

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۱۰۵-۱۲۰

بررسی و مقایسه آراء معتزله و لایب نیتس در مسأله عدل الهی

ام‌الله معین*

چکیده

نظریه عدل الهی در اسلام با فرقه کلامی معتزله شناخته می‌شود. این گروه به همراه فرقه کلامی امامیه به عدلیه نیز معروفند. مهم‌ترین نظریات این گروه دفاع از اراده آزاد در خدا و انسان، حسن و قبح ذاتی افعال، نفی شر و ظلم از ساحت الهی، نفی اراده گزافی از خداوند، و خوب نظام اصلح و موارد دیگری است که مقدمه اثبات عدل الهی قرار می‌گیرند. بر طبق نظر معتزله اعلام اینکه خدا عادل است مرادف با این است که بگوئیم او نه بد است و نه بد را انتخاب می‌کند. تمام اعمال خدا خیر است. خدا باید بهترین حالت ممکن را برای مخلوقاتش فراهم کند. از طرف دیگر لایب نیتس در غرب با کتاب عدل الهی (تئودیه) به دنبال توجیه عدالت الهی است. نظریات او هم در این قسمت به معتزله بسیار نزدیک است. در مورد اراده آزاد و اختیار او به مشابعت خدا و انسان نظر دارد. عقیده به حسن و قبح ذاتی افعال، نفی اراده گزافی از خدا، بهترین جهان ممکن و نظام خوش بینی از جمله نظراتی است که او در آثار خود بیان می‌کند. در این مقاله به مقایسه این دو طرز تفکر پرداخته می‌شود.

واژه‌های کلیدی

معتزله، لایب نیتس، عدل الهی، غایتمندی، نظام اصلح، اراده گزافی.

مقدمه

معتزله گروهی از متکلمان متقدم در عالم اسلام بودند که در مقابل جبریّه یا مجبّره در قرن دوم هجری شکل گرفتند. این تفکر با نام‌های آشنایی، همچون واصل بن عطا، عمر بن عبید، نظام، ابوالهذیل علف، قاضی عبدالجبار معتزلی و دیگران رشد و گسترش یافت. مهمترین عقاید این فرقه کلامی، قائل بودن به اراده آزاد و اختیار برای انسان، نفی ظلم از اراده الهی و نظام پاداش و کیفر متناسب با اعمال انسان است. دفاع از اراده آزاد برای انسان با تاکید بر عدل الهی بود. عدل الهی اهمیت زیادی نزد معتزله داشت و از اصول اساسی آنها محسوب می‌شد. در واقع، اصل عدل یکی از پنج اصل این مکتب بود و تنها پس از توحید به عنوان اصل دوم لحاظ می‌شد. نقل شده است که واصل بن عطا حدود چهل هزار بیت شعر در موضوع عدالت الهی سروده است و در این اشعار نشان داده است که هیچ رابطه‌ای میان وجود خداوند و شرور وجود ندارد: «در واقع، خدا دارای حکمت و عدالت است و او مبرا از این است که بتوانیم بین او و شرّ (ظلم) رابطه‌ای برقرار کنیم؛ چون تمام اعمال انسان با اختیار است و انسان در واقع پاداش و جزای اعمال اختیاری خود را می‌بیند» (Ormsby, 1984: 19-21).

اما این مسأله یعنی انکار ارتباط بین خدا و شرّ به نظر می‌رسد باعث قائل شدن به محدودیت قدرت الهی می‌شود. طبق نظر معتزله اعلام اینکه خدا عادل است، مرادف با این است که بگوییم او نه بد است و نه بد را انتخاب می‌کند و از طرف دیگر کمال او بالاتر از آن است که او را مجبور به کاری کند و تمام اعمال او نیز خیر است.

معتزله به دنبال این بود که قدرت الهی را با مفهوم عقلی عدالت الهی پیوند دهد و به همین جهت، برای علم الهی اهمیت بیشتری قائل بود؛ اما اشاعره که در قرن چهارم هجری تفکری جدا از معتزله را پی گرفتند، معتقد بودند که قدرت الهی از تمام صفات الهی برتر است، اما کوشیدند برخی از عناصر عقلانی را که توسط معتزله فراهم شده بود، تبیین نمایند و چون معتزله در موضع ضعف قرار گرفتند، آنها جانشین مقتدری در تفکر کلامی اهل سنت گردیدند؛ اما اشاعره بدون اینکه بخواهند راه حل اساسی برای مسأله عدالت بیابند، تأکید زیادی بر قدرت الهی داشتند (Ibid:25-6). البته، باید توجه کرد که مفهوم قدرت بی حد و حصر خداوند در صدر اسلام از اهمیت زیادی برخوردار بود.

با توجه به اینکه معتزله به طرفداری از عدل الهی شهرت یافتند، با فرقه کلامی امامیه که در برخی از اصول مانند اصل عدل با معتزله مشترک بودند، به عدلیه معروف شدند. لقب دیگری که برای معتزله به کار می‌رفت، قدریّه بود که لقبی بود که مخالفان این گروه به ناحق به آنان نسبت داده‌اند: «چون در روایات اسلامی قدریه مذمت شده بودند (مانند القدریه مجوس امتی) و این عنوان در میان مسلمانان مذموم شناخته شده است، قائلان به جبر امر را تعکس کرده، با ارتکاب مسما از قبول اسم ابا ورزیدند و آن را به ناحق به قائلان عدل و اختیار اطلاق کردند» (جهانگیری: ۴۰۰). پس چنانکه اشاره کردیم، معتزله خودشان را منسوب به اهل عدل می‌دانند و از طرف دیگر، مرجع عدل در نزد آنها، این است که خداوند اعمال بشر را محاسبه می‌نماید و اعتقاد دارند هر انسانی مسؤول اعمال خویش است و این مسأله بود

فیلسوفان اسلامی نگریسته است. کتاب اصلی او که در آن به نظرهای خویش در خصوص عدل الهی پرداخته است تئودیه نام دارد. عنوان تفصیلی تر کتاب این است: مقالاتی دربارهٔ عدل الهی، در خیر خدا، آزادی انسان و منشأ شر؛ واژه تئودیه (Theodicy) که بعداً با عنوان عدل الهی ترجمه شد، از دو کلمه تئوس (Theos) یعنی خدا و دیک (Dike) به معنای عدالت ترکیب شده است و از طرف خود لایب نیتس ابداع شده بود و تا مدتی نیز در برخی از خوانندگان آثار او ابهام ایجاد کرده بود؛ چون آنان نمی‌توانستند منظور واقعی لایب نیتس از این کلمه را بفهمند. البته، لایب نیتس در بسیاری از آثار دیگر خود این مسائل را مطرح کرده و گاه با تکرار این مطالب در تبیین و توجیه آنها کوشیده است. از جمله نکاتی که در آن لایب نیتس با معتزله اشتراک دارد، حسن عقلی اشیاء، اختیار و ارادهٔ آزاد برای انسان، قائل شدن به اینکه خداوند نمی‌تواند منشأ شرور باشد؛ اعتقاد به نظام احسن یا نظام اصلح، اعتقاد به غایتمندی افعال الهی، نفی اراده گزافی از خداوند، نفی تکلیف ما لایطاق برای انسان و اعتقاد به اینکه ارادهٔ الهی حادث و ممکن خاص است و ذات الهی قدیم و ضروری است.

این نکته درخور توجه است که لایب نیتس را به عنوان فیلسوفی می‌شناسند که پس از دوران تجدید حیات اروپا بوده و تابع تفکر دکارتی است. بنابراین، مقایسهٔ او از هر جهت با تفکرات گذشته باید با این آگاهی صورت گیرد که نقطه عزیمت او در تفکرات فلسفی شناخت و فهم انسانی است و با تفکرات هستی‌شناسانهٔ گذشته فاصله دارد، اما باید توجه کرد که بین لایب نیتس و دکارت تفاوت عمده‌ای وجود

که اختلافات زیادی بین مسلمانان ایجاد کرد. آیا انسان مسؤول اعمال خویش است یا هیچ مسؤولیتی ندارد؟ آیا بشر در اعمال خویش اختیار دارد یا ندارد؟ و این گزارهٔ قدیمی که همواره عقل بشری را به خود مشغول داشته است، در نزد معتزله نیز از اهمیت خاصی برخوردار بود. «درواقع هنگامی که اسلام ظهور کرد، جبریون آیاتی را یافتند که بدین مضمون بود که انسان و کل افعال او از قبل از خلقت او مشخص شده بود و او اختیاری در اعمالش ندارد. آیاتی مانند: «قل لن یصیننا آلاما کتب الله لنا» (توبه- ۵۱) و آیات دیگری مانند: «من یهد الله فهو مهتدی و من یضلل فالتک هم الخاسرون» (اعراف- ۱۷۷). در برابر معتزله نیز آیاتی یافتند که دلالت بر اختیار و مسؤولیت انسان دارد؛ آیاتی مانند آیه: «کل نفس بماکسبت رهینة» (سوره مدثر- ۳۸) «لانکلف نفساً آلا وسعها» (انعام- ۱۵۲) و بسیاری از آیات دیگر که نظر معتزله را اثبات می‌کرد» (زهره، ۲۰۰۴: ۷-۹۶).

مسأله دیگری که در نزد معتزله از اهمیت زیادی برخوردار بود و همین مسأله به کشمکش و درگیری بین آنان و مخالفان آنها انجامید، مسأله حدوث و خلق قرآن بود. آنان استدلال می‌کردند: «اگر کلام خدا را ازلی و قدیم بدانیم، با اصل توحید منافات دارد، چون تعدد قدما پیش می‌آید؛ پس کلام خدا حادث است، چون تمام صفات حدوث در آن جمع است و قرآن از سوره‌ها و آیات و کلمات و حروف ترکیب یافته است. بنابراین، کلام الله و قرآن، نمی‌تواند قدیم باشند» (مشکور، ۱۳۶۸: ۱۹).

لایب نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) از فیلسوفان و متکلمان دوران جدید نیز مسأله عدل الهی را از منظری شبیه منظر متکلمان معتزلی و برخی از

دارد و آن این است که لایب نیتس به سنت فلسفی گذشته، به خصوص دوران قرون وسطی وفادار است و بخشی از تفکرات آن زمان را مانند طلاهایی می‌داند که در میان انبوهی از زباله‌ها دفن شده‌اند (Lebinz.,1982: 437) و از همین جهت است که در برخی از مسایل و مسأله مورد نظر ما (عدل الهی) می‌توان آرای مشابه متفکران قرون وسطی یافت، اما دکارت از همان ابتدای تأملات به دنبال گسست از تفکرات گذشته است. از سوی دیگر، لایب نیتس یکی از مشکل‌ترین فیلسوفان نیز خوانده شده است؛ چرا که برخی اعتقاد دارند او دو نوع فلسفه داشته: فلسفه‌ای که در آثار مهم او انعکاس یافته و فلسفه‌ای که محرمانه است. در دستگاه فلسفی محرمانه برخی اعتقاد دارند او نوعی اسپینوزایی گرای را رواج داده؛ یعنی نوعی ضرورت‌گرایی که در دستگاه فلسفی عادی خویش آن را زیر سؤال برده بود. ما در اینجا به دنبال ارائه فلسفه‌ای از لایب نیتس هستیم که برای اکثر مفسران شناخته شده است و از همین طریق است که به مشابهت او با متکلمان معتزله می‌پردازیم. البته، لایب نیتس خود از این مشابهت هیچ آگاهی نداشته است، زیرا در کتاب *عدل الهی* خویش از تفکر مسلمانان با عنوان تفکر جبری یا به عبارت خود تقدیر محمدی (ص) (*Fatum Mahometanum*) نام برده است؛ از نظر او مسلمانان در تمام مباحث خویش متکی بر تقدیر الهی هستند و برای اختیار انسان هیچ ارزشی قائل نیستند (Leibniz,1998:137). در واقع سرچشمه این قضاوت نادرست لایب نیتس از اینجاست که اکثر فیلسوفان و متکلمان جدید غرب از طریق تفکر اشعری که تفکر غالب دوره حکومت عثمانی بوده و

مورد حمایت جدی خلفای عثمانی بوده، با تفکر اسلامی آشنا شده‌اند و آثار متفکران معتزلی و شیعی کمتر مجال بروز و ظهور در آن زمان داشته است؛ بخصوص اینکه در خصوص آراء معتزله خود مسلمانان نیز عقاید آنان را از میان انتقادات اشاعره استخراج می‌کردند و در واقع، آثار ابتدایی آنها از بین رفته بود؛ اما در هر صورت لایب نیتس با زبان لاتین به خوبی آشنا بود و آثار متفکران اسلامی در دوره قرون وسطی در فیلسوفان غرب آن دوره، از قبیل آلبرت کبیر و توماس آکوئیناس - که لایب نیتس از آنها استفاده بسیاری برده است - انعکاس پیدا کرده بود. البته، اثبات این نکته که لایب نیتس از آثار متفکران عقلی اسلامی بهره برده است، هدف این مقاله نیست. در ادامه، سعی می‌کنیم عقاید اصلی این دو تفکر را که با عدل الهی مرتبط است، بررسی کنیم.

الف: عقاید کلامی معتزله

۱- حسن و قبح عقلی

مسأله اصلی اینجا این است که آیا افعال ذاتاً دارای حسن و قبح هستند یا خیر؟ یعنی آیا عقل صرف نظر از شرع و اوامر و نواهی آن، حکم به خوب بودن برخی از اشیا و افعال و حکم به بد بودن برخی دیگر از اشیا و افعال می‌دهد؟ به عبارت دیگر، عقل در ادراک حسن و قبح اشیا استقلال دارد و به تنهایی و بدون کمک شرع می‌تواند افعال حسن را از قبیح تشخیص دهد یا خیر؟ «معتزله به شدت طرفدار حسن و قبح ذاتی عقلی شدند و مسأله مستقلات عقلیه را طرح کردند و گفتند: بالبداهه ما درک می‌کنیم که افعال ذاتاً متفاوتند و بالبداهه درک می‌کنیم که عقول ما بدون اینکه نیازی به ارشاد شرع داشته

باشد، این حقایق مسلم را درک می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۰).

بنابراین، معتزله بر این باورند که حسن و قبح ذاتی و عقلی است و حکم شارع کاشف و مبین است، نه مثبت، و پیش از آمدن شرایع هم انسان‌های عاقل به حکم عقلشان توانایی تشخیص خوب و بد را دارند و مکلف به انجام خیرات و احتراز از شرور و معاصی هستند. اما اشاعره می‌گفتند: "حسن و قبح اشیاء و افعال شرعی است. فعل قبیح فعلی است که شارع مقدس از آن نهی فرموده است، اعم از نهی تحریمی یا تنزیهی؛ بنابراین فعل حرام و فعل مکروه قبیح است و اما فعل حسن فعلی است که درباره آن از سوی شارع نهی و منعی وارد نشده است. بنابراین، فعل واجب و مستحب به قول همه اشاعره و مباح به قول اکثر آن طایفه حسن به حساب می‌آید (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۹۶).

حاصل اینکه از نظر معتزله حسن و قبح امری ذاتی و عقلی است و مستقل از امر و نهی شارع مقدس است، اما از نظر اشعری این‌گونه نیست، بلکه خوب آن است که خداوند آن را خوب کرده و قبیح آن است که خداوند آن را قبیح دانسته است و پیش از ورود شرع نه خوب و بدی بوده و نه تکلیفی و باصطلاح شرع مثبت و مبین آن است. روشن است که اصالت داشتن عقل یا شرع در مسأله حسن و قبح در طرز تفکر انسان بر عدل الهی تأثیر زیادی می‌گذارد، زیرا اگر عقل بتواند خوبی عدل و بدی ظلم را تشخیص دهد، در این صورت از پیش می‌داند که چه کاری عدل است و چه کاری ظلم است و بنابراین، می‌توان در خصوص افعال الهی نیز به قضاوت نشست و آن را نیز به عدل و ظلم اتصاف

کرد. به عبارت دیگر، معتزله به مفاهیم فطری که منجر به تشخیص خوبی از بدی بود، قائل بودند، ولی اشاعره می‌گفتند چون خدا خواهد که چیزی رخ دهد، آن چیز خوب و خیر است؛ حال نتیجه آن هر چه باشد، چون ما نمی‌توانیم درباره افعال الهی قضاوت کنیم. اصالت داشتن عقل در نزد معتزله تنها محدود به حوزه‌های حسن و قبح اشیا نشد، بلکه آنان با توجه به استقلال عقل از شرع، به تأویل برخی از آیات قرآن دست زدند تا بتوانند نظرات شرع را به عقاید خود نزدیک نشان دهند. آنان عبارت «ذات»، «وجه»، «صورت» را به معنای لطف، ذات و غیره به کار می‌بردند» (زمخشری، ۱۹۶۹: ۷-۱۸۶).

همچنین، معتزله رؤیت خدا را با چشم سر در هر دو جهان، دنیا و آخرت، جایز نمی‌دانسته و به شدت انکار می‌کردند؛ برخلاف اشاعره و مجسمه که قائل به رؤیت بودند.

۲- غرض و غایت افعال الهی

معتزله طرفدار غایت داشتن و غرض داشتن صنع الهی شدند و حکیم بودن خداوند را که در قرآن کریم، مکرر به آن تصریح شده است، به همین گونه تفسیر کردند که او در کارهای خویش، غرض و هدف دارد و از روی کمال دانایی کارها را برای اغراض و اهداف مشخص انجام می‌دهد.

بنابراین، «معتزله معتقدند که افعال الهی معلل به اغراض است؛ زیرا اگر حق تعالی در ایجاد خلق غایتی نداشته باشد، کارهای او عبث خواهد بود و حال آنکه خداوند حکیم علی‌الاطلاق است و فعل عبث از او صادر نخواهد شد» (حلی، ۱۴۰۷: ۳۳۱).

اما اشاعره معتقدند که افعال حق تعالی معلل به اغراض نیست، زیرا اگر حق تعالی در ایجاد

توجهاتی که داشتند، محالات عقلی و منطقی را برای خداوند غیر ممکن می‌دانستند.

۴- بطلان ترجیح بلا مرجح: معنای ترجیح بلا مرجح این است که هر گاه فاعل مختاری در انجام فعلی بین دو حالت مساوی قرار گیرد که این دو حالت هیچ ارجحیتی نسبت به هم نداشته باشند، بی دلیل یکی را انتخاب خواهد کرد. طرفداران این نظر برای اثبات قول خود مثال گرسنه، تشنه یا شخص فراری را آورده‌اند که چون دو گرده نان یا دو ظرف آب یا دو راه مساوی در دسترس آنها باشد، یکی را بدون رجحان بر دیگری ترجیح می‌دهند (جهانگیری، همان: ۴۳۵)، اما از نظر متکلمان معتزلی و شیعی محال است که هیچ مرجحی در میان دو فعل مساوی وجود نداشته باشد و بی دلیل یکی بر دیگری رجحان پیدا کند.

این قاعده (بطلان ترجیح بلا مرجح) بیان می‌کند که خداوند در افعال خود- چه حدوث عالم یا حدوث افعال دیگر- تابع مرجح و علتی است، چون دارای غایتی است و غایت و هدف خداوند دارای معقولیت است. بنابراین، بدون مرجح و جهت و دلیل کاری را بر کار دیگر ترجیح نمی‌دهد. این قاعده با عنوان ترجیح بلا مرجح نیز به کار رفته است و دلیل آن این است که معتزله به جای اینکه به علت فاعلی تمسک پیدا کنند، سعی کرده‌اند به علت غایی توجه نمایند و از ضرورتی که در علت فاعلی است، به نوعی (به گمان اینکه به ضرورت و نفی اختیار از افعال خدا و انسان منجر می‌شود) به سمت علت غایی حرکت کرده‌اند.

شهید مطهری نیز با عنوان اشکالی به نظریه معتزله به این اشاره کرده است. او می‌گوید: "آیا می‌توانیم

مخلوقات هدفی را دنبال کند، فی ذاته موجودی ناقص خواهد بود و با تحصیل آن غرض کامل خواهد شد و ناقص بودن حق تعالی و استکمال او به وسیله خلق محال است، پس خداوند در آفرینش مخلوقات هدفی را دنبال نمی‌کند (همان: ۳۴۰).

۳- نفی اراده گزافی از خداوند

از غرض و غایت داشتن افعال الهی نزد معتزله نتیجه دیگری گرفته می‌شود و آن اینکه خداوند در تمام افعال خویش دارای قصد است و با محاسبه افعال و اعمال خود به آن مبادرت می‌ورزد، ولی اشاعره چون افعال و آثار خداوند را خالی از اغراض و غایات ذاتیه می‌دانند به اراده گزافی (جزافی) معتقدند. ملاحادی سبزواری دیدگاه معتزله را این‌گونه بیان کرده است:

الحق فاعل لدی معتزله بالقصد و الداعی الی ما فعله (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۲۱)

نزد متکلمان معتزلی حق تعالی در فاعلیت خود، داعی زائد و قصدی جدید دارد، از این رو حق تعالی نسبت به فعل خود فاعل بالقصد است.

اما اشاعره دیدگاه دیگری دارند؛ آنان به قول ملاحادی سبزواری:

و هو بلا داع بقول الاشعری لیس الجزاف عنده بمنکر (همان)

خداوند داعی و انگیزه‌ای برای فعل خود ندارد و برای او اراده گزافی (جزافی) محال و ممتنع نیست.

چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، چون اشاعره قدرت الهی را برتر از همه صفات می‌دانند، معتقدند خداوند فاعل تمام کارهاست، بدون محاسبه و تعیین و تخمین؛ یعنی در واقع در نزد خداوند امر محالی وجود ندارد و هر فعلی ممکن است، اما معتزله بنابر

انسان اصلح است، باید انجام دهد. این مقتضای حکمت، عدل و کمال الهی است، چون خداوند در هر کاری به دنبال جهت عقلی آن کار، آن را انجام می‌دهد نمی‌تواند چیزی کمتر از وضعیت مطلوب برای انسان بخواهد، اما از نظر اشاعره فعل اصلح بر خداوند واجب نیست؛ مشیت الهی مطلق است، قید و شرطی ندارد، جز یک شرط و آن ممکن بودن متعلق است. بنابراین، قدرت او و اراده او به هر چیزی تعلق می‌یابد و هیچ چیز برای او محال نیست. اما معتزله براساس همین اعتقاد به اصلح و اکمل بودن نظام جهان بود که هر نوع شر و نقص و ظلم را از وجود خداوند سلب می‌کردند؛ با این تفاوت که اینجا دو قول وجود داشت: «برخی معتزله اعتقاد داشتند خداوند قادر بر ظلم و جور است، اما نمی‌کند؛ اما نظام و برخی دیگر می‌گویند خداوند قادر بر شرور و معاصی و ظلم و جور نیست. او گفته است: «قبح، ذاتی امر قبیح است و تنها همان قبح است که مانع نسبت فعل قبیح به خداوند است، پس تجویز و وقوع قبیح از او نیز قبح است، بنابراین، همان قبح، مانع تجویز فعل قبیح از خداوند است (فاعل العدل لایوسف بالقدرة علی الظلم)» (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۳۴).

بر همین اساس است که نظام معتقد بود: «خداوند نمی‌تواند آنچه را که برخلاف صلاح و مصلحت بندگانش است، انجام دهد و نمی‌تواند از نعمت بهشتیان ذره‌ای بکاهد، زیرا نعم آنها به صلاحشان است و کاستن از چیزی که به صلاح بندگان است، ظلم بر آنهاست. همچنین خداوند نمی‌تواند به عذاب دوزخیان ذره‌ای بیفزاید» (جهانگیری، همان: ۹-۱۴۸).

قانون علیت را در جریان عالم و لاقل در اعمال و افعال بشر انکار کنیم؟ معتزله و پیروان آنها این کار را کرده‌اند و منکر اصل ضرورت علی و معلولی لاقل در مورد فاعل مختار شده‌اند" (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۸۷). اما اشاعره معتقدند که حدوث عالم مرجح و علت ندارد، زیرا تمام تغییرات و حرکات به حسب جریان عادت است، نه براساس علیت و معلولیت. چنانکه گفتیم نظر اشاعره بر اراده گزافی استوار است و بدیهی است که برای افعال خداوند قائل به ترجیح بلا مرجح باشند، چون بطلان ترجیح بلا مرجح نوعی معقولیت در افعال به همراه دارد، ولی چون در مورد خداوند همه چیز تابع قدرت الهی است، جهت و دلیل داشتن خداوند بی معنی است.

۵- فعل اصلح الهی و نفی شرور از خداوند

عقیده به فعل اصلح الهی توسط متکلم معروف معتزلی، نظام ساخته و پرداخته شد. این نظریه از طرف دو حوزه مختلف فکری این جریان؛ یعنی بصره و بغداد حمایت می‌شد. هر دو مدرس این مکتب (بصره و بغداد) اعتقاد داشتند که خدا باید بهترین را برای مخلوقات بخواهد؛ اما در عین اشتراکی که این دو در این خصوص داشتند، در حد این الزام و تعهدی که خداوند دارد، با هم اختلاف داشتند. حوزه بغداد می‌گفت: خدا هم در مورد موضوعات دنیوی و هم در خصوص امور اخروی باید بهترین شکل (شکل مطلوب) را برای بشر خواهان باشد (فی الدین و الدنیا) و کمال مطلوب را عبارت از مناسبترین برحسب حکمت و مشیت الهی می‌دانست، اما مدرسه بصره اعتقاد داشت الزام خداوند تنها به مسایل دینی محدود می‌شود (Ormsby, ibid: 20-21). در هر صورت، از نظر معتزله خداوند چیزی را که برای

داعی یا عدم داعی. باید توجه داشت که معتزله به خلاف قائلان به جبر (مجبّره) معتقدند که افعال بندگان مخلوق خدا نیست، بلکه خود بندگان فاعل و احیاناً خالق افعال اختیاری خود هستند؛ بدین ترتیب که خداوند قبل از فعل در بنده استطاعت و قدرتی آفریده که صلاحیت ضدّین (مثلاً طاعت یا معصیت، فعل یا ترک فعل) را دارد و این قدرت مستقلاً در ایجاد فعل مؤثر است و بنده قادر به اختیار خود کاری را انجام می‌دهد یا از انجام دادنش سر باز می‌زند. از جمله کسانی که بر اراده آزاد و اختیار انسان تأکید داشته، واصل بن عطا است. او به مطلق آزادی در انسان در انجام افعال خیر و شرّ اعتقاد داشته و بر همین اساس می‌گفته است: «خداوند را نمی‌توان به وصف ظلم و جور متصف کرد و به همین دلیل خدا عادل است و اگر بندگان او به او شباهت پیدا کنند آنان نیز به عدل متصف خواهند شد» (زهره، همان: ۹۶).

چنانکه قبلاً نیز اشاره شد- با اینکه نظر معتزله باعث می‌شود نظام پاداش و جزا توجیه گردد و هر شخصی مسؤول اعمال اختیاری خود باشد، اما از یک نظر هم استقلال مطلق برای انسان قائل شدن در افعال خود، نفی توحید افعالی است که معتزله به آن متهم شده‌اند. با این عقیده معتزله به اهل تفویض و مفوضه نیز معروف شدند.

با توجه به آنچه در بالا گذشت و مقدمات گویای آن بود، می‌توان گفت معتزله تلقی خاصی از عدل الهی داشتند و خداوند متعال را به وصف عدل متصف کردند. عبارتی را از قاضی عبدالجبار معتزلی می‌آوریم تا دیدگاه کلی و عقیده آنان را درباره عدل الهی به درستی نشان دهیم: از دیدگاه قاضی: «عدل الهی» عبارت است از اینکه همه افعال خداوند

اما ابوالحسن اشعری معتقد است نظر معتزله درست نیست و برخلاف قول معتزله که می‌گویند اراده خدا به قبایح و معاصی تعلق نمی‌گیرد، تأکید می‌کند هر چه واقع شده، از طاعات و معاصی مراد خداوند بوده است، زیرا اگر در ملک او امری واقع شود که مرادش نبوده است، یکی از دو امر لازم آید: سهو و غفلت یا ضعف و عجز و وهن و تقصیر و ما می‌دانیم این گونه امور بر خداوند روا نیست (و ما تشائون الا ان یشاء الله) (اشعری، ۳۰/۷۶) (۱۹۹۵: ۲۴). به همین جهت است که اشاعره تکلیف ما لایطاق را در شرع جایز می‌دانند. اشعری استدلال می‌کند: «با اینکه خداوند خبر می‌دهد که آنها توانایی و طاقت شنیدن حق را ندارند، آنها را مأمور و مکلف به شنیدن حق کرده است (ما کانوا یستطیعون السمع ۲۰/۱۱) و کانوا لایستطیعون سمعاً (۱۰۱/۱۸) (اشعری، همان: ۶-۲۵).

بنابراین، معتزله برای تنزیه خدا و نسبت ندادن گناهان و افعال زشت- مانند ظلم- به خدا، علل و اسباب را در تأثیر مستقل دانسته، بر آن عقیده‌اند که ممکنات تنها در ذات خویش به خدا محتاج‌اند و در فعل، استقلال دارند. بدین سان، معتزله تأثیر را به علل و اسباب وا می‌گذارند. معتزله در حقیقت، برای تنزیه خدا از افعال زشت، برای او در افعال شریک نهاده‌اند. این بیان معتزله انکار توحید افعالی خداوند است. در واقع، آنها توحید افعالی را فدای اصل عدل کرده‌اند (مطهری، همان: ۳۴۶).

۶- اختیار انسان

اختیار از نظر معتزله، اختیار محض یا خالص است که نظریه اکثر آنهاست. اختیار در اصطلاح این گروه، صحت صدور فعل یا ترک از قادر است به دنبال

و برخی الهیدانان پذیرفته شده است، اما الهیدانان امروزی این عقیده را معمولاً رد می‌کنند؛ چون این عقیده عدالت الهی را زیر سؤال می‌برد، زیرا ما به این خاطر او را ستایش می‌کنیم که او مطابق با عدالت عمل می‌کند و این جایی را برای عقل باز می‌گذارد» (Jolley, 2005: 182).

بنابراین، لایب نیتس برای مفاهیمی نظیر خیر و عدل و بسیاری از مفاهیم اخلاقی دیگر مستقل از اراده الهی ارزش قائل است و آنها را فی‌نفسه دارای معنا و ماهیت معقول می‌داند. لایب نیتس حتی این موضوع را در برابر عقیده دکارت نیز بیان می‌کند: "دکارت می‌گوید اگر اشیاء خوب یا بد هستند، تنها برحسب عامل اراده الهی است که این‌گونه‌اند. پاسخ لایب نیتس این است که اگر سخن دکارت را در مورد اراده خدا و حقایق ازلی قبول کنیم، نتیجه این می‌شود که علم الهی را انکار کنیم. از نظر او (لایب نیتس) اگر حقیقت وابسته به اراده خدا و نه ماهیت اشیاء باشد، علم الهی بر حقیقت اشیاء مقدم خواهد بود و در نتیجه، حقیقت را به عنوان متعلقش نخواهد داشت و چنین علمی نامعقول است (Parkinson, 1995: 210-11).

در واقع لایب نیتس معتقد است اشیا قبل از تحقق و وجود دارای هویت علمی هستند و خداوند به این ممکنات علم دارد. حال اگر اراده الهی بر علم او مقدم باشد، اشیا وجود علمی نخواهند داشت و این همان نظر دکارت است که از نظر لایب نیتس نامعقول است.

۲- غایت افعال الهی

از دیدگاه لایب نیتس، اراده الهی بدون غایت و جهتی به انجام فعلی نمی‌پردازد و سمت و سوی در جهان نمی‌گیرد. او به برخی از متفکران قدیم و جدید این

نیکوست، زیرا ممکن نیست فعل باری تعالی قبیح و زشت باشد یا عمل عبث و بیهوده‌ای را انجام دهد، کذبی در خبر او نیست و ظلمی در حکمش نیست، معجزه را بر کذابین آشکار نمی‌کند، انسان را به چیزی که در طاقت او نیست، مکلف نمی‌کند و مادامی که خداوند عادل است، هرگز جز آنچه را به صلاح بندگان باشد، انجام نمی‌دهد؛ به این دلیل است که عالم را با غرض و غایت و حکمتی خلق می‌کند و به این دلیل است که از عملی که بدون غایت است، دوری می‌جوید» (قاشا، ۲۰۱۰: ۹-۳۴۸).

ب) نظریات فلسفی و کلامی لایب نیتس

۱- حسن و قبح عقلی

لایب نیتس طرفداری خویش را از حسن و قبح عقلی در برخی از آثار خود و از جمله عدل الهی نیز نشان می‌دهد. او در یکی از مقالات خود مسأله‌ای را که در یکی از مکالمات افلاطونی با عنوان اثوفرون بیان شده، مطرح می‌کند. در این مکالمه سقراط این مسأله را می‌پرسد که آیا پارسایی به این خاطر خوب است که خدایان آن را می‌خواهند یا اینکه لذت بخش بودن پارسایی برای خدایان به دلیل این است که آن یک فضیلت است؟ به عبارت دیگر، آیا فضایل به عنوان فضایل تلقی می‌شوند؛ به این دلیل که توسط خدا اراده شده‌اند یا آنها مستقل از اراده الهی هستند؟ در این مطلب که هر آنچه خدا می‌خواهد خیر و عدل است، توافق وجود دارد، اما این پرسش باقی می‌ماند که آن خیر و عدل است به خاطر اینکه خدا آن را می‌خواهد یا چون خیر و عدل است، خدا آن را می‌خواهد. به عبارت دیگر، آیا عدالت و خیر گزافی هستند یا متعلق به حقایق ضروری و ازلی در مورد حقایق اشیا هستند؟ «عقیده اولی توسط برخی فلاسفه

که "بدون فرض علیّی برای عاقل هیچ توضیحی در قوانین طبیعت وجود ندارد" (همان: ۲۲۷).

دلیل اینکه او بر علیّی غایی تأکید می‌کند را باید در خصوص نظر او در مورد ضرورت و اقسام آن دانست. او یک نوع از ضرورت را به نام ضرورت کور و فاقد شعور معرفی می‌کند. این نوع از ضرورت اختیار و علم الهی را انکار می‌کند (Leibniz, 1998: 349). این نوع از ضرورت را ضرورت مابعدالطبیعی یا منطقی یا هندسی می‌نامد. در واقع، کارهای خداوند دارای این نوع از ضرورت نیست، ولی نوع دومی از ضرورت وجود دارد که او آن را با عنوان ضرورت اخلاقی یا مشروط می‌نامد. افعال خداوند این نوع از ضرورت را واجد است. به همین دلیل، لایب نیتس به جای کاربرد علت (که اعتقاد دارد ضرورت مابعدالطبیعی در علیّی نهفته است)، دلیل را به کار می‌برد و معتقد است: «دلایل بدون ضرورت، متمایل می‌سازند». این جمله از جملات معروف لایب نیتس است که او معتقد است دلیل در برابر علت تنها نوعی تمایل را در فاعل برمی‌انگیزد و این نوع از تمایل به هیچ عنوان ضرورت منطقی ندارد که با انکار آن به تناقض انجامد؛ دلایل تنها مستلزم ضرورت اخلاقی‌اند.

۳- اصل جهت کافی یا دلیل کافی

اصل جهت کافی در فلسفه لایب نیتس، از کلیدی‌ترین اصول و اصلی فراگیر در کل فلسفه اوست. او این اصل را در برابر اصل امتناع تناقض به کار می‌گیرد. مفاد اصل تناقض این است که یک چیز نمی‌تواند هم کاذب باشد و هم صادق، بلکه چیزی که تناقضی در برداشته باشد، لزوماً کاذب و محال است و حقیقت آن چیزی است که ضد کذب باشد، اما اصل

اشکال را وارد می‌دانست که علیّی غایی را در فلسفه خود به کار نگرفته‌اند و بنابراین معقولیت افعال الهی را زیر سؤال برده‌اند. خداوند بدون جهت و غایتی عمل نمی‌کند و این غایت و جهت مطابق حکمت الهی در درجه اول و سپس اراده الهی است. از دیدگاه او وجود خداوند ضروری است، اما اراده الهی برای انجام افعال ممکن (به امکان خاص) است. افعال خداوند همواره براساس علیّی غایی استوار است و این باعث می‌شود هم اراده گزافی از خداوند منتفی شود و هم جبر و ضرورت. البته، اینکه اراده خداوند ممکن (به امکان خاص) است، به این معناست که اراده الهی می‌توانست به چیز دیگری تعلق گیرد و این هیچ محالیتی (تناقضی) برای او نداشت. البته، اشکالی که در اینجا به وجود می‌آید، این است که او انگیزه و قصد داعی زائد بر ذات را قائل شده است که برخی از مفسران او این را نقد کرده‌اند (adams: 169).

لایب نیتس در گفتار برای بیان علیّی غایی خداوند به محاوره افلاطونی فایدون نیز نظر دارد. سقراط در این محاوره ابتدا از کشفی که در تفکر آناکساگوراس یافته، خرسند است. او به دنبال این است که اصل و منشأ حرکت اشیا و اجسام را در چیزی به نام عقل (نوس) دنبال کند، اما هر چه در تفکر آناکساگوراس دقت می‌کند، متوجه می‌شود او از این اصل استفاده درستی نکرده است (لایب نیتس، ۱۳۸۱: ۳-۱۴۲). او در برخی از آثار خود علل فاعلی را به اجسام و اشیا نسبت داده و علل غایی را به ارواح و نفوس، ولی در آثار دیگری از خود برای علوم طبیعی و اجسام نیز قائل به علل غایی شده است. بنابراین، او در صدد توضیح این مطلب است

(compossible) را هم در کار می‌آورد. این مفهوم را می‌توان از طریق اصل جهت کافی توجیه کرد. هم امکانی؛ یعنی اینکه اشیا بتوانند در کنار هم باشند و از بودن آنها در کنار هم تناقض و محالیتی به وجود نیاید. هم امکانی یا مطابقت با نظام فعلی اشیا- که محک راستین واقعیت است- جهت کافی آنهاست. اصل کمال که یکی از مکمل‌های اصل جهت کافی و در واقع ادامه این اصل است، در نهایت به معنای اعطای بیشترین کمال ممکن به عالم است". این اصل افعال انسان را نیز هدایت می‌کند؛ بدین ترتیب که جهت‌گیری اراده انسان نه با علل فاعلی، بلکه با علل غایی یا نهایی تبیین می‌شود (لایب نیتس، ۱۳۷۵: بند ۷۹).

بنابراین، لایب نیتس به دنبال این است که با به کار بردن اصل جهت کافی؛ اولاً ضرورت را از افعال اختیاری خدا و انسان نفی کند و ثانیاً علیت غایی را به جای علیت فاعلی در حقایق امکانی اصل قرار دهد. در واقع، او از علیت نوعی ضرورت را می‌فهمد و به این دلیل است که در حقایق امکانی به جای علت از واژه دلیل استفاده می‌کند: «ما آنرا دلیل پیشین می‌نامیم و علت در اشیا مطابق با دلیل در حقایق است. این است دلیل اینکه چرا "علت" در واقع دلیل نامیده می‌شود و به طور خاص علت غایی» (Leibniz, 1987: 170).

البته دلیل هم از نظر لایب نیتس دارای ضرورت است. این ضرورت، اما ضرورت منطقی یا مابعدالطبیعی نیست که انکار آن مستلزم تناقض شود، بلکه این نوعی از ضرورت اخلاقی است که در حقایق امکانی جاری است، ولی انکار آن مستلزم تناقض نیست لایب نیتس بارها از این عبارت استفاده می‌کند که دلایل، بدون ضرورت متمایل می‌سازند:

جهت کافی نشان می‌دهد که هیچ حقیقتی واقعی یا موجود نیست، یا هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند صادق باشد، مگر اینکه دلیل کافی برای آن وجود داشته باشد که چرا آن، این‌گونه است و نه به گونه دیگر (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۳۲).

این اصل در مورد همه حوادث به کار می‌رود. هر چند ما با همه دلایل آن آشنا نباشیم؛ اگر این اصل وجود نمی‌داشت، ما هرگز نمی‌توانستیم خدا را اثبات کنیم. بعلاوه، این اصل هیچ استثنایی بر نمی‌دارد (Leibniz, Ibid: 128).

در واقع، این اصل نشان می‌دهد که چرا برای مثال در خلقت خداوند برخی از اشیا موجود شده‌اند به جای اینکه نباشند؟ دلیل و جهت اصلی این موجودیت چیست؟ لایب نیتس برای پاسخ به این نوع از سؤال‌ها اصل جهت کافی و مکمل‌های این اصل را که از خود این اصل ناشی می‌شوند، در کار می‌آورد. اولین این اصول اصل کمال (principle of perfection) است. اصل جهت کافی مستلزم این است که خدا برای انتخاب این جهان دلیلی داشته است و اصل کمال این دلیل را فراهم می‌کند. اصل دیگری که انتخاب خدا را برای این جهان توجیه می‌کند، اصل بهترین (principle of the best) است. بنابراین، در خصوص اصل جهت کافی می‌توان این‌گونه بیان کرد که ترجیح این عالم فعلی بر هر عالم دیگری کار اصل جهت کافی است: «وجود عالم فعلی عبارت است از خلق آن به دست خدا. عالم فعلی نتیجه انتخاب آزادانه خدا از میان همه عوالم ممکن است؛ اما این انتخاب مطابق عقل است» (لنا، ۱۳۸۴: ۹۱-۹۲).

لایب نیتس برای اینکه بتواند ملاکی برای این انتخاب ارائه دهد، مفهوم "هم امکانی"

بر محالات عقلی نیز غلبه کند، چون از دیدگاه لایب نیتس این علم و حکمت الهی است که بر اراده او مقدم‌اند و خداوند بی جهت و بدون دلیل عقلی فعلی را انجام نمی‌دهد و قدرت و اراده الهی محدود به همین دلیل عقلی است.

۵- نظام اصلح و منشأ شر از نظر لایب نیتس

لایب نیتس معتقد است با توجه به اینکه خدا تحقق آنچه را که (براساس اصل جهت کافی) بهترین است انتخاب می‌کند، بنابراین این جهان، بهترین تمام جهان‌های ممکن است. در این عبارت که یکی از عبارت‌های مهم اوست و در بسیاری از آثار او از جمله عدل الهی، گفتار و مواند شناسی نیز آمده است، مفاهیم بهترین و جهان‌های ممکن، خاص خود لایب نیتس است. همچنانکه گفتیم، اصل بهترین یکی از مکمل‌های اصل جهت کافی و اصل کمال است: خداوند چون کامل است، باید بهترین شکل ممکن را برای جهان بخواهد. او نمی‌تواند جهانی را بخواهد که آن جهان کاملترین و بهترین جهان ممکن نباشد چون این با خیرخواهی، عدالت و حکمت او سازگار نیست. از طرف دیگر، می‌بینیم لایب نیتس جهان‌های ممکن را قبول دارد و نه یک جهان ممکن. او اعتقاد دارد جهان‌های بی شماری در علم خداوند موجودند که از این جهان‌ها تنها یکی شایستگی به وجود آمدن را داشته است؛ بقیه جهان‌ها از کمال کمتری برخوردار بوده‌اند. براین اساس است که او شر را در درجه اول از آن جهت که شر است، دارای منشأی الهی نمی‌داند. او شر را به نقص طبیعی و ذاتی موجودات منتسب می‌کند: «... ما اعتقاد داریم همه چیز از خدا ناشی می‌شود. پس منبع شر را باید در کجا یافت؟ جواب این است که شر باید در طبیعت

«درواقع، خداوند برای انتخاب میان دو راهی‌ها که ممکن‌اند، براساس دلایل عمل می‌کند و دلایل چنانکه گفتیم، همان کمال و بهترین است، ولی هیچ ضرورتی در کار او نیست» (Leibniz, 1998:198).

۴- نفی اراده گزافی از خداوند

دکارت از جمله فیلسوفانی است که قدرت اراده خداوند را به هیچ حدی محدود نمی‌داند و معتقد است آنچه نزد عقل محال می‌نماید، مورد تعلق اراده بی‌کران خداوند قرار می‌گیرد. در نظر او ضروریات عقلی را نیز خداوند خلق کرده‌است. هر آنچه محال شده‌است، بر حسب مشیت خداوند محال شده است و هر چه حق است، او آن را حق قرار داده است؛ به گونه‌ای که می‌توانست خلاف آن را مقرر دارد و اراده خود را بر آنچه به نظر ما محال است، نیز تعلق دهد (Parkinson; Ibid:208-9).

لایب نیتس معتقد است حقایق ممکن یا حقایق واقع مبتنی بر اصل جهت کافی‌اند و به اراده خدا وابسته‌اند؛ اما حقایق ضروری و یا حقایق عقل به علم خدا وابسته‌اند. دکارت هم به نوعی در مورد حقایق ازلی به اراده الهی متوسل می‌شود، چون می‌گوید اگر اشیاء خوب یا بد هستند، تنها بر حسب عامل اراده الهی است که این گونه‌اند. اشکالی که لایب نیتس بر او می‌گیرد این است: این سخن دکارت مستلزم این است که یا خدا فاهمه (علم) نداشته باشد یا اراده او بر فاهمه اش مقدم باشد و این غیر معقول است. اصل تفاوت نظر لایب نیتس با دکارت در این است که در نظر دکارت، حقایق ازلی معلول اراده خداست، اما از نظر لایب نیتس این حقایق معلوم علم الهی‌اند.

اما چنانکه از مطالب پیشین نیز مستفاد می‌گردد، لایب نیتس هرگز قبول ندارد که قدرت و اراده الهی

«تصنیف کنندگان بزرگ اغلب ناسازگاری‌ها را با هماهنگی هم آوازی‌ها ترکیب می‌کنند؛ به گونه‌ای که شنونده ممکن است تحریک و تهییج شود و به آن گوش فرا دهد و به شیوه‌ای در مورد نتیجه این تصنیف نیز مضطرب باشد؛ اما وقتی همه چیز به حالت نظم برمی‌گردد، او محتوای بیشتری را احساس می‌کند» (Ibid: 142).

چنانکه گفتیم، لایب نیتس برای توجیه این نوع هماهنگی و نظم در جهان از مفهوم هم امکانی استفاده می‌کند؛ یعنی تحقق جهان براساس این است که چقدر ممکنات با هم بتوانند باشند و با هم بودن آنها هیچ تناقضی نداشته باشد. بنابراین مجموعه‌ای از امور در این جهان هست که این امور را می‌توانیم خوب یا بد، خیر یا شرّ بنامیم و بهترین جهان، جهانی است که این هماهنگی را بهتر از همه تحقق بخشیده باشد.

۶- اراده آزاد و اختیار

یکی از موضوع‌های اصلی و اساسی آثاری از قبیل عدل الهی و برخی از آثار دیگر او، اختیار و اراده آزاد برای انسان است. لایب نیتس به دنبال این است که از نوعی از ضرورت گرایی در مابعدالطبیعه و طبیعت اجتناب ورزد، چون این باعث نفی اختیار و ثبوت نوعی جبر برای انسان می‌شود. او سه شرط اصلی برای اختیار برمی‌شمارد:

الف- عقل (Intelligence) Y ب- خودانگیختگی Y
ج- امکان خاص (contingency)

عقل باعث معرفت متمایز نسبت به متعلق مورد انتخاب انسان می‌شود. در واقع، انسان با عقل خویش موضوع‌های متناقض اعمال را بررسی و یک عمل را بر اعمال دیگر ترجیح می‌دهد. خداوند نیز دارای عقل

مثالی مخلوق یافته شود تا آنجایی که این طبیعت در هوّیات ازلی است و مستقل از اراده انسان وجود دارد؛ زیرا ما باید این را مورد توجه قراردهیم که یک نقص اصیل ذاتی در مخلوق پیش از گناه وجود دارد و مخلوق به دلیل همین نقص در ذات خویش محدود است؛ از این رو نمی‌تواند همه چیز را بداند و همواره در معرض خطاست» (Ibid:200).

اما عبارات دیگری وجود دارند که نشان می‌دهند لایب نیتس فقط به جنبه سلبی شرّ- که راه حلی قدیمی است و خود او به آگوستین منتسب می‌کند- اعتقاد نداشته، بلکه جواب‌های دیگری نیز برای حل مسأله شرّ در فلسفه خود ارائه نموده است؛ از جمله اینکه در قسمت دیگری از عدل الهی این نظریه را بیان می‌کند: «هیچ چیز واقعی نیست که او در مورد آن حکم نکرده باشد و به آن وجود نداده باشد؛ او شرّ را مجاز دانسته است به خاطر این که شرّ در بهترین طرحی که در قلمرو ممکنات موجود است، باید باشد، طرحی که حکمت الهی نمی‌تواند آن را انتخاب نکند و این مفهوم بهترین طرح برای حکمت، قدرت و خیر خدا کفایت می‌کند و با این وجود برای داخل شدن شرّ جایی باز می‌گذارد» (Ibid:335).

بدیهی است که مقصود از شرّی که خداوند مجاز دانسته، نقص ذاتی و ابتدایی هر موجودی است که او با عنوان شرّ مابعدالطبیعی از آن نام می‌برد. دو نوع شرّ دیگر هم او نام می‌برد که با عنوان شرّ طبیعی (رنج) و شرّ اخلاقی (گناه) بیان کرده است. علت وجود این شرور در جهان را لایب نیتس عبارت از این می‌داند که آنها شرط ضروری و درواقع شرکت داشتن در خیر فراگیر جهان است. او خود مثالی که می‌زند، عبارت است: از شباهت نظم موسیقایی با نظام جهان:

می‌داند و همهٔ اینها به این خاطر است که ارادهٔ الهی امکان خاص است و نه ضرورت مطلق.

با توجه به نکات بالا، اصلی‌ترین دلیلی که لایب نیس برای اختیار الهی و انسان می‌آورد، وجود جهان‌های ممکن نامتناهی در علم الهی است؛ او می‌گوید نامتناهی جهان‌های ممکن در علم الهی وجود دارد که تنها یکی از این جهان‌ها شایستگی به وجود آمدن دارند و آن بهترین جهان ممکن است. هیچ ضرورت مطلق در متعلق علم الهی وجود ندارد، بلکه خداوند براساس اصل شایستگی ممکنات و بهتر بودن آنها، به ایجاد و خلق آنها می‌پردازد. شباهت انسان به خدا باعث می‌شود که انسان نیز به همان معنا دارای اختیار باشد؛ هر چند که راه‌های انتخاب انسان نامتناهی نیست، اما شمار زیادی از راه‌ها وجود دارد که انسان انتخاب می‌کند و بنابراین تابع جبر نیست.

نتیجه

چنانکه دیدیم نظرات لایب نیس، فیلسوف دوران جدید با عقاید متکلمان معتزلی در مورد عدل الهی شباهت بسیاری داشت و در هریک از موارد ششگانه که برشمردیم، جز با تفاوت‌های اندک، در موارد دیگر آن عقاید به هم نزدیک بودند. به این ترتیب، باید گفت هم معتزله و هم لایب نیس از اصولی بهره برده‌اند که از نظر عقلی بتواند به اثبات عدل الهی بینجامد. در حسن و قبح عقلی معیار اولیهٔ عقلانیت ارائه شد و در غرض و غایت افعال الهی غایت داشتن خداوند، نفی هر نوع ارادهٔ گزافی، تابعیت افعال او از علم و نفی هر نوع عدم معقولیت اثبات شد. در بطلان ترجیح بلا مرجح و اصل جهت کافی، دلیل ترجیح یک امر بر امر دیگر مشخص می‌شود و در نظام اصلح بهترین شکل ممکن جهان با توجیه

است، اما عقل خداوند چون کامل است معرفت او نیز کامل است و او خیر حقیقی را می‌بیند، اما انسان با معرفت ناقص خود خیر ظاهری و پدیداری را می‌بیند و بنابراین، همواره در معرض خطا و اشتباه است

خود انگیختگی نیز یکی از عوامل اصلی اختیار در انسان است. خودانگیختگی عبارت از این است که انسان خود بسنده (Self-sufficient) باشد و اعمالش هرگز تحت تأثیر علل خارجی قرار نگیرد. این عامل را می‌توانیم در مناد یا جوهر فرد که یکی از مهم‌ترین نظریات لایب نیس است، بوضوح مشاهده کنیم. مناد خودانگیخته است و از هیچ چیزی بیرون از خود تأثیر نمی‌پذیرد. بنابراین، از سوی هیچ علت بیرونی مجبور به کاری نمی‌شود، بلکه در خود و براساس حالت درونی خویش است که به سمتی تمایل پیدا می‌کند یا از چیزی رویگردان می‌شود.

لایب نیس شرط امکان خاص را برحسب حذف ضرورت مابعدالطبیعی و منطقی تعریف می‌کند. منظور لایب نیس از این شرط این است که عامل مختار می‌تواند در افعال خود راه‌های مختلفی را انتخاب کند: اراده قدرتی دارد که می‌تواند به گونهٔ دیگری عمل کند، یا عملش را به طور کامل به حالت تعلیق در آورد، زیرا هر دو امکان‌پذیر است (Leomker, 1969:322).

لایب نیس حتی علم پیشین الهی را نیز با اختیار ناسازگار نمی‌داند و معتقد است که درست است که خداوند از ازل می‌دانسته که چه اتفاقی خواهد افتاد، اما این نوعی یقین برای خداست نه ضرورت؛ زیرا اگر خلاف آن هم رخ دهد، محالیتی به وجود نمی‌آید. یقین را او مترادف با ضرورت مشروط

- ۲- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۹۵۵م). *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، مصر: حموده غرابه.
- ۳- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: حسن حسن زاده آملی.
- ۴- جهانگیری، محسن. (۱۳۹۰). *مجموعه مقالات کلام اسلامی*، مؤسسه انتشارات حکمت.
- ۵- راسل، برتراند. (۱۳۸۲). *شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نشر نی.
- ۶- زهره، احمدعلی. (۲۰۰۴). *الکلام و الفلسفه عند المعتزله و الخوارج*، سوریه، دمشق: نینوی.
- ۷- سبزواری، حاج ملا هادی. (۱۳۶۱). *شرح المنظومه*، قم: منشورات مصطفوی.
- ۸- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۸۷هـ) (۱۹۵۵م). *الملل و النحل*، چاپ قاهره.
- ۹- قاشا، الاب سهیل. (۲۰۱۰). *المعتزله ثورة فی الفکر الاسلامی الحر*، لبنان: بیروت.
- ۱۰- غروی اصفهانی، محمد حسین. (۱۳۸۸). *تحفه الحکیم*، شرح غلامرضا رحمانی، مؤسسه بوستان کتاب.
- ۱۱- لایب نیتس، گ. و. (۱۳۸۱). *گفتار در مابعد الطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات حکمت.
- ۱۲- _____ (۱۳۷۵). *مواندولوژی*، مقدمه و شرح از بوترو و دیگران، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۱۳- لنا، رابرت. (۱۳۸۴). *فلسفه لایب نیتس*، ترجمه فاطمه مینایی، تهران: انتشارات هرمس.
- ۱۴- مشکور، محمدجواد. (۱۳۶۸). *سیر کلام در فرق اسلام*، تهران: انتشارات شرق.

مسأله شرور اثبات می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت همچنانکه معتزله به حسن و قبح عقلی و ذاتی اعتقاد داشته‌اند و اشیا را دارای مصالح و مفاسد نفس الامری می‌دانسته‌اند، لایب نیتس نیز به حسن و قبح عقلی اعتقاد داشته است. معتزله به اراده و قصد زائد بر ذات خداوند قائل بوده‌اند. لایب نیتس نیز با جدا کردن اراده الهی و امکان خاص دانستن آن از ذات و علم او به نوعی همان راه معتزله را رفته است؛ قاعده ترجیح بلا مرجح نیز با اصل جهت کافی مشابه است؛ هر چند می‌توان گفت استفاده‌ای که لایب نیتس از این قاعده در فلسفه خود می‌کند، بسیار بیشتر از استفاده متکلمان از قاعده ترجیح بلا مرجح (یا ترجیح بلامرجح) است؛ به گونه‌ای که حذف اصل جهت کافی از فلسفه لایب نیتس به طور کامل آن فلسفه را ویران می‌کند. در خصوص نظام احسن و مسأله شرور نیز موضع هر دو طرف یکسان است، چون خدا باید جهانی را بیافریند که اصلح و اکمل باشد و بنابراین شرور به خودی خود و از آن جهت که شر هستند، فعل خداوند محسوب نمی‌شوند، بلکه شرور در جهت خیرات و در ضمن آن معنا پیدا می‌کنند. اراده آزاد و اختیار از نظر معتزله مطلق است و آنان اهل تفویض بوده‌اند. لایب نیتس اختیار انسان را قبول دارد هر چند به اختیار مطلق قائل نیست، بلکه شرایطی را برای اختیار قائل می‌شود که در صورت مشابهت بین خدا و انسان این شرایط امکان تحقق پیدا می‌کنند و بنابراین اختیار عملی می‌شود.

منابع

- ۱- ابراهیمی دینائی، غلامحسین. (۱۳۸۵). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.

۱۵- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *عدل الهی*، قم:

انتشارات صدرا.

16-Jolley.Nicholas. (1995). *The Cambridge Companion to Leibniz*,Cambrige University.

17-Jolley ,Nicholas. (2005). *Lebnize*,Routledge, First published.

18- Leibniz. (1969). *Philosophical Papers and Letters*,translated and edited by Loemker,Leroye.E, Reidel publishing company,second Edition.

19- Leibniz.G.W. (1998). *Theodicy .Essays on the Goodness of God,theFreedom of Man and the Origion of Evil*.translated by E.M.Huggard .Open.Court Chicago and La Sall Illinios.

20- Lebinz.G.w. (1982). *NewEssay On Human Understanding*, Abridged Edition Translated Edited by Peter Remants Jonathan Bennt aphysics, Cambrige University.

21-Merrihew adams.Robert. (1994). *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*,Oxford University Press.

22-Ormsby, Ericl. (1984). *Theodicy in Islamic thought*, Princeton university press.

23-Parkinson.N. (1995). Logic and Philosophy in Leibniz, *The Cambridge Companion to Leibniz*,Edited by Nicholas Jolley, Cambrige University.