



## 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.

For Leibniz, the human intellect can grasp the reality of pleasure and pain, joy, and sorrow, because they are based on inner experience, which itself is innate in man. In his treatise on "*De rerum originatio radicali*" (*The Radical Origin of Things*) elaborating on the existence of evil in the world, he maintains that the existence of evil is the necessary prerequisite for the realization of the highest and ultimate good. Evil no doubt is always accompanied by pain and the aftereffect of all kinds of evil, whether natural, moral, physical, or metaphysical is the various kinds of pain and suffering. Now, is the existence of metaphysical evil compatible with the accepted view in Christianity that God's providence and eternal will, shall save and redeem all human beings?

In his *Monadology* (1714), Leibniz proves that to be the substance is equivalent to being a monad and hence the substance of God is the same as the "Divine monad". In his *Theodicy* again, he has endeavored to prove that the Divine attributes are "the primordial possibilities of all possible beings". In other words, they are the principal ideas. Infinite things are the delimitations of the infinite Divine attributes. Three among the infinite attributes of God are more worthy of attention: Knowledge (or Wisdom), Divine will (benevolence or the free choice of the good) and Divine power.

All possible things, in Leibniz's view, have a relation to external reality. Each of them has an inner impulse or desire (*conatus*) for existence. The realization of such an innate impulse for existence, according to the Divine free choice, is conceivable only in those possibles which possess the highest degree of reality in relation to the whole. Stated in other terms, their existence should be harmonious and compatible with the existence of God and that of other possible beings, without the finite mind is capable to perceive the cause of such compatibility or its privation, because such perception requires the prior knowledge of the totality of a possible world. The actually present world is a contingent world, possible for it to exist or not to exist. Presently non-actual worlds are either impossible or that they are possible but as yet they have no sufficient reason to exist. The possible worlds, according to Leibniz are multifarious. God's choice of the best possible world demands the Divine volition, itself depending on the Divine intellect. The existence of the best possible world, in addition, requires a multiplicity of the world.

In the *Theodicy*, Leibniz also tries to reconcile the Divine attributes of power (grace), knowledge (wisdom) and volition with the existence of the different kinds of evil which apparently contradict his benevolent teleology and presents a conclusive analysis of the concept of "free choice", itself a main ethical theme, and proves that this concept is univocally predicated of both God and man. The degree of the free choice of each monad, moreover, depends on the clearness and distinctness of its perceptions. Acts arising from clear and distinct perceptions are good, but on the contrary, if their determining causes are indistinct and confused, they become evil. "Sin" in Leibniz's view is an aftereffect of the confused perceptions.

A section of this article is again assigned to a discussion about the idea of the "best possible world" in Leibniz, where the theory revolves upon such related issues as "the most possible variation", "the best possible order", and "the most possible perfection" in his philosophy.

"Theodicy after Leibniz" constitutes another section of this article. The *Theodicy* of Leibniz became the groundwork for the German enlightenment. The eighteenth-century Germany was transformed into a sense into "the century of Divine justice" or "the century of theodicy". Reference is also made in this regard to the views of other philosophers such as Cassirer, Jaspers, Lessing, Schiller, Fichte, Hume, Wolff, and in particular Kant.

The last part of the article is concerned with a discussion about the views of the opponents of Leibniz's Theodicy. Anti-theodicy, in no way, implies a sort of atheism or

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).



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۰ / بهار ۱۳۹۹

## تئودیسه یا عدل الهی از نگاه لایب‌نیتس

شهین اعوانی

دانشیار انجمن حکمت و فلسفه ایران - تهران  
[shaawani@gmx.de](mailto:shaawani@gmx.de)

### چکیده

بررسی تاریخ تحول تفکر فلسفی در غرب بیانگر آن است که از زمان افلاطون که خدای صانع (دمیورژ) با نظاره جهان معقول، جهان محسوس را به وجود آورد و گفت که خداوند نمی‌تواند بر برخی از ضرورت‌های طبیعی فائق آید؛ تا شروع قرن هفدهم، و پیدایش دیدگاه جدید انسان‌محور دکارت درباره هستی، پیوسته یکی از موضوعات مشترک و پرسشی که برای اغلب فلاسفه در خلال مباحثی از قبیل چیستی و نحوه هستی خدا، جهان و انسان، مطرح بوده است، این پرسش‌هاست که: عدل چیست؟ آیا خدا عادل است؟ و آیا انسان به بهترین وجه خلق شده است؟ آیا جهان موجود، بهترین جهان ممکن است؟. تحلیل، توجیه یا هر گونه پاسخی به این مسأله از سوی فیلسوفان مسیحی پیش از لایب‌نیتس، اغلب صبغه کلامی داشته است. حتی در قرن پانزدهم هم این پرسش که چگونه اختیار انسان با علم پیشین و مشیت الهی سازگار است، محور مباحث فلسفی - کلامی است. پیشرفت علم و قوانین ضروری در علوم مختلف سبب شد که اختیار انسان خدشه‌دار شود. اسپینوزا و لایب‌نیتس هر یک به شیوه خاص خود در صدد برآمدند تا ثابت کنند که اختیار انسان و جبر علی - معلولی علوم قابل جمع‌اند و خدا آنچه را که بیش از همه هماهنگی دارد، اراده می‌کند. موضوع تصور جهان به عنوان یک هماهنگی کلی پیشین‌بنیاد در آرای لایب‌نیتس (در قالب جوهر فرد یا مُناد) از جمله مطالبی است که در این مقاله مقدم بر بررسی چیستی و چرایی «بهترین جهان ممکن» مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

**کلیدواژه‌ها:** تئودیسه، عدل الهی، لایب‌نیتس، نظام اصلح، عالم ممکن، اراده، شر، خیر .

## 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).

اما این شر یک کیفیت ذاتی نیست. شر در فلسفه آگوستین قدیس و توماس آکوئینی مفهومی نیست‌انگارانه دارد.

انتقاد اصلی رنه دکارت به مکتب مدرسی این بود که همه این گونه مباحث را جدلی دیده و از جدل پافرازان نهاده است. دکارت به «جوهر» خدا قائل بود که او دو جوهر متفاوت و متباین یعنی «ماده» و «نفس» را خلق کرده است و هر یک از این دو جوهر، یک صفت ذاتی خاص خود را دارند. میان جوهر اندیشه ناممتد (نفس)، و جوهر ممتد (بدن) هم تمایز واقعی یا جوهری وجود دارد. دکارت دو وجود را اثبات کرد: یکی وجود خودش به عنوان موجودی اندیشینده، و دیگری وجود خدا. او با شناخت خدا-این طبیعت حقیقی که تصور وجود کامل نماینده آن است- نشان داد که شیطان شریر ساخته تخیل انسان است و در خلقت الهی، شیطان وجود ندارد و شری هم در کار نیست. در عین حال مسأله ماهیت اختیار الهی و اختیار انسان در آثار دکارت و اسپینوزا اهمیت خاصی داشته است. موجود مختار حتماً اختیارش برخاسته از «اراده» است. دکارت در تأمل چهارم می‌گوید: «تنها قوه اراده است که من آن را در خودم به قدری بزرگ می‌یابم که نمی‌توانم مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیع‌تر و دامنه‌دارتر از آن تصور کنم. به طوری که به‌خصوص همین اراده است که به من می‌فهماند که من به صورت و مثال خداوند (CSM, Vol.2: 40) «و از این‌جا نتیجه می‌گیرد که انسان‌ها همچون خداوند از موهبت قدرت و اختیار نامحدود برخوردارند.

لایب‌نیتس به نظریه علم ارسطو پای‌بند ماند، مکتب مدرسی را جدلی ندید و از طریق روش هندسی مبنا را بر مبادی علمی قرار داد. در عصر جدید فهم ارسطویی از امکان واقعی و هستی‌شناسانه و مادی اشیاء عالم به تدریج کم‌رنگ شد. کسانی مانند فرانسیس بیکن به نقد علل چهارگانه ارسطو پرداختند.

در ادامه این جریان عقل‌گرا، باروخ اسپینوزا بر این اعتقاد بود که «جوهر» فقط یکی است که او آن را خدا یا طبیعت می‌دانست؛ و صفات امتداد و فکر را دو صفت آن جوهر یگانه، یعنی جوهر «خدا» می‌دانست و خدا را یک کل قسمت‌ناپذیر و غیرقابل اندازه‌گیری. اسپینوزا خیر را به منزله مفهومی که صرفاً نحوه تصویری بشر است، می‌داند. در مجموعه الهیات، او به صراحت ذکر کرده است که خیر و شر در طبیعت یافت نمی‌شود بلکه این دو صرفاً در عقل مشاهده‌گر ما جای دارند؛ در کتاب اخلاق می‌نویسد: «هیچ چیز نیست که ما به طور یقین بدانیم که خیر یا شر است مگر آنچه واقعاً منتهی به فهم می‌شود یا از فهم جلوگیری می‌کند» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۲۲۸). لذا انسان‌ها هر چیزی را که به سلامت خودشان و عبادت خدا منتهی شود، «خیر» و بر عکس هر چیزی را که به سلامت آسیب برساند و در آن خدا مدنظر قرار نگیرد، «شر» می‌نامند. انسان‌ها چنین می‌اندیشند که خدا همه اشیاء را محض خاطر آنان آفریده است و «طبیعت شیء را بر حسب تأثیری که در آنها دارد، خیر، شر، سالم، فاسد یا معیوب می‌نامد» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۶۲). ما انسان‌ها چیزی را که دوست داریم، آن را خیر می‌نامیم. حکم به خوب بودن یک چیز، نتیجه این واقعیت است که آن چیز، مطلوب ماست و برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم، آن را می‌طلبیم و می‌خواهیم، نه آنکه ما چیزی را طلب می‌کنیم که حکم به خوب بودنش کرده‌ایم (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۱۴۵-۱۴۴).

لایب‌نیتس در یکی از مکاتبات خود تأثیرپذیری‌اش را از مالبرانش در دو مسأله «رویت فی الله» و «عدم جریان اصل علیت در اجسام» اعلام کرده است. از نظر مورخان فلسفه برخی از رساله‌های لایب‌نیتس همچون مونادولوژی (۱۷۲۰)، گفتار در مابعدالطبیعه (۱۶۸۶)، تتودیه (۱۷۱۰) که درباره عدل و حکمت الهی است، و نیز اصول طبیعت و فیض (۱۷۱۴) متأثر از رساله مالبرانش با عنوان درباب طبیعت و فیض است.

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 صُنعی 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 سریان 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

نیوتن، نوشته است با به کارگیری مفهوم «جهت» به جای «علت» کوشیده است از محدود شدن اصل جهت کافی به علیت پرهیزد. برای او اصل جهت کافی، اصلی است مشترک برای آنکه «یک شیء موجود باشد، یک واقعه رخ دهد، و یک حقیقت پیشاروی قرار گیرد. در فلسفه نظام‌مند لایبنیتس، این اصل دربردارنده معانی و کاربردهای بسیار است که در یک وابستگی متقابل قرار دارند. (GP., Vol.7, 419) او بر خصوصیت معرفت‌شناختی این اصل تأکید می‌کند. یادآوری می‌شود که تأکید فیلسوف معاصر وی یعنی اسپینوزا بر اهمیت هستی‌شناسانه آن است.

از نظر لایبنیتس دارایی و مالکیت محض، سعادت‌آور نیست، بلکه چون لذت، جز احساس کمال نیست، آنچه را که لاک لذت یا خوشی و رنج یا ناخوشی می‌خواند و می‌گوید این تصورات بسیط که همه از راه‌های احساس و مراقبه به ذهن انتقال می‌یابند و ملازم یکدیگرند، می‌باید لازمه سعادت‌مندی موجودات دانسته شود. علت اصلی این تفاوت‌ها به واقع تفاوت در فعل و انفعال‌های انسان‌هاست. از نظر او فعل، لذت‌آفرین است و انفعال، رنج‌آور؛ فعل و انفعالات عبارت از حصول کمال و نقص است. لایبنیتس معتقد است عقل نمی‌تواند حقیقت لذت و کیفیت الم و اندوه را دریابد، بلکه وقوف بر لذت و الم مبتنی بر معرفتی مبهم و یا تجربه‌ای باطنی است. چنین قاعده‌ای فطری است و نه عقلانی. لذا شر، که پیوسته الم در پی آن است، انواع مختلفی دارد:

**شر طبیعی:** این نوع از شر، معلول اعمال اختیاری انسان‌ها نیست. مثل بلایای طبیعی نظیر زلزله، آتشفشان، سیل، خشکسالی، قحطی و نیز بیماری به نظر می‌رسد غفلت انسان در گستردگی یا میزان خسارت خطرات ناشی از شرور طبیعی مؤثر است. مثلاً کسی که در مسیل خانه می‌سازد؛ و یا در منطقه زلزله‌خیز خانه‌ای خشتی بنا می‌کند، باید از خطرات سیل و زلزله جاهل بوده باشد. لایبنیتس وجود شرور طبیعی را موجه می‌داند زیرا آنها شرط لازم برای تحقق پاره‌ای امور خیرند.

**شر اخلاقی:** جنگ، ظلم، قتل، خشونت، خیانت، نسل‌کشی و... که عمل و اراده انسان در ایجاد آن دخیل است و به طور کلی، تحقق این نوع از شرور معلول «اختیار و آزادی آدمی» است. رابطه انسان با دیگری یا دیگر انسان‌ها می‌تواند به صورت دشمن باشد. شر اخلاقی عامدانه است. انسان از روی عمد به هم‌نوع خود ظلم و قساوت می‌ورزد لایبنیتس شر اخلاقی را به «گناه» تفسیر می‌کند و می‌گوید جهانی که نخستین انسان در آن مرتکب گناه شده است، بیانگر آن است که «خدا جهان را به نحوی انتخاب می‌کند که آدم گناه کند». آدم غیرگناهکار به جهانی دیگر تعلق دارد.

**شر فیزیکی (جسمانی):** انسان اشرف مخلوقات است و در میان همه موجودات، مخلوق کاملی است. رنجی که انسان از نداشتن نعمت سلامتی و یا عدم حداقل نعمات رفاهی می‌برد و یا احساس ناخوشایندی که بر اثر تنگدستی و فقر عارض او می‌شود نوعی شر است که سبب می‌شود به او در زندگی احساس بدبختی و رنج دست دهد. البته چنین شری، امری نسبی یا «بالتیاس» است و نه حقیقی. لایبنیتس شر فیزیکی را به رنج تفسیر می‌کند.



**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 «مشیت و ارادهٔ کلیهٔ خداوند همه انسان‌ها را نجات می‌دهد و رستگار می‌کند» سازگار است؟

### مُنَاد خدا و عدل او

اولین بار اصطلاح مُنَاد (*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 جواهر و موجودهای بی‌نهایت قائل است. او اصطلاح مُنَاد را معادل جوهر بسیط ناممتد به کار می‌برد (اعوانی، ۱۳۹۷: ۹). سرانجام او به این نتیجه می‌رسد که موجودات زنده و شاید نفوس، تنها «جواهر» هستند. او موجودات زنده را «جواهر جسمانی» (*corporeal substance*) می‌نامد. بنابراین نظر لایبنیتس دربارهٔ اشیاء مادی این است که هر جسمی یا خودش جوهر جسمانی است یا آنکه توده‌ای از جواهر 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 «جواهر حقیقی»‌اند و به عبارت دیگر «همهٔ جواهر، موجودات زنده یا نفوس»‌اند. او در ابتدای موناډولوژی می‌نویسد: «مُنَاد، چیزی جز جوهر بسیط نیست که در مرکبات وارد می‌شود؛ بسیط یعنی فاقد اجزاء». لذا مُنَادها غیرمادی یا مجردند و آنچه مادی است مشتمل بر اجزاء است. بساطت مُنَادها 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. مُنَادها اتم‌های راستین طبیعت و در واقع، عناصر اشیاء‌اند. مُنَادها 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 مُنَادها جدا سازند (8) (*Monadologie*, §) و زمانی که معلوم نیست کی هست، دفعتاً هم پایان می‌یابند.

### عدل الهی (تئودیه) و مسألهٔ شر

لایبنیتس دربارهٔ مشیت 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.

قصد لایب‌نیتس در کتاب تئودیه، توجیه عدالت الهی است. کتاب تئودیه در عین پیچیدگی، دلنشینی و زیبایی خاصی دارد و جنبه‌های بنیادی آن با سادگی توأم است. در تمامی مطالب این کتاب کوشش شده است تا فلسفه وجود شر در عالم تبیین، و اختیار و آزادی انسان با رحمانیت، عدل و قدرت کامله خداوند توجیه و حتی‌الامکان مستدل شود (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۴۱). پی‌یر بیل در کتاب اندیشه‌هایی متفاوت نوشته بود که این تناقض‌ها حل‌ناشدنی است و ایمان مستند به موازین عقلی ناممکن به نظر می‌رسد.

در دوره جوانی لایب‌نیتس بیشتر به مابعدالطبیعه توجه داشت. به طور کلی او با افکار افلاطون، ارسطو، قدیس آگوستین، قدیس توماس آکوئینی، دنس اسکوتوس و سوارز آشنا بود و رشته مابعدالطبیعه را فعالیت اصلی فیلسوف می‌دانست (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۲۲۵). هیوم گفته بود که دین اصلی و آغازین انسان، نه یکتاپرستی، بلکه شرک و بت‌پرستی بوده است و انسان آنگاه خدای یگانه را می‌شناسد و به اصول عالی اخلاقی دل می‌بندد که از بند نادانی و توّحش برهد و به پایه کمال عقلی برسد (هیوم، ۱۳۶۰: ۷). او در اثر مشهور خود با عنوان «هم‌پرسه‌هایی درباره دین طبیعی» درباره لاینحل‌ماندن مسأله شر در طول تاریخ فلسفه می‌نویسد که پرسش‌های دیرینه اپیکور هنوز بی‌جواب‌اند. آیا [خداوند] می‌خواهد در مقابل شر بایستد، اما نمی‌تواند؟ پس در این صورت خداوند ناتوان است. آیا خداوند می‌تواند در مقابل شر ایستادگی کند، اما نمی‌خواهد! در این صورت او موجودی بدخواه می‌باید باشد. آیا هم می‌خواهد و هم می‌تواند در مقابل شر بایستد؟ پس در آن صورت خاستگاه شر کجاست؟ (Hume, 2007: 74)

همان‌طور که گفته شد، اصطلاح تئودیه را لایب‌نیتس ساخته است تا نظریه خود را درباره توجیه عدل الهی، به رغم وجود شر طبیعی و شر اخلاقی در عالم، تبیین کند: نظریه او در صدد است که با توجه به وضعیت عالم، عادل بودن خدا را نشان دهد:

«خدا تا آنجا که هماهنگی اشیاء مجال آن را می‌دهد، ضامن سعادت مخلوقات عاقل است؛ و سعادت مخلوقات عاقل هر چند غایت فعل آفرینش خداست، اما این سعادت تنها به میزانی می‌تواند حاصل شود که هماهنگی اشیاء امکان آن را می‌دهد آن‌هم هماهنگی که باید آن را در حیطة مناسبات عالم پدید آورد» (ریتر، ۱۳۹۰: ۱۹۵).

تمام سعی لایب‌نیتس در نظریه «عدل الهی» (تئودیه) آن است که بتواند مسأله سازگار بودن صفات قدرت، (لطف)، علم (حکمت)، و اراده (بر اساس قدرت و عدالت) خدا را با شرور و رخدادهای معارض با غایت عالم حل کند. مقصود او از خیر بودن خدا، کمال اراده الهی است که شامل تمییز میان خیر و شر هم می‌شود. او در رساله تئودیه تحلیلی قطعی و مطلق از مفهوم اختیار ارائه می‌دهد و ثابت می‌کند که اختیار به یک معنا هم بر خدا و هم بر انسان قابل حمل است. او در این اثر سیر و سلوک فلسفی‌اش را به سمتی می‌برد که بتواند میان وجود انواع گوناگون شرور در جهان، با خداوند قادر مطلق که نه فقط عادل بلکه عالم و خیراندیش نیز هست، سازگاری ایجاد کند. او در این اثر می‌خواهد دلیل «واقعی» خداوند را برای انجام عملی یا جواز انجام عملی مورد بررسی قرار دهد و «عدل الهی» را توجیه کند. او به «امکان» دلیل خداوند برای انجام اعمال یا تجویز امور نمی‌پردازد و از اختیار و وجود شر هم دفاع نمی‌کند. کاری که در فلسفه دین فیلسوف معاصر، الوین پلانتینگا در دفاع از وجود شر و عدم تعارض آن با علم خداوند و خیرخواه مطلق بودن خدا پیش گرفت و صفات مطلقه خدا یعنی قدرت مطلق، علم مطلق، خیر مطلق را با وجود شر سازگار دانست. (شریف‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۰۴).

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 موندلوژی* (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

ضرورت ریاضی و تحکم بداند. اختیار از مباحث اصلی (ام المسائل) اخلاق است. چنین اختیاری را برای انسان در زمره والاترین کمالی به شمار آورد که می‌توان برای مخلوقی در تصور آورد؛ اما وجود شر در این جهان، شرط لازم خیری اعلاست و جهان ما بهترین جهان‌های ممکن (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۴۲). جهان‌های ممکن متعدّدند زیرا انتخاب بهترین جهان ممکن از جانب خدا مستلزم اراده مبتنی بر عقل خداست، و برپاکردن نظام احسن نیز مستلزم تعدد این جهان‌هاست. یک جهان ممکن، یعنی یک حالت ممکن از میان کلیه حالات ممکن جهان یا جهان‌های دیگر. حالات ممکن جهان را می‌توان به دو قسم «حالات بالفعل» و «حالات غیر بالفعل» تقسیم کرد. حالات غیر بالفعل یا ممتنع‌اند و یا ممکنات. و ممکنات نیز دو دسته‌اند: ضروریات، که در همه جهان‌های ممکن صادق‌اند؛ و ممکنات خاص، که بعضی جهت کافی برای تحقق پیدا کرده‌اند و متحقق و بالفعل شده‌اند؛ و بعضی دیگر جهت کافی برای تحقق پیدا نمی‌کنند و در حالت امکان صرف باقی می‌مانند (رضایی، ۱۳۸۳: ۷۷). در نظام فلسفی لایب‌نیتس حوزه ممکنات وسیع‌تر از حوزه بالفعل‌هاست. جهان ممکن بالفعل، مخلوق است و مخلوقات، ممکن به امکان خاص‌اند، یعنی وجودشان از ماهیت‌شان نتیجه نمی‌شود و در عین حال امکان خاص نافی موجب بودن نیست (ریتر، ۲۰۹: ۱۳۸۶). همه افعال، ممکن به امکان خاص و ناضروری‌اند. هرچند که همه اشیاء متعین شده و نظم و نسق یافته‌اند و هرگز چیز بالسویه‌ای وجود ندارد، هم‌چنین می‌توان ادعا نمود که هر اندازه جوهرها بیشتر از بالسویه بودن فاصله گیرند و بیشتر خود را متعین سازند، به همان نسبت نیز آزادترند؛ و هر قدر نیازشان به تعیین خارجی کمتر باشد، به کمال الهی نزدیک‌ترند (راسل، ۱۳۸۲: ۲۰۸). لایب‌نیتس در ردّ عقیده بیل و در پاسخ به سؤال احتجاج برانگیز او شرح می‌دهد که چگونه افعال یک مُنادِ عریان بر طبق عقل وزین و علم است بدون اینکه آن عقل و علم را چنین به خوبی به کار می‌برد، بشناسد:

چه ضرورت دارد که کسی همیشه بداند که آن چه می‌کند، چه‌گونه انجام می‌دهد... آیا باید هر جوهر بسیط، جهان را به واسطه ادراک‌های مبهم یا احساس‌های درونی در بر دارد، و سلسله این ادراک‌ها به واسطه طبیعت خاص آن جوهر، منظم شده است... اما ناممکن است که نفس بتواند به صراحت و به تمایز، طبیعت خود را بتمامها بشناسد و وقوف یابد که چه‌گونه این عده بی‌شمار ادراک‌های کوچک که انباشته یا متمرکز شده‌اند، در آن صورت بسته‌اند، برای این امر، نفس بایستی شناسا به تمام جهانی که دربردارد، باشد، یعنی خدا بشود. (Theod., § 403).

### ضرورت اخلاقی و ضرورت مابعدالطبیعی

در نظام فلسفی لایب‌نیتس اراده، مطلقاً موجب نیست و نباید آن را با فهم انتزاعی که اصل آن امتناع تناقض است، یکی دانست. درجه اختیار هر مُناد تابع درجه خردمندی آن یعنی تابع درجه وضوح و تمایز ادراک‌های آن است. افعال وقتی از ادراک‌های واضح و متمایز ناشی شوند، خیر هستند و بالعکس وقتی علل موجب‌شان آشفته و نامتمایز باشد، شرند. گناه و ثواب ناقص هم برخاسته از ادراک آشفته و نایبایی است. هر کس که ادراک‌هایش واضح‌تر و متمایزتر باشد، فعالیت او آزادانه‌تر خواهد بود. اراده، به صرافت طبع و خردمندی عمل می‌کند. خرد شامل همه درجات ادراک یا بازنمایی است. پس «بی‌نهایت درجه در اختیار است و هیچ جوهر انضمامی بالفعلی، تابع ضرورتی که مطلقاً محض باشد، نیست. اراده پیوسته بر طبق دلیلی که وجه مقابل آن متناقض بالذات است، عمل نمی‌کند بلکه گاهی افعال بر طبق اصل جهت کافی یعنی بر طبق دلیلی که اولویت انجام آن عمل را بر ما

مشخص می‌سازد یا احتمال به‌تربودن 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 اشیاء، 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 اشیاء 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 اشیاء 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 تئودیه‌پره‌پردازانی که به دنبال توجیه، توضیح یا قابل قبول بودن رنج در عالم‌اند، چپستی رنج را مسکوت گذاشته‌اند.

### تئودیسه بعد از لایبنیتس

به رغم انتقادهای نخستین بر رساله «تئودیسه» لایبنیتس، این رساله «کتاب پایه برای روشنگری آلمان» درآمد و با توجه به محتوای آن راجع به اثبات خیربودن یا خوشبینی نسبت به عالم، بر اساس اصل «همه چیز، خوب است» و غایت‌مندی خلقت و اذعان سازگاری یا کامل بودن خلقت، سده هجدهم آلمان به یک معنا به «سده عدل الهی» یا «قرن تئودیسه» تبدیل شد.

ارنست کاسیرر مؤلف نظام فلسفی لایبنیتس، در کتاب *فلسفه روشنگری* خود که در سال ۱۹۳۲ منتشر شد، در باب نقش لایبنیتس در تکوین روشنگری آلمان می‌گوید: «لایبنیتس مسیر کل فلسفه روشنگری آلمان را پیشاپیش ترسیم و مفهوم اساسی روشنگری را تعریف، و برنامه نظری آن را تدوین کرده است» (کاسیرر، ۱۳۷۰: ۱۹۷). از نظر یاسپرس، لایبنیتس نخستین فیلسوفی است که آگاهانه به افلاطون راستین روی آورده و توانسته است او را از پس پرده‌هایی که مشرب نوافلاطونی بیش از هزار و پانصد سال بر آن افکنده بود، بازشناساند.

لسینگ می‌گفت وحی به معنی تربیت الهی نوع آدمی در تاریخ است و این فرایندی دائمی در گذشته، حال و آینده است. ایمان بر تجربه درونی مبتنی است نه بر دلایل نظری، و در عین حال هیچ نظام اعتقاد دینی را نمی‌توان با برهان‌هایی که اعتبار عام دارند، ثابت کرد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۴۴). همچنین معتقد بود که آنچه لایبنیتس به اعتبار اصل متعارف «همه چیز، خوب است» می‌گوید، بیش از آنکه اعتباری مابعدالطبیعی و مربوط به رخدادهایی هم‌زمان باشد، اعتباری تاریخی در طول زمان است. او در قالب «عالم احسن» فلسفه تاریخ خود را در کتاب تربیت نوع انسان ارائه کرده است.

شیلر موضوع تئودیسه را که در سنت لایبنیتس و ولف مطرح شده بود بر پایه فهمی از عالم مورد بحث قرار می‌دهد که مبنا را بر «محفوف بودن حقیقت و اخلاق در زیبایی» می‌گذارد. به علاوه، مفهوم هماهنگی لایبنیتس، به خصوص در فلسفه سعادت‌گرایی شیلر جوان نقشی تعیین کننده می‌یابد. ولی شیلر «ایده هنر را... به تمامیت عالم و هم‌چنین به خالق سرایت می‌دهد» (ریتر، ۱۳۸۶: ۳۸۰).

مطابق نظر فیشته از دیگر پیروان مکتب ایده‌الیسم آلمانی، فرآورده من انسان و اختیارش هر دو به نحو ممکن وضع شده‌اند، یعنی به عنوان چیزهایی که بودنشان بدان‌گونه که هستند، واجب نیست بلکه می‌شد به گونه‌ای دیگر باشند. اما اگر چیزی ممکن‌الوجود فرض شود و حتی از روی اختیار هم تعیین نیافته باشد، باز باید در جست‌وجوی مبنایی برای آن برآییم، یعنی چیزی را بیابیم که از روی تعیین‌اش بتوان دریافت که چرا این امر ممکن بدین گونه تعیین یافته است و نه به گونه‌ای دیگر، ولی قانون‌گذاری چه در قلمرو طبیعت و چه در قلمرو اختیار به خدا باز می‌گردد و برای خدا نه چیزی واجب است و نه چیزی ممکن (ریتر، ۱۳۸۶: ۲۱۱).

فیشته در سال ۱۸۰۱ علیه لایبنیتس نوشت: جهان ما بدترین جهان ممکن است زیرا به صورت ماده است که در مقابل اعمال اخلاقی مقاومت نشان می‌دهد. چون جهان فی‌نفسه ناچیز است، به خدا نیاز دارد و خداوند انسان را برمی‌گزیند تا او اراده آزاد خداوند را در جهان محقق سازد. از آنجا که جهان بی‌معنا و بی‌هدف است می‌تواند به صورت ماده‌ای برای تحقق یافتن اعمال اخلاقی درآید. ماده‌ای که بی‌صورت است صورت می‌پذیرد و خداوند می‌تواند در جهانی که بدون هدف است ولی هدف‌پذیر است، نیکی را به منزله هدف قرار دهد. به عبارت دیگر هدف جهان در واقع همان بی‌هدف بودن اوست. چون جهان نیازمند هدف است، هدف الهی را می‌پذیرد و انسان بدان تحقق می‌بخشد (ذاکرزاده، ۱۳۸۸: ۲۷۰).

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: «تفاق فقط جهل ما نسبت به علت‌های واقعی است. (Essai, section 36)» باید خداآوری را به نفع خداآوری 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 کنجکاو» 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).

در اوایل قرن بیستم در بین متفکران آن دوره از جمله ویلیام لئونارد رُو، فیلسوف حوزه دین، بحثی در مورد فلسفه شر در قالب «شر بی‌وجه» مطرح شد. مراد آنان از شر بی‌وجه، شری است که خدا (اگر وجود دارد) می‌تواند مانع وقوع آن شود بی آنکه خیر بیشتری را از دست بدهد، یا باعث وقوع شری به همان اندازه بد یا بدتر از آن شود (Rowe, 2006:120)، به عبارت دیگر شر بی‌وجه شری است که خدا اخلاقاً مجاز به روادانستن آن نیست. (Ibid).

### مرگ تئودیسه (تئودیسه اعتراض)

هرچند به لحاظ لغوی، Anti Theodicy نقطه مقابل تئودیسه و در واقع اعلام «مرگ تئودیسه» است، اما به معنای خداناواری یا ضد عدالت مطلق الهی نیست. طرفداران این دیدگاه، این سؤال را مطرح کرده‌اند که وقتی خدا قادر مطلق و خیر محض است، پس چرا در قبال ظلم و شرور و رنج‌ها کاری نمی‌کند. از این رو «تئودیسه اعتراض» مطرح شده است. یکی از صاحب‌نظران این حوزه، راث مؤلف کتاب تئودیسه اعتراض است، او و پیروانش آنچه را که منکرند خیرمحض بودن خداست، ولی اعتقادشان به قدرت مطلقه خدا به قوت خود باقی است. راث در آثار خود به نقد تئودیسه‌باورانی که در مسأله شر تلاش کرده‌اند تا خدا را بی‌تقصیر جلوه دهند، می‌پردازد و می‌گوید آنها به دنبال اثبات عدم دخالت خدا در مواجهه با شرورند در صورتی که در قدرت مطلقه باید نشانی خدا را گرفت و او را هم در عدم واکنش در قبال ظلم و رنج بشر مقصر دانست. راث معتقد است اگر اختیار انسان محدودتر می‌بود، جهان می‌توانست بهتر از آنچه که هست، باشد (Roth 2001:14-13) نقطه مقابل این دیدگاه پلانتینگاست که تلاش می‌کند تا خدا را از دخالت در امور انسان مبرا سازد. در واقع اعتراض راث به دفاع مبتنی بر اختیار پلانتینگا است که می‌گوید این جهان با همین فاعل مختار، بهترین جهانی است که امکان تحقق یافته است. به عبارت دیگر دیدگاه پلانتینگا در این مورد با لایب‌نیتس هم‌سو است.

### نتیجه‌گیری

از زبان لایب‌نیتس در ابتدای مقاله این سؤال مطرح شد: خدا که قادر مطلق و خیر مطلق است، منطقیاً باید همه افعال او خیر باشد، پس چرا در این عالم شر وجود دارد؟ و دیگر اینکه آیا خدا آفریننده بهترین عالم یا نظام احسن است؟ این دو سؤال در نظریه تئودیسه لایب‌نیتس مورد بررسی قرار گرفته است. تئودیسه به منظور توجیه عدالت الهی و تبیین فلسفه وجود شر در عالم نوشته شده است. لایب‌نیتس برای اولین بار در سیر تفکر مغرب‌زمین ضرورت اصل بنیادین «جهت کافی» را مطرح می‌کند و از طریق آن ثابت می‌کند که چرا اشیاء وجود دارند، به جای آنکه نباشند و یا چرا آنها به گونه‌ای دیگر خلق نشده‌اند؟

جهان بالفعل موجود، ممکن به امکان خاص است. جهان‌های موجود غیر بالفعل یا ممتنع‌اند و یا ممکن که هنوز جهت کافی برای متحقق شدن نیافته‌اند.

در یک وابستگی متقابل لذت و خوشی، رنج و ناخودشی لازمه سعادت‌مندی موجودات‌اند، علت اصلی تفاوت‌ها در فعل و انفعال انسان است. هر فعلی، حتی آفرینش الهی، لذت‌آفرین است و فعل و انفعالات، حصول کمال و نقص‌اند. در تئودیسه صفات خدا که امکان‌های نخستین همه ممکنات‌اند، جهان بر اساس نظام احسن خلق شده و در چنین جهانی وجود شر و اختیار انسان با رحمانیت و قدرت کامله خداوند تبیین می‌شود. اختیار



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 تئودیسه مطرح شد که با طرح نظریهٔ «مرگ تئودیسه» و «تئودیسۀ 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 تئودیسه 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.

- Hartmann, Nicolai: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin/ New York, 1947.
- Hinske, N.: *Kantsweg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, 1970.
- Hinske, N.: *Kantsweg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, 1970.
- Hume, David (1981); *The Natural History of Religion*, Persian translation by Hamid Enayat, 3. ed., Tehran, Kharazmi Publishing Co.
- Hume, David (2007) *Dialogues Concerning Natural Religion*, Cambridge University Press,
- Jaspers, Karl (1978); *Plato*, Persian translation by Mohammad Hassan Lotfi, first ed. Tehran, Kharazmi Publishing Co.
- Jolley, Nicholas (2012); *Leibniz*, Persian translation by Massoud Hosseini, first ed. Tehran, Qoqnoos Publishing House.
- Khatami, Mahmoud (2017); *An Introduction to Malebranche's Philosophical Entrance*, first ed., Tehran, Elm Publishing, Co.
- Latta, Robert (2005); *The Philosophy of Leibniz*, Persian translation by Fatemeh Minai, first ed., Tehran, Hermes Publishing Co.
- Leibniz, G. W.: "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason", in: Loemker L. E. (ed.), *Philosophical Papers and Letters*, Springer, Dordrecht, 1989.
- Leibniz, G. W.: "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason", in: Loemker L. E. (ed.), *Philosophical Papers and Letters*, Springer, Dordrecht, 1989.
- Leibniz, G. W.: *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.J. Gerhardt, Berlin, 1875- 90 (GP).
- Leibniz, G. W.: *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.J. Gerhardt, Berlin, 1875- 90 (GP).
- Martin, Gottfried: *Leibniz, Logik und Metaphysik*, 2. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin, 1967.
- Moein, Amrullah (2013); "A Comparison of the Views of Mu'tazilite and Leibniz on Divine Justice", in *Journal of Comparative Theology*, Fourth Year, No. 9, Spring and Summer, P. 105- 120.
- Mojtahedi, Karim (2010); *Leibniz and His Philosophical Commentators* (Butro, Russell, Martin, Grove, Copleston, Moreau), first ed. Tehran, *Institute for Humanities and Cultural Studies*.
- Morris, Thomas V. (ed.) (1987): *The Concept of God*, Oxford University Press.
- Parkinson, George Henry Radcliffe (2013); *Routledge History of Philosophy*, Vol. IV, The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism, Persian translation by Seyyed Mostafa Shahraani, first ed. Tehran, Hekamt publishing, Co.
- Plantinga, Alvin (1995); "God, the possible worlds, and the problem of evil", in: *Kalam- e Falsafi, collection of articles and translation*, by Ahmad Naraqi and Ibrahim Soltani, first ed. Tehran, Şerat Cultural Institute.
- Plantinga, Alvin (2005); *God, Freedom, and Evil*, Persian translation by Mohamad Saedi Mehr, first ed. Qum, Taha Publishing Co.
- Rezai, Mahin (2004); *Theodicy and Divine Justice, A Comparison between Leibniz and Motabari*, second ed., Tehran, Sohrawardi Publications.
- Ritter, Joachim (2007); *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1 (Metaphysics), Persian translation group, Mohammad Reza Beheshti (editor), first ed. Tehran, Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).
- Ritter, Joachim (ed.), (2011); *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2 (Theologie), Persian translation group, Mohammad Reza Beheshti and Bahman Pazoki (editors), first ed. Tehran, Iranian Research Institute of Philosophy (IRIP).

- 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.