

بررسی شماری از پاسخ‌های ایجابی و سلبی به ناسازگاری علم پیشین خداوند و فعل اختیاری انسان

حجت منگنه‌چی*

DOI: 10.22096/EK.2021.528430.1348

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۳۰]

چکیده

ذیل مسئله توحید افعالی، پرسش مهمی وجود دارد، اینکه آیا علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان سازگارند؟ اشاعره که علم پیشین و اختیار انسان را ناسازگار می‌دیدند، توانستند معنایی برای فاعلیت انسان بیابند تا از جبر سر در نیاورد. از نظر آنان، علم پیشین خداوند، به طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی سبب و علت هر چیزی و از جمله افعال انسان است. در این میان، فعالیت‌های فخررازی بیشتر به چشم می‌آید که در این نوشتار یکی از دلایل وی مورد بررسی قرار گرفته است. در ادامه، هفت پاسخ نقل گردیده و بررسی شده است. برخی پاسخ‌ها در سنت غربی، برخی در سنت اسلامی و برخی مشترک است. در نهایت، راه‌حلی با توجه به دو راه‌حل دیگر، پیشنهاد و تبیین شده است. پیچیدگی‌هایی که برای فهم علم مطلق خداوند (به‌ویژه پیش از آفرینش موجودات) وجود دارد، موجب شده که پرونده این مسئله از منظر فلسفی همچنان گشوده بماند.

واژگان کلیدی: فخررازی؛ خداوند؛ علم پیشین؛ فعل اختیاری انسان؛ راه‌حل‌ها.



مقدمه

به این پرسش که «آیا انسان در کارهایی که از او صادر می‌شود، مختار است یا مجبور؟» پاسخ‌های گوناگونی از سوی حکما و متکلمان داده شده است. (۱) به نظر جبرگرایان خالص، از فاعلی که وجوب بالذات دارد و انجام فعلی را اراده می‌کند، صدور فعل واجب شده و ضرورتاً واقع می‌شود. در این حالت، معنا ندارد فعلی که وجودش ضروری است با ویژگی اختیار به انسان نسبت داده شود، به گونه‌ای که امکان انجام یا ترك آن را داشته باشد. پس سخن گفتن از تأثیر اراده انسان در صدور فعل توجیه ندارد. روشن است که اینان همه افعال انسان را فعل خداوند می‌دانند. (۲) اشاعره، باینکه از جبرگرایی پرهیز کردند و نظریه کسب را جایگزینی برای برون‌رفت از آن دیدند، اما نتیجه‌ای جز جبر به دستشان نمی‌آید. این دو گروه، جانب توحید افعالی را گرفتند و از اختیار انسان دست کشیدند. (۳) معتزله به تفویض قدرت به انسان و برخورداری او از اختیار و اراده قائل شدند که البته با توحید افعالی سازگاری ندارد. (۴) متکلمان و حکمای امامیه هیچ‌یک از دیدگاه‌های پیش‌گفته را نپذیرفتند و تلاش آنها برای نفی جبر و نفی تفویض، پذیرش مرتبه‌ای از اختیار را در انسان نتیجه داد.

پذیرش اختیار در افعال انسانی زاینده پرسش مهمی است که یک سوی آن به یکی از صفات خداوند و سوی دیگرش به فعل مستند به انسان مربوط می‌شود و مسئله این پژوهش است. توضیح اینکه یکی از صفات کمالی خداوند، علم مطلق (همه‌دانی) است. مطلق بودن علم خداوند و حد و مرز نداشتنش اقتضا می‌کند که پیش از آنکه جهان را بیافریند (خواه به معنای زمانی و خواه به معنای رتبی) از آن آگاهی همه‌جانبه داشته و هیچ باور مبهم و کاذبی نداشته باشد. یکی از تلاش‌های فکری، تبیین علم خداوند به مخلوقات در مرتبه ذات و پیش از آفرینش است که در این باره دیدگاه‌های گوناگونی از سوی فیلسوفان، متکلمان و عرفا ارائه شده است.^۱

از میان متعلقات علم الهی، انسان و افعال او را در نظر می‌گیریم و با نظر به همه‌دان مطلق بودن خداوند و اینکه انسان و افعال او نیز در شمار متعلقات این علم قرار دارد، بحث را ادامه می‌دهیم. شمول علم خداوند نسبت به افعال انسان این معنا را می‌رساند که او باید از پیش بداند که شخص «الف» در زمان «ب» و مکان «ج» عمل «د» را انجام خواهد داد. حال (۱) اگر هیچ حقیقتی یافت نمی‌شود که در دایره علم خداوند قرار نداشته باشد و (۲) اگر باورهای خداوند مصون از خطا و کذب است، آیا چنین علم فراگیری، جایی برای این باور که انسان دارای اختیار است، باقی می‌گذارد؟ به عبارتی، آیا علم پیشین خداوند با صدور فعل اختیاری از انسان سازگار است؟

۱. نک: الشیرازی، ۱۴۲۲: ۱۹۱-۱۹۲؛ الشیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۱۸۱-۱۸۲.

این شبهه نشان می‌دهد که نمی‌توان توأمان پذیرفت هم خداوند از قبل همه چیز را بداند و هم انسان در پاره‌ای از افعال خود دارای اختیار باشد. گویی هر چیزی از پیش مقدر شده است. در رویارویی با شبهه مزبور، دو دیدگاه شکل گرفته است. دیدگاه اول، شبهه را پذیرفته و از ناسازگاری دفاع می‌کند. دیدگاه دوم درصدد پاسخ به ناسازگاری است. طرفداران دیدگاه اخیر، هم‌داستان نبوده و پاسخ‌های مختلفی می‌دهند.

تشبیه ناسازگاری و تعیین يك طرف (استدلال فخر رازی)

بیشتر اشاعره از تشبیه ناسازگاری سخن می‌گویند و از اختیار انسان دست‌می‌کشند.^۱ فخر رازی (متوفی ۶۰۶ هـ) یکی از شخصیت‌های برجسته در کلام اشعری است که تلاش فراوانی کرد تا نشان دهد همه افعال بندگان به تقدیر خداوند بوده و بنده در انجام و ترک آنها استقلالی ندارد. وی نهمین جلد از کتاب المطالب العالیة من العلم الإلهی را که دارای نه باب می‌باشد به این موضوع اختصاص داد. او به ترتیب، دلایل عقلی، قرآنی و روایی را در سه باب مستقل مورد بحث قرار می‌دهد و دلایل عقلی، قرآن و روایی معتزله را برای اثبات استقلال انسان نقد می‌کند. از این رو، جای دارد که به تناسب این مقاله، بخشی از سخنان وی نقل و مورد بررسی قرار گیرد. شماری از ده برهانی که در فصل اول از باب اول ارائه کرده به گونه‌ای به علم پیشین خداوند مربوط است. در اینجا برهان پنجم او را گزارش کرده و مورد بررسی قرار می‌دهیم تا معلوم شود که آیا بر مدعای وی دلالت می‌کند یا نه.

استدلال مورد نظر، قیاسی استثنایی است که از رفع تالی، رفع مقدم نتیجه می‌شود. صورت استدلال از این قرار است:

۱- اگر خداوند، افعال بندگان و آنچه را که موجب آن می‌شود، ایجاد نکند، ممتنع است که پیش از وقوع افعال از آنها آگاهی داشته باشد (مقدمه شرطی قیاس).

۲- اما مخالفان (معتزله) توافق دارند که خداوند پیش از وقوع افعال بندگان از آنها آگاهی دارد (رفع تالی).

(نتیجه ۱ و ۲) پس، به طور قطع، خداوند افعال بندگان و آنچه را که موجب آن می‌شود، ایجاد می‌کند (رفع مقدم).

۱. نک: الغزالی، ۱۹۹۴: ۲۰۴؛ الرازی، ۱۴۰۷: ۷/۹؛ التفنازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۷/۴.

فخررازی، مقدمهٔ حملی قیاس را جای مناقشه ندانسته و آن را نقطهٔ مشترک دیدگاه خود و معتزله می‌داند. آنچه محل اختلاف است، تلازمی است که در مقدمهٔ شرطی بیان شده است. به نظر او، میان ایجاد نکردن فعل و آگاه نبودن از آن ملازمه برقرار است. بیان وی برای نشان دادن درستی مقدمهٔ مزبور به این شرح است:

۱- ماهیت افعال بندگان، به طور مساوی، این قابلیت را دارد که معدوم یا موجود شود، بدون اینکه یک طرف بر طرف دیگر رجحان داشته باشد (یعنی از سنخ امور امکانی است).

۲- فرض می‌کنیم چیزی به جز قدرت عبد نمی‌تواند طرف وجود فعل را بر عدمش ترجیح دهد.

۳- اما این فرض نادرست بوده و قدرت عبد نمی‌تواند موجب تحقق فعل گردد؛ زیرا این نیز صلاحیت انجام و ترک فعل را دارد و بنابراین، با استناد به قدرت عبد، وجود فعل بر عدمش رجحان نمی‌یابد، نه ابتدائاً و نه با واسطه؛ زیرا مفروض این است که در ازل، چیزی که موجب تحقق فعل باشد، وجود نیافته است نه ابتدائاً و نه با واسطه، که اگر چنین می‌شد جبر لازم می‌آمد.

۴- حال که نمی‌توان قدرت عبد را عامل رجحان فعل دانست و از طرفی، افعال بندگان به خودی خود قابلیت عدم و وجود را به طور یکسان دارد، نظر به اینکه چیزی وجود ندارد که وجود فعل را بر عدمش رجحان دهد، پس اگر کسی بر این باور باشد که وجود فعل بر عدمش رجحان دارد به اعتقادی غیر مطابق باور پیدا کرده و دچار جهل شده است و این در حالی است که جهل بر خداوند محال است.

با روشن شدن این مطلب که قدرت عبد نمی‌تواند عامل رجحان فعل باشد و درعین حال نپذیریم که قدرت خداوند است که در ازل به وقوع فعل بندگان و آنچه موجب آن است، تعلق گرفته، این باور که آنها واقع خواهند شد اعتقادی غیر مطابق بوده و جهل است. حال که چنین است، چاره‌ای نداریم جز اینکه تعلق قدرت خداوند را در ازل به وقوع افعال و آنچه موجب آن می‌شود، بپذیریم تا از این رهگذر، علم خداوند مبنی بر اینکه آنها واقع خواهند شد، علم باشد و نه جهل.^۱

در ادامه، فخررازی، اظهار نظری در مقابل خود مطرح کرده و به آن پاسخ می‌دهد؛ نظر این است که خداوند در ازل می‌داند که در فلان زمان، وجود فعل بر عدمش رجحان خواهد یافت و در آن زمان، مقتضی برای رجحان وجود فعل بر عدمش تحقق دارد. از آنجاکه فرض کردیم مقتضی برای ترجیح جانب وجود، قدرت عبد است و نیز فرض کردیم که قدرت عبد در آن زمان تحقق می‌یابد، بنابراین، مقتضی برای ترجیح وجود فعل بر عدمش در آن زمان مشخص حاصل است.

۱. نک: الرازی، ۱۴۰۷: ۵۸۵۷/۹.

پاسخ فخررازی به این نظر آن است که چنین بیانی نتیجه بدفهمی کلام اوست؛ زیرا خداوند در ازل می‌داند که فلان وجود بر عدمش در فلان زمان ترجیح خواهد یافت. این ترجیح، هرچند فقط در همان زمان تحقق می‌یابد، اما معنا و مفهوم جمله «ترجیح خواهد یافت» در ازل تحقق دارد. حال که چنین معنا و مفهومی در ازل تحقق دارد، آنچه نیز که مقتضی حصول آن است باید در ازل تحقق داشته باشد. از طرفی می‌دانیم که مقتضی حصول آن معنا و مفهوم، ذات خداوند نیست که اگر چنین بود تحققش واجب است. قدرت عبد و اراده عبد هم نمی‌تواند مقتضی حصول آن باشد؛ زیرا هر دو معدوم‌اند. پس مقتضی باید قدرت و اراده خداوند باشد. چنین بیانی اقتضا می‌کند که افعال بندگان به واسطه قدرت و اراده خداوند واقع شود.

فخررازی در پایان این استدلال خاطر نشان می‌کند که آن را از مسئله‌ای حکمی استنباط کرده و آن اینکه: جزم به وقوع ممکن فقط به سبب علم به علتش و آنچه موجب آن است، امکان دارد.^۱

بررسی استدلال فخررازی

این مطلب که هر فعلی از افعال انسان با وجود و عدم نسبت یکسانی دارد، پذیرفتنی است. همان‌گونه که ذات انسان، ذاتی امکانی است افعال او نیز از این ویژگی ذاتی برخوردارند. همچنین جای مناقشه ندارد که هرگاه شرایط و زمینه‌های تحقق فعل فراهم گردد، ضرورت بالغیر پیدا می‌کند. پرسش این است که چه چیزی جانب وجود فعل را بر جانب عدمش ترجیح داده و آن را ضروری می‌سازد؟ پاسخ فخررازی به این پرسش، قضیه منفصله حقیقیه‌ای است که دو طرف دارد به گونه‌ای که از نفی یک طرف، اثبات طرف دیگر نتیجه می‌شود. قضیه مزبور عبارت است از: «با قدرت و اراده انسان مرجح فعل عبد است و یا قدرت و اراده خداوند». با بیانی که وی ارائه کرد، قدرت و اراده انسان نمی‌تواند مرجح وجود فعل باشد (نفی فعل اختیاری)؛ زیرا این دو به خودی خود نسبت به انجام فعل و ترک آن حالت تساوی دارند. پس قدرت و اراده ازل خداوند مرجح صدور آن است که اگر آن را مرجح ندانیم و در عین حال بگوییم خداوند، پیش از انجام فعل می‌داند که فعل انجام خواهد گرفت، این چیزی جز جهل نیست و چنان‌که می‌دانیم جهل بر خداوند محال است.

به نظر می‌رسد که قضیه منفصله یادشده، طرف سوم هم می‌تواند داشته باشد که در استدلال فخررازی مشاهده نمی‌شود. در واقع، هر دو طرف این قضیه قابلیت تصدیق ندارند. توضیح زیر این معنا را روشن می‌سازد:

۱. نک: الرازی، ۱۴۰۷: ۵۷/۹.

۱- این جمله که «یا قدرت و اراده انسان مرجح فعل عبد است...» پذیرفته نمی‌شود؛ چرا که قدرت و اراده انسان با توحید افعالی که با نقل و عقل پشتیبانی می‌شود، سازگاری ندارد و فاقد معنای معقول است. البته این در صورتی است که قدرت و اراده استقلالی مقصود باشد که با توجه به رویارویی فخررازی با دیدگاه معتزله، گویا همین معنا مقصود است. چگونه می‌توان از استقلال انسان سخن گفت در حالی که چه بسیار افعالی که انسان خواهان انجام آن است، اما به دلیل محدودیتی که وجودش را فراگرفته، نمی‌تواند انجام دهد. حتی در آنجا که به نظر می‌رسد توانایی انجام فعل را دارد، محدودیت‌های دیگری ممکن است او را فراگیرد. بدون تردید حکمای الهی چنین قدرت و اراده‌ای را باور ندارند. در حکمت الهی، وجود معلول، وجودی است که با وابستگی همراه است (خواه رابطه معلول را با علت هستی‌بخش، از نوع وجود رابطی بدانیم و خواه از نوع وجود رابط). با این ویژگی آیا می‌توان صفات معلول (قدرت و اراده) را مستقل دانست!

۲- پذیرش قدرت و اراده انحصاری خداوند و حذف نقش انسان در فعلی که از او صادر می‌شود (تا از این رهگذر بتوان علم پیشین را توجیه کرد) بدون اشکال نبوده و سوی دیگر منفصله یادشده را نیز نمی‌توان پذیرفت. زیرا [۱] خداوند، حکیم مطلق است و حکیم کار لغو و بیهوده انجام نمی‌دهد. از طرفی، موجودی به نام انسان را آفرید و او را به قدرت تشخیص مجهز ساخت. فهم عرفی و درک عقلی افراد این نوع آن است که دست کم نسبت به برخی افعال خود دارای اراده و اختیارند. [۲] خداوند، خیرخواه مطلق است و موجودی به نام انسان آفرید و از روی خیرخواهی، او را به نیروی تشخیص مجهز ساخت. اگر انسان، قدرت انتخاب نداشته باشد، برخورداری او از نیروی تشخیص بیهوده است، و این یعنی خیرخواهی به شکل کامل تحقق نیافته است. [۳] از باب استشهاد و با حذف نگاه بخشی به متون دین، رهیافت مورد بحث با آنچه در آیات و روایات آمده، سازگاری ندارد. افزون بر اینکه چنین رهیافتی با آنچه در آیات و روایات آمده، سازگاری ندارد، همچنین با حکمت و خیرخواهی خداوند که در شمار صفات کمالی قرار دارند، در تعارض است.

حال که نمی‌توان دو طرف این منفصله را پذیرفت، پس باید راه دیگری یافت و آن اینکه، هم قدرت و اراده خداوند و هم قدرت و اراده انسان در صدور فعل نقش داشته باشد، البته نقش قدرت و اراده انسان، نه در عرض قدرت و اراده خداوند و به صورت استقلالی، بلکه در طول آن و به گونه غیر مستقل است. شواهد فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد ساختار وجودی انسان، ساختاری قدرتمند و دارای اراده است، اما نه به گونه مستقل، بلکه با نظر به شرایط و زمینه‌هایی که خارج از قدرت و اراده انسان است. مسئله این است که باید نقش ایجابی خداوند را در همین امور یافت.

به عبارتی، هرآنچه را که برای انجام يك فعل لازم است، خداوند آفرید و انسان را بر آن توانا ساخت. انسانی را در نظر بگیرید که سنگی را پرتاب می‌کند. پرتاب این سنگ، مقدر انسان است، اما نه به صورت نامقید و مستقل؛ چه اینکه در شرایطی ممکن است توان انجام آن را نداشته باشد. اکنون هم که توانایی پرتاب آن را دارد باید با شرایطی همراه شود که تحت قدرت او نیست. معلوم می‌شود که فعل مزبور به اموری خارج از قدرت و اراده صرف انسان بستگی دارد که در نهایت باید به قدرت و اراده‌ای مستقل برسد و آن خداوند است. نمونه دیگر، فعل دیدن است که قدرت و اراده انسان در انجام این فعل به شرایطی بستگی دارد که از قدرت و اراده انسان خارج است.

با توجه به این توضیح، هنگامی که می‌گوییم: قدرت و اراده انسان در انجام فعل تأثیر دارد، مقصود این نیست که از قدرت و اراده مستقل برخوردار است تا امثال فخر رازی آن را با توحید افعالی ناسازگار ببینند، بلکه قدرت و اراده‌ای است که به صورت نظام‌مند در ساختار وجودی انسان قرار داده شده است. بررسی موجودات مختلف نشان می‌دهد که همه از یک سنخ نیستند. افعال برخی را باید بالطبع و برخی دیگر را بالقصد تفسیر کرد. ویژگی مشترک هر دو قسم این است که فعلشان به حصول شرایط و زمینه‌ها بستگی دارد و تفاوتشان در این است که فاعل بالقصد، از علم مؤثر در فعل برخوردار بوده و می‌تواند یکسان عمل نکند. با این حال، تصویری که فخر رازی از انسان و فعل او ارائه کرده، همچون ماشینی است که فقط می‌تواند مسیر مشخصی را طی کند. محذوراتی که در تصویر فخر رازی وجود دارد، موجب می‌شود که نگوییم: «خداوند از پیش می‌داند که شخص «الف» در زمان «ب» و مکان «ج» عمل «د» را انجام خواهد داد»، بلکه می‌گوییم: «خداوند از پیش می‌داند که شخص «الف» در زمان «ب» و مکان «ج» عمل «د» را اختیار کرده و انجام می‌دهد». و این یعنی متعلق عمل پیشین خداوند، عمل اختیاری است که البته با نظر به شرایط و زمینه‌ها ضرورت بالغیر یافته و ضروری بودنش اشکالی ایجاد نمی‌کند و مستلزم جبر نیست.

به دو قضیه شرطیه زیر دقت کنیم:

۱- بالضرورة چنین است که اگر خداوند از قبل بداند که عمل «د» انجام خواهد گرفت، پس عمل «د» بالضرورة انجام خواهد گرفت.

۲- بالضرورة چنین است که اگر خداوند از قبل بداند که عمل «د» از روی اختیار انجام خواهد گرفت، پس عمل «د» انجام خواهد گرفت.

بر اساس جمله شماره ۱، صدور اختیاری عمل «د» با علم پیشین خداوند ناسازگار است، خلاف جمله شماره ۲ که ناسازگاری را نشان نمی‌دهد. زیرا چنین نیست که خداوند

از آنچه انجام خواهد گرفت بدون هیچ قید و شرطی آگاهی داشته باشد، بلکه مقید به ویژگی «از روی اختیار» است.

اشکال دیگر استدلال فخررازی به پاسخی مربوط می‌شود که به مستشکل داد و گفت: معنا و مفهوم جمله «ترجیح خواهد یافت» در ازل تحقق دارد. حال که چنین است باید مقتضی حصول آن نیز تحقق داشته باشد که چیزی جز قدرت و اراده خداوند نیست. اشکال این سخن آن است که میان «مقتضی مفهوم» و «مقتضی متعلق مفهوم» خلط شده است. آنچه باید در ازل تحقق داشته باشد مقتضی مفهوم است که چیزی جز علم پیشین خداوند نیست، اما از آنجا که متعلق این مفهوم، مقید به قیود و شرایطی خاص است، با تحقق همه آنها تحقق خواهد یافت. اگر قدرت و اراده خداوند مقتضی حصول آن بود، معنا نداشت که بگوییم خداوند «از قبل» می‌داند که «در بعد» چه خواهد شد. اگر قدرت و اراده خداوند کفایت می‌کند، با وجود این دو، فعل باید تحقق یابد، و اگر در کنار قدرت و اراده، امور دیگری نیز لازم است، به چه دلیل نمی‌توان قدرت و اراده انسان را در زمره همان امور قرار داد؟!

اشکال مزبور و پاسخ فخررازی به آن نشان می‌دهد که وی مسبوقیت فعل انسان به قدرت و اراده را تصور می‌کرد، اما نمی‌توانست آن را به گونه‌ای تبیین کند که راه حلی برای دفع ناسازگاری باشد. خلاصه اینکه، با بیان مزبور، هم توحید افعالی، هم علم پیشین و هم اختیار انسان حفظ می‌شود.

پاسخ‌های گوناگون در دفاع از سازگاری

خلاف اشاعره که علم پیشین خداوند را با فعل اختیاری انسان سازگار نمی‌دیدند، بیشتر اندیشمندان این عرصه تلاش کردند تا سازگاری را نشان دهند. در این راستا، پاسخ‌های گوناگونی ارائه شده که رایج‌ترین آنها نقل و بررسی می‌شود.

۱- ارجاع به تجربه عادی بشر

برخی فیلسوفان با استناد به تجربه عادی بشر، تأییدی برای دفع نزاع اختیار و علم پیشین دست‌وپا کردند. جانانان وان ویگ معتقد است سازگاری اختیار و علم مطلق در زندگی یومیه روشن و بدیهی است. در مورد خود ما کاملاً بدیهی است که هر یک از ما مطالب بسیاری درباره اعمال آینده خود و اعمال آینده افراد پیرامون خود می‌دانیم. اگر این واقعیت تهدیدی برای درک و فهم ما از اختیاری بودن آنها نیست، چرا باید علم پیشین خداوند چنین تهدیدی به دنبال داشته باشد؟^۱

۱. نک: تالیافرو، ۱۳۸۲: ۲۰۷.

بررسی

پاسخ شماره يك، نگاهی بسیار سطحی و غیردقیق به مسئله‌ای است که بحث برانگیزترین مسئله درباره علم مطلق خداوند بوده و قدمتی طولانی دارد. آری، هریک از ما این توانایی را داریم که با توجه به خلق و خوبی که از خود می‌شناسیم و یا از دیگران سراغ داریم، کنش یا واکنش خود و دیگران را در موقعیت‌های خاص پیش‌بینی کنیم و با توجه به زمینه‌ها، شرایط و گذشته‌ای که در اختیار داریم، بگوییم چه رفتاری انتظار می‌رود، اما چه کسی می‌تواند تضمین دهد که آنچه پیش‌بینی کرده، قطعی است و به آن علم دارد؟ چه دلیلی می‌توان ارائه کرد که نشان دهد خلاف آنچه پیش‌بینی شده، محال است؟ اندکی دقت لازم است که بفهماند آنچه از آینده می‌دانیم چیزی جز احتمال (هرچند راجح) نیست. رفتارهایی که از انسان سر می‌زند همچون قوانین طبیعی و ریاضی نیست که احتمال خلاف در آنها صفر و یا نزدیک به صفر باشد.

این بررسی را می‌توان به زبان فلسفی چنین ادامه داد. هنگامی که وجود را به موضوعی نسبت می‌دهیم یکی از سه وضعیت وجوب، امتناع و امکان را دارد. امکان که به معنای سلب ضرورت است، اقسامی دارد. یکی از اقسام امکان، امکان استقبالی است. در این قسم، کاری به وضعیت گذشته یا اکنون شیء نداریم که ضرورت بالغیر یا ضرورت بالقیاس الی الغیر داشته و حصول معلوم و قطعی است، بلکه حالش را با توجه به آینده مورد نظر قرار می‌دهیم و می‌پرسیم: آیا در آینده، ضروری بالغیر است یا ممتنع بالغیر؟ شیء مزبور اگر ضرورت ذاتی یا امتناع ذاتی نداشته‌باشد، ممکن به امکان استقبالی است.^۱ بنابراین، امور استقبالی هرچند در آینده یا ضرورت بالغیر و یا امتناع بالغیر دارند، اما از آنجا که حصولشان به صورت قطعی برای انسان معلوم نیست فقط می‌توان با نظر به زمینه‌ها و شرایط، ترجیح وجود بر عدم را پیش‌بینی کرد و از امکان آن در آینده سخن گفت.

نتیجه اینکه آگاهی ما از آنچه در آینده انجام می‌گیرد، با آگاهی خداوند از آنچه در آینده رخ خواهد داد، از یک سنخ نبوده و قیاس یکی به دیگری پذیرفتنی نیست تا بتوان از رهگذر این مقایسه، ناسازگاری مورد بحث را پاسخ داد؛ چرا که آگاهی ما محدود و آگاهی خداوند مطلق، همه‌جانبه و با اشراف بر همهٔ ویژگی‌ها است، و همین ویژگی است که برخی را واداشت تا از ضرورت فعل و نفی اختیار انسان سخن بگویند. شاید دقیق‌تر آن است که بگوییم از آینده چیزی نمی‌دانیم.

۲- انکار علم خداوند نسبت به آینده

اشاعره، علم پیشین خداوند و مختار بودن انسان را به صورت قضیه منفصله‌ای می‌دیدند که امکان اجتماع طرفین وجود ندارد. از نظر آنان، یا انسان دارای اختیار است یا خداوند دارای علم پیشین است. اینان به نفع توحید افعالی، از مختاری بودن انسان دست کشیدند و تلاش کردند که با ارائه دلایل عقلی و تأویل دلایل نقلی، نقش قدرت و اراده بی‌همتای خداوند را نشان دهند.

در مقابل، گویا برخی با پذیرش شبهه اشاعره، راهی برای برون‌رفت از ناسازگاری یافتند به این بیان که علم پیشین خداوند را انکار کردند تا ناسازگاری از میان رفته و مشکلی برای این باور که انسان دارای افعال اختیاری است، وجود نداشته باشد. در این باره، اشخاص و گروه‌هایی معرفی شده‌اند که علم قبل از آفرینش را از خداوند نفی می‌کردند.^۱

بررسی

این پاسخ از جهاتی مورد اشکال است:

۱- مطابق با اصول و قواعد فلسفی، علم خداوند، مطلق بوده و هر آنچه دانستنی است متعلق علم خداوند است، چه پیش از تحقق شیء و چه پس از تحقق آن. بنابراین، انکار علم پیشین نامعقول می‌باشد.^۲ با بیانی ساده، اصل فلسفی «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات» اقتضا می‌کند که خداوند همان‌گونه که در ذات، کامل بوده و هیچ جنبه عدمی ندارد در صفات نیز دارای همین ویژگی باشد. لازمه انکار علم پیشین آن است که دست کم نسبت به موجوداتی که آنها را مختار آفریده، دارای جنبه عدمی بوده و برای تبدیل این حالت به حالت وجودی، حالت منتظره داشته باشد، در حالی که تبدیل از یک حالت به حالت دیگر، ویژگی موجود مادی است که نقص ذاتی دارد.

آری، همان‌گونه که صدرا خاطر نشان کرده، کیفیت علم پیشین خداوند به اشیاء از جمله غامض‌ترین مسائل حکمی است^۳، تا جایی که انکار علم خداوند به جزئیات زمانی به فلاسفه مشاء نسبت داده شده^۴ و نتیجه گرفته می‌شود که اینان به علم مطلق باور ندارند، در حالی که این نسبت نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا حکمای مسلمان برای اثبات علم پیشین خداوند دلایلی ارائه کرده‌اند، هر چند تبیین‌ها برای چگونگی علم خداوند به جزئیات زمانی متفاوت است.

۱. نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۳۶؛ الطوسی، ۱۴۰۵: ۲۹۴.

۲. نک: الشیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۷۸-۱۷۹؛ الشیرازی، ۱۴۲۲: ۱۸۹-۱۹۰.

۳. نک: الشیرازی، ۱۴۲۲: ۱۹۰.

۴. نک: الغزالی، ۱۹۹۴: ۱۹۲.

بررسی شماری از پاسخ‌های ایجابی و سلبی به ناسازگاری ... / منگنه چی ۲۳۵

۲- مطابق با نصوص دینی متعدد، هر چیزی معلوم خداوند است. در شانزده آیه قرآن، جمله «بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» در توصیف خداوند، بدون اینکه به چیزی مقید شود، به کار رفته است. عمومیت عباراتی از این دست، امور استقبالی را نیز شامل می‌شود.

۳- پیش‌گویی‌هایی در متون مقدس وجود دارد که اگر ناظر به واقع باشد بدون تردید علم پیشین خداوند را ثابت می‌کند.

۴- با اینکه مدافعان پاسخ دوم، اجتماع طرفین منفصله را ممکن نمی‌دانند، اما با توضیحی که خواهد آمد، می‌توان منفصله مزبور را به گونه‌ای بیان کرد که امکان اجتماع طرفین وجود داشته باشد. به اختصار، هیچ محالی لازم نمی‌آید اگر متعلق علم ازلی الهی را نه فعل انسان، بلکه «فعل اختیاری انسان» بدانیم همان‌گونه که می‌توان متعلق آن را فعل طبیعی (غیر اختیاری) دانست.

۳- بازتعریف علم مطلق

یکی از مقدمات برهان ناسازگاری این است که خداوند دارای علم مطلق می‌باشد. مطلق بودن علم خداوند، این معنا را می‌رساند که محال است خداوند به امری کاذب اعتقاد بورزد یا به امری صادق اعتقاد نداشته باشد. در این تعریف، قیدنشده که علم خداوند صرفاً به اموری تعلق می‌گیرد که علم به آنها برای خداوند منطقیاً ممکن باشد؛ بنابراین نتیجه آن است که انسان برای انجام فعل، مجال انتخاب مختارانه ندارد. اگر این نتیجه را نامقبول بدانیم و معتقد باشیم که انسان‌ها واجد آزادی اراده هستند در این صورت، پاسخ معقول آن است که تعریفی از علم مطلق به دست دهیم که شرط امکان منطقی را شامل باشد؛ در این صورت می‌توانیم نتیجه بگیریم که حقایق مربوط به آینده از جمله اموری است که علم به آنها برای خداوند منطقیاً ناممکن است. نتیجه این است که یا هیچ‌یک از مخلوقات مطلقاً امکان و مجال انتخاب آزاد و مختارانه را ندارد، یا خداوند نمی‌تواند (منطقیاً نمی‌تواند) نسبت به این تصمیمات، قبل از آنکه اتخاذ شوند، علم قطعی داشته باشد.^۱

نقطه اتکای این پاسخ آن است که قضایایی که انجام یک عمل آزادانه را از ناحیه فاعل مختار در آینده [به گونه قطعی] بیان می‌کنند، از نظر منطقی محال‌اند و با توجه به محال‌بودنشان محدودیتی برای علم مطلق خدا ایجاد نمی‌شود. «سوینبرن از کسانی است که این پاسخ را مطرح کرده است.» (آلستون، ۱۳۸۳: ۲۱) «او می‌گوید که خدا در آفرینش انسان‌های مختار این را برگزید که از معرفت خاصی صرف نظر کند، یعنی معرفت به اینکه آنها چگونه مختارانه عمل خواهند کرد» (همیلتون، ۱۳۹۲: ۳۷؛ RICHARD SWINBURNE, 1999: 183).

۱. نک: پترسون، ۱۳۷۹: ۱۱۹.

بررسی

۱- این پاسخ، تقریر دیگری از پاسخ دوم به شکلی محدودتر است؛ چرا که علم خداوند را نسبت به برخی امور که در آینده رخ خواهد داد، انکار می‌کند، با این حال می‌پذیرد که علم خداوند مطلق است. بنابراین، اشکالاتی که بر پاسخ دوم وارد شد در اینجا نیز مطرح می‌شود.

۲- مدافعان این راه حل، قضیه منفصله‌ای را در نظر می‌گیرند که فقط یکی از دو طرف آن را می‌توان تصدیق نمود (یا هیچ‌یک از مخلوقات مطلقاً امکان و مجال انتخاب آزاد و مختارانه را ندارد، یا خداوند نمی‌تواند (منطقاً نمی‌تواند) نسبت به این تصمیمات، قبل از آنکه اتخاذ شوند، علم قطعی داشته باشد). اینان با بازتعریف علم مطلق خداوند، بر این باور شدند که افعال اختیاری انسان از اموری است که علم به آنها برای خداوند منطقاً ناممکن و از دایره شمول علم الهی بیرون است. پرسش این است که با استناد به چه دلیلی گفته می‌شود آگاهی از فعل اختیاری انسان منطقاً ناممکن است؟ آیا همین که نتوان چنین علمی را تبیین کرد باید به نفی آن حکم نمود؟ بفرض که چنین باشد، با استناد به چه دلیلی از مختار نبودن انسان باید دست کشید؟

۴- از نظر فیلسوفان دین، عمومیت و اطلاق قدرت خداوند، مانع از این نیست که امور محال را شامل نشود. به نظر مدافعان پاسخ سوم، علم مطلق خداوند نیز شامل امور منطقی ناممکن نمی‌شود. بنابراین با تشبیه صفت علم به صفت قدرت نتیجه می‌گیرند که خداوند از فعل اختیاری انسان آگاهی ندارد. اما این تشبیه صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا علاوه بر اینکه هم با قواعد فلسفی و هم با نصوص دینی ناسازگار است، به برخی تفاوت‌های متعلق علم و متعلق قدرت توجه نشده است؛ چرا که متعلق قدرت، هرچند لازم نیست بالفعل موجود باشد، اما باید امکان ذاتی داشته باشد؛ در حالی که متعلق علم می‌تواند از امور محال بوده و امکان ذاتی نداشته باشد. افزون بر این، تقریر مزبور به منظور دفع شبهه با تسامح همراه شده است؛ زیرا هرچند می‌توان در موقعیتی از اعمال قدرت صرف نظر کرد، اما صرف نظر کردن از علم، منطقی به نظر نمی‌رسد؛ چرا که علم عبارت از حضور چیزی نزد چیزی است، و هنگامی که شرایط حضور فراهم باشد علم تحقق یافته و فعلیت می‌یابد.

زیرا اولاً: عدم تعلق علم خداوند به امور محال با عدم تعلق قدرت او به امور محال قابل مقایسه نیست. تناقضی که از وجود یافتن امور محال نتیجه می‌شود، مانع از این است که از اساس، آنها را متعلق قدرت خداوند بدانیم، اما تصور امور محال و تصدیق محال بودن آنها هیچ اشکالی ندارد و مصادیقی از مصادیق علم است. ثانیاً: با اینکه می‌توان در موقعیتی از اجرای قدرت صرف نظر کرد، اما صرف نظر کردن از علم، منطقی نیست؛ چرا که علم عبارت از حضور چیزی نزد چیزی است، و هنگامی که شرایط حضور فراهم باشد علم تحقق یافته و فعلیت می‌یابد، بدون

اینکه وجود خاص و بالفعل معلوم شرط باشد. ثالثاً: کسانی که می‌گویند علم خداوند شامل امور منطقی ناممکن نمی‌شود، تصویر روشنی از چگونگی وجود معلول ندارند. از نظر هستی‌شناسی، معلول به علت هستی‌بخش خود وابستگی وجود دارد و از منظری، شأنی از شئون آن در مرتبه‌ای پایین‌تر است. این معنا اجازه می‌دهد که بگوئیم از نظر معرفت‌شناسی، علت هستی‌بخش بر معلول خود احاطه علمی داشته و آن را با همه هستی‌اش می‌شناسد که اگر چنین نباشد، نمی‌توان آن را علت هستی‌بخش نامید. از آنجا که خداوند، علت نهایی هستی است پس بر آنها احاطه علمی دارد. با اینکه از چگونگی این آگاهی نمی‌توان به روشنی برخی مسائل دیگر سخن گفت، اما می‌توان به کمک نصوص دینی و برخی اصول خدانشناسانه این ایده را دنبال کرد که هر وجودی با ویژگی‌هایی که خداوند در ساختار وجودی‌اش قرار داده، معلوم خداوند است.

۴- نفی زمان‌مندی از خداوند

یکی از پیش‌فرض‌های این پرسش که «آیا علم پیشین خداوند با اختیار انسان سازگاری دارد؟» آن است که تفسیری زمانی از خداوند در ذهن داشته باشیم. با توجه به این مطلب که خداوند، موجودی زمان‌مند نیست، می‌توان راه‌حلی برای مسئله مزبور یافت.

به گفته آلتون، «راه حل بوئیوس [قرن ششم] که آنسلم و توماس [قرن سیزدهم] و بسیاری دیگر از فلاسفه قرون وسطی آن را پذیرفته‌اند، این است که وجود خدا زمانی نیست. خدا در توالی لحظات زندگی نمی‌کند. از این رو خدا نمی‌داند من در آینده چه انتخاب‌هایی خواهم داشت؛ زیرا خدا هرگز نظرگاهی زمانی ندارد. او قدیم است و وجود زمان‌مند ندارد. در عین حال، با هر لحظه از زمان هم‌زمان است. پس او آنچه انجام می‌دهم، می‌داند؛ زیرا گویی مرا وقتی که در حال انجام آنم، می‌بیند. لذا علم سابق الهی، تهدیدی برای اختیار انسان نیست.» (آلتون، ۱۳۸۳: ۲۰)

«امروزه این موضع مورد حمایت الینور استامپ، نورمن کریتمن، بریان لیفتاف و دیگران قرار گرفته است. استامپ و کریتمن در توصیف موقعیت برتر خداوند گفته‌اند خداوند به چیزی که برای ما آینده است، ولی برای خدا به نحوی مقارن با واقعیت اوست علم دارد.» (تالیافزو، ۱۳۸۲: ۲۱۰)

توماس آکوئیناس در پاسخ به سومین اشکال درباره علم خداوند از آینده، از مفهوم ابدیت برای خدا استفاده می‌کند که به تعبیر او بالاتر از زمان است. وی تمثیلی ارائه می‌دهد تا فرازمانی بودن علم خداوند را نمایان سازد. به گفته توماس، کسی که در طول جاده می‌رود کسانی را که بعد از او می‌آیند، نمی‌بیند، در حالی که کسی که کل جاده را از ارتفاع می‌بیند یکباره همه را مشاهده می‌کند.^۱

1. See: Thomas Aquinas, Article 13.

چنان که از تقریر یادشده برمی آید خداوند در ساختار زمانی، چنان که هر یک از انسان‌ها در طول عمر خود در آن قرار گرفته‌اند، قرار ندارد. نفی زمان مند بودن خداوند این معنا را می‌رساند که نمی‌توان علم پیشین را به عنوان یکی از مراتب علم خداوند اطلاق کرد و به تعبیری، نمی‌توان عالم بودن خداوند را به قبل و بعد متصف نمود. آگاهی خدا از پدیده‌ها، به صورت دفعی است و نه به صورت متوالی. مشکل این بود که علم پیشین الهی با فعل اختیاری انسان ناسازگار است. حال که علم پیشین منتفی است پس ناسازگاری نیز منتفی می‌شود.

بررسی

بدون تردید این مطلب که وجود خدا وجودی زمان مند نیست، معقول و قابل اثبات است، اما کسی که زمان مند نبودن خداوند را راه حلی برای مسئله مورد بحث مطرح می‌کند چه مقصودی دارد؟ دست کم دو معنا می‌توان برای آن بیان کرد:

۱- مقصود این است که هنگام رخداد یک پدیده، خداوند از آن آگاهی می‌یابد. گویا فقراتی از عبارات یادشده همین معنا را می‌رساند. طبق این معنا، صحیح نیست که بگوییم: خداوند در زمان «الف» باور داشته که شخص «ب» عمل «ج» را در زمان «د» انجام خواهد داد.

پاسخ مزبور هرچند مشکل ناسازگاری را حل می‌کند، اما مستلزم آن است که (۱) آگاهی خداوند از نوع تابعیت علم از معلوم باشد که حالتی انفعالی است و نه فعلی؛ (۲) وابسته به وجود معلوم باشد؛ بنابراین حصولی و با واسطه است؛ (۳) زمانی است و نه غیرزمانمند؛ زیرا هرچند خداوند زمان مند نیست، ولی در زمان «د» آگاه می‌شود که شخص «ب» عمل «ج» را انجام می‌دهد و (۴) لازمه این دیدگاه آن است که همه پدیده‌ها و از جمله افعال انسان برای خداوند هم‌زمان باشند. دیدگاه مزبور، با معنادار ندانستن واژه «پیشین» می‌خواهد فعل اختیاری را حل کند، اما پرسش این است که با پذیرش زمان مند نبودن خداوند، آیا علم مطلق او به آنچه در زمان تحقق خواهد یافت، تعلق گرفته یا نه؟ اگر تعلق گرفته، چگونه شخص می‌تواند غیر آن را عمل کند تا بگوییم دارای اختیار است؟ و اگر تعلق نگرفته، پس چنین نیست که خداوند هرآنچه دانستی است، بداند.

۲- مقصود این است که آگاهی خداوند از پدیده‌های عالم، از نوع حضوری و انکشاف آن برای خداوند به صورت جمعی و البته با ویژگی‌های هر پدیده است. نباید پنداشت که خداوند از گذشته می‌داند که هر انسانی در آینده چه خواهد کرد، بلکه فارغ از زمان از همه چیز آگاه است. گویی همه زمان‌ها برای او زمان حال هستند. به زبان فلسفی، حالت منتظره ندارد. چنین معنایی، هرچند محذورات شق اول را ندارد، اما باید با توجه به قواعد و اصول فلسفی تبیین شود.

تمثیل‌هایی که در کلام صاحبان این راه حل آمده، مفهوم آن را به ذهن نزدیک می‌سازد، اما دلیل اثباتی شمرده نمی‌شود.

۵- نقض جبری بودن فعل انسان به افعال خداوند

برای برون‌رفت از شبهه مورد بحث می‌توان پاسخی نقض داد، به این بیان که اگر سخن مخالفان، صحیح بوده و اشکال آنها وارد باشد این اشکال درباره اراده خداوند برای ایجاد موجودات حادث نیز جریان می‌یابد، به ویژه نزد کسانی که برای خداوند، به اراده متجدد قائل‌اند. توضیح اینکه خداوند پیش از آنکه اشیا را بیافریند از آنها آگاهی داشت. از آنجا که به نظر مخالفان (اشاعره)، علم پیشین، عامل جبر بوده و با اختیار ناسازگار است پس باید خداوند نیز در آنچه انجام می‌دهد مجبور بوده و اختیار نداشته باشد. به اختصار، اگر علم پیشین، موجب جبر است باید مطلقاً چنین باشد؛ چه در انسان و چه در خدا؛ و اگر عامل جبر نیست پس هیچ‌جا نباید عامل جبر باشد.

خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ هـ) این پاسخ را به فخررازی داده و بر این باور است که اگر علم خداوند، مبطل اختیار عبد باشد باید مبطل اختیار خداوند هم باشد؛ زیرا خداوند در ازل می‌دانست آنچه را در آینده انجام خواهد داد. بنابراین، فعل آینده‌اش، یا واجب است و یا ممتنع.^۱ صدرالمتهلین نیز پاسخ مزبور را مطرح کرده است.^۲

بررسی

۱- قیاس جبری بودن فعل انسان به فعل خداوند قیاس مع الفارق است؛ زیرا علت تامه فعل خداوند، چیزی جز علم حضوری خداوند به ذات خویش به عنوان مبدأ هر ممکنی (طبق نظر حکمای مسلمان) و یا اراده متجدد خداوند (طبق نظر متکلمان مسلمان) نبوده و پای عامل بیرونی در میان نیست تا سلب‌کننده اختیار باشد؛ درحالی‌که فعل انسان وابسته به مجموعه عواملی است که بدون تردید بخشی از آنها خارج از قدرت و اراده اوست و در اینجا است که شبهه مورد نظر نمایان می‌شود. به عبارتی، علم پیشین خداوند با ضروری بودن فعل خداوند سازگاری دارد؛ چرا که ضرورت از ناحیه غیر نیامده، بلکه به علم و اراده فاعل استناد دارد و چنان‌که در جای خود اثبات شده، «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (الطباطبایی، ۱۴۱۶: ۵۸). آری، در جایی که قرار است فعل را دیگری انجام دهد این پرسش مطرح می‌شود که رابطه علم با فعل چگونه است؟ ضروری است یا امکانی؟

۱. نک: الطوسی، ۱۹۸۵: ۳۲۸؛ الطوسی، ۱۴۰۵، رسال: ص ۴۷۸.

۲. نک: الشیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۴/۶.

۲- از آنجا که انسان و افعال او زمان‌مند است، واژه «پیشین» به پیش از زمان تحقق فعل اشاره دارد، در حالی که خداوند، موجودی زمان‌مند نبوده و معنا ندارد که درباره او از تعبیراتی مثل «پیش از ایجاد موجودات» استفاده شود.

۳- بسیاری از فیلسوفان مسلمان، علم خداوند را سبب پیدایش عالم امکانی دانسته و میان علم و آفرینش، فاصله قرار نمی‌دهند. به گفته صدر، درباره خداوند چنین است که جهت ایجاد اشیاء و جهات آگاه‌بودن از اشیاء، یکسان است (چرا که علم او علم فعلی است و نه انفعالی. از همین رو، علم خداوند سبب تحقق اشیا در خارج می‌شود). بنابراین، وجود اشیاء، عین علم خداوند به اشیاء است.^۱ اضافه عالمیت خداوند به اشیاء، همان اضافه فاعلیت خداوند به اشیاء است بدون هیچ تفاوتی.^۲ فاعلیت خداوند به گونه‌ای است که وجودش، وجود همه موجودات را به دنبال دارد و عالمیت خداوند به گونه‌ای است که اشیاء برای او منکشف‌اند.^۳

۶- تابعیت علم از معلوم

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تلخیص المحصل که به نقد المحصل نیز معروف است و تجزیه و تحلیلی از مطالب کتاب المحصل (فخر رازی) با رویکردی نقادانه است، شبهه اشاعره را مطرح می‌کند و پاسخی حلی می‌دهد. به نظر ایشان، علم، تابع معلوم است و بنابراین، مقتضی [راه‌یافتن] وجود و امتناع در معلوم نمی‌شود.^۴ به گفته ایشان در جایی دیگر، گاهی چنین است که علم به چیزی، سبب تحقق آن نیست. مثلاً کسی که می‌داند فردا خورشید طلوع می‌کند علم او سبب طلوع خورشید نمی‌شود. حال که علم، تأثیری در فعل ندارد فعل را نمی‌توان جبری یا ایجابی دانست.^۵

بررسی

در ابتدا ممکن است چنین به نظر آید که تبعیت علم از معلوم می‌تواند پاسخ مناسبی به استدلال اشاعره باشد، اما با مقداری دقت روشن خواهد شد که این پاسخ، پاسخی دقیق و فلسفی نبوده و از این رو، مورد نقد محققان قرار گرفته است؛ زیرا علمی که تابع معلوم است علم حصولی و اکتسابی و به تعبیری، علم انفعالی است در حالی که علم خداوند از این سنخ نبوده بلکه علم حضوری و فعلی است؛ یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه می‌گیرد نه از گونه علم انفعالی

۱. نک: الشیرازی، ۱۳۹۱: ۵۵.

۲. نک: الشیرازی، ۱۴۲۲: ۲۳۴.

۳. نک: الشیرازی، ۱۴۲۲: ۱۹۸.

۴. نک: الطوسی، ۱۹۸۵: ۳۲۸.

۵. نک: الطوسی، ۱۴۰۵، رسائل: ۴۷۸.

که علم از معلوم ریشه گرفته باشد، چنان که علم انسان به حوادث جهان از سنخ انفعالی است. صدرالمتألهین پاسخ مرحوم خواجه را با ظاهری که دارد، صحیح نمی‌داند؛ زیرا تابعیت علم از معلوم فقط در علوم انفعالی که حادث‌اند، جریان می‌یابد نه در علم خداوند که سبب وجود اشیا است و چنان که می‌دانیم سبب، تابع مسبب نیست.^۱

افزون بر این، هرچند حقیقت علم چیزی جز حضور و انکشاف نیست، اما نباید از این نکته غفلت کرد که علمی که برای علت حاصل است با علمی که غیر علت دارد، متفاوت‌اند، به ویژه آنکه علیت علت از نوع تام باشد. با توجه به این نکته، تنظیر علم خداوند به آنچه رخ خواهد داد به علم کسی که می‌داند فردا خورشید طلوع خواهد کرد، تنظیری متناسب با مباحث علمی نیست؛ زیرا خداوند از چیزی آگاهی دارد که خود در اولین حلقه اسباب تحقق آن قرار گرفته و از آنجا که از علت آن آگاه است پس از خود معلول هم آگاهی دارد؛ اما آگاهی شخص از طلوع خورشید در روز بعد، از نوع آگاهی علت از معلول نیست، بلکه به این خاطر است که از حوادث طبیعت آگاهی دارد و اصل یکنواختی طبیعت را باور کرده است. از جمله «و الله أعلم» که پس از تنظیر به طلوع خورشید آورده شده، شاید بتوان فهمید که مرحوم خواجه به سستی این پاسخ توجه دارد. صدرالمتألهین این احتمال را می‌دهد که راه حل مبتنی بر تبعیت علم از معلوم، مورد نظر خواجه طوسی نبوده و وی به نیابت از معتزله چنین پاسخی را داده است؛ زیرا آنان به ثبوت اشیا در ازل، به حسب شیئیت‌شان معتقد بودند.

۷- افعال اختیاری، متعلق علم ازلی (پاسخ حلی حکمت متعالیه)

صدرالمتألهین (متوفی ۱۰۵۰ هـ)، پس از آنکه در فصلی مستقل، مسئله شمول اراده الهی نسبت به جمیع افعال را بررسی و دیدگاه خاص خویش را تبیین می‌کند، در فصل بعد می‌کوشد تا شبهات و اشکالاتی را که در این زمینه مطرح شده، حل کرده و پاسخ دهد. در پاسخ به چهارمین اشکال، رابطه فعل انسان با علم پیشین الهی مورد بررسی قرار گرفته است. او مسئله مزبور را چنین تقریر می‌کند: اگر خداوند [از قبل] وجود یافتن فعل را از انسان می‌داند و اراده و قضایش به انجام آن فعل تعلق گرفته، در این صورت، صدور فعل واجب است؛ و اگر [از قبل] وجود آن فعل معلوم خداوند نبوده و اراده و قضایش به انجام آن تعلق نگرفته، صدور چنین فعلی ممتنع است. [حال که تحقق فعل، یا ضروری و یا ممتنع است] چگونه می‌توان فعل انسان را مقدور دانست [و از اختیارش سخن گفت؟].^۲

۱. نک: الشیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۴/۶.

۲. نک: الشیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۴/۶.

صدرا تلاش کرده که شبهه را به گونه‌ی دی‌گری حل کرده و پاسخ دهد. او می‌نویسد: حق این است که در پاسخ گفته شود: اگرچه علم [پیشین] خدای متعال مقتضی وجوب [و صدور] فعل [از بنده] است، اما [باید دانست که] این علم، خواهان وجوب [و صدور] فعلی است که مسبق به قدرت و اختیار عبد باشد؛ زیرا قدرت و اختیار از جمله اسباب و علل فعل است، و وجوبی که به اختیار عبد مستند باشد منافاتی با اختیار نداشته و تثبیت کننده آن است.^۱

در این راه حل، «اختیار» به‌عنوان یکی از مبادی و اسباب افعال انسان دانسته شده است. توضیح اینکه نباید پنداشت که تعلق علم ازلی خداوند به صدور فعل از انسان مطلق بوده و هیچ قید و شرطی ندارد، بلکه این نکته باید مورد توجه مخالفان قرارگیرد که علم خداوند به افعالی که از انسان صادر می‌شود با توجه به خصوصیتی است که در افعال وجود دارد. با توجه به همین ویژگی است که می‌توان میان آنچه از انسان و غیر او صادر می‌شود، فرق گذاشت، حتی می‌توان میان گونه‌های مختلف افعال انسان تفاوت دید. به عنوان مثال، اگر حرارت را فعل و اثری بدانیم که از آتش صادر می‌شود صدور این فعل و اثر، طبیعی بوده و هیچ آگاهی و اختیاری در آن نیست؛ یعنی از مبادی فعل مورد نظر این نیست که فاعل از آن آگاهی داشته و انتخابش کند. نمونه دیگر، انسان بیماری است که دچار رعشه می‌شود. چنین انسانی، با اینکه از این حالت آگاهی دارد، اما هرگز آن را انتخاب نمی‌کند. معلوم می‌شود که صدور شماری از افعال انسان، مقید به قید اختیار است. با توجه به این مطلب باید گفت: تعلق علم خداوند به صدور فعل از انسان، به اختیار انسان مقید است؛ یعنی خداوند می‌داند که انسان با این قید که فاعل مختار است، فلان فعل را انجام خواهد داد.

به گفته علامه طباطبایی، تعلق علم ازلی خداوند به هر چیزی، براساس همان چیز است. علم ازلی خداوند به افعال اختیاری از این نظر که اختیاری‌اند، تعلق گرفته و محال است که این سنخ از افعال، اختیاری نباشند. به‌عبارت دیگر، قضای الهی به این تعلق گرفته که فعل با ویژگی اختیار از فلان فاعل صادر شود. حال اگر با وجود تعلق قضای الهی به این فعل با ویژگی اختیار، فعل به‌صورت غیر اختیاری صادر شود، به این معنا است که قضا، خودش را نقض کرده است.^۲

خلاصه اینکه صدور هر فعلی را باید با توجه به مبادی و مقدمات آن مورد بررسی قرار داد. اگر اختیار به‌عنوان یکی از مبادی و مقدمات فعل باشد، صدور فعل از روی اختیار است و اگر مبادی

۱. نک: الشیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۵/۶.

۲. نک: الشیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۸/۶، تعلیقه العلامة الطباطبایی.

و مقدمات صدور فعل، اضطراری بوده و خارج از اختیار باشد فعل مورد نظر، فعلی غیر اختیاری است. بنابراین نباید همهٔ افعال را از یک سنخ دانست؛ زیرا برخی افعال، اختیاری و برخی، اضطراری‌اند؛ درحالی که فخر رازی و امثال وی از این تقسیم غفلت کردند.

گفتنی است آنچه صدرا در این قسمت از کتاب اسفار بیان می‌دارد چیزی افزون بر نقد میرداماد به مرحوم خواجه و پاسخ به اشکال مخالفان نیست.^۱ این راه حل در برخی آثار غربی نیز دیده می‌شود.^۲

به نظر می‌آید که یکی از راه‌حل‌های مطرح در فلسفهٔ دین غربی می‌تواند با نظر صدرا همسو باشد، هرچند نه به صراحت، اما گویا متضمن همین راه‌حل است. راه‌حل مزبور به نام ویلیام اکامی (قرن چهاردهم) ثبت شده است. طبق این راه حل، «گذشته ضروری است، بدین معنا که ما دیگر برای تغییر آن هیچکاری نمی‌توانیم بکنیم. اما علم خدا به وقایع ممکن آینده، واقعیت گذشتهٔ «محض» نیست، بلکه منوط است به آنچه در آینده است. خدا می‌داند که من فردا پنجره‌ها را تمیز خواهد کرد، زیرا من فردا پنجره‌ها را تمیز خواهم کرد، یعنی علم خدا به آنچه فردا اتفاق می‌افتد، تا حدی تابع امری است که فردا اتفاق می‌افتد. این به من این اختیار را می‌دهد که خودم انتخاب کنم. به علت انتخاب من در آن لحظه است که حالت سابق خداوند، حالت علم است.» (آلستون، ۱۳۸۳: ۲۱) به گفتهٔ آلستون، بعضی فلاسفهٔ بزرگ معاصر، مثلاً پلاتینگا و فردسو، این اندیشه‌های اکامی را به صورت‌های جدید و ثمربخشی بسط داده‌اند.

بیان مزبور نشان می‌دهد که آنچه خداوند به آن علم دارد، ضروری است، اما ضرورتی که موکول به شرایط آینده است که از جملهٔ آن شرایط، انتخاب کسی است که فعل را برمی‌گزیند.

روشن‌تر از بیان اکامی، راه حل مولینا (قرن شانزدهم) است. وی «مفهوم علم را بسط داد تا توضیح دهد چگونه خداوند می‌تواند نسبت به افعال ممکن آیندهٔ انسانی علم مصون از خطا داشته باشد. این مفهوم عبارت از این است که خداوند می‌داند هر مخلوق مختاری در هر شرایط چه کاری را از روی اختیار برخواهد گزید. خداوند علم خود به شرایطی که ایجادشان را اراده کرده است و علم واسطه‌ای‌اش را ترکیب می‌کند و با این ترکیب می‌تواند به کل آینده، از جمله به آن بخشی از آینده که از افعال آیندهٔ انسان تشکیل شده است علم داشته باشد.» (کوین، ۱۳۹۱: ۴۳)

۱. نک: میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۷۱.

۲. نک: دیویس، ۱۳۹۱: ۲۰۹.

بررسی

این باور که «یکی از مبادی افعال انسان، اختیار اوست» از دو حالت خارج نیست: یا گزاره‌ای بدیهی (به اصطلاح منطقی) است و یا نظری. تا آنجا که سراغ دارم کسی از بداهت منطقی آن سخن نگفته و البته به عنوان يك حکم نظری هم اثبات نشده است. آری، با استناد به برخی شواهد می‌توان از اختیار سخن گفت؛ شواهدی همچون وجدان و علم حضوری؛ تفکر و تصمیم (سلطنت نفس)؛ مسؤولیت پذیری؛ تعلیم و تربیت؛ مباحثات، شرم و حیا؛ پشیمانی و ندامت؛ تشویق و مجازات. ^۱ از سوی دیگر، شواهد دینی (از قبیل ارسال رسل و انزال کتب، لغو بودن تکلیف، عدم استناد افعال قبیح به خداوند و ...) می‌تواند از دیدگاه اختیار پشیمانی کند. با قطع نظر از شواهد یادشده، گویا پاسخ صدرالمآلهین به شبهه اشاعره، پیش کشیدن ادعایی در مقابل آن است؛ زیرا آنها اختیار را انکار کرده و دلیلش را علم پیشین خداوند دانستند، در مقابل، صدرا اختیاری بودن افعال انسان را مطرح کرد و اختیار را یکی از مبادی فعل انسان دانست. پرسش این است که دلیل اثباتی این ادعا چیست و یا چگونه قابل تبیین است؟ با چه مقدماتی می‌توان آن را نشان داد؟

شاید بتوان پاسخ صدرا را به این صورت تبیین کرد:

۱- یکی از اصول حاکم بر نظام هستی، حاکمیت اصل سبب و مسببی است. در آثار حکمای مسلمان، این اصل به‌عنوان یک اصل پایه پذیرفته شده و هر چند در تبیین آن سخنان بسیاری گفته شده، اما به‌عنوان یک اصل بدیهی تلقی شده است.

۲- مطلق بودن علم خداوند اقتضا می‌کند که دارای علم پیشین باشد. دلیل اثباتی صدرالمآلهین برای این مطلب در بحث از صفت علم آمده است. ^۲ اگر این مرتبه از علم که پیش از ایجاد مخلوقات به آنها تعلق گرفته، انکار گردد دست کم مستلزم دو محذور است: اول اینکه نقص در ذات واجب الوجود راه یابد، در حالی که به حکم عقل، واجب الوجود بالذات باید از همه جهات واجب الوجود باشد. دوم اینکه فقدان مرتبه علم پیشین به معنای آن خواهد بود که علم خداوند از نوع حصولی و انفعالی است؛ چرا که اقتضای چنین علمی آن است که عالم پیش از مواجه شدن با معلوم از آن آگاهی ندارد.

۳- علم ازلی الهی از اصل سبب و مسببی حاکم بر نظام هستی جدا نبوده و خداوند به نظامی با ویژگی یادشده علم دارد. معنای این سخن آن است که وقتی علم خداوند به پدیده‌ای (مثلاً فعل انسان) تعلق می‌گیرد با اسباب و علل وقوع آن حادثه ارتباط دارد.

۱. نک: قدران قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۷۲ - ۱۹۱.

۲. نک: الشیرازی، ۱۴۲۲: ۲۲۰-۲۲۲؛ الشیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۲۶۹-۲۷۱.

بررسی شماری از پاسخ‌های ایجابی و سلبی به ناسازگاری ... / منگنه چی ۲۴۵

۴- فاعلیت موجودات هستی از یک سنخ نبوده و دارای اقسامی از قبیل بالطبع، بالقصد و ... است.

۵- با توجه به بند قبل، علم ازلی خداوند اقتضا می‌کند که فاعل طبیعی دارای فعل طبیعی و فاعل بالقصد دارای فعل اختیاری باشد (هرچند نتوان توجیهی برای چگونگی آن یافت).

۶- یکی از مقدمات مدافعان برهان ناسازگاری این است که می‌گویند: «خداوند به‌طور خطاناپذیر می‌دانسته که فلان شخص فلان عمل را در فلان زمان انجام خواهد داد». براساس راه حل مورد نظر صدرا، این مقدمه باید اصلاح شود به این صورت که: «خداوند به‌طور خطاناپذیر می‌دانسته که فلان شخص فلان عمل را با اختیار در فلان زمان انجام خواهد داد». اصلاح این مقدمه، نتیجه برهان را تغییر می‌دهد.

۷- پذیرش اصل سببی و مسببی از یک سو و توجه به این نکته که علم پیشین خداوند به انجام فعل با مجموعه علل و عوامل آن تعلق گرفته که از جمله آنها اختیار انسان است، این نتیجه را در پی دارد که اختیار با موجبیت علمی ناسازگار نیست. در حقیقت، «دیدگاهی که وسیعاً مقبول است، این است که خداوند نتیجه انتخاب انسان‌ها را متعین یا مقدر نمی‌کند، اما با این همه از قبل دقیقاً و به تفصیل می‌داند که انسان‌ها چگونه مختارانه دست به این قبیل انتخاب‌ها می‌زنند.» (پترسون، ۱۳۷۹: ۱۱۸) اگر علم به تهایی و با صرف نظر از هر چیزی علت تحقق معلوم باشد باید در ما انسان‌ها نیز چنین باشد در حالی که چنین نیست.

نتیجه‌گیری و برداشت نهایی

رابطه علم پیشین الهی و اختیار انسان، یکی از معضلات فلسفه دین بوده و سابقه‌ای طولانی دارد. درباره سازگاری و یا ناسازگاری علم پیشین خداوند و فعل اختیاری انسان، فخررازی ناسازگاری را اثبات کرد که در این نوشتار، استدلال وی مورد بررسی قرار گرفت. در مقابل، هفت پاسخ در راستای ایجاد سازگاری ارائه شد. بررسی این پاسخ‌ها نشان داد که شماری از آنها با مبانی فلسفی سازگاری ندارند و البته دلایل دیگری نیز می‌توان برای مقبول نبودنشان یافت. به نظر نگارنده، پرونده این مسئله به عنوان مسئله‌ای که به روش فلسفی (فارغ از رهیافت‌های تجربی، اخلاقی و دینی) حل شود، همچنان گشوده است.

در میان پاسخ‌هایی که برای رفع ناسازگاری مطرح شد دو پاسخ وجود دارد که می‌توان از آنها بهره گرفت و راه حلی ارائه نمود. اول، پاسخی است که خداوند را موجودی فرازمانی دانسته و

گذشته، حال و آینده را به علم خداوند نسبت نمی‌دهد. دوم، راه حلی که می‌گوید اختیار به عنوان یکی از مبادی و مقدمات فعل است و فعل اختیاری انسان را متعلق علم ازلی خداوند می‌داند. تلفیق این دو راه حل می‌تواند ما را به پاسخی کامل‌تر راهنمایی کند. پاسخ مزبور به این صورت قابل بیان است:

۱- مطابق با مبانی حکمت متعالیه، وجود بسیط حقیقی باید همه اشیا باشد (بسیط الحقیقه کل الأشیاء). از آنجا که خداوند، وجودی بسیط است پس وجود همه اشیا است. موجودی که این وجود را تعقل کند همه اشیا را تعقل کرده است.^۱

۲- از آنجا که خداوند، موجودی فرازمانی است پس صفات ذاتی او نیز - که در اینجا صفت ذاتی علم مقصود است - باید مقید به زمان نباشد، هر چند متعلق علم می‌تواند زمانی یا غیر زمانی باشد.

۳- شناسایی و سنجش گونه‌های مختلف موجودات (تجربه)، معرفت‌های برآمده از نصوص دینی (نقل) و برخورداری از حالات اخلاقی نشان می‌دهد که فاعلیت موجودات از یک سنخ نبوده و می‌توان از فعل مستند به طبیعت شیء و نیز فعل مستند به قدرت و اراده (البته در سطحی محدود و در طول قدرت و اراده خداوند) سخن گفت.

نتیجه این مقدمات آن است که وجود بسیط حقیقی با علم فرازمانی و ازلی خود از هر موجودی با ویژگی‌هایی که دارد، آگاه است. یکی از ویژگی‌ها در برخی افعال انسان این است که آن را اختیار می‌کند.

۱. نک: الشیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۲۶۹-۲۷۱.

کتاب‌نامه

۱- فارسی:

- ابن سینا (۱۳۹۰)، الإشارات والتنبیها، به اهتمام: محمود شهابی خراسانی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ سوم، بیروت: دار النشر.
- آستون، ویلیام بی. (۱۳۸۳)، دربارهٔ دین، مترجم: مالک حسینی و ...، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس.
- پترسون، مایکل و ... (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، مترجم: نراقی، احمد، سلطانی، ابراهیم، چاپ سوم، تهران: انتشارات طرح نو.
- تالیافزو، چارلز. (۱۳۸۲)، فلسفهٔ دین در قرن بیستم، مترجم: انشاء الله رحمتی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- التفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹)، شرح المقاصد، الطبعة الاولى، قم: الشریف الرضی.
- دیویس، برایان (۱۳۹۱)، درآمدی بر فلسفهٔ دین، مترجم: ملیحه صابری، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سمت.
- الرازی، فخر الدین (۱۴۰۷)، المطالب العالیة من العلم الإلهی، تحقیق: حجازی سقا، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الاولى.
- الشیرازی، صدرالدین (۱۳۹۱)، الشواهد الربوبیة، چاپ دوم، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الشیرازی، صدرالدین (۱۴۲۲)، المبدأ و المعاد، قدمه و صححه الآشتیانی، السيد جلال الدین، الطبعة الثالثة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- الشیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة، الطبعة الثالثة، بیروت: دار إحياء التراث.
- الطباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۶)، نهاية الحکمة، الطبعة الثالث عشر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- الطوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۵)، رسائل خواجه نصیر الدین طوسی، چاپ دوم، بیروت: دار الأضواء.
- الطوسی، خواجه نصیر الدین (۱۹۸۵)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، چاپ دوم، بیروت: دار الأضواء.
- الغزالی، ابو حامد (۱۹۹۴)، تهافت الفلاسفة، الطبعة الاولى، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۴)، نگاه سوم به جبر و اختیار، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کوبین، فیلیپ ال. و ... (۱۳۹۱)، صفات خدا، مترجم: رضا بخشایش، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- میرداماد (۱۳۷۴)، القیسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- همینتون، کریستوفر (۱۳۹۲)، فلسفهٔ دین، مترجم: مُنا موسوی، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۴۸ هستی و شناخت / سال ۷ / شماره ۱ / پیاپی ۱۳ / صص ۲۲۵ - ۲۴۸

۲- لاتین:

Aquinas, Thomas (2017). *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Ohio: Pinnacle Press.

Swinburne, Richard (1977). *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press.