

بررسی تطبیقی مسئله شر در فلسفه ملاصدرا و لایب‌نیتس

ابوذر نوروژی*

رضا برنجکار**

چکیده

مسئله معروف شر از مسائل مهم و دیرین کلامی-فلسفی است که غالب ادیان به آن پرداخته‌اند و فیلسوفان دین نیز با نگاهی نو این موضوع را بررسی می‌کنند. این نوشتار به روش تحلیل گزاره‌ای به بیان و بررسی دیدگاه ملاصدرا و لایب‌نیتس در این باره می‌پردازد. ملاصدرا با توجه به مقتضیات زمانه با رویکردی سنتی دیدگاه خود را بیان داشته است. لایب‌نیتس با رویکردی سنتی و نو در این مورد بحث کرده است. مبانی و راه‌حل اصلی مسئله شر در ملاصدرا و لایب‌نیتس یکسان است. از میان راه‌حل‌هایی که این دو فیلسوف ارائه داده‌اند راه‌حل سنتی و مناقشه‌برانگیز عدمی بودن شر مشترک است. در مقایسه راه‌حل مهم هر دو با سایر راه‌حل‌هایشان به این نتیجه می‌رسیم که در مجموع، راه‌حل‌های آن‌ها دارای انسجام مبنایی نیست؛ چراکه در یک راه‌حل، شر را عدمی می‌دانند در حالی که لازمه راه‌حل‌های دیگر آن‌ها وجودی دانستن شر است. در مجموع راه‌حل‌های ملاصدرا و لایب‌نیتس پاسخ‌گوی چالش‌های معاصرین در این باره نیست.

کلیدواژه‌ها: مسئله شر، شر، ملاصدرا، لایب‌نیتس.

۱. مقدمه

مسئله معروف شر از مسائل مهم کلامی-فلسفی است که غالب ادیان به آن توجه داشته‌اند و از دیرباز نیز میان فلاسفه اسلامی و غرب مطرح بوده است و بار دیگر فیلسوفان

* دانشجوی دکترای کلام امامیه، دانشگاه تهران، مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا
n.abouzar@yahoo.com

** دکترای تخصصی، استاد فلسفه دانشگاه تهران berenjkar@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۱۶

جدید به ویژه فیلسوفان دین با اهمیتی بیش‌تر و با نگاهی نو به این موضوع پرداخته‌اند. اهمیت این مهم تا بدان جاست که در مغرب زمین بسیاری از ملحدان برآنند که مسئله شر، ایمان دینی را به مخاطره می‌افکند و نقدی عقلانی به اعتقاد خداست و بعضی آن را پناه‌گاه الحاد خوانده‌اند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۷۷). از این دسته می‌توان به جان. ال. مکی و ویلیام رو اشاره کرد؛ مکی معتقد است تحلیل شر با صفات کمال خداوند یعنی علم، قدرت و اراده ناسازگار است و رو بر آن است که شر قرینه‌ای بزرگ علیه خداوند است (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۴۴). از دیگر سو، اندیشمندانی چون پلانتینگا ضمن رد ناسازگاری با تأکید بر اختیار انسان در صدد اثبات سازگاری میان وجود شر و وجود خداوند برآمده‌اند (پلانتینگا و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۷۳). راه‌حل‌های گوناگونی برای حل مسئله شر ارائه شده است. این رویارویی نشان می‌دهد که دین‌داران طیف گسترده‌ای از راه‌حل‌ها را در اختیار دارند و منتقدان نیز از امکانات گوناگونی برای نقد برخوردارند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۱۱) چون مسئله شر ناظر به یکی از بنیادی‌ترین اصل ادیان الهی یعنی اثبات و نفی وجود خداوند و تحدید صفات اوست، از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است. حل معضل شر، علاوه بر آثار شایسته‌ای که در توحید نظری دارد در توحید عملی نیز مقام رضا را برای انسان فراهم می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۴۹۱ و ۴۹۲). در غرب سابقه این بحث به سقراط، افلاطون، و ارسطو می‌رسد و در عصر جدید بیش از همه، حکیم الهی لایب‌نیتس (G. W. Leibniz / ۱۶۴۴-۱۷۱۶) با رویکردی سنتی و نو در این باره بحث کرده است (خرمشاهی، ۱۳۶۳: ۲۵). در شرق نیز ملاصدرا با دنباله‌روی از ابن‌سینا و با رویکردی سنتی دیدگاه خود را بیان داشته است. هدف این نوشتار آن است که مسئله شر و راه‌حل‌های آن را از منظر صدرا و لایب‌نیتس در حد توان خود به تصویر بکشد.

۲. طرح مسئله

برای اندیشمندان سنتی و اندیشوران معاصر با تأمل درباره دشواره شر، دوگونه پرسش متفاوت مطرح شده است و اندیشمندان سنتی پاسخ به پرسش‌های زیر را وجه همت خویش ساخته‌اند: منشأ انواع شرها از قبیل نقص‌ها و ناکامی‌ها و ناخواستی‌ها و رنج‌ها در کاروبار جهان و بیش‌تر در حوزه حیات بشر کیست؟ چرا شر در جهان هست؟ اندیشوران معاصر با تأمل در مورد معضل شر، پاسخ به پرسش‌های زیر را جویا شده‌اند: آیا وجود شر

با وجود خداوند واجد کمال مطلق سازگار است؟ وجود شر با وجود خداوند خیر خواه مطلق، عالم مطلق و قادر مطلق در تضاد نیست؟ برای باور به وجود شر و اعتقاد به نظام احسن و بهترین جهان ممکن چه تبیینی می‌توان ارائه داد؟ هدف این نوشتار آن است که پاسخ پرسش‌های یادشده به‌ویژه پرسش‌های اندیشوران معاصر را از نظر ملاصدرا و لایب‌نیتس در حد توان بررسی کند

۳. فلسفه ملاصدرا

سیر بحث در اندیشه صدرای به این صورت است: در آغاز باید به بحث واجب‌الوجود، که جمع‌کننده جمیع جهات و حیثیات است، و صفات او پرداخت، زمانی که ما به صفات خالق دست یافتیم بسیار آسان به مشخصه‌های خلقتش به ویژه جهان ماده، انسان و امور مربوط به آن هدایت می‌شویم. بنابراین ملاصدرا هم‌چون سایر فلاسفه اسلامی بحث شر را در بخش توحید، عنایت و علم الهی گنجانده است.

ابتدا اصول پیشین و مبانی مابعدالطبیعی صدرای، سپس تعریف شر و در ادامه راه‌حل‌های ارائه شده وی را بیان و بررسی می‌کنیم.

۱.۳ اصول پیشین و مبانی مابعدالطبیعی

اصول و مبانی صدرای در مورد هستی، خلقت، و رابطه آن با آفریدگار ارتباط وثیقی با راه‌حل‌های ارائه شده وی برای مسئله شر دارد. این مبانی عبارت‌اند از: اثبات واجب‌الوجود و صفات او و نظام احسن.

۱.۱.۳ اثبات واجب‌الوجود و صفات او

از منظر صدرای، هستی از مبدأ واجب‌الوجود که وجودی تمام‌تر و کامل‌تر از آن متصور نیست آغاز، و به همان مبدأ ختم می‌شود؛ «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳)، «الیه يرجع الامر کله» (هود: ۱۲۳). وجود حقیقتی عینی، واحد و بسیط است که بین افرادش در برخوردارگی از اصل واقعیت تفاوتی نیست، مگر از جهت کمال و نقص، شدت و ضعف و نظایر این‌ها. نهایت کمال وجودی مرتبه‌ای است که تمام‌تر و کامل‌تر از آن نیست و حتی تمام‌تر از آن نتوان تصور کرد و آن وجودی است که وابسته به غیر نیست، زیرا هرچه

وابسته به غیر باشد ناقص و نیازمند به وجودی تمام‌تر از خویش است، پس این موجودی که در اعلی مرتبه هستی و قائم به ذات است، واجب‌الوجود و مبدأ هستی است؛ اما بقیه که به او وابسته و قائم‌اند، افعال و آثار اویند برای آن‌ها قوامی نیست مگر به واسطه او (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۶/ ۱۴ و ۱۵).

ملاصدرا از همین برهان، توحید و سایر صفات کمالی واجب را نتیجه می‌گیرد؛ زیرا وجودی که حقیقتی صرف و اعلی مرتبه است پس هیچ بخل و نقصی در او متصور نیست و او جواد و رحمان و رحیم است و هستی ممکنات ظهور و نمود اویند؛ «الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه: ۵۰). هر موجودی در جایگاه خودش مرتبه‌ای از کمال وجودی را دارد؛ بعضی مراتب آن خیر و کمال تام‌اند و آن موجودات مجرد عقلی‌اند و بعضی مراتب آن با ماده آمیخته‌اند چون در مرتبه پایین‌تری هستند، وجودشان به عدم و نقص و خیر و شر آمیخته است. شرور و نقایص به خصوصیات و قوایل و استعدادهای آن‌ها به حسب برخورداری که بین آن‌ها در مراتب متأخر در مقام فرودآمدن حقیقت وجود واقع می‌شود بازگشت دارند (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۲/ ۳۷۱).

۲.۱.۳ نظام احسن

صدرا احسن بودن نظام هستی را به دو روش اثبات می‌کند: ۱. از طریق علم و قدرت محض خداوند و فیض ذاتی او؛ ۲. از راه حکمت‌های موجود در مخلوقات.

صدرا با اثبات این که حق تعالی دارای علم محض و قدرت محض است و وجود او محدود نیست، ثابت می‌کند که فیض و فعل خداوند متعال هم باید اشرف و اتم انجای فیض باشد و بهتر از آنچه از او خلق شده امکان فرض و تحقق ندارد، زیرا اگر از آن بهتر و کامل‌تر ممکن بود یقیناً حق تعالی خلق می‌کرد و اگر نظام موجود را به شکل کامل خلق نکرده بود، این امر یا باید به علت فقدان علم و یا فقدان قدرت و یا فقدان وجود و کمال در مبدأ هستی باشد و یا امتناع از فیض وجود که همه این تالی‌ها فاسدند و با ابطال تالی، مقدم نیز باطل می‌شود (همان: ۷/ ۱۲۱).

صدرا با اثبات ذاتی بودن فیض خداوند و این که او به علت تمامیت ذات و کمال وجودش، فیضش هم ذاتی اوست، رابطه نظام عالم را با حق، رابطه فیض و مفیض می‌داند. از نظر ملاصدرا، ذات خداوند به علت فوق تمام بودن در ذات خود ظهور دارد و فیاضت

عین ذات اوست. لذا ذات او بر ذاتش فیضان و ظهور دارد و این فیضان ذاتی حق تعالی است (همان: ۲ / ۳۶۰).

برهان دوم از راه مطالعه در مخلوقات و پی بردن به حکمت‌ها و مصالحی است که در کیفیت و کمیت آن‌ها لحاظ شده است و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمت‌های آفرینش، آگاهی بیش‌تری می‌یابد. صدرا بر آن است عالمی بهتر و کامل‌تر از عالم موجود، امکان وجود ندارد. وی چنین استدلال می‌کند که اگر بهتر از این عالم امکان داشت، در همان حال باید ایجاد می‌شد. زیرا این امر از دو حال خارج نیست؛ یا این که حق تعالی به آن علم دارد یا خیر. در صورت اول این امر با جود مطلق الهی و فیاضیت ذات خدا ناسازگار است و برخلاف حکمت الهی است و در فرض دوم، لازم می‌آید علم حق تعالی محدود و یا انکار شود و نیز مستلزم اسناد نقص به ذات حق تعالی است (همان: ۷ / ۱۲۱).
به نظر می‌رسد در این جا صدرا می‌بایست به حل لازمه صدور و فیضان خواندن نوع خلقت یعنی سلب اراده از خداوند بپردازد. وی درصدد اثبات نظام احسن برآمده و از اراده اختیار حق غافل شده است.

۲.۳ تعریف شر و منشأ آن

صدرا در تعریف شر از تعریف مقابل آن یعنی خیر بهره می‌گیرد؛ خیر چیزی است که هر موجودی بدان شوق می‌ورزد و اراده آن را دارد و بدان بهره و نصیبش از کمال ممکن درباره‌اش تمامی می‌پذیرد و هر موجودی روی اراده و قصد، در ضروریات وجود و اولی‌های فطرت و در مکملات حقیقت و متممات صفات و افعال، بدان سوی دارد. شر، فقدان و ناداری ذات شیء است. نداشتن کمالی از کمالات شیء است که شیء، از آن حیث که به‌عینه آن شیء است، بدان اختصاص دارد (همان: ۳ / ۸۳).

صدرا معتقد است که منشأ شر پنداشتن امور، جهل انسان است؛ در نظام، همه‌چیز خیر است و چنان‌چه شری ظاهر شود به اعتبار است (همان: ۷ / ۱۲۶). بر اساس این راه‌حل، انسان باید عواقب نیک و سازنده امور را در نظر بگیرد و سعی کند در حد وسع خویش به امور عالم، که بر اساس مصلحت و منفعت عمومی جریان دارد، آگاهی یابد. کلام الهی نیز آیاتی دال بر این راه‌حل وجود دارد که می‌توان به بقره/ ۲۱۶ و نسا/ ۱۹ اشاره کرد.

۳.۳ راه‌حل‌های ملاصدرا

با کنکاش در آثار صدرا به ویژه *اسفار* برای حل دشواره شر چهار راه‌حل دیده می‌شود:

۱.۳.۳ عدمی بودن شر

صدرا معتقد است آنچه جامه هستی بر تن کند خیر است و تمام شرور از نیستی‌ها و اعدام انتزاع می‌شود. شأن و منزلت وجود، هستی و افاده خیر است. همه شرور، عدم خیرات است. مانند سایه که عبارت است از عدم روشنایی.

در تحلیل فلسفی، مفهوم شر همواره بالذات از امور عدمی؛ یعنی از لیس تامه یا ناقصه اشیا انتزاع می‌شود و اسناد آن به امور وجودی و همچنین اسناد خیر، که بالذات از وجود انتزاع می‌شود، به امور عدمی، که منشأ انتزاع شر هستند، مجاز است. به همین اساس، اسناد شر به جهنم و یا به شیطان نیز مجاز عقلی است. زیرا وجود شیطان و جهنم برای خود، کمال است و مصحح اسناد شر به آن دو از جهت وساطتی است که در بازماندن دیگران از کمال و وصول آن به سعادت یا در سلب آرامش و رفاه دارا هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱/ ۴۹۹).

۱.۱.۳.۳ دلیل راه‌حل عدمی بودن شر

عدمی بودن شر و مساوقت خیر و وجود هر دو بدیهی و فطری‌اند. بنابراین امری مسلم و پذیرفته شده است و هیچ گونه نیاز به برهان و استدلال ندارد و ذکر آن نیز از جهت تذکر و تنبه است (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۴/ ۱۲۱). صدرا له عدمی بودن شر، به تبع ابن‌سینا این‌گونه استدلال می‌کند:

شر ذاتی نیست بلکه آن امر عدمی است، یا عدم ذات است یا عدم کمال ذات و دلیل بر این که اگر امری وجودی باشد باید یا شر برای خود یا برای غیر خودش باشد؛ جایز نیست که شر برای خودش باشد و گرنه پدید نمی‌آید، برای این که وجود شیء اقتضای عدم نفس و عدم چیزی از کمالاتش را نمی‌کند و اگر شیء اقتضای عدم بعضی کمالاتش را کند باید شر، همین عدم باشد نه نفسش، زیرا قابل تصور نیست که شیء اقتضای عدم کمالاتش را کند، با این که تمام اشیا خواهان کمالاتی که در خودشان هست، می‌باشند و عنایت الهی اقتضای اهمال و بیکار گذاشتن چیزی را نمی‌کند بلکه رسانیدن هر چیزی به کمالش ایجاب می‌کند، پس اشیا با طبایع و غرایز و نهادشان خواهان کمالات و غایتشان

هستند نه اقتضا کنند، عدم و نقائصشان را و نیز جایز نیست که شر، بنابر تقدیر وجودی بودنش، برای غیر خود شر باشد، زیرا شر بودنش برای غیر خود، یا از آن جهت است که چیزی را معدوم می‌کند، اگر شر بودنش از آن جهت است که معدوم کننده چیزی یا بعضی از کمالات آن چیز می‌باشد. در این صورت شر، عدم آن چیز یا عدم کمال آن چیز است نه نفسی آن امر وجودی معدوم کننده و اگر اصلاً معدوم کننده چیزی نیست، پس شر نیست، چون فرض شده که آن، برایش شر می‌باشد، زیرا علم ضروری حاصل است به این که هر چه موجب عدم چیزی و عدم کمال آن چیز نباشد برای آن چیز شر نمی‌باشد، این به واسطه عدم زیان رسانیدن بدان است و چون شری را که فرض کرده‌ایم امر وجودی است اگر برای خودش و غیر خودش شر نیست، جایز نیست که در شمار شر آورده شود. بنابراین اگر شر امری وجودی باشد باید شر غیر از شر باشد در این صورت تالی قضیه باطل است همین طور مقدم هم باطل است. پس دانسته شد که شر امری عدمی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۳ و ۸۴).

صاحب‌نظران بر این استدلال ایراداتی وارد کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها را بیان می‌کنیم:

۱. مصادره به مطلوب: تالی در این دلیل عبارت است از «لازم می‌آید که شیء متقاضی عدم خودش باشد» و این تالی بر این پایه شکل گرفته است که پیشاپیش شر را عدم بدانیم (عابدی، ۱۳۷۴: ۲۳)؛

۲. دور: شربودن چیزی برای خود یعنی این که موجب عدم خود شود و شربودن چیزی برای دیگری یعنی موجب عدم ذات و عدم کمال دیگر شود اگر از مقابل دلیل بخواهیم می‌گوید چون شر امری عدمی است و وجود نمی‌تواند شر باشد (همان: ۴۹)؛

۳. اشکال وجودی بودن شر ادراکی.

همه فلاسفه بر این مسئله اجماع دارند که با بررسی دردهایی که انسان بر اثر عوامل گوناگون مانند ضربات وارد بر بدن یا مشاهده مناظر ترسناک یا شنیدن اخبار ناگوار تحمل می‌کند، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که تمامی این آلام به ادراک نفس و روح نفسانی مربوط می‌شوند و روح نیز در نتیجه اتحادی که با صور ادراکی دارد در برابر عوامل متأثر و متألم می‌شود. پس هر درد و رنجی توأم با ادراک امر منافی است. برخی از فلاسفه برآنند که شر ادراکی امری وجودی است. مسئله شر ادراکی بزرگ‌ترین مانع برای نظریه عدمی بودن شر است (جمع نویسندگان، ۱۳۷۸: ۲۸۶).

صدرا مدعی است کسی این اشکال سخت و دشوار را نگشوده است ولی وی به یاری خداوند آن را حل کرده است؛ مقصود فلاسفه از شر، قسمت دوم (شر حقیقی عدم) است، ایراد بر فلاسفه وارد نیست. برای این‌که الم عبارت است از ادراک امر منافی. مانند گسیختگی اعضای بدن با علم حضوری است که در آن علم و معلوم متحد است نه با علم حصولی تا دو امر متفاوت به نام جدایی اتصالی و صورت حاصل آن جدایی در نفس انسانی وجود داشته باشد بلکه فقط یک چیز وجود دارد و آن هم حضور امر عدمی است که الم واقعی است. صدرا قبل از این‌که از او این پرسش شود که آیا حضور امر منافی جزء ادراکات است یا اعدام، می‌گوید: نوعی از عدم است متناهی نه عدم مطلق بلکه نوعی عدم است که یک نحوه ثبوت و وجودی دارد. در رفع اشکال فوق از سه مقدمه ۱. مساوقت ادراک با علم حضوری؛ ۲. اتحاد وجود و ماهیت؛ ۳. اتحاد علم و معلوم استفاده کرده است. نتیجه این‌که ادراک متألم از درد، متعلق به امر عدمی (انفصال بدنی) است و چون وجود امر عدمی نیز همان عدم است، نمی‌تواند تغییر ماهیت دهد. پس معلوم متألم همان فقدان اتصالی، که همان امر عدمی است، است و علم به معلوم عدمی نیز مطابق اتحاد علم و معلوم عدمی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۸ و ۹۰).

بر پاسخ صدرا در حل مسئله وجودی بودن شر ادراکی ایرادهای زیر وارد است:

۱. اصل اشکال در شر ادراکی منحصر در ادراک حسی مانند قطع عضو بدن نیست تا ادعای علم حضوری شود بلکه ایراد اعم از ادراک حسی و غیر حسی است و شامل علوم تصدیقی خیالی چون درد حاصل از ادراک خبر فوت بستگان که در علم حضوری نیست، نیز می‌شود؛

۲. اگر ادراک را نیز محصور در ادراک حسی بدانیم باز ادعای علم حضوری باطل است زیرا در ادراک‌های حسی خطا به قدری زیاد است که ادعای هر گونه علم حضوری مخدوش است؛

۳. اگر همه بپذیریم ادراک با علم حضوری است، متعلق آن نمی‌تواند عدمی باشد چون امر عدمی، عدم محض است و نمی‌تواند متعلق ادراک قرار بگیرد. هر چند صدرا برای فرار از این اشکال ادعا کرده که این عدم، عدم و ملکه است؛

۴. صدرا که متعلق ادراک را «امر منافی عدمی» می‌داند، باید به این سؤال پاسخ دهد که آیا آن امر عدمی است یا وجودی. او نمی‌تواند حالت اول را بپذیرد زیرا امر منافی باید وجودی باشد تا تنافی معنا یابد.

لازم به ذکر است ملاصدرا در آخرین اثر خود، شرح اصول کافی، وجودی بودن شر ادراکی را به صراحت پذیرفته و بیان کرده است که با دلیل به این نکته رهنمود شده است (ملاصدرا، ۱۳۷۳: ۴۱۴). و هم چنین در اثر مفاتیح الغیب خود نیز راه حل عدمی بودن شر را مردود اعلام کرده و بر رأی عرفا در این خصوص، که به عنوان یکی از راه حل های وی مطرح خواهیم کرد، صحنه گذاشته است.

بنابراین حداکثر قابلیت راه حل یادشده این است که بر اساس آن ایده ثنویت (خدای خیر و خدای شر) ابطال می شود. شایان ذکر است راه حل یادشده با آیات و روایات منافات دارد مثلاً در آیه «خلق الموت و الحیات لیبلوکم ایکم احسن عملاً» (ملک: ۲) و «الحمد لله الذی خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور ثم الذین کفروا بربهیم یعدلون» (انعام: ۱)، شروری چون مرگ و ظلمات به خداوند نسبت داده شده است (افضلی، ۱۳۹۱: ۱۲).

۲.۳.۳ خیر کثیر در مقابل شر قلیل

در این راه حل صدر بر آن است که شرور این عالم در مقایسه با خیرات آن کم است و وجود این شرور قلیل با نظام احسن سازگار است؛ زیرا شرور و خیر کثیر که در عرض یکدیگر قابل طرح است منافی یکدیگر نیستند بلکه متمم هم هستند و بین این دو به لحاظ وجود معلولی جسم، قابلیت، استعداد، ماهیت، تضاد، تضادم، و تزامم ماده پیوندی انفکاک ناپذیر هست (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵۰۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۲/ ۲۶۵ و ۱۸۴).

استاد مطهری پس از بیان این مطلب که شر، لازم خیر است به تفکیک ناپذیری آنها اشاره دارد و معتقد است که شرور و خیرات به هم آمیخته اند و جهان یک واحد تجزیه ناپذیر است. بنابراین حذف بعضی اجزای جهان و ابقای دیگر توهم محض است (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۶۵).

چنانچه اشکال شود چرا حالت دوم بدون این شر قلیل به دست نیاید، در پاسخ می گوئیم: این فرض در این قسم محال و غیر ممکن است و اگر غیر آن را خداوند می آفرید، لازم می آمد عالم غیر عالم باشد و اگر خداوند فقط به قسم اول که خیر محض بود اکتفا می کرد، در این شر بسیاری نهفته هست و از محالات است که آتش بیافریند که با جامه برخورد کند و جامه را نسوزاند. این شر کم در مقایسه با وسعت کره زمین محدود و

بی‌ارزش است و خود در مقایسه با افلاک که بر زمین احاطه دارند بسیار ناچیز است (همان: ۵۵۳).

۳.۳.۳ شرور لازمه خیرهای برتر

صدرا در این راه‌حل بر آن است که شرور جزء لاینفک جهان هستی‌ای است که دربردارنده خیرهای بهتری است تا آن‌جا که اگر مبدع هستی می‌خواست از آن‌ها چشم‌پوشی کند باید از این خلقت دست می‌کشید. در این‌جا صدرا علاوه بر تبیین غیر قابل انفکاک بودن شرور از خیرات، از دو اصل نظام احسن و مساوقت ترک خیر کثیر با شر، که توجیه راه‌حل دوم بود، استفاده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۲/ ۹۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۵/ ۱۸۴).

۱.۳.۳.۳ اشکال شهید استاد مطهری

کسانی که در پاسخ اشکال شرور به جنبه لزوم تفاوت در نظام عالم توجه کرده‌اند پاسخشان ناقص است؛ زیرا برای مثال، حق اعتراض دارند که حال چرا من ناقص شده‌ام و دیگری کامل چرا بر عکس نشده است؟

باید این مطلب را ضمیمه کرد که در عین حال هر موجودی از موجودات و هر جزئی از اجزای جهان حظ و حق خود را که امکان داشته، دریافت کرده است به عبارت دیگر، مسئله فایده و مصلحت شرور همه فرع بر این است که به آن حقیقت پی ببریم که رابطه علل با اسباب با معلومات و رابطه مقدماتی با نتایج و رابطه مغانها با غایت‌ها ضروری است و سنن الهی تغییرناپذیر است (مطهری، ۱۳۷۲: ۵۳).

برخی بر این اشکال نیز باز ایراد گرفته‌اند که: اول، برای قادر مطلق از روز اول این امکان وجود داشت که قوانین طبیعی را به طریقی وضع کند که موجب تحقق شرور نشود و اگر این‌جا قابلیت‌ها و استعدادها را مطرح کنیم باز سؤال این خواهد بود که مگر خداوند فعال و فیاض این استعدادها نیست؟! (قدردان قراملکی، ۱۳۷۰: ۱۵۷)؛ دوم، زمانی چنین نظری را می‌توان پذیرفت که ما قادر باشیم اثبات کنیم وجود شر یگانه راه‌حلی است که ما را به سعادت برساند (رئیس‌زاده، ۱۳۸۴: ۴۹۴).

۴.۳.۳ بازگشت خیر و شر به اعیان ثابت

ملاصدرا در *اسفار* بر آن است که شرور در وجودهای ممکن به سبب تصادم که در مراتب پایین وجود دارد، به خصوصیات محل‌ها و استعداد آن‌ها برمی‌گردند، نه به «وجود بما هو

هو» اما تفاوت در قابل‌ها و ماهیات از جهتی به ذات آن‌ها و از جهتی به فیض اقدس، یعنی قضای ازلی (ثبوت اشیا در علم خداوند متعال) و اسما برمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۳۵۵ و ۳۵۴) و در جای دیگر از همین اثر می‌آورد کاستی‌ها، ذمائم، شرور، آفات، گمراهی، و حیرت به حسب «سرالقدر» از لوازم ماهیات و اعیان ثابت‌ه هستند (همان: ۳۵۰ و ۳۵۱). وی در *مفاتیح الغیب*، سخنان محی‌الدین و قیصری را درباره‌ خیر و شر بیان و تأیید می‌کند و محتوای آن این است که اراده‌ خداوند، تابع علم او و علم او تابع معلوم است و معلوم وی، اعیان ثابت‌ه و احوال آن است. خداوند هرچه به اشیا عطا می‌کند، بر اساس اقتضائات اعیان ثابت‌ه آن‌ها است، از این رو خیر و شر هر دو به اعیان ثابت‌ه اشیا برمی‌گردند و اعیان ثابت‌ه نیز غیر مجعول هستند. بنابراین برای خداوند حجت بالغه است. در پایان می‌گوید: بهترین سخن در باب شر، سخن عرفاست (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲۸۷).

صدرا چنان‌چه بخواهد به راه‌حل عرفا قائل باشد از یک سو باید مبانی آن‌ها از قبیل وحدت شخصی وجود را بپذیرد و از دیگر سو بر اساس وحدت شخصی وجود شرور را نمی‌توان منتسب به خداوند دانست، چراکه خداوند خیر محض است و از خیر محض نیز جز خیر محض صادر نمی‌شود.

راه‌حل‌های عدمی بودن شر، احتمالات موجود از جهت خیر و شر و شرور لازمه‌ خیرهای برتر که ملاصدرا برای حل مسئله‌ شر ارائه داده است بر کامل بودن نظام احسن مبتنا دارد و در آن‌ها وجود نظام احسن پیش‌فرض شده است و در یک گام پیش‌تر نیز ابتدا خداوند و صفات آن را اثبات کرده است. راه‌حل بازگشت خیر و شر به اعیان ثابت‌ه نیز با مبانی وی ناسازگار است. بنابراین با توجه به مقتضیات عصر زیست صدرا، مسئله‌ شر در نظام فلسفی صدرا یک بحث پیشینی است. از این رو نمی‌توان انتظار داشت قواعد فلسفی وی، جواب‌گوی اشکال‌های مسئله‌ شری باشد که در صورت‌بندی‌های جدید معاصرین مطرح شده است.

۴. فلسفه‌ لایب‌نیتس

گوتفرد ویلهلم لایب‌نیتس، فیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی، بیش‌تر و بهتر از دیگران در مغرب زمین به این مسئله پرداخته است (خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۲۹). وی توجه تامی به این دشواره داشته است و در ۱۷۱۰ در رساله‌ *عدل الهی*، پژوهش‌هایی درباره‌ خداوند، اختیار انسان و

منشأ شر منتشر کرده است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴/ ۱۵). به این علت که لایب‌نیس میان قرون وسطی و عصر جدید می‌زیسته است رویکرد او هم در رویکرد قرون وسطائیان ریشه دارد و هم به رهیافت معاصرین نظر دارد. نظریه وی به نحوی از آرای افلاطونیان، که آمیخته با اسرار عرفانی است، و از اندیشه آگوستین متأثر شده است. در اندیشه لایب‌نیس ماهیت شر و در کنار آن خیر این‌گونه معنا شده است: خیر چیزی است که تولید لذت می‌کند و از درد می‌کاهد و شر چیزی است که تولید درد می‌کند یا از لذت می‌کاهد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۲۰).

۱.۴ اصول پیشین و مبانی مابعدالطبیعی

قبل از این‌که راه‌حل‌های لایب‌نیس را مطرح کنیم لازم به ذکر است که وی قائل به سه اصل مابعدالطبیعی است که این سه اصل با راه‌حل‌های او ارتباط تنگاتنگی دارد: اصل کمال، اصل جهت کافی و اصل بهترین جهان ممکن.

۱.۱.۴ اصل کمال

اصل کمال از سه صفت علم و خیر و قدرت خداوند ناشی می‌شود. با وجود این سه صفت مطلق است که خداوند بهترین امر ممکن را انجام داده است؛ زیرا اگر با وجود این صفت، بهترین امر ممکن را انجام ندهد و فاقد اراده خیر باشد، نیکی و احسان او محدود خواهد شد و در صورتی که علم لازم برای شناخت و تشخیص بهترین نداشته باشد یا علم لازم را داشته باشد ولی قدرت برای انجام آن نداشته باشد، حکمت و قدرت او مورد سوال قرار خواهد گرفت (Leibniz, 1985: 190). بنابراین وی با استناد به صفات کامل مطلق خداوند به این رهاورد دست می‌یابد که نظام جهان، نظام احسن است. لایب‌نیس برای اثبات اصل یادشده به اصل دیگری دست یافته است؛

۲.۱.۴ اصل جهت کافی (principle of sufficient reason)

در نگاه لایب‌نیس ما به نحو پیشین می‌دانیم که خداوند برای انتخاب این جهان میان بی‌نهایت جهان ممکن باید جهت کافی داشته باشد. با وجود علم و قدرت ضروری او در انتخاب، باید این جهت کافی را در خیربودن آن جست‌وجو کرد. این اصل بدان معناست که هیچ حقیقتی نمی‌تواند موجود و واقعی باشد و هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند صادق باشد مگر

این که دلیل کافی برای آن وجود داشته باشد. پس خداوند این جهان را خلق نمی‌کند مگر بهترین جهان ممکن باشد. لایب‌نیتس این جا به «اصل بهترین جهان ممکن» می‌رسد (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۳۲).

۳.۱.۴ اصل بهترین جهان ممکن

یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین مفاهیم فلسفه لایب‌نیتس مفهوم جهان‌های ممکن است؛ او با این نظریه اسپینوزا مخالف بود که هر آن چه ممکن است، موجود شده است. به اعتقاد او همه چیزهای ممکن تحقق نیافته‌اند و درواقع بی‌نهایت جهان‌های ممکن وجود دارد که از میان آن‌ها فقط یک جهان تحقق یافته و موجود است. همه این جهان‌ها از جواهر و اعراض تشکیل می‌شوند و گرایش خاصی به موجودشدن دارند. جایگاه این جهان‌های ممکن، که تعدادشان بی‌نهایت است، اندیشه و علم خداوند است. به عقیده لایب‌نیتس، جهت عقلی کافی برای پیدایش یکی از این بی‌نهایت جهان‌های ممکن صرفاً «شایستگی» (fitness) یا «درجات کمال» (degress of perfection) آن است: هر جهان ممکن به نسبت کمالی که دارد، حق خواستاری وجود خواهد داشت. خداوند بر اساس حکمت کامل خود، جهانی را که از این میان بیش‌ترین شایستگی یا درجات کمال را دارد و بنابراین بهترین جهان ممکن است، می‌شناسد آن را برمی‌گزیند و می‌آفریند. به عقیده لایب‌نیتس این‌گزینش الهی بر اساس اصل بهترین انجام می‌شود، اصلی که بر اساس آن جهان موجود بهترین جهان ممکن با حداقل اصول است، یعنی جهانی است با کم‌ترین قواعد و قوانین و بیش‌ترین وضعیت امور، یا جهانی است با کم‌ترین علل و بیش‌ترین معلول‌ها، یا کم‌ترین ابزار و بیش‌ترین اهداف و غایات. جهان واقع، که بهترین جهان ممکن است، در عین حال نشان‌دهنده عدل الهی (theodicy) است (بی‌نام، ۱۳۸۳: ۱۴۹).

لایب‌نیتس در تبیین نظریه نظام احسن این چنین می‌آورد:

«A» به‌تنهایی می‌تواند ممکن باشد و همین‌طور «B»، اما همه چیزهای ممکن نمی‌توانند به وجود بیایند، زیرا همه آن‌ها با هم ممکن نیستند. مجموعه آن‌هایی که با هم ممکن هستند یک جهان ممکن را تشکیل می‌دهند و بی‌نهایت جهان‌های ممکن می‌توان فرض کرد. ولی از میان آن‌ها خداوند فقط آن جهانی را انتخاب می‌کند که در آن بیش‌ترین خیر برای اکثر افراد حاصل آید و همین مطلب جهت کافی برای فعلیت یافتن آن جهان خواهد بود. طبق تعریف، جهان ممکن جهانی است که مشتمل بر تناقض نباشد. یعنی بین اجزای آن رابطه امکانی باشد نه رابطه امتناعی و آن جهان بهترین جهان خواهد بود که در آن بیش‌ترین

گروه «با هم ممکن‌ها» اجتماع کرده باشند. زیرا خداوند تا آن جا که امکان داشته، خلق کرده است و جهانی را آفریده که تا سر حد امکان کامل باشد. بنابراین جهان فعلی از بزرگ‌ترین گروه «هم امکان‌ها» تشکیل شده است (راسل، ۱۳۶۵: ۱۸۴)

لایب‌نیس برای مطرح کردن نظریه نظام احسن، با کمک یک ضرورت اخلاقی یعنی انتخاب اصلح و رعایت اصل کمال، خداوند را به عنوان آفرینش‌گر بهترین نظام هستی معرفی می‌کند اما این به آن معنا نیست که خداوند از حیث منطقی و مابعدالطبیعی هم مجبور به این آفرینش بوده است. چنان‌که از نامه وی به «ماگنوس» که می‌نویسد: «حد اعلاى اختیار این است که موجود به دلیل عقل ملزم به مراعات بهترین امور باشد» (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۳: ۳۹۷) این نکته به دست می‌آید که آن چه رخ داده است یا رخ می‌دهد یا رخ خواهد داد هم بهترین است و هم ضروری است اما ضروری به معنای نفی اختیار نیست.

لایب‌نیس برای این که اختیار در انسان را نفی نکند، ضرورت را دو نوع می‌داند: ضرورت بالذات و ضرورت بالغیر. وی می‌گوید: خداوند واجد صفت خیر است و در خلق موجودات، اصل کمال را مراعات می‌کند و لازمه این مراعات این است که قدرت انتخاب در کار باشد؛ بنابراین مخلوقات فقط از ضرورت بالغیر برخوردار هستند و ضرورت ذاتی در کار آنها نیست و همین ضرورت بالغیر در آنها مثبت اختیار است. در این‌جاست که وی، زمینه حقایق ضروری را در حقایق امکانی و غیر ضروری یعنی در همان ضرورت اخلاقی و مراعات اصل کمال می‌بیند و مثالی که خود او می‌زند، این است، چاقو هر وقت ببرد فعل بردن از ذات چاقو برخاسته است اما ضروری نیست که چاقو ببرد (همان: ۴۰۰-۴۰۱). تفاوت اصلی ضرورت اخلاقی با ضرورت منطقی در این است که ضرورت اخلاقی ضرورت وجود است و مبتنی بر اصل جهت کافی، در حالی که ضرورت منطقی ضرورت ذات است و مبتنی بر اصل امتناع تناقض است؛ به عبارتی دیگر ضرورت اخلاقی در میان حقایق واقع و عالم ثبوت مطرح می‌شود در حالی که ضرورت منطقی در میان مفاهیم ذهنی و عالم اثبات قابل طرح است.

۲.۴ منشأ شر در انواع آن

از نظر لایب‌نیس، کمالات مخلوقات ناشی از ذات خداوند و نواقص آنها ناشی از ذات خود آنها است زیرا موجودات طبیعی نمی‌توانند بدون محدودیت وجود داشته باشند. شر

چنان‌که قدیس آگوستین گفته است فقدان هستی است در حالی که فعل خداوند این جایی است. هستی و فعل مخلوقات هر دو متکی به خداست و این بدان معناست که خدا هستی موجودات را ابقا می‌کند. این بقا عبارت است از خلق مدام به آن معنا که هر چه امر ایجابی، (وجود) خیر و کمال است ناشی از خداست از طرف دیگر نواقص وجودی و معایب افعال مخلوقات ناشی از محدودیتی ذاتی مخلوقات است که برای این‌که به زیور هستی آراسته شوند از این محدودیت ناگزیرند، زیرا منطقاً محال است که خداوند تمام کمالات را به مخلوقات عطا کند، چه در این صورت هر مخلوقی موجود کاملی است و موجود کامل عین خداست. از این جا برمی‌آید که نقص و کمال موجودات متفاوت است (همان: ۱۶). در تأکید نفی شر از ذات خداوند می‌گوید: بارها گفته‌ام که شر نتیجه فقدان است. اگر پرسش شد که منشأ کجاست. جواب این است که در ماهیات مخلوقات است، ماهیتی که معلوم خداوند است بدون آن‌که آن را اراده کرده باشد؛ زیرا نقص ذاتی در مخلوقات وجود دارد چون مخلوقات ذاتاً محدودند (همان: ۱۷). اگر خداوند جانب خیر مطلق و حتی خیر نسبی را نمی‌گرفت (یعنی برای شر قلیلی که آمیخته با خیر کثیر است آفرینش را تعطیل می‌کرد) این خود شر بزرگ‌تری بود (خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۳۱).

بعد از بیان دیدگاه اجمالی لایب‌نیس، دیدگاه وی را در مورد منشأ شر در انواع آن جویا می‌شویم. لایب‌نیس سه نوع شر را از یک‌دیگر متمایز می‌سازد؛ شر را می‌توان به معنای مابعدالطبیعی، طبیعی و اخلاقی گرفت (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴ / ۵۰-۵۰).

۱.۲.۴ شر مابعدالطبیعی (metaphysical)

شر مابعدالطبیعی عبارت است از نقصان صرف؛ این شر نقصانی است که وجود متناهی فی‌نفسه اقتضای آن را دارد. وجود مخلوق، بالضروره متناهی است و موجود متناهی، بالضروره ناقص است و این نقصان ریشه امکان خطاست. ما که همه وجود خویش را از خداوند کسب می‌کنیم منشأ شر را باید کجا جست‌وجو کنیم؟ پاسخ آن است که منشأ شر را باید در طبیعت نفس‌الامری مخلوق جست، از حیث آن‌که این طبیعت مندرج در حقایق ازلی است که در علم خداوند مستقل از اراده او جای دارد؛ زیرا باید توجه کنیم که نقصانی اولیه در مخلوق پیش از ارتکاب گناه هست و چه مخلوق محدود به ذات خویش است و در نتیجه نمی‌تواند همه چیز را بداند و ممکن است همراه شود و مرتکب خطاهای دیگر شود. جای این پرسش هست که چگونه خداوند به صرف این واقعیت که

عالم را خلق کرده و بنابراین به اشیای ناقص و محدود اعطای وجود کرده است، مسئول وجود شر نیست؟

وجود بهتر از عدم است، از آن حیث که ما حق داریم میان مراحل متفاوت اراده الهی تمایز قائل شویم، می‌توانیم بگوییم که خداوند «سابقاً» فقط خیر را اراده کرده است اما چون نقصان مخلوق مربوط به اختیار الهی نیست بلکه بیش‌تر مربوط به ماهیت و ذات نفس‌الامری مخلوق است. ممکن نبود خداوند بدون اختیار خلق موجودات ناقص را اختیار کند. با این همه، او خلق بهترین عالم ممکن را اراده کرده است (همان: ۴/۱۶۷).

۲.۲.۴ شر طبیعی (physical)

شر طبیعی درد و رنج (همان: ۴/۱۵۰) و از قبیل زیان‌ها است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۱۸)، که از بلاهای طبیعی مانند سیل و زلزله و مانند آن عاید بشر می‌شود. وی هم‌چون آگوستین علت اکثر شرور طبیعی را شر اخلاقی می‌داند.

۳.۲.۴ شر اخلاقی (moral)

شرور اخلاقی از افعال زشت فاعل اخلاقی ناشی می‌شود. مانند ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌ها. شرور اخلاقی زمانی که در مقابل خداوند در نظر گرفته می‌شود، گناه نامیده می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴/۱۶۷). لایب‌نیتس در پاسخ به این پرسش که چگونه خداوند مسئول شر اخلاقی عالمی که خلق کرده، نیست از نظریهٔ مدرسی شر به عنوان فقدان استفاده می‌کند. اندیشهٔ شر اخلاقی فقدان و عدم نظام صحیح در اراده است. اگر (الف) با شلیک گلوله موجب قتل (ب) شود محل او از حیث طبیعی همان می‌بود که اگر در مقام مشروع از خویش (ب) را به قتل می‌رساند؛ اما در مورد اول، فقدان نظام هستی صحیح است که در مورد دوم وجود نداشته است. آن‌گاه لایب‌نیتس این فقدان را با آنچه شر اخلاقی می‌نامند، ارتباط می‌دهد. وقتی گفته می‌شود که مخلوق از حیث وجود و از حیث فعل به خداوند متکی است و حتی این‌که حفظ و بقای در وجود خلق مدام است این قول بدان معنا صادق است که خداوند پیوسته به مخلوق هر آنچه متحصّل خیر و کمال است اعطا و به نحو مستمر ایجاد می‌کند. از طرف دیگر، عدم کمالات و نقائصی که در عمل دیده می‌شود از محدودیتی منبث است که مخلوق با آغاز وجود خویش و به جهات و علل نفس‌الامری که موجب تغییر وجودی آن می‌شود گریزی جز قبول آن نداشته است، زیرا خداوند ممکن نبود بدون آن‌که مخلوق

را بسازد همه کمالات را به مخلوق اعطا کند. بنابراین بالضروره باید درجات مختلفی از کمالات اشیا و نیز تقییداتی از هر نوع موجود باشد.

«منشأ شر [اخلاقی] در آزادی [اختیار] مخلوقات است» (خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۳۱). خداوند عالم را به اختیار خلق کرده است؛ اما جزء محصل را به نحو محصل اراده کرده است نه جزء عدمی را با شر. حداقل تا حدی که به شر اخلاقی مربوط می‌شود شر اخلاقی را باید به فاعل انسانی که به عدالت مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد، منسوب داشت (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴/۱۷). شر اخلاقی در واقع ناشی از محدودیت همه‌جانبه موجودات ذی‌شعور است از جمله محدودیت عقل و ادراک آن‌ها. انسان به موجب نقص ذاتی خود دارای علم ادراک ناقص است و این نقص علم، که در واقع نقص علم اوست، موجب لغزش اخلاقی و خطا در ادراک است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۴۱۹).

شرور طبیعی و اخلاقی ضروری نیستند، بلکه ممکن به امکان عام‌اند. شرارت در شرور طبیعی و اخلاقی بیش‌تر است زیرا عقل، که پدیده‌ای الهی است، در دست موجودات شریر تبدیل به آلت شرارت می‌شود. مثالی برای این‌که گفتیم شرارت شرور اخلاقی بیش‌تر از شر طبیعی است این است که حاکم ظالمی چون فرعون، می‌تواند بیش از زمین‌لرزه زیان می‌رساند. ماهیت عدمی شر ایجاب می‌کند که دارای یک نوع اصلی و یک نوع فرعی باشد. به نحوی می‌توان گفت، موجودند، نمی‌توان انکار کرد که در جهان شر اخلاقی و شر طبیعی وجود دارد (همان: ۴۱۸).

لایب‌نیس شر طبیعی و شر اخلاقی را بر شر متافیزیکی مبتنی می‌داند و منشأ شر متافیزیکی را، بر اساس آموزه گناه ذاتی در مسیحیت، گناه بشر می‌خواند (همان: ۱۶). وی آشکارا سخن نمی‌گوید، ولی در نظر او شر مابعدالطبیعی یا محدودیت، منشأ گناه است (راسل، ۱۳۸۲: ۲۱۲).

۳.۴ راه‌حل‌های مسئله شر

لایب‌نیس در پاسخ به اشکال‌ها راه‌حل‌های زیر را مطرح می‌کند:

۱.۳.۴ راه‌حل نیستی‌انگاران شر

لایب‌نیس هم‌چون پیشینیان او، معتقد است که شر عبارت است از یک امر عدمی، و وجود محصلی ندارد، از این جهت دارای علت فاعلی به معنای اخص کلمه نیست؛

زیرا عبارت از چیزی است که علت فاعلی آن را ایجاد نمی‌کند به همین سبب است که حکمای مدرسی تمایل داشته‌اند که علت شر را نقصان بنامند. شر در باور او فقدان هستی است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۱۶). در تأکید نفی شر از ذات خداوند می‌گوید: بارها گفته‌ام که شر نتیجه فقدان است. اگر سؤال شد که منشأ کجاست جواب این است که در ماهیات مخلوقات است، ماهیتی که معلوم خداوند است بدون آن‌که آن را اراده کرده باشد زیرا نقص ذاتی در مخلوقات وجود دارد چون مخلوقات ذاتاً محدودند (همان: ۴۱۷). بنابراین شر از فقدان ناشی می‌شود و امور وجودی صرفاً بالعرض ملازم با آن‌هایند (Leibniz, 1985: 222-223). وی اشاره می‌کند که پیش از او، آگوستین، این نظریه را مطرح کرده است (ibid: 356).

همان گونه که در ارزیابی دیدگاه ملاصدرا در این باره گذشت حداکثر توان این راه‌حل این است که بر اساس آن ایده ثنویت (خدای خیر و خدای شر) ابطال می‌شود. اما سخن در دوگونگی نیست بلکه سخن در این است که چرا نقص و کاستی در نظام هستی راه یافته است. همچنین راه‌حل یادشده شاید با دین مسیحیت سازگار باشد اما با آیات قرآن و روایاتی که در آن شرووری چون مرگ و ظلمات به خداوند منتسب دانسته شده است، منافات دارد.

۲.۳.۴ راه‌حل شر متعلق اراده لاحق خداوند

خداوند هر چیزی را به دو گونه می‌تواند اراده (میل به خیر) کند: اراده سابق و اراده لاحق. لایبنیتس مثال می‌آورد که در اراده سابق خداوند هر انسانی شخص رستگاری شود اما این اراده سابق نهایی نیست و ممکن است به دلیل بزرگ‌تری محقق نشود. پس این اراده لاحق است که بر ایند اراده سابق و قطعی است و هیچ‌گاه از اثر نمی‌افتد. خداوند به نحو سابق، خیر مطلق همه موجودات را اراده می‌کند اما در اراده لاحق با لحاظ محدودیت ذاتی آن‌ها و نسبت آن با یک‌دیگر برترین خیر را برای آن‌ها اراده می‌کند. اما خداوند شر اخلاقی را اصلاً اراده نمی‌کند و شر فیزیکی و درد و رنج را به طور مطلق اراده نمی‌کند. بنابراین خداوند می‌تواند منشأ شر طبیعی باشد ولی او شر اخلاقی را اراده نمی‌کند و فقط آن را جایز می‌داند (ibid: 140, 160). در این راه‌حل وجود شر برای تحقق خیر ضروری است؛ به عبارت دیگر، در سایه شر است که خیر حاصل می‌شود.

۳.۳.۴ راه حل حذف شرور، مغایر با قوانین منطقی

به باور لایب‌نیتس، هر جوهری که مفهوم تام آن مستلزم تناقض نباشد ممکن است. بنابراین ممکن اعم از واقعی و موجود است از همین رو نمی‌توان بخشی از جهان ممکن را بدون تغییر کل آن عوض کرد. بنابراین حذف شرور بر اساس منطق امکان‌پذیر نیست. در این راه حل در واقع قدرت خداوند با قوانین منطقی محدود شده است.

به نظر لایب‌نیتس، شر مابعدالطبیعی که شر اصلی است ریشه تمام شرهای اخلاقی و طبیعی که شرور فرعی‌اند است و این نوع شر ناشی از نقص ذاتی و محدودیت وجود متناهی موجودات است و این شر امری مدعی است و شر اخلاقی نیز در واقع ناشی از محدودیت همه‌جانبه موجودات ذی‌شعور و مختار است به این معنا که نقص عقل آن‌ها موجب این شرور شده است.

۵. نتیجه‌گیری

۱.۵ موارد وفاق میان صدرا و لایب‌نیتس

اصول و مبانی مرتبط با مسئله شر در اندیشه صدرا اثبات واجب‌الوجود و صفات او و نظام احسن بود و نیز اصول اصل کمال، جهت کافی و خلق بهترین جهان ممکن، مبانی متناسب با مسئله شر لایب‌نیتس را شامل می‌شوند. لایب‌نیتس در اصل کمال به صفات علم، قدرت، و خیر مطلق خداوند اشاره دارد، صدرا نیز در اثبات صفات واجب به اثبات کامل و مطلق بودن این صفات در واجب‌الوجود می‌پردازد. خلق بهترین جهان ممکن لایب‌نیتس نیز با نظام احسن صدرا هم‌پوشانی دارد. صدرا هرچند به اصلی با عنوان اصل جهت کافی اشاره نکرده است اما به فحوا و محتوای این اصل در ذیل اثبات نظام احسن پرداخته است.

از میان راه‌حل‌هایی که این دو فیلسوف ارائه داده‌اند دو راه‌حل مشترک است: اول، راه‌حل سستی و مناقشه‌انگیز عدم و نیستی بودن شر که در دیدگاه هر دو از راه‌حل‌های اصلی است؛ دوم، راه‌حل بازگشت خیر و شر به اعیان ثابت در فلسفه صدرا با راه‌حل‌های شر متعلق اراده لاحق خداوند در فلسفه لایب‌نیتس متناظر است.

در مقایسه راه‌حل مشترک نیستی‌انگارانه شر در هر دو با سایر راه‌حل‌هایشان به این نتیجه می‌رسیم که، راه‌حل‌های آن‌ها دارای انسجام مبنایی نیست؛ چراکه در این راه‌حل شر را معدوم می‌شمارند ولی لازمه راه‌حل‌های دیگر آن‌ها وجودی‌دانستن شر است.

۲.۵ موارد خلاف میان صدرا و لایب‌نیس

موارد اختلاف لایب‌نیس و ملاصدرا، در راه‌حل‌های مسئله شر و تقسیم انواع شر و منشأ آن‌هاست؛ صدرا راه‌حل احتمالات موجود از جهت خیر و شر و شرور لازمه خیرهای برتر را مطرح کرده که لایب‌نیس به آن‌ها نپرداخته است. لایب‌نیس نیز راه‌حل حذف شرور، مغایر با قوانین منطقی را آورده که صدرا آن را بیان نکرده است.

لایب‌نیس در ضمن تقسیم شر به سه قسم شر مابعدالطبیعی، شر طبیعی، و شر اخلاقی وارد بحث منشأ آن‌ها می‌شود و منشأ آن‌ها را به ترتیب اقتضای وجود متناهی، شر اخلاقی و اختیار و محدودیت عقل و ادراک انسان می‌داند اما ملاصدرا به تقسیم انواع شر نپرداخته است و منشأ شر پنداشتن امور را جهل انسان معرفی کرده است.

۳.۵ تبیین موارد خلاف و وفاق

در فلسفه صدرا ضمن توجه به سه راه‌حل شر عدمی است؛ خیر کثیر در مقایسه با شر قلیل، و شرور لازمه خیرات برتر، باید نقش عواملی چون واجب الوجود، به عنوان عامل اصلی، غایت خلقت، مخلوقات غیر انسان و انسان‌های دیگر را جدی گرفت و در تفسیر و تحلیل شرور به صفات مطلق او توجه لازم را مبذول بداریم. در فلسفه لایب‌نیس نیز با ارائه راه‌حل‌های یادشده صدرا با بیانی دیگر، اصول وی یعنی کمال، جهت کافی، و خلق بهترین جهان ممکن را باید در نظر داشت.

ملاصدرا و لایب‌نیس، با توجه به مقتضیات عصر خود، با پیش‌فرض‌های صفات مطلق خداوند دغدغه ارائه تبیینی عقلانی از نظام احسن و کامل بودن جهان و دفع شبهات توحید را در سر داشته، از همین رو درصدد دفع مسئله شر برآمده و خواسته‌اند ناسازگاری منتج از آن را برطرف کنند. بنابراین رویکرد یادشده در دفاع از نظام احسن و خلق بهترین جهان ممکن است و پرسش‌های صورت‌بندی شده در قالب منطقی معاصرین را پاسخ‌گو نیست. علاوه بر این، صدرا و لایب‌نیس در مهم‌ترین راه‌حل خود، شر را عدمی می‌شمارند ولی در راه‌حل‌های دیگر آن را وجودی می‌دانند. پس دیدگاه آن‌ها از انسجام درونی برخوردار نیست.

منابع

جمع نویسندگان (۱۳۷۸). مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالمطالین، بنیاد حکمت صدر: تهران.

بی‌نام (۱۳۸۳). «معرفت‌شناسان، لایب‌نیتس»، مجله ذهن، ش ۲۰.
پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، تهران: طرح نو.
پلاتیننگا، الوین و دیگران (۱۳۸۴). *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

پلاتیننگا، الوین (۱۳۷۶). *خدا، اختیار، شر*، ترجمه محمد سعیدی‌مهر، تهران: مؤسسه فرهنگی طه.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، ج ۱، قم: اسرا.
خرم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۳). «عدل الهی و مسئله شر»، *نشر دانش*، سال چهارم، ش ۶.
راسل، برتراند (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۳، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
راسل، برتراند (۱۳۸۲). *شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نی.
رئیس‌زاده، محمد (۱۳۸۴). «مسلمانان و مسئله شر»، *درس فلسفه*، *درس فلسفه*، سعید عدالت‌نژاد، تهران: کویر.
صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۳). *فلسفه لایب‌نیتس*، تهران: ققنوس.
طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (۱۳۷۶). *کشف المراد*، شرح جمال‌الدین علامه حلّی، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران: کتاب‌فروشی اسلامی.

عابدی شاهرودی، علی (۱۳۷۴). «عدل الهی»، *کیهان اندیشه*، ش ۴۹.
قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۰). *خدا و مسئله شر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش و علمی و فرهنگی.
لایب‌نیتس، گوتفرد ویلهلم (۱۳۷۵). *منادولوژی*، مقدمه و شرح بوترو و دیگران، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۱). *دانش‌نامه عقاید اسلامی از نگاه قرآن و احادیث*، با همکاری رضا برنجکار، ج ۹، قم: دارالحدیث.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار، علل الهی*، ج ۴، تهران: صدرا.
ملاصدرا (۱۳۶۴). *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، ۳، ۵، تهران: بیدار.
ملاصدرا (۱۳۷۳). *شرح اصول کافی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ملاصدرا (۱۳۷۷). *اسفار*، ج ۱، ۲، ۴، ۶، ۷، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
ملاصدرا (۱۳۸۳). *شواهد الربوبیه*، حواشی ملاصدرا و سبزواری، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
ملاصدرا (۱۴۱۹). *مفاتیح الغیب*، التعليق المولی علی النوری، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.