

اختیار انسان و علم پیشین الهی

غلامحسین توکلی^۱

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۹۰/۴/۲۰)

چکیده

علم پیشین خداوند و چگونگی پیوند آن با اختیار، از جمله مسائلی است که از دیر باز در کلام و فلسفه اسلامی و نیز در کلام و فلسفه مسیحی و یهودی مطرح بوده است. برای حل مشکل چه در جهان غرب و چه در جهان اسلام، راه‌های گوناگونی پیموده شده است. در این مقاله مهم‌ترین این راه‌ها مورد بحث قرار خواهد گرفت و خواهیم دید در زمانه ما کدامیک از اندیشمندان از چه راه حلی دفاع می‌کنند و نقاط قوت و ضعف هر یک از این رویکردها چیست؟ در پایان هم از دیدگاهی که در سنجش با دیگر دیدگاه‌ها قابل قبول‌تر است، دفاع خواهیم کرد.

واژگان کلیدی

علم، ازلیت، امکان استقبالی، واقعیات سخت، واقعیات نرم.

مقدمه

یکی از دلایل دین‌داران جبرگرا، علم پیشین خداوند به افعال انسان‌ها است. دلایل طرف‌داران جبر فراوان و گونه‌گون است. برخی از این دلایل چنان‌اند که در صورت تمام بودن، همگان را، اعم از موحد و ملحد، به پذیرش یکسان جبر وامی‌دارند؛ مانند تکیه بر قاعده علت و معلول و نیاز همه پدیده‌ها، به ویژه اراده به علت. اما برخی دلایل، گروه یا گروه‌های محدودتری را به پذیرش جبر می‌کشاند. چنانچه استدلال از راه علم پیشین خداوند سودمند افتد، تنها دین‌مداران را به پذیرش جبر الزام می‌کند، نه بی‌دینان را. در بین دین‌داران نیز این معضل برای کسانی مطرح است که به خدایی متشخص^۱ اعتقاد داشته باشند که از ویژگی‌های انسانی، به ویژه علم برخوردار باشد. ادیان معروفی مثل آیین هندو و بودا که خدای‌شان نامتشخص^۲، کلی و مبهم است (جان ناس، ۱۳۸۰، ص ۱۴۵)، اساساً با چنین اشکالی روبه‌رو نمی‌شوند. خدای آنان، اگر بتوان واژه خدا را در این مورد به کار برد، فاقد ویژگی‌های انسانی چون علم و اراده است.

اما در ادیان آسمانی، مانند اسلام، مسیحیت و یهودیت، این پرسش بسیار جدی است. آن چه کار را برای پیروان این ادیان دشوار می‌کند، پذیرش اعتبار عقل است و قبول این مطلب که باید میان باورهای یک شخص نوعی سازواری عقلانی وجود داشته باشد. یک دین‌دار عاقل نمی‌تواند دارای دو باور متناقض باشد. اگر کسی چون کی یرکگور عقل را یکسره طرد کند (کی یرکگور^۳، ۱۹۸۷، ص ۶۴) و یا چون بیکن قلمروهای مستقلی برای عقل و دین در نظر گیرد (فراست^۴، ۱۹۸۹، ص ۲۹)، می‌تواند در مسئله فعلی، به استناد دین، اختیار را با عقل و علم پیشین الهی بپذیرد؛ زیرا چنین کسی عقل را از قلمرو دین بیرون رانده است. اما بیش‌تر دین‌دارانی که خدای‌شان متشخص است، حقانیت و اعتبار عقل را پذیرفته‌اند، پس معضل برای آنان به گونه جدی رخ می‌نماید.

1. Persona.

2. Impersona.

3. Kierkegaard. Soren (1813-1855)

4. Frost

تقریر اشکال

استدلال جبرگرا این است: شما سرگرم خواندن این مقاله‌اید، آیا خداوند از پیش^۱ می‌دانسته است که شما آن را در این زمان می‌خوانید یا نه؟ در پاسخ یا باید بگویید نمی‌دانست که این انکار علم پیشین خداوند است، یا باید بگویید می‌دانست. اگر با علم به خواندن، شما آن را نخوانید علم خداوند جهل می‌شود؛ زیرا یکی از شرایط علم صادق بودن است؛ یعنی مطابق واقع بودن. پس شما ناگزیر از خواندن مقاله‌اید. شارح مواقف اشکال را به شکل فنی‌تر چنین بیان می‌کند: «آنچه را که خداوند بداند از ناحیه عبد واقع نمی‌شود، ممتنع‌الصدور است، وگرنه علم خداوند به جهل مبدل می‌شود و آنچه را که بداند عبد انجام می‌دهد واجب است انجام دهد، وگرنه انقلاب ایجاد می‌شود و هیچ کاری از دایره امتناع و وجوب خارج نیست و این، اختیار را باطل می‌کند» (جرجانی، ۱۳۲۵، ص ۱۵۵).

سعدالدین تفتازانی در شرح مقاصد، پنج دلیل عقلی به سود جبر اقامه می‌کند که چهارمین آن همین دلیل پیش‌گفته است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۲۳۲) و امام فخر رازی نیز همین استدلال را در القضاء و القدر تکرار می‌کند (رازی، ۱۴۱۴، ص ۵۸). وی در المطالب‌العالیه پنج تقریر از آن ارائه می‌کند (رازی، ۱۴۰۷، ص ۴۶-۴۸). فخر رازی این استدلال را بسیار استوار می‌داند و می‌گوید اگر تمام امت گرد آیند برای آن پاسخی نخواهند داشت (جرجانی، ۱۳۲۵، ص ۱۵۵).

آنچه گذشت یکی از تقریرهای اشکال است. در زمان ما تقریرهای تازه و پیچیده‌تری از اشکال، و در راستای آن راه‌حل‌های نسبتاً پیچیده‌تری ارائه شده است؛ برای مثال، نلسون پایک استدلال را به گونه‌ای تقریر می‌کند که به قول خودش کاری ندارد که علل و اسباب یک فعل، علم پیشین الهی باشد یا امور دیگر و یا اصلاً فعل بدون علت باشد. نتیجه استدلال وی این است که خداوند در زمان t_1 می‌دانسته که مثلاً جونز عصر شنبه یا زمان

۱. گرچه بیش‌تر از تعبیر علم ازلی استفاده می‌شود ولی ازلی بودن دخالته در مسئله ندارد؛ کافی است خداوند یک ساعت پیش از وقوع فعل به آن علم داشته باشد، آنگاه فعل مطابق استدلال غیر اختیاری می‌شود. علت استفاده از این عنوان این است که بیش‌تر متألهانی که علم پیشین خداوند را قبول دارند، ازلیت آن را هم می‌پذیرند.

t2 چمن خانه‌اش را کوتاه خواهد کرد؛ هر چه خداوند بداند، صادق و مطابق واقع است. حال اگر جونز بتواند از انجام این فعل خودداری کند، لازمه‌اش این است که یا خداوند در زمان t1 وجود نداشته باشد و یا موجود باشد اما علم نداشته باشد یا اینکه موجود باشد اما علم او مطابق واقع نباشد و این هر سه محال است؛ چون هیچ کس نمی‌تواند کاری کند که آن کسی که پیش از او وجود داشته، وجود نداشته باشد یا کاری کند که کسی اعتقادی را که پیش از او داشته، نداشته باشد اما اینکه چنان کند که اعتقادِ پیشین خداوند صادق نباشد نیز ناممکن است؛ زیرا هر چه خداوند می‌داند، بی‌گمان صادق است و کاذب بودن باور، او را از جایگاه خدایی خارج می‌کند. دو مورد نخست بدیهی، و مورد سوم نیز مورد قبول متألهان است (پایک^۱، ۱۹۹۶، ص ۱۱۵-۱۲۰).

در جست‌وجوی پاسخ

در برخورد با این اشکال چند راه وجود دارد: ۱. پذیرش جبر برای دفاع از علم پیشین خداوند؛ همان راهی که جبریه پیموده‌اند؛ ۲. انکار علم خداوند. اگر کسی یکسره منکر علم خداوند شود و یا علم او به غیر خود را رد کند، یا علم خداوند به جزئیات را نپذیرد می‌تواند از اختیار دفاع کند؛ ۳. انکار علم خداوند به امور اختیاری (برای مثال: پترسون، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰)؛ با این حجت که اصولاً علم پیشینی به امور اختیاری محال است. امر اختیاری تا هنگام عمل، تعیین ندارد و علم جازم به امری مردد، عقلاً محال است. پس علم نداشتن به آن هم نقصی بر خدا نیست؛ هم‌چنان که خداوند قادر نیست یک دایره مربع ترسیم کند چون کار محالی است و قدرت به محال تعلق نمی‌گیرد، از افعال اختیاری انسان نیز پیشاپیش آگاه نیست؛ زیرا این افعال قابلیت ندارند که از پیش به طور قطعی دانسته شوند. بدین سان این دو گروه، یعنی کسانی که اختیار و یا علم پیشین خداوند را منکر می‌شوند، از پذیرش دو باور متعارض می‌پرهیزند. با وجود این، گروه نخست باید دلایل مؤید اختیار را پاسخ گویند که روشن‌ترین و شاید استوارترین آن بدیهی بودن اختیار است (چنانچه به خود رجوع کنیم بالوجدان مختار بودن خویش را درمی‌یابیم). گروه دوم نیز

1. Pike

باید دلایل عقلی و نقلی مؤید علم پیشین الهی را پاسخ گویند.

اما گروه سوم کسانی هستند که می‌خواهند همزمان از اختیار انسانی و علم پیشین الهی، هر دو دفاع کنند. وظیفه آنان نشان دادن سازگاری این دو با هم است. پس باید مشکل را به گونه‌ای حل کنند. در این زمینه هفت راه حل را ارزیابی، و در هر مورد پس از بیان راه حل مربوطه به کاستی‌های آن اشاره خواهیم کرد. با این استثنا که راه حل اول و دوم را به دلیل نیاز به طرح برخی مقدمات لازم و مشترک، پس از توضیح دلیل دوم به صورت یکجا ارزیابی خواهیم کرد.

اول) نخستین و کوتاه‌ترین راه حل این است که علم پیشین الهی علت وقوع فعل نیست. نباید گفت «چون خداوند می‌داند که الف عمل ب را انجام خواهد داد، پس الف این عمل را انجام خواهد داد. تعبیر درست این است که «چون الف عمل ب را انجام خواهد داد، خداوند علم دارد که وی این عمل را انجام خواهد داد». در واقع، عمل انسان تابع علم خدا نیست، علم تابع عمل است. خواجه نصیر الدین طوسی این پاسخ را در دو کلمه بیان می‌کند: «والعلم تابع» (حلی، ۱۹۷۹، ص ۳۳۲). علامه حلی در این باره می‌نویسد: «علم تابع معلوم و حاکی از آن است و در آن تاثیری ندارد. حکایت گاهی بر محکی عنه مقدم است. مثلاً می‌گویی فردا خورشید از شرق طلوع می‌کند؛ این حاکی از طلوع خورشید و بر آن مقدم است... در تطابق اصل با معلوم است و نه علم. وقتی علم به وجود زید در خانه تعلق می‌گیرد؛ اگر زید در خانه نباشد قبل، حین یا بعد علم، علمی به آن تعلق نخواهد گرفت. پس علم تابع معلوم است و نفی و اثباتا در آن تاثیری ندارد» (حلی، ۱۴۱۸، ص ۵۹)^۱. اندیشمندان زیدیه نیز همین دیدگاه را دارند: «علم سابق هست ولی سوق دهنده نیست... علم وی البته در حدوث فعل دخالتی ندارد. پس علم وی با آنچه بنده انجام

۱. العلم تابع للمعلوم، و حکایة عنه، و غیر مؤثر فیہ، و الحکایة قد تتقدّم المحکی، كما تقول: غدا تطلع الشمس من المشرق، فإنه حکایة عن طلوع الشمس متقدّمة علیه، و قد تتأخّر عن المحکی، و لا یلزم منه وجوب المعلوم، و ذلك لأنّ العلم و المعلوم أمران متطابقان، و لا علم إلّا و بإزائه معلوم، و الأصل فی هیئة التطابق هو المعلوم دون العلم فإذا تعلّق العلم بوجود زید فی الدّار، فلو لا أن یكون لوجود زید فی الدّار تحقّق إمّا قبل العلم أو بعده أو معه لم يتعلّق العلم به، فهو تابع غیر مؤثر فی المعلوم إيجاباً أو امتناعاً.

خواهد داد منافاتی ندارد... اگر ادعای جبریان را بپذیریم، چرا نگوئیم علم خداوند وی را به سمت تمکن سوق داد؟ چون او می‌دانست که معصیت‌کار دارای امکان فعل و ترک است» (صلاح شرفی، ۱۴۱۱، ص ۴۹).

اریگن^۱ هم می‌گوید: «یک شیء از آن جهت واقع نمی‌شود که خداوند پیشاپیش به آن علم دارد، بلکه چون در آینده واقع می‌شود، از این حیث است که قبل از وقوع متعلق علم خداست» (آکویناس^۲، ۱۹۷۵، ص ۸۲). دیگران نیز در غرب این پاسخ را مطرح کرده‌اند (وین‌رایت^۳، ۱۹۹۸، ص ۲۷-۲۸). براساس این تقریر علم خداوند، حوادث را مثل آینه‌ای چنان که هستند نشان می‌دهد، بی آنکه نسبت به آن علیتی داشته باشد و این امر اختصاص به خداوند ندارد؛ یک معلم نیز پیشاپیش و به یقین می‌داند که فلان دانش‌آموز در آزمون‌های پایانی مردود خواهد شد، بی آنکه دلیل مردود شدن آن دانش‌آموز، علم وی باشد.

معتزلی‌ها نیز این پاسخ را مطرح کرده‌اند. فخر رازی از قول آنان می‌نویسد: «علم به معلوم علی ماهو علیه تعلق می‌گیرد... علم مؤثر در معلوم نیست» (رازی، ۱۴۱۴، ص ۵۵).

این پاسخ که از سوی متکلمان ارائه شده با مبادی کلامی آنان سازگار است. قصد کسانی چون نلسون پایک از بازسازی اشکال این است که این پاسخ را ناکارآمد کنند و بگویند حتی اگر بپذیریم علم خداوند تابع معلوم است، این واقعیت که علم پیشین، تصمیم‌های ما را جبری نمی‌کند، دربردارنده این نیست که وجود علم پیشین نشان ندهد که اعمال ما جبری هستند، و به قول وین‌رایت، جبرگرا می‌تواند بگوید هر چند علم پیشین الهی علیت ندارد اما کاشف از آن است که اعمال ما از روی جبر انجام می‌شود (وین‌رایت، ۱۹۹۸، ص ۲۸).

توضیح آنکه غیر از جبر علی، جبرهای دیگری مثل جبر منطقی هم هست. ما تنها از این جهت مجبور نیستیم که خداوند به لحاظ فیزیکی ما را به انجام عمل وادار ساخته باشد، بلکه اگر خدایی همه چیزدان وجود داشته باشد، منطقا به انجام عمل مجبور هستیم؛

۱. اریگن، عالم الهیات مسیحی، متولد مصر (۱۸۵-۲۵۴م).

2. Aquinas, Thomas (1225-1274)

3. Wainwright

زیرا عمل ما پیشاپیش معلوم این خدا و قضیه‌ای صادق بوده است و اگر خدایی همه چیزدان وجود داشته، ما قادر به ترک عمل نیستیم و اگر مجبور نباشیم و بتوانیم به گونه‌ای از انجام عمل خودداری کنیم، این به طور منطقی مستلزم این است که علم پیشین و خدای همه چیزدانی در کار نبوده است (بارنت، ۱۹۹۹، ص ۴).

ممکن است کسی بگوید اگر ما به خواست خویش عملی را انجام دهیم، این نشانه اختیار ماست و شک نیست که با وجود علم پیشین خدا ما به خواست خود عملی را انجام می‌دهیم. پاسخ این است که اینها شرط کافی برای اختیار نیستند، بلکه کسی مختار است که بتواند آن عمل را ترک کند؛ در صورتی که با تعلق علم خداوند به وقوع عمل، ترک آن ناممکن است.

دوم) پاسخ قبلی با چشم‌پوشی از قوت و ضعف آن، با مبادی متکلمان سازگار است اما فیلسوفان، علم خداوند به نظام احسن را باعث ایجاد عالم می‌دانند. بنابراین نقشی علی برای علم قائل‌اند و این را که علم خداوند، مانند علم انسان انفعالی و تابع معلوم باشد، قابل دفاع نمی‌دانند؛ آگوستین^۱ می‌گوید: «مخلوقات چه مادی و چه مجرد از این نظر که هستند، معلوم خدا نیستند، بلکه چون معلوم خداوند، هستند» (آکویناس، ۱۹۷۵، ص ۸۲)؛ آکویناس^۲ نیز بر همین دیدگاه است (آکویناس، ۱۹۷۵، ص ۸۳). فیلسوفان مسلمان نیز طرفدار همین نظرند.^۳ بوئتیوس نیز می‌گوید: «این امر مستلزم این است که حوادث زمانی و افعال زمانی مخلوقات، علت علم قبلی و ازلی خداوند باشد» (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰). رویکرد فیلسوفان این است که: «علم فعلی خداوند همان گونه که به فعل تو تعلق گرفته، به مبادی قریب و بعید و متوسط آن، مثل قدرت و اختیار بین نیک و بد... نیز تعلق گرفته است، علم خداوند به فعل تو، مسبوق به مبادی آن است» (سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۶۲۰). ملاصدرا، میرداماد، علامه طباطبایی و دیگران همین پاسخ را با سخنان کم و بیش

۱. از آباء مسیحی و اسقف شهر هیپو در شمال آفریقا (۳۵۴-۴۳۰ م).

۲. عالم الهیات و فیلسوف ایتالیایی (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م).

۳. برای نمونه ر.ک: عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۹۱؛ شرح المنظومه، ص ۶۲۰؛ نهاية الحکمه، ص ۲۴۶؛

رساله علامه دهدار در قضا و قدر، ص ۱۵.

مشابه مطرح کرده‌اند.^۱ فیلسوفان برجسته مسیحی، به ویژه آگوستین نیز همین راه حل را ارائه داده‌اند (وین‌رایت، ۱۹۸۸، ص ۲۸).

توماس آکویناس نیز پاسخی نزدیک به همین معنا دارد. وی در پاسخ این اشکال که اگر علت واجب باشد، معلول او هم واجب است و علم خداوند علت اشیا است و چون علم واجب است، پس معلوم هم واجب و ضروری می‌شود و این با امور محتمل، از جمله افعال انسانی که موضوع اختیارند، ناسازگار است می‌گوید:

«گر چه علت اصلی (بعید) ضروری است ولی شاید علت قریب محتمل باعث شود که شیئی محتمل باشد؛ همان گونه که رشد و نمو یک گیاه ممکن و محتمل است و این به خاطر علت قریب محتمل آن است؛ هر چند حرکت خورشید که علت اصلی است، واجب و ضروری است. به همین سان اموری که معلوم خداوند، به خاطر علت قریب‌شان محتمل‌اند؛ هر چند علم خدا که علت اول است ضروری می‌باشد» (آکویناس، ۱۹۷۵، ص ۸۷). پس فعل ما، نظر به علت اولای آن - که خداوند باشد - واجب و حتمی است اما نظر به مبادی قریب آن - که اختیار باشد - اختیاری است.

۱. خواجه نصیر الدین طوسی: «علم او، تعالی، هر چند موجب فعلی معین باشد اما چون موجب فعلی معین باشد که سبب قریب آن فعل قدرت و اراده شخص باشد منافی اختیار آن شخص نباشد» (کلمات المحققین، ص ۴۹۰)؛ صدرالدین محمد شیرازی: «ان علمه و ان کان سبباً مقتضیاً لوجود الفعل من العبد لکنه انما اقتضى وجوده و صدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره» (الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۳۵۸)؛ علامه محمد حسین طباطبایی: «فعل المعصیه معلوم للواجب تعالی بخصوصیه وقوعه و هو انه صادر عن الانسان باختياره» (نهاية الحکمه، ص ۳۰۵)؛ امام خمینی: «ان علمه تعالی بالنظام الاتم مبدئ له، فانه تعالی فاعل بالعنايه و التجلی، نفس تعلق علمه مبدئ لمعلوماته و هی تابعه لعلمه لا العکس كما فی العلوم الانفعاليه، بل العلم و الارادة و القدرة فیہ تعالی شأنه متحققات بحقیقه واحده بسیطة و الوجود الصرف صرف کل کمال... و بما قررنا یدفع ما قد یقال ان العلم تابع للمعلوم و لا یمکن ان یمکن علة له فان ذلك شان العلوم الانفعاليه لا مثل علمه تعالی الذی هو فعلی و فعل محض» (طلب و اراده، ص ۶۳-۶۴)؛ جعفر سبحانی: «ان علمه سبحانه لم یتعلق بصدور ای اثر من موثره علی ای وجه اتفق و انما تعلق علمه بصدور الآثار عن العلل مع الخصوصیه الكامنة فی نفس تلك العلل... و ان كانت عالمه و شاعرة و مریدة و مختارة كالانسان فقد تعلق علمه علی صدور افعالها علی تلك الخصوصیات فلو صدر فعل الانسان منه بهذه کیفیة لکان علمه مطابقاً للواقع» (الالهیات، ص ۱۹۹) و عباراتی به همین مضمون: الانصاف، ج ۳، ص ۷۹.

پس از دیدگاه آنان هر چند خداوند به فعل انسان علم دارد اما علمی تام و تمام است؛ یعنی به تمام مقدمات و منضمات فعل نیز علم دارد. خداوند علم دارد که الف عمل ب را در فلان زمان انجام خواهد داد، اما چون الف عمل ب را با اختیار انجام خواهد داد، به جای آنکه بگوییم «خداوند می‌دانست الف عمل ب را در فلان زمان انجام خواهد داد»، باید بگوییم «خداوند می‌دانست که الف با اختیار عمل ب را در فلان زمان انجام خواهد داد»؛ در این صورت اگر الف عمل را انجام ندهد و یا با اختیار انجام ندهد، علم خداوند جهل می‌شود. اگر کسی چون خیام^۱ دل‌نگران علم خداوند است، باید اختیار خود را قبول کند؛ زیرا خداوند علم داشته که وی از روی اختیار می‌خواهد خورد، و نفی اختیار، نفی بخشی از علم خدا است. اکنون با پذیرش این که خداوند می‌دانسته الف عمل ب را با اختیار انجام می‌دهد، هم علم خداوند و هم اختیار انسان را یک‌جا پذیرفته‌ایم. ارائه‌کنندگان این راه حل می‌گویند مطابق این استدلال، نه تنها علم خداوند با اختیار انسان سازگار است، بلکه مؤید آن هم هست و منظورشان این است که علم خداوند چون حتمی‌الصدق و تخلف‌ناپذیر است و این علم به صدور اختیاری فعل تعلق گرفته، پس بی‌گمان فعل با اختیار انجام خواهد شد.

نقد دلیل اول و دوم

پیش از ارزیابی پاسخ‌های یاد شده، لازم است به دو نکته مقدماتی اشاره شود: اول) تفاوت دیدگاه متکلمان و فیلسوفان در مورد فاعلیت الهی است. توضیح آن که فاعل یا از فعل خویش آگاه است یا نه؛ فاعل‌های ناآگاه یا فعل‌شان مطابق سرشت و طبیعت آنها است، مثل آتش که پنبه را می‌سوزاند و یا فعل‌شان مخالف با سرشت آنها است، مثل سنگی که به سمت بالا در حرکت است؛ اولی را فاعل بالطبع و دومی را فاعل بالقسر می‌نامند. اما فاعل آگاه یا اراده و خواست او در تحقق فعل دخیل است که آن را

۱. این اشعار که اشکال مورد بحث را مطرح ساخته منسوب به خیام است:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود	می‌خوردن من به نزد وی سهل بود
می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست	گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

فاعل بالقصد می‌نامند، مثل انسان و افعال اختیاری او که غیر از تصور فعل، عزم و تصمیم نیز برای تحقق آن شرط است؛ تصور متکلمان از فاعلیت خداوند این‌گونه است. آنان صرف آگاهی خداوند را کافی نمی‌دانند، بلکه اراده و خواست او را نیز برای پیدا شدن فعل موثر می‌شمرند و اساساً برای این که چیزی را فعل به شمار آورند، اختیار را در آن شرط می‌دانند (رازی، ۱۴۰۴، ص ۲۱۸) اما نظر به این که پذیرش اراده به معنایی که در انسان هست، در مورد خداوند مشکل‌ساز است و از جمله او را در معرض انفعال و تغییر قرار می‌دهد؛ فیلسوفان این گونه برداشت از فاعلیت را برای خداوند رضایت‌بخش ندانسته و اصل علم را برای وقوع فعل کافی می‌شمرند، هرچند در تقریر آن نظریه‌های مختلفی طرح می‌کنند؛ گاهی می‌گویند صرف تصور فعل و آگاهی از آن برای تحقق آن کافی است، مثل کسی که بی‌خبر بر مناره بلندی ایستاده اما به محض نگاه کردن به پایین و تصور سقوط، سقوط می‌کند؛ در اینجا آگاهی در وقوع فعل دخیل است؛ زیرا شخص تا پیش از تصور در جای خود ایستاده و سقوط نمی‌کند اما تصور سقوط، بدون نیاز به عزم و تصمیم بر آن باعث سقوط می‌شود؛ به هر حال تصور سقوط غیر از خود سقوط است. دیدگاه مشائی فاعلیت خداوند را این‌گونه تقریر کرده و آن را فاعلیت بالعنايه می‌نامد؛ گاهی نیز گفته می‌شود که تصور فعل با خود فعل یکی است، نه این که فعل چیزی باشد و تصور آن چیزی دیگر و آن‌گونه که مشائیان می‌گفتند تصور فعل باعث وقوع آن شود، بلکه اضافه و نسبت فعل با خداوند اضافه اشراقی است و فعل عین پیوند با خدا است نه چیزی دارای پیوند؛ مثل این که از شما بخواهند اسبی شاخ‌دار را در ذهن خویش بسازید. شما این فعل را انجام می‌دهید. اینک علم شما به این اسب شاخ‌دار با فعلی که انجام داده‌اید یکی است؛ تصویر فیلسوفان اشراقی از فاعلیت خداوند این‌گونه است و آن را فاعلیت بالرضا می‌نامند؛ اما ملاصدرا خداوند را فاعل بالتجلی می‌نامد و منظورش این است که علم اجمالی خداوند به ذات خویش عین کشف تفصیلی است، مثل انسان که با علم به نفس خویش به سایر قوا و کمالات ثانیه خویش نیز علم دارد، نه اینکه آن‌طور که مثلاً اشراقی‌ها معتقدند علم خداوند به تفصیلات امور متأخر از آن و در مرتبه فعل باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰-۱۳؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۷۳-۱۷۲). به هر حال هر سه گروه قصد و اراده زائد را در فعل خداوند دخیل نمی‌دانند و صرف علم را کافی می‌شمرند؛ این است که فیلسوفان در

تفسیر اراده خداوند، آن را به علم وی برگردانده و مثلاً اراده خداوند را با علم وی به نظام احسن یکی می‌انگارند. در این صورت علم غیر از نمایاندن واقع، نسبت به آن جنبه علیت هم پیدا می‌کند.

دوم) در خود اشکال گاه: (۱) بر جنبه لزوم تطابق علم با معلوم تاکید کرده می‌گویند اگر علم خداوند به خوانده شدن مقاله تعلق گرفته و شما آن را نخوانید، علم خداوند جهل می‌شود اما گاه در تقریرهای تازه به این نکته هم اشاره می‌شود که: (۲) علم خداوند واقعیتی است که در گذشته محقق شده و هیچ کس توان تصرف در گذشته را ندارد؛ (۳) چون فیلسوفان علم انفعالی در باره خداوند را رد کرده و با پذیرش علم فعلی می‌گویند علم خداوند نسبت به رخدادها علت وقوع آنها است، غیر از دو مشکل پیش‌گفته این مشکل هم مطرح می‌شود که اگر علم وی به خواندن مقاله تعلق گرفته باشد و شما آن را نخوانید، تخلف معلول از علت لازم می‌آید.

اکنون به پاسخ‌های اول و دوم می‌پردازیم. آیا با پاسخ اول که با مبانی متکلمان سازگار است، این گره گشوده می‌شود؟ دیدیم که آنان اراده خداوند- و نه علم او- را علت می‌دانند، در این صورت کافی است که این علم تهی شده از جنبه علّی که تنها جنبه کاشفیت دارد، بخش الف و ب اشکال را حل کند؛ زیرا اشکال ج اساساً به این دیدگاه وارد نیست. متکلمان با این پاسخ می‌گویند چنین علمی که تنها جنبه واقع‌نمایی دارد می‌تواند مقدم بر معلول باشد، بی آنکه مشکل‌ساز شود. علم خداوند مانند علم پیشین استاد به مردود شدن دانشجو در آزمون‌های پایان ترم است؛ هرچند چنین علمی مقدم است اما صرفاً واقع را می‌نمایاند، بی آنکه به آن تعیین داده و علت آن باشد. نخستین اشکال این است که علم موخر از معلول است و لازمه آن این است که خداوند پیش از وقوع معلوم نسبت به آن علم نداشته باشد، اما در پاسخ به این اعتراض می‌توان گفت موخر بودن، از جنبه حکایت‌گری آن است و این منافاتی با تقدم زمانی آن ندارد. مرحوم فیاض لاهیجی در توضیح این سخن خواجه نصیر که «و العلم تابع» می‌گوید: «این جوابی است از ناحیه متکلمان معتزلی به اشکال فوق: معتزله در جواب اشاعره می‌گویند که علم تابع معلوم است و تابع علت متبوع نیست و چون اشاعره در جواب می‌گویند علم ازلی مقدم بر معلوم است و اگر تابع باشد لازم است که مؤخر باشد،

معتزلی‌ها جواب می‌دهند تابعیت به معنای تأخر نیست، بلکه منظور موازنه و تطابق است. علم و معلوم متطابق‌اند؛ چون علم حکایت از معلوم دارد، همان‌طور که می‌شود گفت تصویر اسب روی دیوار این گونه است، چون اسب چنین است اما نمی‌توان گفت اسب این گونه است، چون تصویر روی دیوار این گونه است. اینجا هم باید گفت خداوند می‌داند زید شریر است، چون او شریر است، نه این که زید شریر است چون خداوند به شریر بودن وی علم دارد و در این مسئله تقدم علم دخالت ندارد. علم ولو متقدم باشد اما تابع معلوم است» (لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۴۲۱). شاید با این پاسخ اشکال اشاعره حل شود؛ زیرا بر اساس این پاسخ می‌توان علم پیشین خداوند به رخدادهای آینده را پذیرفت و گفت این علم می‌تواند مقدم بر رخدادها باشد و لازم نیست خداوند برای عالم شدن منتظر وقوع این رخدادها باشد. تابعیت علم به معنای تأخر آن بر معلوم از همه جنبه‌ها نیست، بلکه منظور تنها جنبه واقع‌نمایی و کاشفیت آن است. اما آیا این سخن در مسئله فعلی نیز قاطعانه مشکل را حل می‌کند؟ بر اساس این پاسخ باید گفت چون شما این مقاله را می‌خوانید علم خداوند به خواندن آن تعلق گرفته است، نه این که چون علم او به خواندن تعلق گرفته، شما آن را می‌خوانید. علم مثل آینه‌ای است که واقع را باز می‌نماید؛ چیزی که هست اینجا آینه سابق بر وقوع رخداد است، مثل علم استاد به مردود شدن دانشجو. در اینجا نمی‌توان اعتراض کرد که میان علم خداوند و علم استاد تفاوت است و علم او بر خلاف علم خداوند جنبه علی ندارد، چون طبق مبنای مورد بحث علم خداوند نیز علیت ندارد.

پس با مبنای متکلمان که علم را از جنبه علی آن تهی می‌کنند، اساساً بخش ج اشکال وارد نیست. بخش الف نیز به ترتیب بالا پاسخ داده می‌شود، اما در مورد بخش ب به نظر می‌آید اشکال هم‌چنان باقی است. اگر علم خداوند واقعیتی محقق شده در گذشته باشد، کسی نمی‌تواند در گذشته تصرف کرده و آن را تغییر دهد ولی در مورد بخش الف اشکال نیز به نظر می‌آید این راه حل در نهایت مشکل را جابه‌جا می‌کند. درست است که بر اساس این تقریر علم جنبه علیت ندارد و تنها واقع‌نماست اما اراده خداوند که طبق مبنای متکلمان علیت دارد. با این فرض که اراده خداوند در ازل به وقوع این فعل تعلق گرفته است، من چگونه می‌توانم کاری مخالف با مشیت و خواست وی انجام دهم. آیا معنای این سخن این نیست که خواست و اراده وی، تسلیم خواست انسان شود؟

ممکن است در چنین مواردی کسی در پاسخ خیام بگوید تو می نخور، آنگاه معلوم می شود که علم یا خواست خدا به نخوردن می تعلق گرفته اما پیداست که این پاسخ مشکل گشا نیست؛ زیرا: اولاً، همین سخن در زمینه عدم انجام فعل هم جاری می شود و طرف می گوید طبق این سخن حتی اگر فعل را ترک کنم، این ترک نیز از روی اضطرار بوده و بی ارزش است. از سویی فرض کنید که او پند شما را گوش نکرده و می را خورد؛ اکنون می تواند قاطعانه بگوید معلوم شد تعلق علم و خواست خدا به نوشیدن بوده است.

اما راه حل دوم که از آن فیلسوفان بود: آنان می گفتند علم خداوند به فعل با تمامی ویژگی های آن و هر چه بدان مربوط بوده، تعلق گرفته است و چون خواست ما - به عنوان جزء اخیر علت تامه - در تحقق فعل نقش دارد، پس او می دانسته که ما به خواست و اراده خود، فعل را انجام می دهیم. با این نظر آنان هم از علم خدا و هم از اختیار انسان دفاع می کردند. چون این گونه نیست که خداوند صرفاً به اصل وقوع فعل علم داشته باشد، بلکه به تفصیل آن، به ویژه وقوع اختیاری آن نیز علم دارد و چون علم او مطابق واقع است، پس فعل از روی اختیار واقع خواهد شد.

اما اولاً، معترض نیز می تواند به همین ترتیب اشکال را ادامه دهد: مگر علم خداوند تمام نیست؟ پس او می داند که ما کدام گزینه را به اختیار انتخاب خواهیم کرد؛ زیرا علم خداوند صرفاً به وقوع اختیاری فعل تعلق نگرفته، بلکه به این نکته که فاعل کدام گزینه را انتخاب خواهد کرد نیز تعلق گرفته و چون علم خداوند حتمی الوقوع است، پس فاعل باید به اختیار خود فلان گزینه را ناگزیر انتخاب کند و این جمله متناقض نما (پارادوکسیکال) است؛ زیرا اختیار با بایستگی و ضرورت ناسازگار است. لازمه اختیار این است که فاعل از میان گزینه های ممکن، هر گزینه ای را که بخواهد انتخاب کند اما اگر علم خداوند به تحقق گزینه الف تعلق گرفته، فاعل ناگزیر باید آن را انتخاب کند، در این صورت قابلیت الف برای انتخاب شدن با حتمیت الف ناسازگار است. آنچه فعل را اختیاری می کند و می توان انسان را به خاطر آن نکوهش یا ستایش کرد و پاداش یا مجازات نمود، صرفاً این نیست که انسان جزئی از علت، یعنی اراده را محقق کند، بلکه فاعل باید در وضعیتی باشد که در

صورت گرایش بتواند از انجام فعل خودداری کند^۱ اما اگر علم خداوند به تحقق گزینه الف تعلق گرفته باشد، در چنین وضعیتی فاعل نیست؛ زیرا اراده وی باید لزوماً به گزینه الف تعلق گیرد و چنین اراده‌ای (اگر بتوان آن را اراده نامید) مشکل را حل نمی‌کند؛ پس صرف پیدایش حالتی نفسانی به نام اراده کافی نیست، بلکه فاعل باید از چیزی به نام اختیار - یعنی قدرت معطوف ساختن اراده به هر سمت که خواست - برخوردار باشد، حال آنکه در اینجا اراده خود را تنها باید به سمت گزینه‌ای برگرداند که متعلق علم خداست. توجه شود که اشکال در این نیست که ما در اصل اختیار خویش مجبوریم تا این بزرگان پاسخ دهند مجبور بودن در اصل اختیار منافاتی با اختیار ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۸۸)^۲، بلکه اشکال این است که ما غیر از اصل اختیار، حتی در انتخاب گزینه الف نیز مجبوریم؛ زیرا علم خداوند به این تعلق گرفته است که گزینه الف انتخاب خواهد شد. شاید شارح مقاصد نیز چنین چیزی را در نظر داشته است. وی در پاسخ به راه حل مشهور می‌نویسد: «اگر گفته شود که خداوند عالم است که فعل عبد به قدرت و اختیار او واقع می‌شود، بنابراین فعل از اختیار عبد خارج نیست؛ جواب می‌گوییم در این صورت واجب است که فعل به قدرت و اختیار او واقع شود، به شکلی که نتواند آن را ترک گوید و منظور ما از اینکه می‌گوییم فعل نهایتاً از روی اضطرار صورت می‌گیرد همین است؛ نهایت این است که این فعل به ایجاد عبد است ولی نه آن گونه که معتزله می‌گویند عبد استقلال و اختیار تام داشته باشد» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۲۳۲).

ثانیا، این بزرگان می‌گویند خواست ما جزء اخیر علت تامه است؛ معنای این سخن این

۱. متکلمان در تعریف فاعل مختار می‌گویند: «ماصح عنه الفعل و الترك» و به استناد این تعریف، فاعل دائم الفعل را فاعل نمی‌دانند اما فیلسوفان که به فعل دائمی و ازلی خدا معتقدند می‌گویند فاعل مختار کسی است که «ان شاء فعل و ان لم یشا لم یفعل» و می‌گویند صدق قضیه شرطیه متوقف بر امکان نیست، بلکه با وجوب هم سازگار است و اساساً امکان از خدا و اوصاف او باید نفی شود (اسفار، ج ۳، ص ۱۰) اما بحث ما در مورد قدرت و اختیار خداوند نیست، بلکه در مورد اختیار انسان است؛ یعنی اختیاری که بتوان به استناد آن وی را برای فعل الف سرزنش کرد و این در صورتی است که برای وی هم امکان فعل وجود داشته باشد و هم ترک، و این مسئله درباره انسان مورد توافق است.

۲. المختار ما یکون فعله بارادته لا ما یکون ارادته بارادته.

است که علت تامه، مرکب از اجزای مختلف است که یکی از آنها اراده ما است و بقیه اجزا، اموری غیر از آن هستند. اکنون باید پرسید چرا با نگاه به دیگر اجزا که غیر اختیاری است فعل را غیر ارادی ندانیم؛ چون درست همان گونه که یک جزء آن اختیاری است دیگر اجزای غیر اختیاری است و اگر اختیاری بودن یک جزء، مجوز اختیاری خواندن آن شود، چرا غیر اختیاری بودن دیگر اجزا، مجوز بی‌اختیاری خواندن آن نشود؟ نمی‌توان گفت که اراده متمم است و اگر این اراده نبود دیگر اجزا در حد علت ناقصه باقی می‌ماند. چون همین سخن را در مورد هر یک از آن اجزا هم می‌توان گفت: اگر اختیار می‌بود و فلان شرط یا جزء علت محقق نمی‌شد باز علت به اتمام نمی‌رسید، حتی به لحاظ زمانی نیز نمی‌توان گفت اراده آخرین جزء است؛ چون مثلاً اگر ما اراده کنیم اما در همان لحظه دست‌مان فلج شود یا مرگ سر رسد و زمان کافی در اختیار نداشته باشیم باز فعل محقق نمی‌شود.

سوم) راه حل دیگری نیز در جهان اسلام و مسیحیت برای حل مشکل اندیشیده شده است که بر اساس آن ازلیت خداوند معنای دیگری می‌یابد؛ در استدلال به نفع جبر بر علم پیشین تاکید می‌شد ولی آگوستین می‌گوید نگاه خداوند به کل تاریخ، مثل نگاه ما به لحظه فعلی است. هرچند آگوستین به این راه حل اشاره دارد اما این راه منسوب به بوئتیوس، فیلسوف پس از آگوستین در قرن ششم است. بوئتیوس این راه حل را به تفصیل طرح می‌کند. او می‌گوید: «خداوند از منظر ازلیت به امور می‌نگرد و ازلیت عبارت است از برخورداری یک‌جا و کامل خداوند از حیات نامحدود. خداوند به معنای دقیق هیچ چیز را پیش‌بینی نمی‌کند. خداوند سرمدی است. سرمدیت برخورداری از حیات نامحدود، مطلق، کامل و یک‌باره است... علم به لحظه پایان‌ناپذیر، نه علم قبلی به اشیائی که برای خداوند آینده هستند. علم به حادثه فعلی نیز ضرورتی را بر آن حادثه تحمیل نمی‌کند» (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰). گفتن این که خدا دیروز می‌دانست یا امروز یا فردا می‌داند یا مثلاً دوم اسفند می‌داند، همه نادرست است؛ همه حوادث زمانی هم اکنون، به یک‌باره و در یک لحظه در تیررس نگاه خدا هستند؛ البته بوئتیوس می‌گوید باید دقت کنیم واژه هم اکنون یا در یک لحظه، به معنای زمان حال نیست؛ زیرا حال نیز یک تعبیر زمانی و قطعه‌ای است واقع میان گذشته و آینده؛ منظور از لحظه در اینجا، لحظه فرازمانی است.

آنسلم، آکویناس و بسیاری از فیلسوفان قرون وسطی این راه حل را پذیرفتند. آنسلم در این زمینه می‌نویسد: «ما به گونه‌ای نابایسته می‌گوییم که خداوند علم پیشینی به حوادث آتی دارد؛ در حالی که علم ازلی عبارت است از علم به اشیا به عنوان حال، و علم فعلی به وقوع چیزی، وقوع آن را الزامی نمی‌کند» (هایکینز^۱، ۲۰۰۱، ص ۲۸۲).

آکویناس در توضیح اینکه چگونه تمامی قطعات زمان به یک باره برای خداوند حاضر است، از تمثیل دایره استفاده می‌کند: «مرکز دایره برای تمامی نقاط روی محیط به یک باره حاضر است» (آکویناس، ۱۹۷۵، ص ۶۶).

بر این اساس سابق نمی‌تواند در علم سابق الوهی، همان معنایی را داشته باشد که به طور معمول از این واژه فهم می‌شود. خداوند بی‌زمان است، پس علم وی به حوادث آینده به این معنا نیست که او خود به لحاظ زمانی بر این حوادث مقدم است. وقتی می‌توان گفت فلان کس از پیش می‌دانسته که فلان حادثه واقع می‌شود که هم آن شخص و هم آن حادثه در ظرف زمان واقع شده باشند؛ به کار بردن قبل و بعد زمانی درباره کسی که خارج از ظرف زمان است، نابجا خواهد بود.

شلایر مآخر نیز از این دیدگاه دفاع می‌کند و الرنو استومپ، نورمن کرتزمن و لغتو نیز در زمانه ما از طرفداران آن هستند (هایکینز، ۲۰۰۱، ص ۲۸۶).

نقد: بر اساس این راه حل باید ازلیت و ابدیت خداوند را به معنای خارج بودن از ظرف زمان دانست اما برخی بر این باورند که ازلی و ابدی کسی است که همه گستره زمان را پوشش دهد و اصولاً قبول چیزی ورای زمان را موجه نمی‌دانند. گروهی دیگر نیز می‌گویند صفت فرازمانی با دیگر اوصاف خداوند به عنوان یک موجود متشخص سازگار نیست (پایک، ۱۹۷۰، ص ۹-۱۲۱؛ سوین‌برن^۲، ۱۹۷۷، ص ۲۲۱).

زاگزیسکی در دومین فصل از کتاب معمای اختیار و علم پیشین، این راه حل را مطلوب نمی‌داند. نتیجه سخن وی این است که حتی اگر بپذیریم خداوند ورای زمان است، استدلال به نفع جبر را می‌توان از نو بازسازی کرد. در استدلالی که از آغاز مقاله به آن

1. Hopkins

2. Swinburne

پرداخته‌ایم، تکیه بر ضرورت گذشته است: علم خداوند نسبت به حوادث آینده در گذشته منعقد شده و هیچ کس نمی‌تواند در گذشته تغییر ایجاد کند اما وی می‌گوید قلمرو فاقد زمان نیز دارای همین ضرورت است؛ خداوند به نحو بی‌زمان به فعل من علم داشته است، پس فعل باید به نحو ضروری از من صادر شود؛ چرا که علم خداوند و متعلقات آن در قلمرو بی‌زمان حتمی و بدون تغییر است؛ پس این فعل بایستی به هر صورت انجام شود (زاگزبسکی^۱، ۱۹۹۱، ص ۲).

با وجود این به نظر می‌آید این راه حل در سنجش با دیگر راه‌ها مناسب‌تر باشد. ما در ارزیابی پایانی به این راه حل باز خواهیم گشت.

چهارم) راه حل دیگر مسیری است که برخی اندیشمندان غرب به پیروی از ویلیام اکامی - فیلسوف قرن سیزدهم - در پیش گرفته‌اند (مک‌کور^۲، ۱۹۶۷، ص ۵۰۳-۴۹۲؛ رو^۳، ۱۹۷۸، ص ۳-۱۶۲). مطابق این راه حل بایستی میان قضایای مربوط به گذشته فرق گذاشت. این گونه نیست که هر رخدادی که در گذشته پدید آمده است از ضرورت و حتمیت برخوردار باشد. آدامز واقعیات گذشته را به دو دسته واقعیات سخت^۴ و نرم^۵ تقسیم می‌کند. دسته اول منطقاً دربردارنده واقعیاتی در مورد آینده نیستند؛ بنابراین حتمی و ضروری‌اند اما دسته دوم چنین نیستند؛ برای مثال، «هیتلر در سال ۱۹۳۹ جنگ جهانی دوم را آغاز کرد»، دربردارنده واقعیتی در زمینه آینده نیست، پس این قضیه از ضرورت و حتمیت برخوردار است و امکان ندارد کاری کنیم که قضیه «هیتلر در سال ۱۹۳۹ جنگ جهانی دوم را آغاز کرد» صادق نباشد. اکنون به این قضیه توجه کنید: «قبل از این که شما این مقاله را بخوانید، هیتلر جنگ جهانی دوم را آغاز کرد». این قضیه دربردارنده واقعیتی است درباره آینده که خواندن مقاله توسط شما باشد. اما تا شما مقاله را نخوانده‌اید می‌توانید کاری کنید که این قضیه از اصل منعقد نشود (توجه شود که نمی‌گوییم قدرت

-
1. Zagzebski
 2. McCord
 3. Row. William
 4. Hard Facts.
 5. Soft Facts.

دارید کاری کنید که گذشته تغییر یابد؛ برای مثال، اگر مقاله را کنار گذارید و آن را نخوانید، قضیه «قبل از این که شما این مقاله را بخوانید، هیتلر جنگ جهانی دوم را آغاز کرد» اصلاً منعقد نمی‌شود. علم خداوند نیز این گونه است. علم خداوند در گذشته انعقاد یافته اما نمی‌توان گفت چون این حادثه مربوط به گذشته است هم خود دارای ضرورت و حتمیت است و هم پیامدها و لوازم آن، یعنی وقوع فعل فاعل در فلان لحظه. «خداوند از پیش می‌دانسته که شما این مقاله را خواهید خواند»، این قضیه‌ای است حاکی از گذشته اما دربردارنده واقعیتی مربوط به آینده است و شما با نخواندن مقاله می‌توانید از انعقاد آن قضیه جلوگیری کنید.

در زمانه ما برخی مثل فردسو^۱، کرایگ^۲ و کوانویگ^۳ طرفدار این راه حل‌اند (فردسو، ۱۹۸۳، ص ۲۵۷؛ کوان ویگ، ۱۹۸۶؛ کرایگ، ۱۹۹۰) و گروهی مانند هاسکر^۴، زاگزبسکی و پایک نیز با آن مخالف‌اند (هاسکر، ۱۹۸۹؛ زاگزبسکی، ۱۹۹۳؛ پایک، ۱۹۹۳).

نقد: در ارزیابی این راه حل می‌توان گفت قضایای مربوط به گذشته که دربردارنده واقعیات مربوط به آینده هستند، خود دو دسته‌اند: برخی «وابسته به آینده‌اند»، پس تغییرپذیرند اما برخی تغییرپذیر نیستند؛ برای مثال، «ناصرالدین شاه در قرن نوزدهم به قتل رسید»، منطقاً دربردارنده این است که «ناصرالدین شاه در قرن بیست و یکم به قتل نخواهد رسید» اما اینجا برعکس مثال پیشین، آینده به گذشته بستگی دارد و نه گذشته به آینده. بنابراین قضیه‌ای که در گذشته واقع شده - یعنی قتل ناصرالدین شاه در قرن نوزدهم - قضیه مربوط به آینده را نیز حتمی می‌کند و امکان تغییر در هر دو متفی است و علم خداوند از این دسته است.

افزون بر این، فرض کنید واقعه‌ای که مربوط به آینده است محقق شد و به گذشته پیوست؛ برای مثال، شما مقاله را خواندید؛ اکنون قائل به جبر خواهید گفت اینک معلوم شد که علم ازلی خداوند به خواندن تعلق داشته و شما چاره‌ای جز انجام آن نداشته‌اید؛ زیرا

-
1. Fredso
 2. Craig
 3. Kavanvig
 4. Hosker

اگر شما مقاله را نخوانید حالت دیگری رخ می‌دهد و آن این است که «خداوند از پیش می‌دانسته که شما این مقاله را به اتمام نخواهید رساند». ما قدرت تغییر در قضیه اول را داشتیم اما قدرت این را نداشتیم که از انعقاد قضیه‌ای دیگر جلوگیری کنیم و جبری مسلک خواهد گفت که همین قضیه دوم از آغاز معلوم خدا بوده است.

پس این راه حل نمی‌تواند مشکل‌گشا باشد؛ زیرا علم خداوند می‌تواند از جمله قضایای مربوط به گذشته اما دربردارنده وقایعی تغییرناپذیر در مورد آینده باشد.

حال بر فرض که راه حل چهارم شایسته اعتنا و راهگشا باشد، تنها به بخش ب مشکل توجه دارد و اگر هم مبنای ما کلامی باشد و برای علم خداوند جنبه علی قائل نشویم، باز بخش الف اعتراض بی‌پاسخ می‌ماند.

پنجم) برخی پاسخ‌ها نیز که برای حل مشکل ارائه شده، پاسخ‌های نقضی است؛ به ویژه پاسخی که در آغاز آگوستین^۱ مطرح کرده (آگوستین، ص ۲۱۵) و به فرهنگ اسلامی هم راه یافته است: اگر علم پیشین باعث جبر شود، پس باید خداوند نیز فاعل موجب باشد؛ زیرا بی‌تردید خداوند به کارهای آینده خود، مثل پاداش دادن به نیکان آگاه است و اگر علم پیشین دلیل بر جبر باشد، خداوند نیز در کارهای خویش مجبور است.

شارح مقاصد این اشکال را بیان کرده و می‌کوشد برای پاسخ به آن، بین فعل خداوند و انسان فرق بگذارد و به خاطر این فرق، فعل خداوند را اختیاری و فعل انسان را جبری بداند. او می‌نویسد: «اختیاری آن است که فاعل به هنگام اراده فعل، و نه پس از آن، بتواند آن را ترک کند؛ در مورد فعل خداوند این معنا محقق است؛ زیرا اراده قدیم او در ازل به این تعلق گرفته که فعل در زمان خاص خود واقع شود و در آن زمان می‌توانسته به ترک تعلق گیرد و علم سابقی هم در کار نبوده که باعث وجوب یا امتناع فعل شود؛ چون ازل دارای قبل نیست» (جرجانی، ۱۳۲۵، ص ۲۳۲). پس بر اساس این پاسخ خداوند در ازل اراده کرده که مثلاً نیکوکاران را پاداش دهد و همان زمان می‌توانسته به گونه دیگری اراده کند. پس او مختار است و چون این اراده در ازل واقع شده، مسبوق به علم نیست؛ زیرا

1. Augustine

ازل بر خلاف افعال انسان قبل ندارد، چون انسان وقتی می‌خواهد فعلی را اراده کند به خاطر تعلق علم پیشین خداوند به آن، اراده ترک آن ممکن نیست.

نقد: پاسخ جرجانی قانع کننده به نظر نمی‌رسد؛ زیرا گر چه اراده خداوند ازلی است اما علم وی نیز ازلی است؛ پس اراده و علم همراه هم‌اند مگر اینکه بپذیریم تنها علمی مانع اختیار است که سابق بر اراده باشد اما اگر با آن همراه باشد، مانع آن نیست.

راه حل پنجم شیوه‌ای جدلی است. نهایت کارکرد این شیوه‌ها اقناع است و برهانی جهت اثبات مدعا - یعنی سازگاری علم پیشین با اختیار انسان - به شمار نمی‌روند. این که بگوییم اگر علم پیشین موجب جبر شود، پس خداوند هم مجبور است، زیرا به افعال خویش نیز علم پیشین دارد، مشکل‌گشا نخواهد بود؛ چون ممکن است طرف مقابل بگوید بلی و این نشان می‌دهد که باید اختیار را، چه در مورد خدا و چه در مورد انسان، یکسره نفی کرد یا دامنه علم پیشین خداوند را محدود کرد، به گونه‌ای که دست‌کم قلمرو افعال اختیاری را دربرنگیرد؛ به ویژه آنکه آنسلم این دلیل را که پاسخی نقضی است به عنوان دلیلی بر سازگاری میان اختیار و علم پیشین ارائه می‌کند: خداوند باید مختار باشد چون در غیر این صورت، او کامل‌ترین نخواهد بود که این امری ناممکن است. از این رو باید گفت وی به خواست خویش نیز علم دارد. حال اگر علم وی از خواست‌های خود باعث محرومیت او از اختیار نمی‌شود، دلیلی در دست نیست که نتیجه بگیریم علم وی به خواست انسان‌ها، آنها را از اختیار محروم می‌کند (هاپکینز، ۲۰۰۱، ص ۲۸۶).

ششم) راه حل دیگر آن است که کسانی، مثل جی. آر. لوکاس، ریچارد پورتیل و ژوزف رونزو به استناد آرای ارسطو درباره امکان استقبالی از آن دفاع می‌کنند (لوکاس^۱، ۱۹۸۹؛ پورتیل^۲، ۱۹۸۸؛ رونزو^۳، ۱۹۸۱). البته قصد ارسطو حل مسئله مورد بحث نبوده است؛ ارسطو بر آن است که قضایای مربوط به حوادث ممکن استقبالی، اعم از این که این حوادث رفتارهای اختیاری انسان باشد یا امری دیگر، ارزش صدق ندارند. قضایای امکانی مربوط به آینده، تنها وقتی صادق می‌شوند که معنای آن قضیه محقق شود و اگر محقق

1. Lucas

2. Purtill

3. Runzo

نشد، آن قضیه کاذب می‌شود؛ بر این اساس اگر منظور از علم، باور صادق موجه است، اساساً قضایای مربوط به آینده پیش از وقوع، قابلیت آن را ندارند که به نحو صادق معلوم خدا باشند؛ زیرا اصولاً تا پس از وقوع نه صادق‌اند نه کاذب. پس هیچ خطایی در باورهای خدا نیست؛ زیرا او در مورد ممکن‌های استقبالی هیچ باوری ندارد و این امر با علم مطلقه او نیز ناسازگار نیست؛ چون علم به قضایایی تعلق می‌گیرد که دارای ارزش صدق باشند اما قضایای بدون ارزش صدق اساساً متعلق علم قرار نمی‌گیرند. این شبیه پاسخی است که در بحث از قدرت مطلقه ارائه می‌شود. در آن بحث در پاسخ این که آیا مثلاً خداوند می‌تواند دایره‌ای مثلث بیافریند یا نه، می‌گویند اصولاً قدرت به امور محال تعلق نمی‌گیرد.

نقد: پیدا است که چون این پاسخ، قلمرو علم خداوند را محدود می‌کند با نگرش متون مقدس سازگار نیست. از سویی این راه حل اصولاً علم به آینده را ممکن نمی‌داند و این به گونه‌ای تحدید علم خداوند است، هر چند این محدودیت به گونه‌ای رقیق صورت می‌گیرد؛ چون ادعایش این است که خداوند علم جازم نسبت به حوادث آینده ندارد؛ زیرا اساساً تعلق علم جازم به این‌گونه حوادث ممکن نیست، رخدادهای آینده دارای ارزش صدق نیست و از این رو از قلمرو علم خارج است. البته این راه حل، گذشته از مخالفت با انبوه دلایل نقلی، با رویکرد بیش‌تر فیلسوفان و متکلمان نیز ناسازگار است.

هفتم) راه دیگر شیوه وحدت‌گرایانه کسانی مثل اسحق پولگار، فیلسوف یهودی است. مسئله تقدیر در میان یهودیان اوایل قرن چهاردهم به مسئله مهمی تبدیل شد و این زمانی بود که آنبر - اهل بورگو - در پایان عمر مسیحی شده و به استناد علم مطلق و مشیت الهی از تقدیر دفاع می‌کرد. اسحق پولگار در پاسخ به این شبهه چنین می‌گفت: چون کل جهان در حکم فردی واحد است، پس وقتی مبادرت به اعمال اختیار خویش می‌کنیم، خواست خدا با خواست ما یکی می‌شود؛ درست همان‌گونه که خواست نفس با اعصاب همراه شده و برای حرکت انگشت یکی می‌شوند. بنابراین، بین خواست خدا و خواست انسان منافاتی نیست (لازاروف^۱، ج ۹، ص ۶۶۵).

نقد: این پاسخ که خواست خداوند را با خواست انسان یکی می‌انگارد، در یک مورد به

1. Lazaroff

جای حل مشکل، به آن دامن می‌زند و گرهی را نمی‌گشاید؛ زیرا صرف نظر از اشکالاتی که در تصور وحدت دو خواست - یعنی خواست خدا و خواست انسان- وجود دارد: الف) اگر این وحدت را جدی بگیریم خواست انسان کم‌رنگ شده و در خواست خدا ذوب می‌شود. پس خداوند و خواست یگانه اوست که تعیین کننده اصلی و فعال مایشاء است؛ ب) اگر برای پر رنگ کردن خواست انسان، خواست خداوند را کم‌رنگ کنیم، آن گونه که بتوان به استناد آن، انسان را نکوهش یا ستایش کرد، دوباره مشکل باز می‌گردد. اگر به جای تعبیر وحدت دو خواست، خواست انسان و خواست خداوند را در طول هم قرار دهیم، این راه حل به پاسخ دوم بازگشت می‌کند.

نتیجه

پاسخ هفتم مشکلی را نمی‌گشود و اگر برای راه‌گشایی بیش‌تر، اندک تغییری در آن ایجاد کنیم، به پاسخ دوم می‌رسیم؛ پس راه حل مستقلی نیست. راه حل ششم به جای حل مشکل، صورت مسئله را به شیوه‌ای ظریف پاک، و رفتارهای انسان را از دایره شمول علم خداوند بیرون می‌برد. راه حل پنجم هم به شیوه‌ای جدلی می‌کوشد تا مخاطبی که اختیار خداوند را پذیرفته، قانع کند که از اشکال دست بردارد؛ زیرا پافشاری بر اشکال جای دیگری مشکل‌ساز می‌شود؛ پس پیداست که این راه حل مناسبی نیست. راه حل چهارم نیز صرف نظر از ایرادهایی که بیان شد در صورت توفیق، در نهایت مشکل ب - یعنی مشکل مطرح شده توسط نلسون پایک - را می‌گشاید که می‌گفت ما را توان تغییر در قضایایی که در گذشته منعقد شده نیست. ایرادهای وارد بر راه حل اول و دوم را نیز دیدیم.

در مجموع به نظر می‌آید راه حل سوم موجه‌تر باشد. اگر بپذیریم که خداوند خارج از ظرف زمان است (که دلایل فلسفی نیز آن را تایید می‌کند؛ زیرا در حوزه‌ای که ماده نیست، زمان هم نیست)، پس گویا تمام حوادث هم اکنون در پیش‌گاه او روی می‌دهد؛ پس بخش ب اشکال - یعنی اشکال نلسون پایک - اساساً مطرح نمی‌شود؛ چون در گذشته قضیه‌ای منعقد نشده تا ما قصد تغییر یا عدم تغییر آن را داشته باشیم. همچنین بخش الف اشکال که علم خداوند در گذشته تحقق و حتمیت یافته و من اگر به گونه‌ای دیگر عمل کنم، علم وی جهل می‌شود نیز مطرح نیست و همین برتری این راه حل نسبت به پاسخ اول و دوم است؛ زیرا مطابق این رویکرد، گویا رخدادها هم‌اینک علم خدایند (به ویژه اگر آن را با رویکرد سهروردی در آمیزیم که خود وقایع علم خدا هستند، نه اینکه اموری متعلق علم خدا باشند) و به هر حال دیگر نباید گفت «خداوند در گذشته یا در ازل می‌دانست که...»، بلکه باید به جای گذشته بگوییم «خداوند هم‌اینک می‌داند که...» و معلوم است که توان اشکال به سرعت کاسته می‌شود. تنها بخش ج اشکال می‌ماند که مهم‌ترین بخش آن هم هست؛ هرچند خداوند بر حوادث تقدم زمانی نداشته باشد اما تقدم علی دارد و علم و مشیت اوست که در حال شکل دادن به رخدادها، به ویژه رفتارهای انسان است. اما اگر

قسمتی از راه حل دوم را در اینجا به کار گیریم و بگوییم هم‌اکنون خواست و علم او به این تعلق گرفته است که من از سر اختیار دست به فعلی بزنم آنگاه: الف) هرچند خواست من بخشی از علت تامه است و نه تمام آن، اما برای اینکه من مسئول عملی شناخته شوم لازم نیست من علت تامه آن شمرده شوم؛ همین که جزء اخیر علت تامه باشم کافی است؛ زیرا بدون تصمیم من، علت تامه به تمامیت نمی‌رسید و در حد علت ناقصه باقی می‌ماند و فعلی محقق نمی‌شد.

اکنون بخش تعیین کننده‌تر اشکال می‌ماند که آیا این خواست جزئی من مورد مشیت و علم الهی هست یا نه و اگر هست پس من چاره‌ای جز تمکین ندارم. اینجا باید گفت علم و مشیت فعلی وی در حال شکل دادن به من و اصل اختیار من است و این را که من کدام گزینه را انجام دهم، به من واگذار کرده است و اساساً من با استفاده از اختیار به گونه‌ای دنباله فاعلیت الهی هستم و او بخش‌هایی از مشیت خود را با واسطه‌هایی از جمله من و اختیار من محقق می‌کند «خلق الله آدم علی صورته». به هر حال علم پیشینی به معنای علم مقدم در زمان وجود ندارد، بلکه او هم اکنون می‌داند، و دانسته وی همین افعال ما است؛ یعنی کل هستی و از جمله افعال ما علم اوست، نه این که ما علم او را با افعال خود شکل دهیم که لازمه آن، تأثیرپذیری او از افعال ماست، بلکه به این معنا است که میان عالم و آنچه در آن است با علم او مغایرتی نیست.

سخن آخر این که بر فرض دلایل جبرگرایان مشکل‌ساز، و کوشش‌هایی که جهت دفع آن انجام شده، ناتمام باشد اما این کشمکش‌ها در پایان ما را در ارزیابی توان‌های عقل استدلال‌گر جهت حل مشکلات به احتیاط می‌کشاند و جبر از آن نتیجه نمی‌شود؛ زیرا به هر حال این دلایل، قدرت رویارویی با شهود را ندارند. آنگاه که ما به خود برمی‌گردیم، اختیار خود را شهود می‌کنیم و تردیدی در آن نداریم؛ اختیاری که آن را نه از راه استدلال، بلکه از راه شهود درمی‌یابیم اما دلایل طرف مقابل صرفاً دلیل‌اند و برای آنکه معتبر باشند باید بر بدیهیات استوار بوده و گذشته از اعتبار مواد استدلال، باید شکل استدلال نیز معتبر باشد. با وجود این، هر چه هم دلیل استوار باشد، توان رویارویی با شهود را ندارد؛ چون بر فرض اعتبار ماده و صورت، به هر حال استدلال‌گر در فرآیند استدلال، مسیری را پیموده و

همواره این احتمال هست که جایی در فرآیند استدلال دچار لغزش شده باشد. حال آنکه ما در شهود اختیار، فرآیندی را نپیموده‌ایم و از این رو است که همواره دانسته‌های شهودی بر دانسته‌ها و علوم حصولی ما مقدم و نسبت به آنها برترند. نهایت آنکه تعارض دلایل اندکی ما را خاضع‌تر می‌کند تا نسبت به توان‌های عقل استدلال‌گر دچار زیاده‌روی نشویم اما با وجود امکان تردید در توان‌های عقلی، یافته‌های شهودی ما که بدون پیمودن این فرآیند به دست آمده‌اند، از دستبرد چنین تردیدهایی در امان می‌مانند. افزون بر آن، در برابر دلایل عقلی و نقلی اقامه شده به سود جبر، دلایل عقلی و نقلی هم - دست‌کم با همان اعتبار - به سود اختیار اقامه شده و بر فرض که هر دو دسته دلیل به خاطر تعارض آنها نادیده گرفته شوند، ما می‌مانیم و شهود اختیار؛ حال آنکه جبرگرا از ارائه چنین شهودی به سود دیدگاه خویش بی‌بهره است.

منابع

۱. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۷)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۲. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، ج چهارم، قم: منشورات الشریف‌الرضی.
۳. جان ناس (۱۳۸۰)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. جرجانی، علی ابن محمد (۱۳۲۵)، *شرح المواقف للقاضی عضدالدین عبدالرحمن الایجی*، ج چهارم، قم: منشورات الشریف‌الرضی.
۵. _____ (۱۳۲۵)، *شرح المواقف للقاضی عضد الدین عبدالرحمن الایجی*، ج هشتم، قم: منشورات الشریف‌الرضی.
۶. حلی، علامه (۱۴۱۸)، *استقصاء النظر فی القضاء و القدر*، تحقیق سید محمد حسینی، مشهد: دار انباء الغیب.
۷. _____ (۱۴۱۳)، *کشف المراد*، شرح علی تجرید الاعتقاد نوحه نصیرالدین طوسی، قم: مؤسسه‌النشر الاسلامی.
۸. خمینی، امام روح الله (۱۴۲۱)، *الطلب و الاراده*، ج اول، تهران: موسسه نشر آثار الامام خمینی.
۹. دهدار، علامه (۱۳۷۲)، *رساله علامه دهدار در قضا و قدر*، به تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات قیام.
۱۰. الرازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۰۴)، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات*، ج اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۱. _____ (۱۴۱۴)، *القضاء و القدر*، تصحیح و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت: دارالکتاب العربی.

۱۲. _____ (۱۴۰۷)، *المطالب العالیه*، ج نهم، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۳. سیحانی، جعفر (۱۴۱۲)، *الالهیات*، ج چهارم، قم: مرکز العربی للدراسات الاسلامیه.
۱۴. _____ (۱۳۸۱)، *الانصاف*، ج سوم، قم: مؤسسه امام صادق.
۱۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹)، *شرح منظومه*، ج سوم، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۶. صلاح شرفی، احمد بن محمد (۱۴۱۱)، *شرح الاساس الکبیر*، ج دوم، تحقیق احمد عارف، صنعاء: دارالحکمة الیمانیه.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، *نهایة الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. طوسی، نصیرالدین (۱۳۴۱)، *کلمات المحققین*، چاپ دوم، قم: بی نا.
۱۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه از آگوستین تا اسکوتوس*، ج دوم، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۵ق)، *شوارق الالهام*، ج دوم، اصفهان: انتشارات مهدوی.
۲۱. ملاصدرا، محمد شیرازی (۱۳۸۶)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، ج ششم، قم: مکتبة المصطفوی.

22. Augustine st. (On Free Choice of Will, from: philosophy of Religion, P215.
23. Aquinas. Thomas (1975) *Summa Theologica* (William Benton publisher) Craig.
24. William Lane (1990) *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Brill's Studies in Intellectual History 19. Leiden: E.J. Brill.
25. Barnette. Ron (1999), *Omniscience And Freedom: A Case For The Opposition* www.valdosta.edu/~rbarnett/phi/free.html.
26. Eleonore Stump & Norman Kretzmann (1981). "Eternity," *Journal of Philosophy* 1978 (August), 429-58.
27. Hopkins. Jasper (2001) *Anselm of Canterbury* (1033-1109) Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol.1, p:286.
28. Freddoso, Alfred (1983) *Accidental Necessity and Logical Determinism*, *Journal of Philosophy* 80.

29. Frost, S.E (1989) *Basic Teachings of Great Philosophers* (anchor books, New York).
30. Hasker, William (1989) *God, Time, and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
31. Kvanvig, Jonathan (1986). *The Possibility of an All-Knowing God*. N.Y. St. Martin's Press.
32. Kierkegaard Soren, (1987) *A Philosophical fragments*, ed and trans by Howard. V. Hong and Edna. H. Hong (princeton university press, second edition, P.64).
33. Lazarof. Allan f (Voluntarism. Jewish, Routledge encyclopedia of philosophy, vol.9, p:665).
34. Lucas, J.R. (1989) *The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth*. London: Blackwell.
35. McCord. Marilyn Adams (1967), *Is the existence of God a Hard Fact?* The Philosophical Review LXXVI.
36. Pike, Nelson (1970), *God and Timelessness*. New York: Schocken.
37. ——— (1996) *Divine omniscience and voluntary action*, From: Philosophy of Religion (oxford university press).
38. ——— (1993) *A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem*, International Journal for Philosophy of Religion 33 (June).
39. Purtill, Richard. (1988) *Fatalism and the Omnitemporality of Truth, Faith and Philosophy* 5:2 (April).
40. Runzo, Joseph (1981) *Omniscience and Freedom for Evil*, International Journal for Philosophy of Religion 12, 131-147.
41. Swinburne, Richard (1977) *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press. P: 221).
43. Wainwright. William J. (1998) *Philosophy of Religion*, Wads worth Publishing Company second edition PP. 27-28.
44. William Rowe (1978) *Philosophy of Religion* (Encin Calif. Dickenson).
42. Zagzebski, Linda. (1991) *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. N.Y.: Oxford University Press. Chap:2.
45. ——— (1993) *Rejoinder to Hasker*, Faith and Philosophy 10:2 (April), 256-260.