، چپستی رنج را مسکوت گذاشته‌اند.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

فیشته با آشنایی با فلسفه کانت و مطالعه نقد عقل عملی احساس می‌کرد وارد جهان تازه‌ای شده است و از فهم مفهوم «آزادی مطلق»، مفهوم «تکلیف» کانتی در خود شادی زایدالوصفی احساس می‌کرد و سرانجام مجذوب ایده‌آلیسم استعلایی شد. او در سال ۱۷۹۵ فلسفه خود را به اجمال «نخستین نظام آزادی بشر» توصیف کرد. دیوید هیوم می‌گوید: «تفاهق فقط جهل ما نسبت به علت‌های واقعی است. (Essai, section 36)» باید خدا باوری را به نفع خدا باوری کنار گذاشت.

ولف پیرو لایب‌نیتس بود و آرای او را منظم کرد و به صورت یک نظام منسجم عقل‌گرایانه درآورد. سپس آن را به نثر ساده‌تر برای تدریس در دانشگاه‌ها تنظیم کرد. تا مدت‌ها نفوذ فکر و جو برتری فلسفه لایب‌نیتس در تمام دانشگاه‌های پروتستانی آلمان غالب بود.

کانت ادعا می‌کرد بحث «جهت کافی» که توسط لایب‌نیتس بیان شده با آزادی اراده انسان مغایرت دارد. او در مقابله با نظر لایب‌نیتس و علم کلام رایج زمان، دو مفهوم از آزادی را مطرح کرد که بعداً آن را در نقد عقل محض به عنوان سومین آنتی‌نومی طرح و بسط می‌دهد. اولین مفهوم آزادی به معنای آغازی است که اراده انسان نسبت به تمام تعینات بی‌تفاوت است و دومین مفهوم به معنای آزادی خردمندانه و درونی اراده انسان است. (Hinske, 88ff)

شلینگ، فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی، تحت تأثیر شور و شوق خود نسبت به اسپینوزا و مطالعات علمی خویش، به تدریج دیدگاهش را درباره «فلسفه طبیعت» نظام‌مند کرد و کل‌باورانه‌ترین نگرش را نسبت به طبیعت پروراند. او علیه لایب‌نیتس گفت که اگر نقص سبب ایجاد شر در جهان است پس چرا قدرت بشر درست در انسان که موجودی کامل‌تر از موجودات دیگر است، وجود دارد. (Hartmann, 132 pp.)

### تأثیر و تأثر اندیشه لایب‌نیتس

دو خصیصه متمایز لایب‌نیتس یکی «خودآموزی و کنجکاوی» اوست و دیگری «بررسی زوایا و جنبه‌های مختلف آرای دیگران و حفظ و تصدیق جنبه‌های مساعد و نیکوی آن» (بوترو، ۱۳۷۵: ۴۴). وی‌کنت دو بونال از لایب‌نیتس به عنوان شاید جامع‌ترین نبوغی که در مردم دیده شده است، سخن می‌گوید (Essai analytique, p. 36). از بین ایده‌آلیست‌ها، از افلاطون در زمره کسانی نام می‌برد که نوشته می‌شود که عالم را روشن کرده‌اند. و برعکس از تخیل‌گرایان، یعنی حسی‌گرایان، تجربه‌گرایان و مادی‌گرایان، نظیر بیل، ولتر، دیدرو، کوندیاک، هلوسیوس و روسو از دسته‌ای از فلاسفه‌اند که مردم را گمراه کرده‌اند.

برای لوتسه که از لایب‌نیتس انگیزه فکری و نیز از ایده‌آلیسم اخلاقی فیشته تأثیر پذیرفته بود، اصل «جهت کافی» یا «غایت» کششی نیرومند داشت. فلسفه‌ای که او برای یافتن کلید معنای آفرینش در جست و جوی آن بود، فلسفه ارزش‌هاست. او معتقد است تجربه حسی درباره علت غایی جهان چیزی را نمی‌تواند به ما بیاموزد. اما اینکه جهان نمی‌تواند خالی از هدف یا مقصود باشد یک اعتقاد اخلاقی است و ما می‌باید خدا را آنچنان تصور کنیم که خود را برای تحقق بخشیدن به ارزش یا به یک آرمان اخلاقی که پیوسته در کار و کوشش خدایی و از راه آن به انجام می‌رسد، فرامی‌نماید و برای آنکه از این هدف یا مقصود چیزی بدانیم تنها راه، تحلیل مفهوم خیر یا والاترین ارزش است. در حقیقت، ایمان ما به وجود خدا سرانجام بر پایه تجربه اخلاقی ما و درک ارزش قرار دارد (کاپلستون، ج. ۷، ص ۳۷۱).



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



برای انسان مبنای اخلاق و برای او والاترین کمال محسوب می‌شود. درجهٔ اختیار در هر مناد تابع خردمندی است. گناه یا صواب ناقص از ادراک آشفته و عدم بصیرت (رؤیت باطنی) نشأت می‌گیرد. تمام افعال ما در این عالم جهت دارد و با هدفی مشخص انجام می‌پذیرد. هرچه این جهت برای فاعل واضح و از شوق آگاهانه برخوردار باشد، برای ما و کل جهان خیر است.

از نظر لایبنیتس اعتقاد به بهترین عالم مخلوق موجود، مشروط به دو شرط است: ۱- خدا علم به بهترین داشته باشد. علم در این‌جا به معنای حکمت است و خدای حکیم بر اساس حکمت الهی خود، از میان عوالم ممکن بهترین عالم را آفریده است. ۲- خدا خوب است و دارای اکمل صفات. وقتی این دو شرط بالضروره در او متحقق باشد، پس خلق او نیز کامل می‌شود. در پایان دیدگاه مخالفان تئودیهسه مطرح شد که با طرح نظریهٔ «مرگ تئودیهسه» و «تئودیهسهٔ اعتراض»، خدا را بی‌تقصیر دانسته‌اند و به دنبال اثبات عدم دخالت خدا در مواجهه با شرورند و نقطهٔ مقابل پلانتینگاست که تلاش می‌کند تا خدا را از دخالت در امور انسان مبرا سازد. قضاوت میان لایبنیتس و مخالفان تئودیهسه به آسانی امکان‌پذیر نیست.

### References

- Aawani, Shahin (2016); "Human Happiness in Plato's Viewpoint (Evaluation of *Alcibiades and Philebus*)", *Sophia Perennis*, IRIP.vol. 28, 2015-2016, pp. 5- 26.
- Adams, Robert Merrihew and Reza Berenjikar (1995); "Should God Create the Best? A Discussion on Best Order", *Kayhan-e Andishe*, vol. 62, Sept. 1995, pp. 97-109.
- Boutroux, Émil and others (1996); *La Monadologie de Leibnitz*, Persian translation by Yahya Mahdavi, first ed. Tehran, Kharazmi Publishing Co. 1996.
- Brehier, Émile (2006); *Histoire de la Philosophie*, II, Le XVII<sup>e</sup> siècle, Persian translation by Ismail Saadat, first ed. Tehran, Hermes Publishing. Co., 2006.
- Cassirer, Ernst (1991); *The Philosophy of Enlightenment* (Die Philosophie der Aufklärung), Persian translation by Yadullah Muqin, Nilofar Publishing Co.
- Copleston, Frederick Charles (1988); *A History of Philosophy*, vol. 7,( Fichte to Nietzsche) Persian translation by Dariush Ashuri; first ed. Tehran, Elmi - Farhangi Publishing Co. and Soroush Publishing Co.
- Copleston, Frederick Charles (1996); *History of Philosophy*, vol. 4, *Modern Philosophy, from Descartes to Leibnitz*, Persian translation by Gholamreza Aavani, second ed. Tehran, Elmi Farhangi Publishing Co.
- Copleston, Frederick Charles (1996); *History of Philosophy*, vol.6, *Wolff to Kant*, Persian translation by Ismail Saadat and Manouchehr Bozorgmehr, second ed. Tehran, Elmi - Farhangi Publishing Co.
- CSM→ Descartes, R.
- CSM→ Descartes, R.
- Descartes, Rene: *The philosophical Writings of Descartes* (3 Vol.), Trans. by: J. Cottingham and R.Stoothof and D. Murdoch and A. Kenny/ CUP (U.S.A) 1984-91 [CSM]
- Descartes, Rene: *The philosophical Writings of Descartes* (3 Vol.), Trans. by: J. Cottingham and R.Stoothof and D. Murdoch and A. Kenny/ CUP (U.S.A) 1984-91 [CSM].
- GP. (Gerhardt)→ Leibniz, 1875- 90.
- GP. (Gerhardt)→ Leibniz, 1875- 90.
- Hartmann, Nicolai: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin/ New York, 1947.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

- Roth, John K.( 2001): "A Theodicy od Protest", in: *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, edited by Stephan T. Davis, Louisville; Westminster/ John Knox Press.
- Rowe, William(2006): "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", in: *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol.59. No 2.. p 79.
- Sharifzadeh, Rahman (2012) "Plantinga and the Logical Problem of Evil", in: Jostarhay-e falsafeh-e Din, *Institute for Humanities and Cultural Studies*, NO. 2. pp. 89- 103.
- Solomon, Robert C., Higgins, Kathleen Marie (2016); *Routledge History of Philosophy*, Vol. VI, (The Age of German Idealism), Persian translation by Massoud Hosseini, first ed. Tehran, Hekamt Publishing Co.
- Spinoza, Baruch (1982); *Ethics*, Persian translation by Mohsen Jahangiri, first ed. Tehran, University Publishing Center, 1982.
- William Rowe(2007) *Philosophy of Religion: An Introduction.*, Belmont: Wadsworth.
- Zakerzadeh, Abulqasim (2009); *German Idealism, From Wolff to Neo Kantians*, first ed. Abadan, Porsesh Publications.

